

БУРЖУАЗНАЯ СОЦИОЛОГИЯ НА ИСХОДЕ XX ВЕКА

КРИТИКА
НОВЕЙШИХ
ТЕНДЕНЦИЙ

• НАУКА •

137997

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

C91/5913

БУРЖУАЗНАЯ СОЦИОЛОГИЯ НА ИСХОДЕ XX ВЕКА

C91/Б 913

КРИТИКА НОВЕЙШИХ ТЕНДЕНЦИЙ

Ответственный редактор
доктор философских наук
профессор В. Н. ИВАНОВ



BF322998

МОСКВА • НАУКА •
1986

期限表

[illegible]

5
登录号 3141/22

书 号

书 名

著者

系	班	借书人姓名	借期	学号

注意

1. 請愛護圖書，不要污損。
2. 閱後立即送還，以便他人閱讀。

中国人民大学图书馆

В книге рассматриваются основные тенденции современной буржуазной социологии, и прежде всего борьба «кризисного» и «стабилизационного» направлений. Исследуется то новое, что появилось в связи с переплетением некогда устойчивых школ и концепций, а также с обращением современных социологов к «классикам» буржуазной социологии, например к М. Веберу. Анализируется отражение проблем социального развития в западной социологии.

Для социологов, философов.

Редакционная коллегия:

В. Н. ИВАНОВ (отв. редактор),
Ю. Н. ДАВЫДОВ (редактор-составитель),
Г. В. ОСИНОВ, А. И. РАКИТОВ,
А. Ф. ФИЛИПОВ (учебный секретарь).

Рецензенты:

А. Г. ХАРЧЕВ, Г. К. АШИН

Период, который переживает сейчас советское общество, характерен решительной перестройкой всех сфер жизни. Партия нацеливает советский народ на интенсификацию и модернизацию производства, на совершенствование методов и стиля управления, на достижение всестороннего прогресса советского общества в его поступательном движении к коммунизму. В эту перестройку вовлечены и общественные науки. Среди задач, стоящих перед ними, КПСС по-прежнему в качестве одной из важнейших называет борьбу против буржуазной идеологии¹. «Важной задачей общественной науки была и остается борьба против буржуазной и реформистской идеологии, ревизионизма и догматизма», — говорится в Новой редакции Программы КПСС. Однако эта борьба со стороны марксистско-ленинской социологии эффективна лишь тогда, когда базисом ей служит глубокое исследование закономерностей общественного сознания; на необходимость такого исследования указал XXVII съезд КПСС².

Одно из своеобразных проявлений общественного сознания — буржуазная теоретическая социология — и является предметом исследования данной книги. Авторский коллектив руководствовался задачей дать не только широкую панораму современной буржуазной социологии, но и глубокий анализ самых перспективных ее тенденций. Вопрос заключался не только в субъективном стремлении критически осмыслить фундаментальные положения буржуазных социологических концепций, но и в той объективной ситуации, которая исторически сложилась в буржуазной социологии, обуславливающей как ее внутренние особенности, так и специфику ее противостояния марксистско-ленинской социологии.

Эта ситуация подробно описана в монографии. Для нее характерно выдвижение на передний план в буржуазной социологии исследований принципиальных теоретических вопросов, приобретающих подчас не менее острое звучание, чем вопросы социальной практики. Это вовсе не означает, что их идеологическая острота, идеологическое содержание выступают слабее. Напротив. «Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад», — писал В. И. Ленин³. Эти слова вполне применимы и к теоретиче-

¹ Программа Коммунистической партии Советского Союза. Новая редакция. Принята XXVII съездом КПСС. — Правда, 1986, 7 марта, с. 6.

² См.: Горбачев М. С. Политический доклад Центрального Комитета КПСС XXVII съезду Коммунистической партии Советского Союза. — Правда, 1986, 26 февраля, с. 9.

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 380.

ской социологии, поскольку решение некоторых коренных философских проблем является ныне органической частью многих социологических рассуждений. Таким образом, решение исследовательской задачи — выяснение действительного состояния и тенденции буржуазной социологии в развитых капиталистических странах — неразрывно связано с расстановкой идеологических акцентов, с выяснением *социального смысла* столь, казалось бы, сухих и абстрактных рассуждений, каковы рассуждения о природе социальной реальности, о специфике социологического знания и т. п. Одновременно необходимо иметь в виду, что буржуазные социологи выставляют эту абстрактность своих построений как «козырь» в борьбе с марксистско-ленинской социологией. Соревнуясь между собой: кто предложит самую обобщенную, самую абстрактную, самую изощренную по разработанности понятийного аппарата концепцию, — они в то же время пытаются доказать, что марксизм-ленинизм «не дотягивает» до этого уровня, не столь изощрен и, следовательно, если и представляет ценность, то больше историческую, как отражение определенного, «давно прошедшего» этапа в общественном развитии. Именно поэтому задача социологов-марксистов состоит в том, чтобы показать не только преимущества марксизма-ленинизма как научной доктрины, но и несостоятельность претензий, выдвигаемых представителями современной буржуазной социологической теории. В. И. Ленин писал: «О философах надо судить не по тем вывескам, которые они сами на себя навешивают... а по тому, как они на деле решают основные теоретические вопросы, с кем они идут рука об руку, чему они учат и чему они научили своих учеников и последователей»⁴. Реальное состояние дел в буржуазной социологии показывает, что уровень ее претензий значительно завышен по сравнению с тем, чего ей действительно удалось достигнуть.

И, видимо, не случайно мы застаем буржуазную социологию на нынешнем этапе в состоянии непрерывного движения, стремления к переменам и обновлению. Лучше, чем что бы то ни было, эта лихорадочная подвижность может засвидетельствовать, насколько сами буржуазные социологи *действительно удовлетворены* состоянием своей науки. Изменчивость ее настолько велика, что любые классификации устаревают очень быстро (так случилось и с классификацией, предложенной Дж. Тернером в недавно переведенной на русский язык книге «Структура социологической теории»⁵).

Каких только новых комбинаций ни образуют некогда казавшиеся устоявшимися социологические ориентации в западной социологии: радикально-критическое направление обнаруживает поползновение слиться с феноменологической социологией «жизненного мира», феноменологи начинают говорить языком неомарксизма, и все вместе погружаются в изучение «повседневной жизни», пытаются найти адекватные ей способы концентуализации, «класси-

ков» социологического позитивизма пытаются объединить с антипозитивистами, приверженцы «гуманистической социологии» находят общий язык с «теоретическими антигуманистами». И все эти изменения совершаются в русле или, по крайней мере, на фоне решительного поворота от «кризисного» сознания, задававшего топик социологической теории 60-х — первой половины 70-х годов, к сознанию «стабилизационному». А это последнее связано не только с антирадикалистскими, но подчас и с прямо неоконсервативными настроениями, влияние которых все сильнее дает себя знать в самых разных сферах буржуазной идеологии.

Конечно, буржуазные социологи стремятся и в этой сложной ситуации найти для себя какие-то опорные точки, позволяющие *реализовать* в социологии стабилизационное устремление. Именно этой перспективной тенденции, находящей выражение в так называемом повороте к классике (в частности, в «ренессансе М. Вебера»), посвящена значительная часть книги. Материал в ней организован вокруг этой одной общей проблемы: поворота теоретической социологии от «кризисного» сознания к «стабилизационному» и борьбе среди самих буржуазных социологов, принадлежащих к этим ориентациям. При этом сквозному рассмотрению подвергнуты две основные идеи: идея рациональности и идея развития. Они взаимосвязаны и действительно позволяют войти в самую сокровенную проблематику буржуазной теоретической социологии (не случайно именно проблемы социального развития избраны темой XI Всемирного социологического конгресса 1986 г.).

Авторы стремились показать, что, какие бы новые или модернизированные решения ни предлагались западными социологами, все они не столько выводят из теоретического кризиса, сколько обнаруживают его действительную глубину. И это не случайно, ибо «общий кризис капитализма — не только обострение его экономических, социальных и политических противоречий. Это и кризис духовный, кризис идейный и нравственный»⁶.

* * *

Авторский коллектив:

В. Н. Иванов — Вступление,

Ю. Н. Давыдов — раздел I — введение, главы первая, вторая и третья, раздел II — глава первая, раздел III — глава первая,

М. С. Комаров — раздел I, глава четвертая,

А. Д. Ковалев — раздел II, глава вторая,

А. Ф. Филиппов — раздел II, глава третья,

М. С. Ковалева — раздел III, § 1 главы второй,

В. Н. Фомина — раздел III, § 2 главы второй,

Е. Д. Руткевич — раздел III, § 3 главы второй,

С. А. Эфиров — раздел III, § 1 главы третьей,

Н. Т. Кремлев — раздел III, § 2 главы третьей.

В подготовке рукописи к печати участвовали Ковалева М. С., Фомина В. Н.

⁶ Горбачев М. С. Живое творчество народа. М., 1984, с. 35.

⁴ Там же, с. 228.

⁵ Тернер Дж. Структура социологической теории. М., 1985. Указанная книга проливает свет на некоторый исходный материал нынешних буржуазных социологических метаморфоз, но не определяет сами эти метаморфозы.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ БУРЖУАЗНОЙ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ И ПРОБЛЕМЫ ЕГО КРИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Коллективная монография «Буржуазная социология на исходе XX века» — плод многолетней работы авторского коллектива Института социологических исследований АН СССР.

На протяжении последних 10—15 лет в буржуазной социологии резко обозначилась борьба двух тенденций — «кризисной», источником которой явились происходящие на Западе идеологические процессы, получившие характеристику «сознание кризиса», или «кризисное сознание», и «стабилизационной». Вторая тенденция пыталась утвердиться через преодоление кризиса, поразившего буржуазное сознание XX столетия, и одновременно стремилась стабилизировать теоретико-методологические устои социологического знания.

Анализируя основные направления и тенденции современной буржуазной социологии, советские исследователи-марксисты чаще обращали внимание на явления кризисного порядка, не выделяя специально стабилизационное течение, хотя оно и существовало в этот период, однако на некоторое время явно отступило на второй план. Общий кризис западной социологии XX столетия особенно зримо проявился в 60-х и первой половине 70-х годов. Факт этот вынужденны были признать и сами буржуазные социологи, посвятившие этому вопросу немало исследований. Конец 70-х и первая половина 80-х годов стали ареной непрекращающейся теоретической схватки сторонников разных направлений. Приверженцы «стабилизационного» социологического подхода кончили силы, но вступили в бой, получив явную поддержку империалистических верхов.

Наступление новой волны идет уже около десяти лет и наполнено острыми теоретическими дискуссиями. Борьба двух направлений выступила весьма явно и продемонстрировала, что эволюция буржуазной социологии на исходе века сопровождается не только противостоянием марксизму, но и несет свои собственные, внутренние противоречия. Глубина внутреннего конфликта приводит ее к самым различным, подчас весьма причудливым и неожиданным изменениям. Отчасти эти внутренние противоречия можно рассматривать как реакцию на марксизм в рамках буржуазного теоретического сознания — вспомним ленинские методологические указания, касающиеся этого аспекта проблемы [2]. Однако это — не единственный источник имманентных антиномий, характеризующих современную буржуазную социологическую теорию. Как показывает углубленный критический анализ кризисной тенденции современной буржуазной социологии, ее общий источник — *изначальная противо-*

речивость буржуазного сознания, которая нашла свое отражение и в буржуазной социологической теории.

Основной замысел книги состоит в том, чтобы показать читателю современное состояние буржуазной теоретической социологии и на фоне ее *собственного внутреннего противоречия* раскрыть сущность борьбы «кризисной» и «стабилизационной» тенденций. В соответствии с этим замыслом в монографии выделяется два основных раздела: I раздел — углубление «кризисной» тенденции и II — нарастающие «стабилизационной» тенденции. Причем обе тенденции рассматриваются во взаимосвязи, хотя каждая самоопределяется только по отношению к другой. Это наглядно демонстрирует III раздел — «Борьба „кризисной“ и „стабилизационной“ тенденций в специальных областях социологического знания».

Кроме того, особенность замысла связана с констатацией того факта (не всегда учитываемого), что «кризисная» тенденция находится в глубокой внутренней связи с определенным комплексом представлений буржуазной социологии о *социальной реальности*, а следовательно, о самом предмете социологического исследования. Речь идет не просто о внешних — идеологических вкраплениях в буржуазную социологическую теорию, обеспечивающих ей, в частности, и чисто пропагандистские «выходы» в сферу массового сознания (хотя и они играют существенную роль). Имеются в виду прежде всего такие мировоззренчески окрашенные, достаточно четко фиксируемые философские истоки — *теоретико-методологические предпосылки*, на основе которых формируются и самые общие представления о социальной реальности, и понятийные определения предмета социологии. На этом уровне «кризисными» тенденциями оказываются прежде всего и главным образом те, что ведут к утрате предмета социологии, к ее *распредмечиванию*.

Отсюда и подзаголовок первого раздела книги: «Социологический радикализм и распредмечивание социологии», где словосочетание «социологический радикализм» означает лишь радикализацию социологического знания (отчетливо фиксируемую в западной социологии в 70-х годах, хотя и имеющую более давнюю традицию), ведущую в конечном счете к «аннигиляции» социальной реальности, полной утрате социологией ее предмета. Выделение этой линии (кризисного) развития буржуазной социологической теории, возникшей в «точке пересечения» — на первый взгляд неожиданной, но, как показано в книге, достаточно закономерной — леворадикальной социологии, с одной стороны, и феноменологической социологии «жизненного мира» — с другой.

В этой связи анализировались теоретико-методологические предпосылки леворадикальной «критической» социологии (Ю. Хабермас, А. Гюлдвер и др.), заложенные еще «ранним неомарксизмом» (в книге молодого Д. Лукача «История и классовое сознание», которая стала «библией» неомарксизма, несмотря на то что сам автор подверг ее решительной критике уже в конце 20-х и особенно в 30-х годах) и получившие систематически развитую форму в «критической теории» отцов — основателей Франкфуртской школы (М. Хорк-

хаймер, Г. Маркузе, Т. Адорно и др.). В теоретических моделях указанных авторов особую роль играют заимствованные неомарксистскими социологами у К. Маркса категории: объективация и отчуждение, опредмечивание и овеществление, однако истолкованные в левогегельянском духе. Для неомарксистской социологии до сих пор характерно заблуждение автора «Феноменологии духа», на которое указывал еще молодой К. Маркс [1, 152—174]. Гегельянское отождествление «объективации» и «отчуждения», «опредмечивания» и «овеществления» толкало социологию на путь «распредмечивания». Ведя борьбу с «отчуждением» и «овеществлением», свойственным, по их мнению, толкованию социальной реальности (и соответственно предмета социологии) «традиционной» социологической теорией, леворадикальные социологи, как правило, «кончат» также и со всякой объективностью и предметностью, т. е. вместе с водой выплескивают и ребенка.

Любопытно, однако, что эта тенденция оказалась характерной не только для одних леворадикальных социологов с их «традиционным» стремлением «политизировать» теоретико-методологические понятия социологии, привнося в них соответствующие ассоциации совсем другого теоретического уровня¹. Понятие «овеществления» (реификации), введенное как характеристика подхода «традиционной» западной социологии к социальной реальности, активно используется также в рамках феноменологически ориентированной социологии, которой вначале совсем не был свойствен политический радикализм. Феноменологически ориентированные социологи придают этому понятию все более всеобъемлющий характер, настаивая на том, что в рамках нефеноменологических направлений социологии происходит заводящее в тупик «овеществление» социальной реальности, поскольку она никогда не доходит до истинного «интерсубъективного» (в гуссерлевском толковании этого понятия) измерения этой реальности, оставаясь в рамках «отчуждающей» ее научной объективности. Сами же они, «борясь» против такого рода «отчуждения», все дальше идут по пути субъективистского «распредмечивания» социологии, лишения ее предмета *объективно* фиксируемых, общезначимых определений.

Таким образом, «социологический радикализм» через неомарксистскую социологию органически связан с *политическим*, однако имеет и свои особенности. Происходит конвергенция леворадикальной «критической социологии», с одной стороны, и феноменологической социологии «жизненного мира» — с другой. При этом первая утрачивает постепенно свою политическую окраску, поднимая ее на все более и более абстрактный уровень чисто теоретического «радикализма», состоящего в «тотальной войне» против «объективирующего» и «отчуждающего» понимания социальной реальности. Что же касается второй, то она «усваивает» на почве феноменологических абстракций «радикально» звучащую политизированную терми-

нологию, что постоянно ведет к новым теоретическим противоречиям. Так, понятие «жизненный мир», введенное в философский оборот основоположником феноменологической философии Э. Гуссерлем, получило теоретико-методологическую расшифровку в феноменологической социологии А. Шюца, затем прямо и непосредственно стало отождествляться с «левоанархистскими» представлениями о «неотчужденном» человеческом существовании. Аналогичную процедуру проделали Ю. Хабермас в двухтомнике «Теория коммуникативного действия» (1981) и М. Дюфрени. Так, понятие весьма отвлеченного теоретического уровня растворилось в наборе политических представлений и превратилось в своеобразную метафору со свойственной ей двусмысленностью.

Надо отметить, что тенденция «распредмечивания» социологии, через «тотальную войну» против вообще *всякой объективной науки*, — несомненно глубоко кризисная по своему содержанию и обнимая результаты черта, присущая не только леворадикальной «критической социологии» и феноменологической социологии «жизненного мира». Аналогичная тенденция пробилась себе дорогу и в области леволлиберально ориентированной социальной мысли, которой традиционно была свойственна вера в научную рациональность. Сегодня в среде леволлиберальных социологов и социальных мыслителей все чаще слышны филиппики против «объективирующей, а следовательно, отчуждающей» рациональности науки нового времени, которая якобы лежит в фундаменте «буржуазного прогрессизма» (с каковым идентифицируется сама идея прогресса, развития общества вообще), капиталистического общества и всей современной «технической цивилизации», грозящей гибелью человечеству.

Вчерашний «прогрессист» и почитатель науки, считавший ее благодетельницей человечества, сегодня объявляет ее заклятым врагом и предлагает искать «новую рациональность», которая явилась бы альтернативой той, что лежит в основе «традиционной» научности.

Тенденция к «раздвоению» рациональности, а по сути попытка утвердить и противопоставить науке рациональность псевдо- и антинаучную, захлестнула как леворадикальное, так и леволлиберальное социологическое мышление. Однако ныне эти попытки получили поддержку «извне» — в среде теоретиков, занимающихся логико-философским анализом науки. Господство «постпозитивистских» умонастроений, сменивших неопозитивистскую идеологию науки, создает иллюзию открытия социологии в собственной сфере — в сфере логико-методологического осмысления предпосылок развития научного знания.

Согласно пылющему убеждению постпозитивистов, решающими в научном развитии являются не специфические, логико-теоретические закономерности развертывания научного знания, а импульсы чисто социологического порядка.

Такое мнение распространялось энергичными усилиями Куна [4], Файерабенда, Тулмина [9] и др., которые обнажили внутренний смысл построений своих предтеч — Поппера и Лакатоса.

¹ «Отчуждение» в теории неомарксисты, как правило, трактуют как «теоретический акт» эксплуатации и угнетения.

Так, Тулмин утверждает — развитие науки следует рассматривать как своего рода естественную эволюцию «популяции понятий» (аналогично биологической популяции — популяции того или иного вида растений или животных), подчиненную закону «борьбы за существование», которая осуществляется как борьба различных «научных сообществ», а в их рамках — отдельных ученых, за утверждение «приоритета» своих идей, олицетворяющего их собственную волю к власти. Что касается истинности научных идей в смысле их соответствия объективной действительности, то вопрос этот практически снимается с повестки дня.

Таким образом, проблема *научной рациональности* фактически изъята; а в науке неожиданно возникает столько «рациональностей», сколько существует способов «захватить власть» в научном сообществе и распространить ее влияние дальше — на конкурирующие научные сообщества. Таковы неутешительные результаты проникновения «социологического радикализма» в область изучения науки и ее развития: здесь также осуществляется субъективистское и в конечном счете волюнтаристское «распредмечивание» научной дисциплины — теории науки.

Эволюция «кризисной» тенденции буржуазной теоретической социологии и те ее итоги, к которым она пришла за истекшие десятилетия, объясняют, почему в монографии понятие «кризисное» применительно к буржуазному социологическому сознанию заключено в кавычки. Дело в том, что «кризисность» описанной тенденции в значительной степени *относительна*: безусловна только в том смысле, что в действительности она ведет к утрате социальной реальности и «распредмечиванию» социологии и осуществляет это на путях гипертрофии субъективизма и волюнтаризма. В другом отношении она весьма и весьма условна — если рассматривать ее с точки зрения *социальной функции*, тогда заметно, что указанная тенденция выполняет в буржуазном сознании определенную операцию — она уничтожает объективные параметры в социальной реальности, лишает научную рациональность качественной определенности.

А это, естественно, ставит под сомнение всякую возможность научного постижения социальной реальности, а следовательно, исключает возможность любого целенаправленного вмешательства в социальные процессы, остаются только прагматические и случайные действия «проб и ошибок», по-прежнему допускающие крайний субъективизм и волюнтаризм. А эта функция явно отвечает задаче «стабилизации» современного капиталистического общества, устранения из теоретического, а затем и «массового» сознания самой мысли о возможности радикального целенаправленного преобразования сложившегося социального порядка.

* * *

По той же причине выделено и заключено в кавычки и понятие «стабилизационное» направление. Второй раздел монографии посвящен анализу «стабилизационных» устремлений западных социоло-

гов. Однако их попытки преодолеть социологический кризис весьма условны, так как идея, с помощью «реактивации» которых совершается попытка стабилизировать теоретико-методологические основы социологического знания, глубокими корнями уходит в «кризисную» традицию.

Рассматриваемый раздел книги имеет подзаголовок: «Тяготение к „синтезу“ и ретроспективная ориентация в социологии», который характеризует суть «стабилизационных» тенденций в современной теоретической социологии буржуазного Запада. Дело в том, что «выход» из общепризнанного (особенно в первой половине 70-х годов) кризиса теоретико-методологических оснований социологии выражен не только тенденциями распредмечивания социологии и ожесточенной конкуренции общетеоретических социологических парадигм², «стабилизационно» ориентированные социологи стали на путь «синтезирования» этих парадигм, «интеграции» их в рамках более общих теоретических построений. Однако от перемещения противоборствующих социологических парадигм в рамки теоретических «систем более общего порядка», где каждой парадигме отводится «свое место» на соответствующем уровне нового системного построения, противоречия между ними вовсе не исчезают; возникает лишь иллюзия их теоретического преодоления.

В конце концов оказывается, что многочисленность и многовариантность построений при внимательном рассмотрении являет собой пример эклектики — застарелой болезни буржуазной теоретической мысли, попытки либо беспринципного соединения различных элементов теории, либо явного, а то и скрытого предпочтения одной из «синтезируемых» парадигм. Борьба несовместимых парадигм, на которые раскололась буржуазная теоретическая социология, или перемещается внутрь самих «системных построений», порождая их неразрешимые антиномии, или предстает в тщательно замаскированной форме — как борьба новоявленных социологических «систем».

«Моделью», на которую ориентируются при этом создатели социологических систем (хотя немногие из них признаются в этом откровенно), выступает обширное теоретическое построение Т. Парсонса, попытавшегося в свое время «синтезировать» концепции социологического «номиналиста» М. Вебера, социологического «реалиста» Э. Дюркгейма, эклектика В. Парето и ряда других мыслителей рубежа XIX—XX столетий, более или менее далеко отстоящих от социологии. Здесь, кстати, заключается одна из самых общих причин посмертной реабилитации Т. Парсонса, концепции которого подвергались все более резкой критике в 60-е — первой половине 70-х годов, — факт, также имеющий прямое отношение к нарастающей «стабилизационной» тенденции в современной западной социологии. Следуя по пути, проложенному Т. Парсонсом, современные западные теоретики выстраивают все новые «системы», создавая комбинации из старых идей. Например, М. Вебер и Э. Дюркгейм, плюс...

² Понятие, заимствованное социологами из книги Т. Куна «Структура научных революций» [5].

тот же Т. Парсонс (концепция Р. Мюнха), плюс... К. Маркс (концепция Д. Александера), плюс... К. Маркс и Г. Мид (как у Ю. Хартмана, отдавшего свою радикально-критическую дань модному «стабилизационному» поветрию) и т. д.

Нетрудно заметить, что в результате подобного подхода предлагаемые теоретические «системы» предстают как разнообразные варианты истории социологии. Чаще всего это делается сознательно — когда автор не рискует выступить со своей собственной социологической «системой», а потому декорирует ее под «систематическое» изложение определенной «линии» в истории социологии. Иногда так получается вопреки желанию самого «системосоздателя» — когда оказывается, что у него просто-напросто недостаточно идей и они подменяются более или менее тривиальным изложением концепций, заимствованных у тех, кого признали сегодня «классиками» социологии.

Но в обоих случаях на подобном социологическом системосоздании лежит некая печать двусмысленности: хочешь — принимай предложенный тебе (двух-, а то и трехтомный) текст за оригинальную социологическую систему, не хочешь — считай, что перед тобой всего лишь более или менее убедительно «систематизированное» изложение чужих воззрений, к которым автор изложения имеет лишь отдаленное касательство. И уж, конечно, нельзя не почувствовать за этой «стабилизационной» тенденцией определенной интеллектуальной «усталости» неспособности социологической теории встать на свои собственные ноги, опереться на запово сформулированные оригинальные основополагающие принципы.

Естественным следствием описанного здесь способа системосоздания явился повышенный интерес к социологической классике вообще (который со своей стороны поддерживает тенденцию предлагать «новое» как «хорошо забытое» старое — тенденцию, столь актуально звучащую на фоне новейшей волны неоконсервативных умонастроений). Отсюда — развитие буржуазной социологической теории в форме разнообразных «ренессансов» — больших и малых, из которых самым серьезным и продолжительным оказался «ренессанс Макса Вебера». Хотя к этому «классику» социологии давно уже апеллируют и представители «кризисного сознания» в социологической теории (факт, лишней раз свидетельствующий о глубокой «амбивалентности» этой фигуры), «веберовский ренессанс» использует сегодня его провозвестниками для утверждения «стабилизационного сознания» в социологии.

«Веберовский ренессанс» занимает существенно важное место в концептуальной схеме книги, так как в нем нашли свое отражение, с одной стороны, моменты *перехода* от «кризисного» сознания к «стабилизационному» (откуда и происходит крайняя теоретическая нестрота и противоречивость этого «ренессанса»), а с другой — специфические особенности нынешнего «стабилизационного» устремления западных (в особенности западногерманских) социологов. Веберовское теоретическое наследие, универсально-историческая «понимающая» социология М. Вебера, используется в русле «вебе-

ровского ренессанса» прежде всего для того, чтобы предложить некоторый общезначимый язык, который позволил бы западным социологам преодолеть ситуацию «вавилонского столпотворения», смещения разнообразных «теоретических языков», разработанных в рамках противоборствующих социологических парадигм и конкурирующих «системных построений». А это, естественно, было бы, по крайней мере, первым шагом по пути «стабилизации» расшатанных и размытых теоретико-методологических оснований современной буржуазной социологии. В этой связи наряду с общей характеристикой «веберовского ренессанса» и борьбы в его русле различных течений (каждое из которых предлагает свое толкование «исследовательской программы» М. Вебера) возникает необходимость специального освещения вопроса о том, как актуализируются сегодня на Западе и пускаются в «новый» научный оборот основные понятия веберовской социологии: социальное действие, отнесение к ценности, свобода от ценности, наконец, понятие рациональности, которое стоит сегодня в центре теоретических обсуждений как социологов, так и представителей других общественных наук (в особенности теории науки).

Общей почвой, на которой нарастал повышенный интерес именно к Макс Веберу на протяжении истекших десяти лет, стал кризис «протестантской этики» — этики индивидуального труда, частной инициативы и личной ответственности, нашедшей свое выражение в «контркультуре» конца 60-х — начала 70-х годов, наложившей серьезный отпечаток на «молодежную субкультуру» наиболее развитых капиталистических стран (см. [8]). Ведь именно с нею, с этой «протестантской хозяйственной этикой», М. Вебер связывал не только генезис «западного капитализма», но и его позднейшие экономические успехи. И, естественно, нынешние попытки западных социологов теоретически разобраться в том, почему в странах капиталистического Запада столь угрожающим образом стал падать *этический, нравственный* престиж индивидуального труда, личной инициативы и персональной ответственности, должны были снова привлечь внимание исследователей к основополагающему труду М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» и примыкающим к нему работам.

Проблематика, которая была предметом многолетних размышлений и широко задуманных исследований М. Вебера, результаты которых только еще начинают систематически осваивать западные социологи, выдвинулась таким образом на авансцену современной социологической теории. Причем, как свидетельствуют материалы соответствующих глав книги, освоение наследия, оставленного М. Вебером в самых разнообразных социологических областях, позволяет по-новому поставить целый ряд вопросов, имеющих одинаковую важность как для общей социологической теории, так и для теории отдельных социологических областей. Вот, кстати, почему инициаторами новых теоретико-методологических постановок вопроса в рамках нынешнего «веберовского ренессанса» так часто оказываются специалисты в конкретных социологических областях, на-

пример социологии труда, социологии техники или социологии интеллигенции.

В то же время материалы, проанализированные в связи с характеристикой нынешнего «веберовского ренессанса», с одной стороны, позволяют вскрыть его идеологическую тенденцию, поскольку его нынешние провозвестники претендуют на то, чтобы предложить «ренессанс Вебера» как альтернативу «ренессансу Маркса», который переживала (а в социологии еще продолжает переживать) буржуазная идеология начиная со второй половины 60-х годов. С другой стороны, возникает возможность более аргументированным образом показать, насколько противоречивой внутренне является очередная попытка буржуазных авторов найти выход из общепризнанного ныне теоретико-методологического кризиса западной социологии, опираясь на теоретические концепции М. Вебера — социального мыслителя, которого даже его ближайший ученик, известный «экзистенц-философ» Карл Ясперс, охарактеризовал как фигуру «глубоко кризисную». В то же время в рамках этого поворота обнаруживаются и новые теоретико-методологические аспекты.

Новые интерпретации теорий Т. Парсонса в буржуазной социологии 70—80-х годов предлагают существенно отличные от стандарта 50—60-х годов толкования вклада этого «классика» американской социологии в общественную мысль. Они намечают весьма претенциозную и в то же время достаточно оригинальную программу критической переработки парсонсовского наследия, все чаще и чаще выдвигаемого в 80-х годах для «стабилизации» теоретического фундамента буржуазной социологии, достройка которого будто бы сулит наиболее богатые перспективы синтеза и объединения результатов самых разных социологических направлений.

Новая теоретическая и идеологическая переоценка наследия Парсонса опирается на попытку «целостного» подхода к его трудам. Анализ новейшей литературы свидетельствует о том, что отход от привычного обсуждения функционалистических аспектов и сосредоточение на философско-гносеологических предпосылках теорий американского социолога, на его ранних решениях проблем действия, рациональности свободы, социального порядка позволили «новаторским» настроенным комментаторам более или менее успешно полемизировать со взглядами на Парсонса, господствовавшими в предыдущий период, когда его толковали как типичного функционалиста, теоретика равновесия и консервативного идеолога, бессильного перед проблемой общественно-исторического развития.

Широкий подход к Парсонсу на уровне «социологической эпистемологии» дал возможность по-новому истолковать всю его теорию функциональных систем. В итоге снова получило поддержку парсонсовское направление поисков теоретического синтеза в социологии; гносеологию и практическую философию Парсонса возводят к И. Канту, изображая парсонсовские построения социологической теорией реальной, практической свободы: наконец, «консерватор и статик» Парсонс превращен во влиятельного теоретика социального

развития и изменения в области исторической социологии, социологии развития и модернизации.

Среди представителей «нового подхода» к Парсонсу наибольший интерес представляет Дж. Александер, чьи работы получили международный резонанс: он раньше других сформулировал аргументы, которые часто повторяются в комментаторской литературе 80-х годов. Особого критически-аналитического внимания заслуживает различение Александером «формального» и «реального волюнтаризма» в теории Парсонса, позволяющее достаточно сжато и логично обозреть большую часть его наследия. Парсонсовская теория так называемого «реального волюнтаризма» в сочетании с эволюционистской концепцией дифференциации позволяет исследователям новой ориентации отнести Парсонса к социально-философской традиции, трактующей исторический процесс в духе немецкой философской классики — как развитие свободы. При таком понимании теория Парсонса вносит этические оценки в трактовку истории и открывает возможности для критики некоторых аспектов капиталистического развития, которыми уже пользуются «левые» парсонсianцы.

Обнаружение элементов апологетики этого развития и необоснованного либерального благодушия даже в такой умеренной и этически ориентированной концепции общественно-исторического развития, как парсонсовская, тем более заставляет сомневаться в объективности социально-исторического анализа у буржуазных теоретиков, открыто провозглашающих капитализм общей дорогой эволюции человеческого общества. В этом смысле анализ теории «реального волюнтаризма» Парсонса, толкуемой его нынешними интерпретаторами как теория «исторического развития свободы», способен внести определенный вклад в идеологическую борьбу с буржуазно-апологетическими концепциями истории капитализма, толкуемой как история «западной цивилизации» вообще.

В связи с «реабилитацией» Т. Парсонса в современной западной социологии возрастает интерес к концепции влиятельного западно-германского социолога Н. Лумана, давно уже поставившего свои абстрактные социологические построения на службу «стабилизационному» социологическому сознанию. Дело в том, что Н. Луман пытался предложить «европейский» вариант того «системно-структурного» способа социологического теоретизирования, которому значительную дань отдал и Т. Парсонс, чья социология долгое время характеризовалась как «структурно-функциональная».

Луман — сторонник системного подхода в социологии, которую он рассматривает как теорию социальных систем. Поэтому на его взглядах сильно отражаются изменения в принципах системного подхода, идущие от теоретической биологии и кибернетики. Важнейшей тенденцией последних лет Луман считает развитие теории «закрытых», так называемых «самореферентных» систем, которые сами воспроизводят все свои элементы. Такие системы находятся в непростой зависимости от окружающей их среды, потому что любое внешнее воздействие должно быть прежде переработано внутри са-

мой системы, стать ее собственным элементом, чтобы функционировать в ней.

Среди таких систем Луман называет и социальную как совершенно самостоятельную сферу реальности, по отношению к которой все остальное составляет внешнюю среду. Тогда получается, что живые, конкретные люди — тоже среда социальных систем. Мало того, оказывается, что те действия, которые совершаются в социальных системах, могут быть названы «человеческими» лишь весьма условно. Лишь «наблюдатель», по Луману, в зависимости от обстоятельств рассматривает одни и те же действия и как действия живых людей, и как элементы социальной системы.

Основной характеристикой, приложимой и к системам, и к их средам, Луман называет «комплексность» — общесистемное понятие сложности, которому он посредством теоретических спекуляций придает чуть ли не «метафизический» смысл.

Таким образом, Луман стремится создать очень абстрактную универсальную концепцию, далеко превосходящую по размаху исследования других социологов, будь то структуралисты, структурные функционалисты или последователи позднего Парсонса. Одновременно он борется против идейного наследия традиционной буржуазной социологии, которое сам же называет «гуманистической традицией». До сих пор большинство буржуазных социологических теорий отчасти (хотя иногда и в сильно завуалированной форме) сохраняли тот либерально-гуманистический потенциал, который несла в себе полторы-две сотни лет назад прогрессивная буржуазная мысль. Он выражался в концепциях естественного права, Просвещения, моральной свободы и ответственности субъекта и т. д.³ С этой-то традицией Луман и считает необходимым решительно размежеваться.

Лумановские теории представляют собой воинствующий релятивизм и позитивизм. Релятивизм — ибо Луман отрицает какое бы то ни было наличие устойчивого исходного пункта рассуждений — будь то присущий всем людям разум или нравственный закон, или (в «облегченной форме») общепризнанные ценности, т. е. все то, что так или иначе выражает субстанциальное единство социальности. Позитивизм — потому что он утверждает «положительность», самостоятельность («самореферентность») разных сфер общественной жизни. Никакого «высшего порядка» над ними нет. Недаром постоянным оппонентом Лумана оказывается Ю. Хабермас — и как выразитель неомарксистского леворадикального устремления к «эмансипации субъекта» (саму формулу «субъект» Луман считает устаревшей и неприменимой), и как наследник либерально-гуманистических представлений о свободной непредвзятой дискуссии, принятой в качестве эталона социального порядка (перенесение закономерностей межличностного взаимодействия на общество Луман оспаривает очень жестко).

³ В этой связи не случайно, что обращение буржуазной социологии к своим классическим истокам все более постоянно выявляет в них «кантланскую составляющую».

Пример Н. Лумана особенно выразительно свидетельствует о том, на каких путях осуществляется в рамках «стабилизационного» социологического сознания «методологическое перевооружение». В рамках той перспективы развития теоретической социологии, что предлагает Н. Луман, нет места собственно человеческому началу. Здесь перед нами тот же самый «теоретический антигуманизм», который в свое время тщетно пытался «вычитать» в «Капитале» К. Маркса неомарксист Л. Альтюссер. Факт, свидетельствующий о том, что в рамках нынешней «стабилизационной» социологической ориентации далеко не все теоретики внимают призыву «этизировать» социологию.

Одновременно пример Н. Лумана показывает, что приверженцы «стабилизационной» ориентации в буржуазной социологии готовы использовать самый разнообразный «ход мысли» (от релятивистских до левоструктуралистических) сторонников радикально-критической социальной теории, если это усиливает их аргументацию. Это обстоятельство осложняет задачу теоретического вычленения двух противоборствующих устремлений современной буржуазной социологии, однако вовсе не снимает ее с повестки дня: сложность решения той или иной задачи никогда не была для марксистов аргументом против необходимости ее решения.

В современной буржуазной социологии вообще нередки случаи, когда один и тот же социолог апеллирует к гетерогенным способам теоретической аргументации — с одной стороны, к тем, что действительно специфичны именно для «стабилизационного» социологического сознания, а с другой — к тем, что более уместны в рамках предпосылок «сознания кризиса». Чаще подобные казусы имеют место в специальных социологических областях, где, естественно, теоретико-методологическая рефлексия менее развита и интерес к ней возникает лишь эпизодически, время от времени. Здесь противоборство «кризисных» и «стабилизационных» устремлений проявляется подчас в пределах одной и той же концепции, порождая дополнительные антиномии.

Однако во всех случаях: и при обращении к социологической, а порой и к философской классике, и при попытке создать новый оригинальный социологический синтез, и при смещении и «пересортице» разных способов аргументации при разработке ряда специальных проблем — реальные приобретения западных социологов оказываются весьма невелики. Несмотря на отдельные теоретическиеращения (и даже интересные открытия) в *частностях*, это не меняет *общей ситуации кризиса* теоретико-методологических оснований современной буржуазной социологии и не обещает сколько-нибудь существенного ее изменения в обозримом будущем. Успехи западных социологов преодолеть нынешний кризис достаточно *существенно модифицировали* идейную атмосферу современной буржуазной социологии (там стали явно задавать тон «стабилизационные» устремления), но не привели к достижению главной цели, ради которой они были предприняты.

1. Маркс К. Экономически-философские рукописи 1844 г.— Соч., т. 42, с. 41—174.
2. Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве: (Отражение марксизма в буржуазной литературе).— Полн. собр. соч., т. 1, с. 347—534.
3. Давыдов Ю. И. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М.: Наука, 1977.
4. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975.
5. Между этикой и экологией.— Социол. исслед., 1985, № 2, с. 167—178.
6. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М.: Наука, 1980.
7. Новейшие тенденции в современной буржуазной социологии.— Социол. исслед., 1984, № 4, с. 120—129.
8. Социология контркультуры. М.: Наука, 1980.
9. Тулмин Ст. Человеческое понимание. М.: Прогресс, 1984.

УГЛУБЛЕНИЕ КРИЗИСНОЙ ТЕНДЕНЦИИ В ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ РАДИКАЛИЗМ И РАСПРЕДЕМЧИВАНИЕ СОЦИОЛОГИИ

Введение К ИСТОРИИ ВОПРОСА

Словосочетание «социологический радикализм» вызывает определенные *политические* ассоциации. И это закономерно. Импульсы радикалистского умонастроения, проникавшие в западную социологию начиная со второй половины 50-х годов и оседавшие в ней в виде характерных теоретических образований, были политического свойства. Они достаточно четко «коррелируются» с историей возникновения и развития, а затем разложения и распада общественно-политического движения, получившего впоследствии название «новой левой». Отцы — идеологи этого движения, которым оно обязано первоначальной — так сказать, «утробной» — фазой своего развития (Ч.-Р. Миллс и Г. Маркузе в США, М. Хоркхаймер и Т. В. Адорно в ФРГ, А. Лефевр и Л. Гольдман во Франции), не без основания считаются одновременно и теми теоретиками, у которых радикализм, распространившийся в западной социологии 60-х — первой половины 70-х годов, черпал свои основополагающие идеи. Укоренение радикалистского умонастроения в рамках социологической дисциплины и превращение его в мировоззренческую ориентацию целой группы социологов (главным образом молодых) отразило — хотя и с некоторым запозданием — восходящий этап движения «новых левых», шаг за шагом распространявшего свое влияние по мере перехода его участников «от теории к практике». Кристаллизация на почве радикалистского мировосприятия целого ответвления западной социологии — леворадикальной социологии — произошла в тот момент, когда «новая левая» достигла высшей точки своего развития, представ как ударная сила целой серии «молодежных бунтов», прокатившихся по странам Западной Европы и Соединенным Штатам Америки в 1968—1969 гг.

Однако именно в своем кульминационном пункте — в момент апогея, когда левачество стало модой («быть левым — это шик!» — так звучал один из самых распространенных тогда рекламных лозунгов), — движение «новых левых» обнаружило всю неразрешимость противоречий, разедавших его изнутри. Открылась, представ для всеобщего обозрения, смертельная болезнь, раковой опухолью съедавшая организм «новой левой»: ею же самой

порождавшиеся левозэкстремистские тенденции, с которыми она оказалась неспособной справиться (ибо, раз возникнув, они развиваются уже в силу своей имманентной логики, исключаящей «внешний контроль»). Осознавшая как опаснейшая болезнь слишком поздно, когда ее метастазы проникли во все жизненные центры движения «новых левых», раковая опухоль экстремизма доканала его в поразительно короткий срок, не дав ему перешагнуть рубеж 60—70-х годов. На месте этого — по началу так много обещавшего! — движения остались лишь болезнетворные продукты его распада: левачьи террористические группы и «группускулы», рассеявшиеся по всему миру и заразившие духом насилия и бандитизма западную политическую атмосферу 70-х годов. Впрочем, от канувшей в Лету «новой левой» осталось не только это. В качестве отпрыска этого движения в области социологической теории (отпрыска, разумеется, незаконного — особенно если иметь в виду величайшее презрение, которое испытывали «новые левые акционисты» ко всякого рода «теоретизированию») от него осталась... леворадикальная социология.

Как видим, обстоятельства, при которых появилась на свет леворадикальная социология, нельзя охарактеризовать иначе как, по меньшей мере парадоксальные. На фоне «разгулявшегося» (по всему капиталистическому миру) терроризма, бросившего тень глубочайшей двусмысленности и на само движение «новых левых», вскормившее его в своем организме, воспоминания о «тайне происхождения» леворадикальной социологии не могли уже вызывать былого энтузиазма в среде «широкой общественности». Еще вчера обнаруживавшая склонность бурно андодировать всему, на чем она видела знак «новой левой» моды, сегодня «прогрессивная общественность» начала мало-помалу прислушиваться к критикам левачества и экстремизма, в течение целого десятилетия не производившим на нее ровню никакого впечатления. И леворадикальные устремления социальной мысли, которые только вчера были признаны, наконец, «социологическим истеблишментом», открывшим им свои двери именно под давлением «общественного мнения», теперь явно утрачивали поддержку извне.

Между тем для только что конституировавшейся леворадикальной версии социологической науки речь шла при этом не только об утрате поддерживавшей ее «групины давления». Более глубокий смысл заключавшегося в этой ситуации парадокса состоял в том, что вместе с «новым левым» движением, которое закончилось «летальным исходом», и связанными с ним «общественными умонастроениями», каковые теперь незаметно улетучивались, леворадикальная социологическая ориентация утрачивала и свой первоначальный предмет, и свой политический вектор. Теперь эта ориентация оказывалась беспочвенной, и беспочвенной в двояком смысле: во-первых, она лишалась того реального источника, из которого черпала силу, патетическое устремление, энергию целеполагания, и в каком-то отношении оказывалась «ориентацией без ориентиров»; во-вторых, она теряла «проблемную сферу», ибо та социальная

реалия, которая была специфическим полем (и резервуаром) ее проблем, исчезла, а вместе с нею утратили свою остроту и сами актуализированные ею проблемы: развал движения «новых левых» означал исчезновение того «проблемного поля», наличие которого обеспечивало теоретическую «бесомость» леворадикальной социологии — по крайней мере в глазах ее «симпатизантов».

Сила, именем которой выразители леворадикальной общественно-политической тенденции заставили социологов-профессионалов открыть перед ними двери «социологического истеблишмента», уже отсутствовала. Страна, которую они собирались представлять перед профессиональными социологами, не существовала на карте общественно-политической жизни Запада. Становилась трудноразрешимой проблемой даже та, что по началу рождалась сама собой, автоматически всеми противниками «официальной социологии»: проблема политической самоидентификации леворадикального социологического ответвления. Вопрос о том, что означает политический радикализм в социологической науке, иллюзия «окончательной» решенности которого и придавала видимость единства разнобразным и разнонаправленным тенденциям, прикрытым общим наименованием «леворадикальная социология», — этот вопрос решить было тем труднее, чем менее понятным становилось, что же такое этот самый радикализм за пределами социологии, в политике. (Там, где от имени истинной, т. е. «левой», радикальности выступали теперь «гонимствующие» террористы, которых уже не было никакой возможности отличить от фашиствующих террористов правого толка).

Таким образом, процесс, который совершался уже на протяжении 70-х годов, самой «силой вещей» привел леворадикальную социологию к отказу от попыток политической самоидентификации: социология леворадикальной политической ориентации, т. е. леворадикальная социология, должна была закончить тем, чтобы признать себя просто радикальной. Леворадикальная социология, утратившая сколько-нибудь отчетливое представление о том, что же такое политический радикализм (да, честно говоря, и желание решить эту проблему, лишившуюся своих определенных очертаний), обернулась социологическим радикализмом: стремлением определенной группы социологов к уже не политическому, а чисто теоретическому «радикализму вообще».

* * *

Однако для того чтобы понять своеобразие леворадикальной социологии, равно как и ее последующее превращение в социологический радикализм, необходимо иметь в виду ее предысторию, связанную с возникновением и развитием неомарксизма вообще. Это тем более важно, что в отличие от леворадикальной социологии неомарксизм первоначально вообще не хотел иметь ничего общего с социологией и развивался в решительной оппозиции к ней. Этот аспект истории неомарксизма получил достаточно адекватное изображение в книге Т. Боттомора «Марксистская социология» [1].

Проблематика истории взаимоотношений неомарксизма и буржуазной социологии неоднократно и в различных аспектах затрагивалась в нашей критической литературе, особенно в связи с критикой социальной философии Франкфуртской школы (см., например, [2, 3]). Однако у Т. Боттомора она рассматривается специально и более или менее систематически на фоне всей предшествующей эволюции неомарксизма. К тому же названная книга зарубежного автора представляет дополнительный интерес в том отношении, что в ней находят свое подтверждение выводы и оценки, которые до Т. Боттомора были выработаны нашими отечественными исследователями — критиками зарубежной социально-философской и социологической мысли XX в.

Глава II этой книги «Марксизм против социологии» специально посвящена анализу движения в «западноевропейском марксизме», связанного с реакцией против позитивизма, которая наметилась в Европе еще в последнем десятилетии XIX в., а наиболее полное развитие получила уже в XX в. Поскольку к началу XX в. доминирующим было именно позитивистское толкование марксизма, эта реакция затронула и его: она выражалась либо в критике «марксистского позитивизма», либо в попытках истолковать марксизм в антипозитивистском духе (Б. Кроче, Ж. Сорель и др.).

В период после первой мировой войны, распада II («позитивистского») Интернационала антипозитивистские тенденции в «западном марксизме»¹ углубляются. Послевоенное поколение марксистов, вернее, неомарксистов, осознававших себя представителями «критической философии» или «философии практики» (Т. Боттомор называет здесь таких авторов, как: К. Корш, Д. Лукач, А. Грамши, теоретики Франкфуртской школы — Э. Хоркхаймер и Г. Маркузе), было поколением воинствующих антипозитивистов, впитавших иррационалистический пафос западной интеллектуальной атмосферы начала XX в. В их концепциях чувствуется влияние, с одной стороны, дильтеусовской концепции «наук о духе», которые должны развиваться под эгидой герменевтического толкования истории и культуры, а с другой — феноменологического направления (Э. Гуссерль, М. Шелер, М. Хайдеггер); у итальянских марксистов явно ощущается влияние идеалистической философии Б. Кроче и актуализма Дж. Дикентиле.

Эту переориентацию в рамках «западного марксизма» Боттомор пытается объяснить двумя обстоятельствами: с одной стороны, впечатлением, которое произвела на «западных марксистов» революция 1917 г.: они восприняли ее как доказательство тезиса, согласно которому не экономика, а именно революционное сознание, вносимое в рабочий класс «извне», обеспечивает революционное преобразование общества; с другой — впечатлением, которое произвело на них распространение фашизма, каковому не смогли противо-

стоять на Западе марксистские партии традиционного типа, несмотря на их большое влияние.

Среди «антипозитивистских марксистских работ» этого периода Боттомор прежде всего называет книгу Дьердя Лукача «История и классовое сознание» [5]. Он обращает внимание на две, по его мнению, главнейшие идеи этой книги. Во-первых, согласно Лукачу, истина исторического процесса не может быть постигнута и описана ни с помощью его рационального познания, ни посредством эмпирической социологической интерпретации, поскольку «территория» исторической диалектики — это *тотальность*, непостижимая с помощью одной, отдельно взятой человеческой способности.

Во-вторых, решающую роль в книге Лукача играет тезис, согласно которому в эпоху капитализма истинное постижение исторического процесса доступно лишь пролетариату, в силу того что он является главной пружиной общественного прогресса; что же касается самого пролетарского сознания, то свое адекватное выражение оно находит именно в марксизме, который и есть истинно классовое сознание пролетариата. Это добавление необходимо Лукачу для того, чтобы провести различие между «актуальным», «психологическим», а потому неистинным сознанием пролетариата, с одной стороны, и сознанием действительным, истинным «вменяемым» рациональным сознанием, соответствующим теории, получившим теоретическую артикуляцию, — с другой. Процесс такой артикуляции, очищения «пролетарского сознания», равно как и «возвращение» его пролетариату в уже теоретически очищенном виде, — это и есть, по Лукачу, дело интеллектуалов, марксистских мыслителей.

У Лукача, таким образом, проблема заключается не в познании объективной реальности, а, наоборот, в «очищении» сознания пролетариата, который как бы уже не нуждается в постижении реальности, так как сам же и является творцом: вот почему марксизм нужен ему не как объективная наука об обществе, а как «чистый» стимул к действию — к «истинной самореализации пролетариата».

Близкую позицию Боттомор фиксирует и у К. Корша — автора книги «Марксизм и философия» [6], вышедшей почти одновременно с книгой Лукача и произведшей почти такое же впечатление на умы западных «марксистов» (становившихся «неомарксистами»). Корш рассматривает позитивистскую социологию — социологию Конта, Милля и Спенсера — как реакцию на факт возникновения и развития новейшего социализма. Поэтому для него толкование марксизма как положительной науки об обществе — это бессмыслица. Марксизм является единственно истинной социальной наукой только потому, что он одновременно представляет собой и практическое орудие рабочего класса, стремящегося преобразовать тот самый мир, который позитивистская социология принимает за данность. Марксизм в качестве революционной теории характеризуется, с точки зрения Корша, четырьмя принципами, которые, будучи взятыми в единстве и целостности, и отличают марксизм от социологии. Это — историческая спецификация, конкретность примене-

¹ Термин был введен в оборот одним из известных французских неомарксистов и в то же время приверженцев феноменологической философской (и социально-философской) ориентации Морисом Мерло-Понти [4].

ния, ориентация на революционные изменения (полюемически заостренная против эволюционизма) и, наконец, нерасторжимая связь с революционной практикой.

Совершенно очевидно, указывает Т. Боттомор, что наряду с Лукачем именно Корш дал толчок франкфуртцам, направив их по пути разработки особой версии марксизма — особой философии, отличной как от официальной доктрины «диалектического материализма» (или «марксизма-ленинизма»), так и от позитивистской социальной науки. Франкфуртская школа, констатирует автор книги, возникла в лоне неогегельянской традиции. М. Хоркхаймер, Т. Адорно и Г. Маркузе возвратились на позиции младогегельянцев 1840 г. В своем толковании значения субъективного элемента в сфере практической активности они явно оказались близкими к тем самым «критическим критикам», которых высмеивал Маркс.

Разумеется, замечает Боттомор, проводя эту далеко идущую аналогию, нельзя не учесть различия исторических ситуаций 1840-х и 1930-х годов; нельзя не учесть влияния на новых «критических критиков» антипозитивистских умонастроений, впечатления, вызванного социалистическим строительством в СССР, с одной стороны, и наступлением фашизма — с другой. Но это не снимает впечатления глубокой общности, существующей между франкфуртскими неомарксистами и младогегельянами прошлого века; в особенности она сказалась в том, что отсутствовало во «франкфуртском марксизме». В нем отсутствовал рабочий класс, а философию практики без рабочего класса уже ничто не отличало от «критической критики» младогегельянцев. Франкфуртцы считали, что рабочий класс перестал быть революционной силой, тем самым они вернулись к домарксистскому пониманию революционной активности как продукта революционного «критического сознания». Со всей отчетливостью это стало ясным позже — в позднейших работах Г. Маркузе и молодого поколения, связанного с Франкфуртской школой (Хабермас, Вельмер).

Критицизм франкфуртцев в отношении социологии, вытекающий из их общей позиции, имел, как правило, не прямой, а косвенный характер: речь шла о критике позитивизма вообще, под который у франкфуртцев подпадала и вся социология (хотя в книге Г. Маркузе «Разум и революция» [7] есть также и специальные критические высказывания о Конте). Однако некоторые социологические (социально-психологические) мотивы все-таки вошли во франкфуртскую версию неомарксизма вместе с фрейдизмом, который был ассимилирован франкфуртцами на почве «неогегельянского марксизма».

Согласно Т. Боттомору, внесение мотивов психологии и психоанализа в марксизм было связано у франкфуртцев с потребностью теоретического объяснения феномена фашизма. Здесь решающую роль сыграл Эрих Фромм, который был тесно связан с Франкфуртским институтом социальных исследований в 1930—1939 гг. (впоследствии он отделился от ортодоксальных франкфуртцев, которых не устраивал упадок радикализма в его политической ориентации).

Фромм считал, что психоанализ может обогатить марксистское учение о природе человека, поможет уточнить представление об отношениях между экономическим базисом общества и идеологической надстройкой. Важнейшие темы его исследований — личность в современном обществе, авторитаризм и психология нацизма, идея «социального характера» и т. д. — обстоятельство, делающее работы Фромма более близкими к позитивистской и эмпирически ориентированной социологии, чем работы других франкфуртцев.

Другие франкфуртцы также испытали влияние позитивистской и эмпирической социологической ориентации во время пребывания коллектива института в эмиграции в США. Но после возвращения института в Германию в 1949 г. его общая концепция приобрела более яркую специфически философскую окраску. Франкфуртцы, возвратившиеся в Европу, сконцентрировали свое главное внимание на критике массовой культуры, которую считали результатом преобладания негативных аспектов в эволюции научной и технологической мысли. Отсюда заостренная критика позитивизма (и сциентизма), в которой многое напоминало методологические дискуссии конца XIX в. — о соотношении собственно теоретических и ценностных моментов в научной теории. Эволюционируя все дальше и дальше по пути антипозитивистской критики науки, франкфуртцы постепенно утрачивали какое бы то ни было отношение к марксистской теории. Эту тенденцию Боттомор видит в работах позднего Маркузе, Хабермаса и Вельмера; в конце концов эта тенденция привела к распаду школы (на исходе 60-х годов).

Разбирая в этой связи маркузеанского «Одномерного человека» [8], Боттомор приходит к выводу, что автор этой концепции отказывается от двух фундаментальных положений марксизма: от идеи прогрессивного значения научно-технического развития социально-экономической системы, в частности развития капиталистической экономики, и от идеи гегемонии пролетариата, согласно которой рабочий класс является ведущей революционной силой, единственным историческим носителем новой цивилизации. Что же касается Хабермаса и Вельмера, то их отделяет от марксизма утверждение (Боттомор считает его голословным и бездоказательным), согласно которому господствующие классы играют незначительную роль в современном обществе, так что этой ролью можно пренебречь при анализе важнейших процессов современного капитализма. Одновременно они утверждают (опять-таки в противоречии с марксизмом), что в настоящее время на Западе не столько экономический базис, сколько культурная суперструктура играет решающую роль источника радикальных изменений. Но более всего Хабермас и Вельмер отдаляются от марксизма именно в силу их далеко зашедшей критики «позитивистских элементов» учения Маркса.

Пока общее историческое движение как бы «само» шло навстречу социализму, продолжает автор, марксисты апеллировали к учению Маркса как к более или менее детерминистической теории. Но когда история обнаружила свои иные аспекты, продемонстри-

ровавшие себя в «тоталитарных режимах» и пестеблименте «общества благосостояния» (тенденция к которому утвердилась на Западе после 1945 г.), тогда теоретическая мысль, которая хотела сохранить надежду на революционную трансформацию капитализма в социализм, двинулась навстречу иной интерпретации марксизма. Неомарксисты стали подчеркивать *субъективный* элемент — революционное сознание и революционное свершение, активность отдельных групп или отдельных критически мыслящих индивидов.

При этом Т. Боттомор констатирует наметившиеся в самое последнее время тенденции *сближения антипозитивистской версии неомарксизма с феноменологической социологией*. Их сближает, по его мнению, опять-таки антипозитивизм, а основной объект критики здесь — позитивистские элементы в социальной науке вообще (в том числе и в марксизме), а не те или иные отдельные буржуазные теории общества. Двигаясь по пути подобного рода конвергенции, антипозитивистский неомарксизм уже не так решительно отстаивает некоторые свои прежние понятия: его представители обнаруживают, например, известную склонность к тому, чтобы отказаться от понятия «буржуазное общество», заменив его более расплывчатым понятием «технологическое общество».

После сказанного мы имеем возможность вернуться к первоначальной теме — леворадикальная социология и ее превращение в социологический радикализм, однако теперь уже с большим основанием и «на новом витке спирали».

ЛИТЕРАТУРА

1. Bottomore T. Marxist sociology. London; Basingstoke, 1975.
2. Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М.: Наука, 1977.
3. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М.: Наука, 1980.
4. Merleau-Ponty M. Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
5. Lukacs G. Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik. B., 1923.
6. Korsch K. Marxismus und Philosophie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966.
7. Marcuse H. Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory. Boston; Beacon Hill, 1964.
8. Marcuse H. One-dimensional man. Boston; Beacon Hill, 1964.

Глава первая

ЛЕВОРАДИКАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ РАДИКАЛИЗМ

§ 1. От раннего Д. Лукача к позднему М. Фуко

Самые общие характеристики *социологического радикализма* трудно вывести из социальной и социально-психологической ситуации его возникновения — резкого изменения общественно-политической «конstellation» (термин М. Вебера, означающий более или менее случайное сочетание разнородных моментов) и распада тех сил, которые в свое время вынесли леворадикальную социологию на гребень самых модных умонастроений. Источник социологического радикализма — все та же леворадикальная социология, но трансформировавшаяся в период разложения и вырождения леворадикализма. Это леворадикальная социология, продолжающая свое существование при «отсутствии»¹ леворадикализма, идеи которого воспринимаются уже как отзвуки прошлого, как «свет угасших звезд» и со всех сторон, подчас самых неожиданных, встречают все более резкую критику. Это «социология бунта», все еще живущая, хотя и призрачной жизнью, после своих похорон, когда не только «сторонним наблюдателям», но и вчерашним «бунтарям» стала очевидна коварная двусмысленность нигилизма и экстремизма, таившаяся в глубинах идеи Бунта.

В этих условиях приверженцами леворадикальной социологии остаются лишь немногочисленные энтузиасты. А из них, оставшихся, продолжают исповедовать леворадикальную социологию в ее крайней, предельно политизированной форме, в какой она первоначально сложилась и пробилась себе путь, совсем немногие. Если раньше леворадикальные социологи пытались (по аналогии с тем, что происходило за пределами их теоретической дисциплины — в университетских кампусах) учинить *политический* Бунт в «социологическом пестеблименте», то теперь этот бунт принимает все более сублимированные формы. Теперь это — бунт «методологический», восходящий ко все более глубоким мировоззренческим основаниям социального познания. Если *начали* леворадикальные социологи с критики «политических импликаций», содержащихся в теоретических построениях «социологического пестеблимента», то *кончают* они — уже в качестве «чисто теоретически» ориентированных представителей социологического радикализма — критикой «искажений», которым социология подвергает свой собственный предмет в результате того, что вообще пользуется научным языком, его семантикой, его синтаксисом, оседающими в социологической терминологии.

¹ Речь идет только о политической характеристике: об «отсутствии» политического радикализма в качестве если не доминирующей, то весьма влиятельной и динамичной политической силы в развитых капиталистических странах, как это было в 1960-х годах.

Если леворадикальная социология, занимаясь разоблачением «буржуазных тенденций», положенных якобы в основу современной социологии столпами «социологического истеблишмента», тем самым выводила свою критику на уровень *макросоциологических* представлений о природе «позднбуржуазного общества», то социологический радикализм все реже выходит на этот уровень, причем не только в силу стремления обойтись без «глобальных» политических квалификаций, которые представляются сегодня все менее «релевантными». Сам способ анализа разнообразных импликаций, посторонних вкраплений, выявляемых представителями социологического радикализма у столпов «социологического истеблишмента» (а именно они и их последователи в конкретных областях социологии остаются главным объектом критики), таков, что он уводит в сторону от «макросоциологического» уровня, в лучшем случае — в направлении теории познания, изложенной, правда, на варварском «социологизированном» языке.

В целом же приверженцы социологического радикализма обнаруживают все дальше заходящую склонность к тому, чтобы их «критику социологии», осуществляемую в духе социологии знания — чаще всего мангеймовской, — рассматривали как относящуюся к области конкретно-социологических, чуть ли даже не эмпирических исследований (этакая «эмпирическая социология знания»), а не к той «ничейной земле» между философией и социологией, которая осваивается ныне социальной философией. Хотя призывания эти все еще очень редко встречают поддержку со стороны представителей иных социологических ориентаций.

В этом своем устремлении социологический радикализм пытается опереться на *феноменологическую* ориентацию в социологии, что ведет к дальнейшим изменениям мировоззренческой «констелляции идей», на почве которой первоначально оформились радикалистские социологические тенденции. Как мы убедились, теоретической основой леворадикальной социологии был неомарксизм, восходящий к ранним работам Г. Лукача и К. Корна, получивший дальнейшую разработку в рамках Франкфуртской школы, у французских неомарксистов [1—3] и максимально приблизившийся к собственно социологической проблематике в лице Ч.-Р. Миллеа [4, 5] и его последователей в англоязычных странах. Правда, учитывая тот факт, что один из видных теоретиков Франкфуртской школы — Г. Маркузе испытал значительное воздействие со стороны хайдеггерианства (которое само, в свою очередь, выросло из феноменологии Э. Гуссерля), а также ту роль, которую сыграли в развитии неомарксизма «левые» феноменологи М. Мерло-Понти [6] и Ж.-П. Сартр [7], нельзя сбрасывать со счетов известного *внутреннего* влечения неомарксизма в сторону социологизированной феноменологии.

Тенденция к «конвергенции» леворадикальной социологии и феноменологической социологической ориентации (см. [8]), проявившаяся едва ли не сразу же после возникновения этих социологических ответвлений (а возникли они одновременно, отражая, сле-

довательно, нечто роднящее их в «духе времени»), была, стало быть, не случайной. Однако первоначально базой такого сближения оставался все-таки неомарксизм — во всяком случае, для самих леворадикальных социологов, обильно заимствовавших феноменологические «ходы мысли». Теперь же в рамках того общего устремления, которое мы называли социологическим радикализмом, положение изменилось: «контрольный пакет акций» чаще принадлежит сегодня адептам феноменологической социологии.

В свою очередь это свидетельствует о том, что социологический радикализм все больше утрачивает *связь с политическим радикализмом*, на почве которой возникла в свое время леворадикальная социология, сделавшая ее и главным предметом исследования, и основным ориентиром для своего профессионального самоопределения. Радикализм, следовательно, приобретает в рамках рассматриваемой социологической ориентации еще более абстрактную, еще более сублимированную форму. Однако — и это существенно важно акцентировать в нашем анализе — он все еще претендует на радикальность, более того — на единственно истинную, до конца последовательную радикальность. Причем, хотя об этом говорится вслух все реже (во всяком случае, соответствующие высказывания реже проникают на страницы научных изданий), однако предполагается, что речь идет далеко не об одной только социологической радикальности.

Леворадикалистский политический пафос, волею судеб оказавшийся ограниченным рамками одного из ответвлений одной научной дисциплины (за пределами которой он представлялся все более неопределенным, сомнительным и двусмысленным), реализует себя на все более узком — и день ото дня сужающемся — пространстве. Однако тем дальше углубляется он в область, которую предпочтительнее было бы назвать «метафизической» сферой социологии, по которую сами приверженцы социологического радикализма считают едва ли не самой «конкретной» в смысле ее четко фиксируемой «эмпиричности»: нечто вроде радикально эмпирической «социологии социологии», а через нее и шире — социологии знания вообще.

Приемотримся же теперь ближе: что означает эта своеобразная трансформация, происшедшая в рамках одного и того же идейно-теоретического устремления, — самопревращение леворадикальной социологии во вне (или «сверх»?)-политический социологический радикализм — с точки зрения постановки и решения его приверженцами некоторых социологических проблем.

* * *

Выделим две основные проблемы, которые — разумеется, на свой особый лад — были «тематизированы» в пределах радикализирующей социологической ориентации: проблему социологического *познания* (шире — социального, гуманитарного знания вообще) и проблему *предмета* этого познания, социальной реальности, или, пользуясь более традиционным языком, *субстанции общественной*

жизни. Надо сказать, что в силу определенных теоретических посылок, которые будут проанализированы в дальнейшем, обе эти проблемы теснейшим образом связаны друг с другом, и подчас не просто связаны, но прямо-таки слиты, слиты до неразличимости. Тенденция к такому слиянию двух, на наш взгляд, различных аспектов характерна для обоих полюсов рассматриваемой ориентации — и неомарксистского, и феноменологического. Это обстоятельство, естественно, затрудняет нашу задачу, но в общем она не представляется неразрешимой.

Основная тема, с которой предшественница нынешнего социологического радикализма — леворадикальная социология — ворвалась в «социологический истеблишмент», выросла из критики «буржуазной ограниченности» *социологического знания вообще*; не случайно одним из первых наименований леворадикальной социологии было «критическая социология»² (сравните хоркхаймеровское словосочетание «критическая теория» [10] и маркузеанское «критическая теория общества» [11]). Поскольку возникновению леворадикальной социологии в лоне неомарксизма предшествовал длительный период неомарксистской критики науки и научности вообще (причина, по какой, например, основоположники Франкфуртской школы вообще не склонны были числить свои теории по «буржуазно-научному» ведомству), критическое развенчание социологического знания леворадикальными социологами началось, как и следовало ожидать, с самой высокой ноты. «Официальная социология» подвергалась критике не столько за то, что она имеет те или иные «буржуазно-идеологические» вкрапления или привнесения в свою ткань, и не столько за то, что она неверно использует свой научный инструментарий, ставя социологическое знание на службу «позднебуржуазному обществу», сколько за то, что она вообще имеет форму научности, статус науки [см. 12, гл. 1, 2]).

Дело в том, что в итоге почти полувекowego развития неомарксизма в кругах леворадикально настроенных интеллектуалов получило прочность предрассудка мнение, согласно которому «научность» вообще тождественна «буржуазности», более того, является ее глубинным источником (см. [13, разд. I, II]). Ибо, во-первых, сама (тяготеющая к математике и «математизму») форма научности возникла из стремления нарождающейся буржуазии (или ее предшественницы в иных общественных образованиях) к калькуляции, без которой было бы вообще немыслимо буржуазное рыночное хозяйство. Во-вторых, сама вещественная оболочка буржуазного мира (весь окружающий нас «мир вещей») была создана в результате применения этой (т. е. буржуазной по основной своей «интенции») науки в производстве. Наконец, в-третьих, стремление науки к «объективности», ее требование считаться с «фактами», ее ориен-

тация на «данность» есть не что иное, как идеологически корыстное замыкание человеческого сознания в рамках «буржуазного мира», чтобы оно не могло вырваться за его пределы. Иначе говоря, наука не только участвует в производстве и воспроизводстве «буржуазной цивилизации» на уровне *межчеловеческих* связей (рыночное хозяйство) и производства вещей (промышленность, взятая в ее научно-технологическом аспекте). Она выполняет также основную функцию в «идеологизации» этого — товарно-вещного — мира, «удваивая» его в человеческом сознании, доказывая человеку, что за пределами этого, т. е. «насквозь буржуазного», мира ничего нет и быть не может.

Приведенная точка зрения с наибольшей последовательностью была развита в пределах той линии в неомарксизме, которая прямо велась от работы Г. Лукача «История и классовое сознание» (1923) к программной статье М. Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория» (1937), а затем к книге М. Хоркхаймера и Т.-В. Адорно «Диалектика просвещения» (1947) [14]. Эволюция Ч.-Р. Миллса — неомарксиста, ближе всего стоявшего к профессиональной социологии, — протекала в русле, если и коррелирующемся с этой линией, то весьма и весьма опосредованным образом, о чем свидетельствует миллсова критика Т. Парсонса [5], более близкая по своей методологии к мангеймовской социологии знания, чем к Франкфуртской школе (одним из этапов самоопределения которой было размежевание именно с мангеймовской версией критики идеологии). В этом и заключалась причина того обстоятельства, что леворадикальные социологи, вступившие на эту стезю позже Ч.-Р. Миллса, например Э. Гоулднер [15, 16], очень быстро «превозмогли» его в критике социологии, перейдя от критики идеологических интенций и вкраплений в социологической науке к критике самой формы научности как глубочайшего проявления «буржуазности». Дело в том, что они соединили традицию, ведущую от Ч.-Р. Миллса, с «глобальным» критицизмом Франкфуртской школы.

Основным понятием, апеллируя к которому леворадикально настроенные социологи критиковали социологию как науку за ее научность, стало понятие *овеществления* («реификации»), взятое — и это надо подчеркнуть особо — в специфически «франкфуртской» трактовке, опять-таки восходящей к молодому Лукачу. Отправляясь от Марксовой теории товарного фетишизма, согласно которой сущность овеществления заключается в том, что в буржуазном обществе реальные отношения людей скрываются за отношениями вещей — товаров, принимая в сфере товарно-денежных отношений искаженную, «превращенную» и в конечном счете плюзорную форму, форму «отношения вещей», молодой Лукач делает «шаг дальше».

Он заключает, что именно система товарно-денежных отношений и проистекающая отсюда «иллюзия овеществления» представляют собой реальную, действительную причину того, что окружающий нас («буржуазный») мир выступает как мир «вещей», подчиняющихся законам, не зависящим от воли и желания человека; причем в этой

² Ч. Лемерт и Г. Гиллен связывают «критическую социологию» прежде всего с именами Э. Гоулднера и Ю. Хабермаса, считая, что именно они сформулировали в 70-х годах ее основные положения. «Новую альтернативу», наметившуюся в «критической социологии», они видят в «дискурсивном анализе» постструктуралиста М. Фуко [9].

независимости законов, управляющих вещами, от воли и желания человека Лукач усматривает суть «отчуждения» вещей, всего «вещного мира» от людей, так что «овеществление» сливается у него с «отчуждением» [17].

* * *

Надо сразу же сказать, что в справедливости этого своего «шага дальше» сам Лукач очень скоро усомнился, о чем не переставал затем повторять на всем протяжении своей жизни, вплоть до самых последних работ [17, 18–19, 20–22, 25–27, 39–41]. Он подверг критике свою концепцию за содержащееся в ней смешение социального и онтологического аспектов реальности, за отождествление «овеществления» с «отчуждением» и т. д., увидев во всем этом выражение левацкого «мессионизма» (где пролетариату отводилась роль Мессии), эсхатологического представления о революции (чреватого, как известно, самыми опасными последствиями). Самокритика Лукача не остановила, однако, его последователей из числа основоположников Франкфуртской школы; книга «История и классовое сознание», которая произвела на них неизгладимое впечатление, так и осталась для франкфуртцев канон «аутентичного марксизма», приверженцами которого они себя считали.

Повернувшись к концепции Лукача в план критики «традиционной теории», они приступили к развенчанию и разоблачению всей (!) «традиционной науки», как естественной, так и социальной, за «буржуазно-позитивистскую» веру в объективную реальность окружающего нас мира, за неспособность постичь за каждым «фактом» (даже природным) отношение (разумеется, «капиталистически-эксплуататорское»), под любой «данностью» — ее коварную классово-корыстную тенденцию, ее идеологическую сущность. В русле этой тенденции и двинулись леворадикальные социологи, начиная с Э. Гоулднера и следующего за ним более молодого поколения, одержимого идеей Бунта — если не на площади, то хотя бы в «социологическом истеблишменте».

Но, пожалуй, дальше всех зашел в своей критике науки французский «постструктуралист» М. Фуко, отождествивший отношения по поводу научного знания («Знаниевые отношения») и насильственные отношения, отношения господства—подчинения, прямого подавления и т. д. Одна из ведущих идей М. Фуко, которую он иллюстрирует на материале истории психиатрии, психоанализа и некоторых других гуманитарных дисциплин, — это идея взаимопроникновения (вплоть до неразличимости — во всяком случае, для самого М. Фуко) знания и власти, т. е. познавательных (идейно-теоретических) и социально-политических отношений. Здесь не так уж трудно заметить определенную модификацию излюбленной идеи Франкфуртской школы, согласно которой («галлсеевская») наука уже сама по себе является не только основным инструментом всяческой эксплуатации, подавления и господства, но и глубочайшим источником того, другого и третьего — источником, из коего (например, по Г. Маркузе) и возникло капиталистическое общество, пре-

вратившееся — на своей «позднекапиталистической» стадии — в «тотальность господства». Если же вспомнить, что еще раньше Г. Маркузе такие франкфуртские теоретики, как М. Хоркхаймер и Т. В. Адорно (см. их совместную «Диалектику просвещения»), усмотрели истоки знания, тождественного угнетению, на заре европейской цивилизации — в гомеровской Греции, то в упомянутой идее М. Фуко мы не найдем ничего нового, кроме дальнейшей «генерализации» и «глобализации» концепции франкфуртцев.

Вместе с франкфуртцами М. Фуко исходит из ницшеанского («психологического», как считал сам Ницше) тезиса, согласно которому воля к знанию есть лишь одна из форм воли к власти: для него в основе акта знания лежит воля к власти, что с самого начала превращает «знаниевые» отношения в «силовые», т. е. политические: в отношении власти. Из этой своеобразной трактовки беконовского «знание—сила» (которая опять-таки полностью совпадает с франкфуртской социологизацией этого лозунга Ф. Бэкона) М. Фуко вполне логично дедуцирует актуально звучащий вывод о том, что борьба за знание оказывается скрытой, или — если воспользоваться более адекватной здесь терминологией — «превращенной» формой борьбы за обладание властью, за расширение этой власти и т. д.; не случайно (опять-таки, если верить М. Фуко) знание всегда утверждалось и распространялось силой, так сказать, «насильственно».

Но таким образом М. Фуко, не переставая быть исследователем различных культурно-исторических образований, анализируемых им в духе «археологии знания», становится одновременно и «критическим социологом». Ибо в глубинных пластах вычленяемых им «эпистем» (некоторых типологических структур всякого знания, к которым он пытается свести многообразие существовавших и существующих теорий) он находит — прежде всего и главным образом — отношения власти, т. е. возведенные в самую абстрактную (но тем не менее весьма актуально звучащую) форму социально-политические отношения. И действительно: в своем стремлении слить познание и интерес, доведенном до слияния гносеологических отношений с социальными, М. Фуко оказывается очень близким к такому общепризнанному представителю «критической социологии», как Ю. Хабермас.

Правда, соответственно более радикальным умонастроениям современной французской интеллигенции в 60-е — первой половине 70-х годов формулировки М. Фуко звучат гораздо «брутальнее», чем формулировки Ю. Хабермаса, сдвинувшегося от левого радикализма к левому либерализму. По этой причине М. Фуко гораздо дальше ушел в отождествлении гносеологического с социальным, а социального с политическим (создав таким образом всю совокупность межчеловеческих отношений до «отношений господства»), чем Ю. Хабермас, пытающийся хотя бы отлупить отношения людей к природе (труд) от их отношений друг к другу (интеракция). В этом плане М. Фуко оказывается гораздо ближе к таким франкфуртским радикалам, как Г. Маркузе, от которого осторожно дистанцируется

Ю. Хабермас. Вот почему не так уж далеки от истины те авторы, которые видят в дискурсивном анализе Фуко «новую альтернативу», существующую именно в рамках «критической социологии» [9, 309—320]. Вопрос только в том, так ли уж она «нова»?

Разумеется, при таком повороте, характерном для «критической социологии», в орбиту всеразрушающей «антисциентистской» критики (ибо каждого социолога было весьма легко обвинить в «овеществляющем подходе» хотя бы за то, что он придерживался убеждения, согласно которому «факты — упрямая вещь») попадают не только представители теоретической социологии, но и — быть может, даже в еще большей степени — вся эмпирическая социология. Ведь где-где, а в эмпирической социологии «буржуазно-позитивистского» отношения к фактам («фактичность?») и статистическим данным («данность?!») было хоть отбавляй. Левоэкстремистское умонастроение, резюмируемое словами: «все — пропаганда, весь мир — пропаганда!», проникнувшее в социологическую науку, явно грозило ее «тотальным» разрушением. Ведь если «все — вранье!», и за «все» нужно было с самого начала искать узкокорыстный, буржуазно-эксплуататорский, каштаннистически-угнетательский интерес (и чем более пизким и гнусным окажется этот интерес, тем более «реальным» и «действительным» он будет — ход мысли, к которому неомарксизм всегда склонялся в качестве фрейд-марксизма), то «все», что делала до сих пор социологическая наука, есть благоглупость, и благоглупость злокозненная, скрывающая свой глубоко запятанный сервизизм.

Но, быть может, именно потому, что перспектива «тотального разрушения» социологической науки была предложена с такой наивной непосредственностью (поначалу она поддерживалась надеждой на перспективу «тотального бунта» за пределами «социологического истеблишмента»), гиперкритицизм леворадикальных социологов не вызвал сколько-нибудь широкой поддержки со стороны социологов-профессионалов.

Любопытно, однако, что именно в своем наиболее сомнительном пункте — там, где гиперкритицизм леворадикальной социологии приобретал едва ли не геростратовский облик, — она неожиданно получила поддержку извне: со стороны возникшей почти одновременно с ней феноменологической социологии.

§ 2. А. Гюлднер и парадоксы радикально-социологического гиперкритицизма

В поддержке леворадикальные социологи нуждались не по одной только социально-психологической причине (ощущение изоляции радикально настроенных социологов в профессиональной социологической среде, не принимавшей их гиперкритицизм, усугублялось по мере распада «нового левого» движения и «рассасывания» экстремистских умонастроений). Были и другие причины. По мере того как одна часть «социологического истеблишмента» избавлялась от страха перед «молодыми бунтарями», размахивавшими чем-то, вроде

«красной книжечки» Мао Цзедуня, а другая часть — от «комплекса неполноценности» перед ними, леворадикальным социологам-неомарксистам все чаще и настоятельнее задавали один и тот же вопрос, имеющий глубоко содержательный теоретический подтекст: чем вы можете доказать (если исключить чисто лозунговую часть ваших заявлений), что именно вы «шагаете в ногу», тогда как остальная часть социологической «роты» идет вразброд. Иначе говоря, где доказательство того, что вся социологическая дисциплина — более того, вся «традиционная теория» (т. е. вся наука в целом, включая естествознание) — двигалась до сих пор неверным путем? Если все в буржуазном мире подвержено «овеществляющему отчуждению» или «отчуждающему овеществлению», то почему ему оказались подвластными все, кроме левоэкстремистски 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, можно воспользоваться здесь зеноновской формулировкой (несколько, правда, преобразовав ее): *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. Этот вопрос не столько осознавал во всех своих теоретических экспликациях, сколько «чувствовал» уже А. Гюлднер, представлявший в рамках леворадикальной социологии ту самую «радикально-критическую» струю, которая очень скоро выросла в общий поток социологического радикализма. На свое «ощущение» этого вопроса он ответил (скорее, заглушив голос теоретической совести, звучавший под спудом этого «ощущения», чем прислушавшись к нему) уже в своей программной книге «Наступающий кризис западной социологии» [15] различением в социологе двух ипостасей — отделив в нем ученого, представителя своей теоретической дисциплины (и члена соответствующего научного сообщества), от человека, взятого, скорее, в антропологической, если даже не экзистенциалистской его трактовке, чем в социологической. 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 (приверженцем которой в свое время был и сам А. Гюлднер). И надо сказать, что тем самым автор книги о «тотальном кризисе» существующего социологического знания задавал некую парадигму, с помощью которой все леворадикальные социологи обходили теоретическую суть простого вопроса о том, почему только они «шагают в ногу», являясь носителями истинного социологического знания в «насквозь отчужденном» мире с его «овеществляющей» социологией.

Между тем гоулднеровское различие человека как социолога и социолога как человека есть не что иное, как различие 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 уклоняется А. 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 этой истины, которая (при такой предпосылке) непосредственно дана человеку в его экзистенциальном, или антропологическом, 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 некоей Э. Гоулднером «новой социологии».

До тех же пор пока этого не сделано, ссылка на социолога как человека, которому открылась — вдруг! — вся «отчужденность» его собственной профессиональной сферы, 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 неизвестным, 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. «Рефлексивная социология» (еще одно название, предложенное А. Гоулднером для своей «критической социологии») оказывается до тех пор в достаточно конфузной ситуации: она «рефлектирует» по поводу всего, но не по поводу резонансов собственного своего бытия. Между тем корень всякой рефлексии заключается именно в *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 оснований? — это уже не критика, а догматическое полагание некоторых (приятных для критикующего) постулатов.

В этой связи любопытна последующая эволюция взглядов Э. Гоулднера, особенно характерная тем, что он все время и 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) [18]. Анализируя здесь марксистскую концепцию идеологии, автор книги рассматривает ее в одном ряду с другими социологическими концепциями, посвященными этому предмету, которые возникли в XIX—XX в. Помещенный в рамки «традиционного» подхода социальной науки к идеологии, марксистский подход представляется Э. Гоулднеру недостаточным «рефлексивным», т. е. не учитывающим своей собственной «идеологичности».

Он критикует 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, К. Маркс критикуется здесь 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 постигаемому объекту. 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 главный вопрос — не о том, как возможна истина (ибо она совпадает с целостностью бытия), а 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 о платоновской метафоре «пещеры», истолкованной, разумеется, в духе материалистической теории познания. И точно так же, как это предполагается в рамках рационалистической традиции вообще, К. Маркс считает возможным для мыслителя преодолеть ограниченность своей собственной партикулярной позиции (в данном случае в качестве функционера духовного производства) и с помощью правильной теории, адекватно воспроизводящей реальность общественного целого, обеспечить постижение истинного положения вещей как для него, так и для всех тех, кто освоил его теорию.

Так оправдывается в марксизме возможность идеологически нескрепящей критики реально существующих идеологий, возможность избежать знаменитого зеноновского парадокса: «Если критик говорит, что все критикане — лжецы, то лжет он или говорит правду?». Или — в переводе на язык сфинксовой проблемы идеологии: если один теоретик констатирует у других теоретиков наличие идеологического сознания, искажающего реальное положение вещей, то каким образом он сам способен доказать, что в отличие от них ему удалось избежать подобного же идеологического воздействия и сформулировать истинное суждение об идеологии, свободное от всякого «идеологизма»? Однако как раз этот-то ход мысли и не устраивает А. Гоулднера, поскольку он не приемлет исходную предпосылку К. Маркса, общую у него с классическим рационализмом, считая ее «просветительски-оптимистической», не соответствующей современному — «пессимистическому» — опыту западных марксистов.

В духе привычной в леворадикальных кругах критики марксизма «слева» за его недостаточную якобы революционность А. Гоулднер стремится доказать, что в отличие от К. Маркса он гораздо более «радикален» в понимании обусловленности, детерминированности человеческого сознания. Но считает, 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 К. Маркс исходил в своей критике буржуазной политической экономии. В связи с таким, по крайней мере расширительным (если не гиперболизированным), пониманием идеологии камнем преткновения для А. Гоулднера становится марксистский тезис об исторически преходящем характере идеологии как таковой, который он ставит в параллель с тезисом о «конце идеологии», имевшем хождение на Западе на рубеже 50—60-х годов. Отстаивая «непреодолимость» идеологии как против К. Маркса, так и против позитивистски ориентированных технократов (позицию которых он сближает с точкой зрения «социологического истеблишмента»), А. Гоулднер акцентирует таким образом особенности своего собственного «радикализма». Свою защиту идеологии как таковой он рассматривает как интеллектуальное осмысление и развитие — в сфере тео-

рии — тенденции, вылившейся в «события 60-х годов» (имеется в виду движение «новых левых»), которые показали, что «слухи о смерти идеологии» были сильным преувеличением.

А. Гоулднер понимает, что различие научного познания и идеологического искажения, к которому апеллировал автор «Капитала», покоилось на рационалистически четком различении *истинного* (т. е. констатации отношения исследуемого объекта «к самому себе») и *неистинного* (как рассмотрение упомянутого объекта с более партикулярной точки зрения: так, как он выглядит с позиции наблюдателя, не желающего расставаться с субъективистскими абберациями, мешающими ему постичь этот объект во всей его «тотальности»). И как раз это различие он отменяет, 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 опосредствованы *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 ставит вопрос об идеологических искажениях исследуемого предмета, подменяется 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.

Установленные «по ту сторону» альтернативы истинного — ложного идеологии выступают теперь как «системы мнений», отличие которых от религиозных или теологических «систем» А. Гоулднер усматривает в том, что они (идеологии) являются, во-первых, светскими, опирающимися на секуляризацию, а во-вторых, рациональными, опирающимися на логически связное 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. соответствию некоторому набору правил, принятых в рамках данной формы человеческой общности. Идеологии не истинны (если придерживаться точного смысла слова «истина»), ни ложны; они *правильны и рациональны* в смысле «относительной», условной рациональности: рациональности «секуляризованной», т. е. очищенной от отношения к истине (как если бы можно было уклониться, скажем, от прямого «да» или «нет» в ответ на вопрос о беременности женщины и сказать, что она «относительно», «условно» беременна).

Переход от традиционного общества со свойственной ему «культурой рассуждений», ориентированных на истину, к современному обществу был, согласно А. 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 современного общества ничуть не

меньшую роль, чем религия — в жизни традиционного. Идеологии принимают 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 А. 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 специфичным для идеологии), с другой стороны. Складывается достаточно парадоксальная ситуация: специфическим содержанием идеологии является «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, практически-политическое воздействие на людей не находится, если верить А. Гоулднеру, ни в каком отношении к истинности или ложности утверждений, образующих специфическое содержание идеологии.

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 приводится 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 А. 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 истины. Вывод, который вновь и вновь приводит нас к тому, что проблематика идеологии не может быть выведена 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 неизвестно различие между тем и другим).

Уверенность социального мыслителя в том, что его суждение истинно, — это, по А. 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, захватывающий 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» — точка зрения, с которой то, о чем говорят, — это только повод выразить некоторое «для чего» (с какой целью) это говорится. И так как, по А. Гуолднеру, 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 идеологию А. Гуолднер склонен объявить таковой и сам язык. Во всяком случае, язык для него не столько средство раскрыть выражаемое им содержание, сколько препятствие на пути к такому раскрытию. Поскольку же всякое познание 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 А. Гуолднера 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 — пункт, в котором позиция Гуолднера совпадает с позицией Фуко.

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.

ЛИТЕРАТУРА

1. Goldmann L. *Marxisme et sciences humaines*. P.: Gallimard, 1970.
2. Merleau-Ponty M. *Signs*. Chicago: Northwestern Univ. press, 1964.
3. Sartre J.-P. *Critique de la raison dialectique*. P.: Gallimard, 1960, T. 1. *Théorie des ensembles pratiques*.
4. Mills C. W., Gerth H. *The character and social structure*. N. Y., 1953.
5. Mills C. W. *The sociological imagination*. N. Y., 1959.
6. Merleau-Ponty M. *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
7. Sartre J.-P. *Was ist Literatur?* Hamburg: Rowohlt, 1958.

8. Новые направления в социологической теории. М.: Прогресс, 1978.
9. Lembert Ch., Gillen G. The new alternative in critical sociology: Foucault's discursive analysis. — *Cultural Hermeneutics*, 1977, vol. 4, N 2, p. 309—320.
10. Horkheimer M. *Traditionelle und kritische Theorie: Vier Sätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
11. Marcuse H. *Philosophie und kritische Theorie*. — In: *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965, Bd. 1.
12. Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М.: Наука, 1977.
13. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М.: Наука, 1980.
14. Horkheimer M., Adorno Th. W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Amsterdam, 1947.
15. Gouldner A. *The coming crisis of western sociology*. N. Y.; L.: Basic Books, 1970.
16. Gouldner A. *For sociology: Renewal and critique in sociology today*. L., 1973.
17. Lukacs G. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Neuwild am Rhein; Berlin (West): Luchterhand, 1968.
18. Gouldner A. *Dialectics of ideology and technology*. N. Y.; L.: Basic Books, 1976.

Глава вторая

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ РАДИКАЛИЗМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

§ 1. Открытие «радикально-критических» возможностей категории «жизненного мира»

Учитывая как основное противоречие гуолднеровской рефлексивной социологии, так и результаты проделанной Гуолднером 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, интерсубъективность, 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

¹ Которая взята как весьма выразительный пример, характеризующий ситуацию леворадикальной социологии в целом.

же иначе: ведь феноменологическая социология, казалось, подводила неизбежный 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 представлялось 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 А. 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 аутентичное, 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», «неовеществленном» 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.

Это предпосылки, которые, как нетрудно понять, дают человеку, погруженному в «жизненный мир» и не искажившему всю аутентичность непосредственного присутствия в нем никакими («опредмечивающими» и «овеществляющими», «натурализующими» и «отчуждающими») 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-критически настроенным социологам третий постулат в отличие от двух первых, которые А. Шюц заимствовал у Э. Гуссерля, целиком принадлежащий создателю феноменологической социологии. Это утверждение о том, что в качестве интересубъективной реальности «жизненного мира» является прежде всего и главным образом социальная реальность, так что ее (протонаучная) артикуляция должна совпасть с созданием фундамента именно социологической дисциплины — и никакой иной; разумеется, это должна быть «принципиаль-

но новая» социология, свободная от той самой «натурализации» необъективируемых интересубъективных отношений, в которой погрязла, по убеждению 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 вопиющую 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 для установления истины о подлинно человеческих социальных отношениях, но и для «переустройства большого мира» (А. Гоулднер) [1]. И, наконец, она вполне отвечала их радикальному («до основания, а затем...») отрицанию традиционной социологии, поскольку теоретический контекст, в рамках которого феноменологические социологи вводили свое понятие «жизненного мира», был до предела насыщен филиппиками против не только 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 почти тождественно тому, как звучали леворадикалистские упреки «посконно-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 [2].

* * *

Присмотримся, однако, внимательнее к тому, что означает сама эта 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, причем не их собственного, а чужого: традиционно 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

педоуменные вопросы, которые возникали 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 [3]. 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 инструментариумом, как он тут же превращается в свою собственную противоположность: то, что подлежало постижению, испаряется, как дым, оставляя после себя ощущение неуловимого миража). И определял Э. 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 — интересусубъективных — 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 представляет собой ничуть не менее важную и существенную черту «жизненного мира» — в качестве естественного и обыденного он представляет собой мир «обыденной» и «естественной» *познавательной установки*: установки, в основе которой лежит вера в реальность внешнего 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 Э. Гуссерля прежде всего и главным образом), этот мыслитель должен был начинать с «воздержания» от суждения относительно того, существует ли данный феномен или не существует, потому что стоило только допустить, что 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, вводя понятие «жизненного мира», Э. Гуссерль оставлял 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 насчет по преимуществу деструктивной ориентации этого типа философствования, в рамках которого трудно было уловить что-то позитивное: теперь это позитивное олицетворял «жизненный мир», исполненные «необъективируемости», «неопредмечиваемости», 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 саму «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, заходивший в этой редукции так далеко, что вообще не выработал приемов ее феноменологического рассмотрения, если иметь в виду под этим рассмотрением 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 же самых его обитателей различать 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 «интерсубъективного» отношения носители «естественной установки» сознания ведут себя двумя *взаимоисключающими* способами: как совершенно грубые и вульгарные «объективисты» (ибо что такое, как не совершеннейший «объекти-

визм», эта ничем не преодолимая вера в реальность внешнего мира?) и в качестве единственно аутентичных, до конца последовательных «субъективистов» (ибо это и есть та самая «истинная» субъективность, которой взыскуют феноменологи: когда «интерсубъективные» взаимоотношения людей основываются на неразличности субъективного и объективного, «бытия-в-себе» и «бытия-для-меня», т. е. значимости этого бытия)?

§ 2. Парадоксы социологического истолкования «жизненного мира»

Надо сказать, что эти вопросы — решающие для дальнейших судеб феноменологии именно как «строгой науки» (ибо, не решив их, она рисковала утратить всю свою теоретическую строгость) — не получили удовлетворительного ответа у последователей Э. Гуссерля, в особенности же 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 тот самый «социокультурный мир», который, как он считает, существует под знаком «естественной установки», с помощью каковой люди ориентируются в повседневной жизни, в поле непрерываемой уверенности в истинности этой установки (где если что и «выносятся за скобки», так это именно сомнение в реальности «внешнего мира»), — уже этот основоположник феноменологической социологии 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 с 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», принимается 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 оказывается «интерсубъективный аспект» веры в мир (М. Натансон [4] т. е. та роль, какую она, эта вера, играет в конституировании «интерсубъективных» взаимоотношений людей, от-

носительно которых еще нужно доказать, что к ним сводится вся социальная реальность. Но даже если на минуту согласиться с этим недосказанным 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 своему содержанию нам предлагают чисто «функциональное» ее истолкование — по ее роли в обеспечении функционирования того самого «жизненного мира», природу которого можно было бы объяснить, лишь объяснив субстанциальную, или, точнее, онтологическую, природу этой 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 «функционализировать» феноменологическую социологию, объяснив ей, что же значит эта самая «вера в мир», от которой *отправляются* феноменологические социологи в своем конструировании картины социальной реальности, роли неожиданно меняются; феноменологическая философия *отказывается от дальнейшего анализа*, признавая тем самым, что философски не проанализированная «вера в мир» оказывается и ее предельным понятием и предоставляет своему отпрыску — феноменологической социологии — выяснить, что же эта вера все-таки означает². А так как 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 его 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 [5], эта проблема не осталась вне поля зрения основоположника феноменологической социологии. Т. Лукман чувствовал, что, оставив во «взвешенном состоянии» вопрос об онтологическом статусе реальности «жизненного мира» и заменив его вопросом об интересубъективной функции «веры» в этот мир, не может избежать другого вопроса, тут же возникающего на месте обойденного: а чем отличить эту «веру в мир» от любой другой психологиче-

² 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.

ской 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) отвечает на этот вопрос потрясающе 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». А. Шюц и Т. Лукман не могут 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 маляками 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 [6], столь значительную роль, что именно к нему, этому миру, апеллируют они, когда пытаются истолковать «интерсубъективность» как первичную социальную ткань. Этим лишний раз доказывается, что вымученные конструкции самого Э. Гуссерля, пытавшегося вывести «интерсубъективность» из «я» имманентным способом, не обращаясь ни к «ты», ни к «мы», ни к «они», не могли удовлетворить феноменологических социологов. Оказалось, что совершенно неопределенное, менее всего поддающееся феноменологическому анализу, по существу понятие «внешней среды», «внешнего мира» и является фундаментальным для концепции «интерсубъективности», 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 «интерсубъективных образований» — человеческих сообществ (социокультурных общностей), оно неизбежно утрачивает свойственные ему черты *суровой непреложности, необходимости*. Вопросом оказывается теперь не то, как *встраиваются* люди в некоторый *независимый от них* контекст реальности, организуя в соответствии с этим свои отношения друг к другу, а то, как они в ходе «интерсубъективных» контактов, на уровне «межличностного», «субъект-субъектного» общения, *обсуждают*, что такое эта самая реальность, и обеспечивают «взаимную согласованность» даваемых ей определений. Поскольку же сама реальность оказывает-

ся при этом где-то далеко (да и «был ли мальчик-то?»), ибо в сфере «интерсубъективности» фигурирует уже не она сама, а лишь «значения», приписываемые ей теми, кто все-таки «верит» в ее существование, постольку складывается такое впечатление, будто не определения эти зависят от того или иного аспекта фиксируемой ими реальности, а наоборот: сама эта реальность зависит от того, *как определяют* ее люди, да и вообще, в конце концов, полностью исчерпывается именно этими определениями.

Это и есть тот последний вывод, на почве которого утвердилось молодое поколение «феноменологических» социологов, как об этом свидетельствует книга «Новые направления в социологической теории», написанная Д. Силверменом, Д. Уолшем, М. Филипсом и П. Филмером (1972) [7]. «Поскольку феноменологическая социология, — пишет М. Филипсон в этой книге, — исходит из допущения, что социальные явления формируются и существуют в интерсубъективных процессах конституирования значений, свойственные членам общества реальности рассматриваются как фактические результаты этих процессов [7, 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» [7, 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 добираться, 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 [7, 253, 255], так и не доходящей до сути исследуемой реальности, то именно здесь.

Молодым адептам феноменологической социологии, не очень-то искушенным в философии, хотя и испытывающим энтузиастическое влечение к ней, кажется, что коль скоро они перешли от рассмот-

рения 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 избежим солипсистских тупиков, как и в случае «индивидуального субъекта». Только от индивидуально-психологической мы переходим к коллективной форме солипсистского «нарциссизма».

Причем от этой формы мы вовсе не избежим, 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.

* * *

Надо сказать, что описанная антиномия была зафиксирована не только теоретическими противниками феноменологической социологии: ее четко артикулировал и достаточно хорошо продумал и такой наиболее вдумчивый представитель феноменологической ориентации, как А. Гурвич [8]. Анализируя понятие «жизненный мир», как оно было введено Э. Гуссерлем и социологически истолковано А. Шюцем, А. Гурвич приходит 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», определенным образом воспринятый, осмысленный и истолкованный соответствующей социокультурной группой — теми людьми, которые могут сказать о нем: это «наш жизненный мир». И поскольку у каждой из культурно-исторически обусловленных социальных групп «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», *непереводимую* до конца на язык другой человеческой общности, другой формы «интерсубъективности».

Вывод, как видим, достаточно опасный для судеб феноменологической социологии. Ведь тем самым ставится под вопрос притязание

на общезначимость представлений о «строении социальной реальности», выработанных в рамках «общины» феноменологических социологов. Пока феноменологические социологи апеллировали к некоторым достоверностям «жизненного мира», признанным в качестве *общезначимых*, еще можно было принимать всерьез их критические соображения по адресу «идущей не в ногу» 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 по адресу традиционной социологии, заключающийся в том, что предлагаемые ею объяснения человеческой деятельности являются, дескать, «трансформированным выражением структуры самих исходных посылок» соответствующей социологической теории [7, 266], оказывается «обратимым». Его 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, обнаружилось себя как *исторически условное* образование, а можно ли построить что-то устойчивое на зыбучем песке релятивизма?..

Как верно констатирует А. Гурвич [9], 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. «интерсубъективности», может быть только «культурный мир» (точнее, мир «культурных значений», комплекс этих «значений») соответствующей «общности», группы субъектов, связанных друг с другом чисто ментальной связью. Попытка как-то связать эти «культурные миры» друг с другом приводит, согласно А. Гурвичу, к идее их *исторической эволюции* (надо же как-то связать их друг с другом, не оставаясь же при созерцании их хаотического нагромождения!). И, следовательно, он ставит не очень-то привычную для феноменологии задачу исследования сознания как *исторически развивающегося*, взятого в качестве истории сознания.

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 социологии, 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 связь друг с другом не может не вести к *растворению* в «социально-историческом релятивизме», причем не только феноменологической философии, о чем беспокоится А. Гурвич, но и (в особенности) феноменологической социологии.

Перед лицом этой ситуации А. Гурвичу видятся две перспективы, соответствующие двум «полюсам» «жизненного мира», — сознанию («интерсубъективному») и его («перцептивной») «данности». Либо пужно вернуться от того — порядком «релятивизированного» — сознания, к которому апеллируют социологически ориентированные феноменологи, силком и рядом подменяя его «эмпирическим сознанием» (в надежде, что «эмпиризм» и «партикуляризм» этот преодолевается «интерсубъективностью»), 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 именно сознания со всеми его (культурно-исторически определенными) «значениями» и «смыслами».

Первая перспектива не разворачивается А. 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 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 предлагается А. Гурвичем, она представляется *выводящей за пределы феноменологии вообще*. Дело в том, что, стремясь найти «перцептуальную основу», общую для всех «жизненных миров», А. Гурвич должен 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», обладающих пространственными и временными характеристиками, связанных 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» — в качестве 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 («вычленение «перцептуального инварианта» разнообразных «жизненных миров») — приходится шаг за шагом продвигаться к тому, с чего *начинает* «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, А. Гурвич настаивает 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 видится А. Гурвичу как конечная цель на этом пути выделения «универсальных структур» мира, очищенного до 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 естественной сложившегося мирозерцания), постольку утрачивают почву и ходячие возражения феноменологических социологов по адресу «традиционной социологии»: ведь она, оказывается, 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 и до ее периферийной — социологической — области.

1. Gouldner A. For sociology: Renewal and critique in sociology today. L., 1973.
2. Leithauser T. Formen des Alltagsbewußtsein. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976; Sallach D. Class consciousness and the everyday world in the work of Marx and Schutz.— Insurgent Sociol., 1973, vol. 3; Smart B. Sociology: Phenomenology and Marxian analysis. L., 1976.
3. Schutz A., Luckmann T. The structures of life-world. Evanston (Ill.), 1974. (Northwestern Univ. stud. in phenomenol. and existential philos.).
4. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie.— In: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hamburg: Meiner, 1977, S. 41, 45 f., 52, 54 f., 61 f.
5. Natanson M. Phenomenology and the social sciences.— In: Phenomenology and the social sciences/Ed. M. Natanson. Evanston (Ill.), 1973, vol. 1, p. 3—44.
6. Schutz A. The phenomenology of the social world. Chicago: Northwestern Univ. press, 1967.
7. Новые направления в социологической теории. М.: Прогресс, 1978.
8. Gurwitsch A. Problems of Lebenswelt.— In: Phenomenology and social reality. Essays in memory of Alfred Schutz. The Hague: Nijhoff, 1970.
9. Gurwitsch A. Phenomenology and the theory of science. Evanston (Ill.), 1974.
10. Dufrenne M. Subversion-perversion. P.: Presses univ. de France, 1977.
11. Adorno T. W. Negative Dialektik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966.
12. Horkheimer M., Adorno T. W. Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. Amsterdam, 1974.
13. Давыдов Ю. Н. Сюрреалистический революционизм Герберта Маркузе.— Вопр. лит., 1970, № 9, с. 62—95.

Глава третья

РАСПРЕДЕМЧИВАНИЕ СОЦИОЛОГИИ И ПОСТПОЗИТИВИСТСКАЯ «ПЛУРАЛИЗАЦИЯ» РАЦИОНАЛЬНОСТИ

§ 1. Гносеологические корни радикалистского распреемчичивания социологии

Выглядят довольно легковесными апелляции феноменологических социологов к нерушимой достоверности «значений», вырабатываемых в повседневном («обыденном») «мире естественной установки». Чем более сомнительным выглядит теоретический статус этих «значений» в рамках феноменологии в целом (которая «мечется» между их полной релятивизацией и попытками спастись от нее на путях «наивно-реалистического» фундирования этих значений «данностями» внешнего мира), тем менее содержательным выглядит социальный мир, сведенный к феноменологически толкуемым «значениям». Поскольку отношение «культурных смыслов» и «человеческих значений» к «перцептуальной» основе «жизненного» мира (и всех «жизненных миров») остается теоретически непроясненным, постольку о «значениях» еще можно сказать, для кого они «значат», но вот «значениями» чего они являются, к чему они отнесены по своему субстанциальному содержанию, словом, «что» они означают

(не в смысле «was», а в смысле «daß»), на этот вопрос ответить нельзя, нельзя, по крайней мере, до тех пор, пока не будет разработана запланированная А. Гурвичем «онтология жизненного мира». Реальное (в отличие от номинального, вербального) содержание «значений» оказывается настолько тощим и убогим, что попытка сплести из них социальную ткань и не может выглядеть иначе как полнейшее «распреемчичивание» социальной реальности, а вместе с ней и самой социологии.

По этой причине можно рассматривать нынешнюю «позднюю», феноменологическую социологию как заключительную стадию того непреодолимого процесса «распреемчичивания» социальной реальности (а тем самым и лишения социологии своего предмета), который был начат леворадикальными социологами и продолжен в русле социологического радикализма на путях слияния леворадикалистски ориентированной социологии с «ранней» феноменологической.

Первым этапом этой эволюции было неомарксистское растворение онтологической структуры реальности в практике («праксис»), понятой как процесс «творчества» онтологических определений реальности в процессе «субъект-объектного взаимодействия» (Г. Лукач, основоположники Франкфуртской школы, А. Лефевр). Перенесенная на почву социологии, эта тенденция не могла не принять там еще более гипертрофированной формы ввиду кажущейся «удаленности» социальной реальности от онтологического фундамента бытия. Такие неомарксисты, как, например, М. Мерло-Понти, подготовивший (не без помощи своеобразно истолкованной феноменологии) леворадикалистскую социологическую ориентацию, толкуют человеческий мир как реальность, где «единственный абсолют — это отсутствие человеческих абсолютов» [3, 219], где, как верно комментирует этот тезис один из феноменологических социологов, «единственным абсолютом становится абсолютная относительность» [3, 220]. Так «дистанцирование» человеческой практики от онтологических определений реальности, рождающее иллюзию, будто здесь необходимость перестает быть не-обходимой, причина — причинен, время — необратимым и т. д., ведет к такому релятивизму, который способен допустить, что в лишенном всех абсолютов человеческом мире дважды два — не четыре (это ведь тоже — абсолют), а, скажем, стеариновая свеча.

Вторым этапом (подготовленным уже радикальным сартровским противопоставлением мира-в-себе и сферы человеческого «праксиса», принявшим социологизированную форму в «Критике диалектического разума» [4]) является все дальше заходящее отделение социальных отношений от «природных» связей и зависимостей, вследствие чего — поскольку все онтологические определения оставляются «природе» — социальная реальность все больше «десубстанциализируется». Ю. Хабермас [5] доводит это разделение до обособления отношений людей к природе («труд») от их отношения друг к другу («интеракция»), в связи с чем «десубстанциализация» социальных отношений дополняется предельным сужением самой сферы собственно социального. Любопытно, что межличностное взаимодей-

ствие толкуется Ю. Хабермасом в духе, очень близком интеракционизму и феноменологической социологии (причем близок он к ним в тех пунктах, в каких они сами, в свою очередь, сближаются друг с другом), — факт, свидетельствующий о довольно рано начавшейся конвергенции леворадикальной социологии с феноменологической¹. Ядром «интеракции» — в хабермасовском ее понимании — является «языковое общение», понятое как бесконечный процесс обсуждения «ценностей» и «норм», с помощью которых институционализируются межчеловеческие связи. Поскольку же эти связи сами, в свою очередь, понимаются как «разговорные» (Ю. Хабермас то и дело ставит знак равенства между «коммуникацией» и «разговором»), постольку социальная реальность сводится к сплошному «обговариванию», «критически» приводящему себя во взвешенно-«рефлексивное» состояние с помощью «обговаривания» же. Тем самым именно леворадикальная социология — и на весьма раннем этапе — выбрала «тайну» феноменологически ориентированной социологии: *редуцирование реальности социальных отношений к их «речевому» аспекту*; язык как средство общения при таком подходе мог закрыть доступ к постижению предметного содержания этого общения².

Третий этап эволюции социологического радикализма, проходящий под лозунгом «радикальной переориентации как социологической методологии, так и предметного исследования», с помощью которой, по утверждению молодых феноменологических социологов, социологическое знание должно быть выведено «из тупика естественнонаучных моделей» [3, 260—270], предстал как дальнейшая экспликация тенденции, которую с такой наивной непосредственностью выразил Ю. Хабермас. Но если у него где-то за стеной еще маячило отношение людей к природе (хотя социальная реальность в собственном смысле уже была отгорожена от них — как «инструментальных» и «монологических» — прочной стеной), то у феноменологов, проявивших здесь гораздо большую последовательность, ни о чем, кроме «субъект-субъектных», т. е. «интерсубъективных», связей речь уже не идет: а в рамках такого рода «говорения-обговаривания», естественно, все *реальное, субстанциальное, бытийственное* могло «присутствовать» лишь своим «отсутствием»: в качестве принятого на веру «значения», полагаемого так же «интерсубъективно», как и отменяемого, а потому — крайне легковесного, лишнего не-обходимости, не-избежности.

¹ Эта тенденция находит свое наиболее полное развитие в одной из последних работ Ю. Хабермаса — в двухтомной «Теории коммуникативного действия» [6], где сфера «интеракции» расшифровывается как «жизненный мир», противостоящий обществу, конституирующемуся в качестве «системы», почву которого он образует.

² Тем более что, как мы помним, неомарксисты, следующие традиции, заложенной ранним Г. Лукачем, вообще склонны трактовать всякую *предметность* как «отчуждение», которое в данном случае предстает как отчуждение «языковым образом опосредствованного» общения.

* * *

Предел, к которому пришел социологический радикализм в феноменологической социологии, редуцировавшей социальную реальность до суммы («интерсубъективно» полагаемых) «значений», обнажает перед нами общий источник последовательного, шаг за шагом углублявшегося «распредмечивания» этой реальности вплоть до едва ли не полной ее «аннигиляции». Этот источник — в *ошибочном убеждении, согласно которому имеется якобы две реальности* — одна человеческая, другая — внечеловеческая. Стоит только предположить это, как тут же возникает тенденция рассматривать первую безотносительно ко второй, все равно, называем ли мы эту «собственно человеческую» реальность «праксом», «коммуникацией» в широком смысле, «языковым общением» или «интерсубъективностью». Что же касается «внечеловеческой» реальности, то мы при этом склонны все больше и больше «забывать» о ней, полагая, будто она если и «дана» нам, то дана через человеческую реальность, с которой только мы и имеем дело непосредственно и о которой только и можем высказать достоверные суждения.

С точки зрения общеполитической эта тенденция и есть *трансцендентализм* — стремление рассматривать реальность как нечто «коррелятивное» человечеству, понятому как Субъект (принципиальная суть дела не меняется от того, что вместо него мы подставим Язык или Интерсубъективность, хотя во втором случае неизбежны дополнительные теоретические недоразумения, связанные с тем, что «родового», общечеловеческого субъекта мы замечаем «культурно-историческим»). Причем, поскольку само понятие трансцендентального Субъекта вырабатывается на основе знания об индивидуальных субъектах, в трансцендентализме существует непременная тенденция сплоснуть и рядом подменить «всеобщего» субъекта партикулярным — «эмпирическим». Но, кроме этой «некорректности», которая на языке формальной логики называется «подменой тезиса» (начали разговор о «всеобщем» субъекте, а глядишь — перед нами уже «эмпирический» субъект), трансценденталистская позиция в применении к социологии таит и другие опасности.

Эволюция, которую проделал социологический радикализм, отправляясь от трансценденталистской общеполитической установки, свидетельствует о том, что, как только мы пытаемся рассматривать «человеческую реальность» как реальность «особого рода» (сознательно или бессознательно, открыто или неявно, прямо или косвенно противопоставляя ее «внешней реальности», «внечеловеческой реальности» и т. д.), она тут же начинает «редуцироваться» и утрачивать черты какой бы то ни было реальности вообще. Уже этот результат, вряд ли предусмотренный приверженцами социологического радикализма, наводит на мысль о том, что «человеческая» реальность связана с «внечеловеческой» так тесно, что вряд ли правомерно говорить о двух реальностях. А поскольку нас неуклонно приводило к сомнению в реальности того, что радикалистски

ориентированные социологи называли «человеческой реальностью», именно все дальше заходящее дистанцирование этой последней от «внечеловеческой» — а точнее, «внесубъектной» — реальности, возникало и другое сомнение: не сообщает ли эта «внесубъектная реальность» свойства реальности, онтологические свойства и определения тому, что мы на нашем философски непродуманном языке называем «человеческой реальностью» (но что в рамках нашей уточненной дихотомии следовало бы назвать «субъектной реальностью» — и это сразу же обнажило бы парадокс, заключенный в столь непривычном словосочетании).

Для трансцендентализма изначально характерна тенденция «значения», которую трансцендентальный субъект (все равно, идет ли речь о феноменологически очищенном Субъекте, Языке, Интерсубъективности, «социокультурной общности» и т. д.) относит к «внешней реальности», приписывает их ей, выводит не из онтологических определений самой этой реальности, не из бытия с его категорически непреложным различием «есть» и «не есть», обеспечивающим весомость нашего человеческого «да» и «нет», — а из (гносеологических, либо вовсе психологических) свойств самого этого Субъекта, силов и рядом подменяемого, как мы отмечали, «эмпирическим субъектом».

Основным аргументом в пользу такого подхода является истертое до банальности соображение насчет того, что все, известное нам о «внешней реальности», мы получаем посредством этого Субъекта, через проявления его спонтанной активности — будь то структуры ощущения — восприятия — представления, речевые или языковые структуры, структуры «интерсубъективно» полагаемых правил — норм — ценностей и пр. Между тем эти ссылки на столь коварного Посредника, насчет которого как бы заранее постулируется, что он не столько осуществляет свою посредническую миссию, сколько скрывает как раз то, что именно в качестве Посредника должен был бы открывать, — все они отводятся простым соображением, однако давно уже утратившим прежний налет банальности: а почему бы, коль скоро все равно идет речь о постулатах, т. е. о чем-то эмпирически неverifiedируемом, не предположить диаметрально противоположного.

Почему бы не предположить, что этот самый «всеобщий субъект» адекватно выполняет свою посредническую миссию, т. е. не скрывает за своими «имманентными» структурами, а, наоборот, открывает «внешнюю реальность». И что те стадии, которые проходит человеческая субъективность от «эмпирического субъекта» через многообразные «культурно-исторические общности» к «общечеловеческому», «всеобщему» Субъекту, отмечают путь самоочищения этой субъективности, превращения ее в абсолютно прозрачную стихию, в которой «внешняя реальность» предстает именно такой, как она есть сама по себе, и именно потому утрачивает черты «внешности» по отношению к какой-то «другой» реальности, раскрывая себя как одна-единственная реальность, одинаково значимая и во «внешнем» и во «внутреннем» мире человека и человечества. Почему бы не

предположить, что эта — универсальная — реальность придает значение реальному (или, наоборот, нереальному) каждому «интенциональному акту» субъекта, всякому «интерсубъективному» полаганию «смыслов» и «значений», любому процессу конституирования «правил» и «норм» в рамках культурно-исторических общностей и т. д. Почему не предположить, что «внешняя» (по отношению к взятой в отрыве от нее и потому представшей как «реальность особого рода» ткани межчеловеческих отношений) реальность определяет формы человеческой субъективности содержательно: как предмет ее направленности, как то, на что в действительности ориентирован каждый субъективный акт, и чем более всеобщий, более свободный от всякого партикуляризма характер он имеет, тем истиннее раскрывается перед ним реальность в качестве всеобъемлющей, универсальной реальности.

В этом случае социальные отношения предстают не как «интерсубъективные», «субъект-субъектные»; не как отношения человеческих существ, *редуцированных к их субъективности и превращенных в некие бестелесные сущности, за которыми оставлена только одна способность — способность разговаривать*, приписывая различные «значения» разнообразным «ситуациям», складывающимся в процессе бесконечного «говорения-обговаривания». Нет, совсем наоборот: эти отношения предстают как «субъект-объектные», т. е. как отношения субъектов, обладающих телами, вписанными во «внешний мир», его закономерную, пространственно-временную структуру. Иначе говоря, субъектов, обладающих одновременно и определенной совокупностью от них самих не зависящих — объективных — свойств, в силу которых каждый из них оказывается не только субъектом, но и объектом, причем объектом не только для «другого», «других», но и для самого себя.

Реальный человек включается в социальную связь как «чувственно-сверхчувственная» данность (если воспользоваться марксовым словоупотреблением)³: как присутствующий — «здесь и теперь» — фрагмент универсальной реальности, представляющий собой бытийственное основание своей собственной «значимости», как значимая реальность, тождественная реальной значимости, как тот узел, в котором сплелись до неразличимости онтологическое «быть» и социокультурное «значить». Это обстоятельство и придает социальной связи такие — онтологически-бытийственные — характеристики, как не-избежность и не-обратимость, регулярность и закономерность: ведь речь идет о (социокультурно опосредованном) взаимоотношении тех самых «субъектов», которые в качестве «объектов» обладают универсально «космическими» свойствами; и в этом смысле можно говорить о социокультурной форме «космического» контакта двух (или многих, смотря по количеству участников социального взаимодействия) «персонификаций» реального бытия.

³ Понятие «чувственно-сверхчувственная вещь» было введено и эффективно использовано К. Марксом в § 4 первой главы первого раздела «Капитала», озаглавленной «Товарный фетишизм и его тайна» [1, 80]; в этом понятии — ключ к социологии марксизма.

Человек — «универсальное существо» [2, 564, 565]. Универсальное не только в том смысле, роднящем его с животными, что он «вписан» в целое универсума; и не только в том смысле, отличающем его от животных, что он живет не определенной ограниченной областью универсума, но обнаруживает совершенно очевидную тенденцию до бесконечности расширять и многообразить свои связи с универсумом, придающую его потребностям характер «глобальных», «космических» и т. д. потребностей. Человек универсален также и в том смысле, что он стремится «дистанцировать» от самого себя и возводить в форму универсальности каждую из своих (первоначально «естественно-природных») связей с универсумом, представив себе так, как она выглядит с партикулярной «точки зрения» того или иного «животного вида», но так, как она дана согласно своей собственной внутренней мере, в отношении к самой себе [2, 566]. Это «дистанцирование» от человека его собственных «натуральных» связей с универсумом и возведение их в форму универсальности осуществляются благодаря их социокультурному опосредствованию, которое все более усложняется по мере исторического развития человечества. Но сколь бы сложным ни было это социокультурное опосредствование, сколь бы гипнотическим ни было первое впечатление, что здесь мы имеем дело лишь с социальными отношениями и «ничем большим», нам не уйти — при более внимательном и теоретически последовательном рассмотрении — от углубляющегося осознания того, что реальность этим «чисто социальным» отношениям придает как раз нечто неизмеримо большее, чем они, — универсум, в который органически вписан их действительный носитель — человек.

§ 2. Новейший антипрогрессизм и леволиберальная перспектива «расщепления разума»

Подводя итоги эволюции леворадикальной социологии, трансформировавшейся в социологический радикализм, осмысляя результаты «конвергенции» леворадикальной и феноменологической социологии, произошедшей на почве социологического радикализма, нельзя не остановиться на том, что представляет собой глубинный источник этого, все дальше и дальше заходящего, радикализма уже не в политическом и не в теоретико-познавательном, а в мировоззренческом плане. Этот источник — *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*, представляющий ныне как род *общего мировоззрения*, 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 ему форм *антисциентизма* (как правило, они возникали в рамках философского иррационализма) этот последний характеризуется — и чем дальше, тем в большей степени — не «правой» и не «консервативной», а, наоборот, «левой» и даже «левоэкстремистской» ориентацией. Широкому распространению именно этой формы *антисциентизма* предшествовала деятельность франкфуртских теоретиков (и западных неомарксистов вообще), смысл которой заключается именно в том, чтобы превратить эту идею из традиционного орудия «правых» в мощный идеологический таран «левых» (вернее, левоэкстремистских) политических сил. В результате к середине 70-х годов 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 и «левачество», выступил под знаком все дальше заходящего «*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 нашего века, 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 60-х — в 70-х годах, не могло не предстать одновременно как разочарование в прогрессе («*антипрогрессизм*») и «разочарование в науке» («*антисциентизм*»).

Главные возражения против «прогресса», которые накопились за последнее десятилетие в лагере леволиберально и леворадикально настроенных «*антипрогрессистов*» и «*антисциентистов*», были достаточно развернуто представлены в материалах состоявшегося в Италии симпозиума, посвященного именно этой проблеме, которые опубликованы в книге с характерным названием: «Миф о развитии» (1977) [7]. Участники симпозиума констатировали, что в итоге развития, осуществлявшегося в последние четверть века на базе НТР (речь идет прежде всего о капиталистических странах, наиболее развитых в промышленном отношении; что же касается остальных стран, то на них НТР оказывает не прямое, а косвенное воздействие), выявилась крайняя антиномичность и неравномерность этого «прогресса»:

1. Он не оказался всеобщим в том смысле, что принес наибольшее благо лишь тем странам, которые находились в более благоприятном положении и до НТР. И 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 процесса социальные различия между привилегированными и непривилегированными 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 прогресс, 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 отнюдь не было сглаживание глобальных антагонизмов, раскалывавших человечество, глубочайших противоречий, разделяющих страны, нации и континенты. Наоборот, к существовавшим дотоле 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 и 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 грозит исчерпание 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 суждения «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 угрозах. Во-первых, этому «прогрессу» мы обязаны созданием оружия такой универсальной мощи, что война с применением его грозит стать «судным днем» для всего человечества. Во-вторых, этому

«прогрессу» мы обязаны столь далеко заходящими нарушениями в природной среде, что если даже 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 исчерпание 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», исключаяющей возможности человеческого существования.

Таким образом, под вопросом оказалось и всеобщее содержание «прогресса», и его конечная цель. И первое и вторая явно перестали вызывать положительные ассоциации, причем, разумеется, прежде всего у 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 новом 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», лишённого клубившихся вокруг него «прогрессиетских» 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, так и повседневной жизни, всей сферы межчеловеческих контактов; разрастание сферы, где человек полностью лишен свободы волеизъявления — «атрофия» человеческих свобод, дополняемая «гипертрофией» того, что властвует над ним, манипулирует им — все равно прямо или косвенно, через вещи, какие он приобретает, и механизмы, которыми он пользуется. Иначе говоря, каждое приобретение, которое реально обеспечивает, а то и просто лишь обещает прогресс, неизбежно сопровождается такими потерями 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, и т. д. не только являются характеристиками умонастроения социологов и социальных философов, теоретизирующих о «проблеме развития», но и входят в широкое общественное сознание, настолько проблема «отношения к прогрессу» оборачивается своей практически-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 (тем более что в этом случае «периферии» неизбежно придется пожертвовать чем-то в пользу «центра», олицетворяющего плановое начало).

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 открывшуюся перед ним перспективу, опираясь на общезначимые социальные цели. Однако у общества, переживающего кризис «идеологии прогресса», этих-то целей и нет.

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 вообще.

Согласно мнению К. Касториадиса (Франция), авторитетно прозвучавшему на симпозиуме, у истоков «идеологии прогресса» стоит научно-философская революция, в процессе которой был утверждён тезис о беспредельных возможностях математически ориентированного разума. Причем К. Касториадис тесно сопрягает этот тезис с идеей бесконечного роста человеческой продуктивности и производительных сил, утверждением которой, по его убеждению, мир обя-

зан 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, — «мифа о развитии») оказывается одновременно и критикой представлений о социальном прогрессе, ведущих свое начало от раннебуржуазной веры в «рациональность» экономических механизмов, обеспечивающих якобы бесконечные возможности производства как такового, и разоблачением «идеологии науки», отпавляющей 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», возмущенная на метафизический уровень и представленная 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 К. Касториадиса «Перекрестки лабиринта» (1978) [8], где он гораздо более подробно развернул те идеи, которые лишь слегка затронул в своих выступлениях на итальянском симпозиуме, 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», выявляющую имманентный *логос* (!) «бессознательного», который, оказывается, гос-

подстывает не только над нашими сновидениями, но и над нашей смыслополагающей деятельностью.

Таким образом, согласно К. 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 нашего века. «Нет на свете истинной, годной для других./ Только мимолетности я влагаю в стих./ В этой мимолетности вижу я миры, /полные причудливой радужной игры...».

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 К. Касториадиса), ничего не осталось. Касториадис рассылался: сперва на два «разума» — разум «внешнего», «внечеловеческого» мира, и разум «внутреннего», «социокультурного» мира, затем — в тенденции — 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 уже совсем недалеко до того, чтобы допустить существование бесчисленных разумов и логик для различных — все более и более мелких — социокультурных «миров», «мпрков» и «мпрчков», не говоря уже о «микромпрах» отдельных индивидов.

И следовательно, мы приходим к принципиальной равноценности и равнозначности «мира» подлца и «мира» честного человека, «мира» насильника и «мира» жертвы насилия, «мира» убийцы и «мира» того, кто предназначен им для уничтожения, 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 все дальше заходящего распрямечивания социологии. Ведь первый шаг на пути такого распрямечивания — это как раз постулирование «двух» реальностей — реальности «внечеловеческого» и реальности «социокультурного» миров (К. Касториадис лишь развил эту тенденцию до ее общезначимых 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 гуссерлев «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 Логiku, прото-логику, онто-логику, которая одинаково 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 у них с критикуемой идеологией*. Речь идет о молчаливом предположении, согласно которому источником многообразных антиномий и парадоксов «прогресса», с которыми человечество столкнулось во второй половине нашего века, является «идеология рациональности» и связанные с нею иллюзии: иллюзия бесконфликтного и беспрепятственного развития рационально организованного производства, иллюзия бесконечного могущества рациональной науки, иллюзия беспрельдельной мощи рационально-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, сформулированным 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, создававшие 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 «вот этому» 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 были положены так же и в основу «идеологии прогресса») ставили перед собой в XVII—XVIII в. Причем за результаты, оказавшиеся в вопиющем противоречии с целями, воодушевлявшими ученых XVII—XVIII столетий, 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 им «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 уже 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 подвергаются прогресс вчерашние «прогрессисты», срочно превратившиеся в «антипрогрессистов». И речь идет, разумеется, не о констатации тех очевидных опасностей, перед которыми оказался мир во второй половине нашего столетия, а о методологии, на основе каковой устанавливаются причины, приведшие мир на грань ядерной и экологической катастроф.

Коль скоро субъективизм рассмотренной здесь антипрогрессистской концепции дискредитирует сам себя, продуцируя из своих собственных оснований диаметрально противоположную — объективистски-фаталистическую — установку, нам ничего не остается, как пересмотреть эти основания. Мы задаемся вопросом: так ли уж «тотально» — и «фатально» — были запрограммированы результаты «прогресса» в рационалистических основоположениях науки 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) нашего века, 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 общеправительный 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 [9], 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, хотя математическое естествознание возникло задолго до соответствующих технических его приложений, а, с другой стороны, эти последние были бы невозможны без опоры на уже разработанное точное естествознание, *первенство* в рамках взаимоотношения «наука—техника» все-таки принадлежит *технике, сущности техники, техническому подходу вообще*. И дело не в том, что — так рассуждает М. Хайдеггер — позднее по времени оказывается более «сущностным» в онтологическом смысле и, следовательно, позднее развиваясь 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, *могут стать реальностью только при вполне определенной «конstellации» исторических обстоятельств*. Без этих обстоятельств и вне этих обстоятельств их «наличие» в фундаменте научного подхода к миру равнозначно их небытию, они «присутствуют» здесь как столь абстрактная возможность, что она тождественна их полному «отсутствию».

Конечно, отправляясь от *нынешних* результатов общественного развития, их 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, пмевшее мало общего со своим идеологически-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 опосредствованно, не «в конечном счете», а непосредственно, фактически, на уровне «повседневности», когда в простейшие межчеловеческие контакты оказываются вплетенными международные, мировые отношения: факт, который становится очевидным любой домохозяйке, когда она идет за покупками, не говоря уже о более сложных случаях. Вот эта «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, т. е. — это для науки то же самое — технологическую сферу. Ибо до того сама эта сфера была столь же локальна и ограничена, как и все человеческое существование.

И только по мере того как сама эта сфера непосредственного человеческого существования — в своей эмпирической действительности, а не только в области религиозного, идеологического или теоретического самосознания человека — становилась сферой «непосредственной всеобщности» (общечеловеческости 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 «человеческой головы». Так, наука становится «производительной силой» и в составе прочих «сил общественного производства» (среди которых важнейшая — разделение труда в международном масштабе), воздействующих 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 и политике и властям предержащим поистине универсальные силы, силы природы, взятой в ее глубинных определениях. Но столь же очевидно, что без той 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 эта история, смысл которой заключался в пробуждении и актуализации *всеобщих сил* «внешней природы» и всемирного человечества, определила судьбы науки — судьбу научных открытий и особенностей социальной формы, в какой предстало теперь «сообщество ученых». Наука была лишь одной из всеобщих сил человечества, модификация которой зависела от конкретного сочетания всех иных сил, вызванных к жизни актом становления всемирной истории, от судьбической «конstellации» 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, является не только причиной одних социально-исторических процессов, но и следствием других, 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 нем, в особенности если спроецировать этот результат на «научно-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 целенаправленного, — в этом и заключается *онтологическая власть объективного*, с которой вынужден считаться человек, когда он «материализует», «объективирует» свою — поначалу только субъективную — цель. За то, что находится в освещенном поле человеческого целенаправленного — 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» их предсказуемости, очерченных его социокультурной средой, его исторической эпохой, достигнутым уровнем развития человечества и т. д.

Рамки эти не везде определены четко, и там, где они менее определены, вопрос о юридической ответственности может отпасть вообще, хотя проблема моральной ответственности остается в силе: совесть требует от нас принятия на себя ответственности и за те результаты наших поступков, которые мы не могли предвидеть; достаточно знать, что результаты эти связаны именно с нашими, и только с нашими поступками. Хотя именно науке принадлежит решающая роль в раздвигании границ предсказуемости отдаленных последствий наших действий (и, следовательно, границ нашей собственной вменяемости), но коль скоро она — дело людей, а не бо-

тов, мы не можем осуждать ее за настолько отдаленные последствия ее «целеполагания», что они оказывались вне поля зрения «сообщества ученых», тем более что в осуществлении этих целей принимало участие далеко не одни только ученые.

И сколь бы благородной ни представлялась позиция того или иного ученого, принявшего на себя вину за те последствия его открытий, которые в свое время не могли быть предусмотрены ни им самим, ни его «научным сообществом», ни даже наиболее проникательными 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 систему 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 заранее данной 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 почти 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 процесс 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 «большой», т. е. мировой политики.

Все это, разумеется, вовсе не означает, что человек оказался полностью немняемым в современном мире (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 не только с тем, что было триста лет назад (во времена становления науки нового времени), но и по сравнению с тем, что было еще 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 «стыкуется» 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, что опять-таки находит достаточно ясное выражение в решениях тех, кто имеет власть решать вопрос о том, как должны быть «увязаны» техника и экономика, техника и политика, 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 ответственнейших (!) 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 западной 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. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. М.: Политиздат, 1983. Т. 1.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956.
3. Новые направления в социологической теории. М.: Прогресс, 1978.
4. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. P.: Gallimard, 1960. Т. 1.
5. Habermas J. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? — In: Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet Systemforschung? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, S. 142—290.
6. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, Bd. 1, 2.
7. Le mythe du développement. P.: Seuil, 1977.
8. Castoriadis C. Les carrefours du labyrinthe. P.: Seuil, 1978.
9. Heidegger M. Die Technik und die Kehre. Pfullingen, 1962.
10. Тулмин С. Человеческое понимание. М.: Прогресс, 1984.

КРИЗИСНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ПОЗИТИВИСТСКОЙ
СОЦИОЛОГИИ

§ 1. Позитивизм и кризис буржуазной социологии

Развитие буржуазной социологии во второй половине XX столетия носит драматический характер. Со второй половины 60-х годов она вступает в период затяжного кризиса, который наблюдается по настоящее время. Пессимизм и безысходность, неверие в общественное предназначение науки, а то и прямо ретроградное толкование природы социального познания, как это демонстрируют представители консервативного крыла социологии, выступающие с идеей интеграции науки и религии, — таковы характерные черты умонастроения многих западных обществоведов в конце 70-х — начале 80-х годов. По признанию американского социолога Дж. Гасфилда, «вера в функцию научного метода, способного служить авторитетной основой для синтеза научного знания, политической стратегии и институциональной технологии, не является больше «кредо», как это было два десятилетия назад» [18, 6]. Американский социолог верно отмечает социальные истоки кризиса социологии, в частности ее тесную связь с *неолиберальной политикой*, которая в 70-х годах в США и других ведущих капиталистических странах потерпела фиаско, будучи неспособной решить жгучие проблемы капитализма на путях интенсивного использования достижений науки и техники. Среди социологов, указывает далее Гасфилд, были распространены оптимистические надежды на то, что научно обоснованное знание обеспечит правительственные органы необходимыми интеллектуальными средствами для построения разумных социальных программ, нацеленных на решение крайне острых социальных проблем — преступности, расовых отношений, бедности и др. Но все эти программы потерпели провал, посеяв скептицизм среди ученых относительно того, что «наука может указать путь к правильным и исчерпывающим заключениям, на которых может строиться эффективная социальная политика» [18, 18].

Действительно, положение социологической науки в США весьма парадоксально. С одной стороны, существует армия высоко профессиональных ученых, в распоряжении которой — около 20-ти периодических изданий, выпускающая в свет огромное количество публикаций, получающая солидную финансовую поддержку со стороны государства и монополий, а с другой — незначительный практический эффект, неспособность предложить реальные средства по излечению «больных проблем» капиталистического общества. Именно эта крайне низкая эффективность социальной науки в решении практических проблем послужила поводом для неоконсервативных идеологов, среди которых, как известно, немало и прежних либералов-технократов, заявить об «упругости и неподатливости социальных проблем», а для администрации Рейгана — ос-

нованием для резкого сокращения финансирования социальных программ и снижения дотаций на социальные науки [21]. Этот шаг преследовал задачу наказать в первую очередь левое «критическое» направление в социологии. Что касается позитивистски ориентированной социальной науки, то она в ответ на призыв Рейгана усилить помощь частному сектору экономики стремится сконцентрироваться на служебных функциях социологии.

В 1981 г., отмечая 75-ю годовщину со дня образования Американской социологической ассоциации (АСА), социологи США вынуждены были констатировать, что их дисциплина переживает самый тяжелый период за время своего существования. «Идейный паралич на фоне организационного успеха», — резюмировал нынешнюю ситуацию один из последних президентов АСА П. Росс [31].

Особенно раздражает «менеджеров науки» *идейно-теоретический плюрализм и усиливающаяся дивергенция* различных исследовательских ориентаций. Если социологи хотят сохранить доверие в правительственных кругах, заявляет директор отдела социальных исследований Национального научного фонда США, ведущей государственной организации, осуществляющей финансирование социальных наук, О. Ларсен, то им следует «создать новые возможности для усиления своей научной интеграции». Поэтому ведущие деятели АСА, не видя реальных перспектив преодоления раскола в своей дисциплине, с тревогой смотрят в будущее и призывают принять энергичные меры для укрепления организационного единства [31, 114; 24, 450].

Без сомнения, присущая позитивизму ориентация на получение точного, квантифицированного знания, лишенная идеологической и философско-теоретической значимости, подчеркивающая его практические и прикладные функции, завела в тупик буржуазную социальную науку. Этот тип социального познания оказался неэффективным в объяснении тех крупномасштабных социальных изменений и культурных трансформаций, с которыми столкнулось капиталистическое общество в 70-х годах. С точки зрения марксистского подхода, «кризис буржуазной социологии — это часть общего кризиса буржуазного сознания, являющегося в свою очередь продуктом обострения общего кризиса капитализма в эпоху НТР» [7, 388].

Период расцвета социологии США приходится на первые послевоенные десятилетия — время относительно гладкого и бескризисного развития капитализма. Ставка на технический прогресс, постоянный экономический рост как главные условия улучшения материального благосостояния в совокупности с расширением масштабов государственного вмешательства в экономические и социальные процессы — таковы наиболее характерные черты неолиберального технократизма, провозгласившего политический курс создания государства «всеобщего благоденствия». Как верно отмечает советский исследователь Б. В. Михайлов, «в области идеологической такая ориентация означала растущее тяготение либерал-технократического сознания к позитивизму и скептицизму» [5, 36]. Результатом этого явилось превращение позитивистских и скептических прин-

ципов в господствующие мировоззренческие установки буржуазной социальной науки в первые послевоенные десятилетия.

Ориентация буржуазной социологии на методологию естественных наук, провозглашенная устами лидеров позитивизма, опиралась на теорию и практику буржуазной технократии, видевшей в современной науке и технике средство спасения капиталистического общества от социальных катаклизмов. В период 50—60-х годов социологам отводится роль советчиков и экспертов по вопросам внутренней политики, и сама дисциплина становится, как отмечают ее леворадикальные критики, частью административного аппарата по управлению государством «всеобщего благоденствия». Позитивизм достигает периода высшего распространения и экономического успеха посредством финансируемых государством прикладных исследований [34]. Таким образом, определяющая причина доминирующего положения позитивистски ориентированной социальной науки в системе буржуазного обществоведения заключается в тесном смыкании ее с политикой государственно-монополитического капитализма и защите жизненных интересов господствующего класса.

Вступление капитализма в середине 60-х годов в очередную фазу социально-экономического кризиса обусловило крах либерально-технократической доктрины. Углубление противоречий буржуазного общества не могло не отразиться на теоретическом содержании и методологических разработках буржуазной социологии.

Какой была реакция представителей позитивистского крыла на кризис буржуазной социологии? Как ни странно, они стремились уклониться от бурных дискуссий, будучи убежденными в том, что источник кризиса — недостаточно полное распространение естественнонаучной методологии. Здесь сказались и пренебрежительное отношение позитивистов к своим идейным противникам, якобы не понимавшим сути научного метода и демагогически разглазговывавшим о роли ценностей в научном познании [30]. Они скорее охотно критиковали слабости своей позиции, чем выдвигаемые против них обвинения со стороны возросшей армии противников. Среди наиболее существенных недостатков буржуазной социологии назывались такие, как плоский эмпиризм и описательность, приверженность к построению макросоциологических теорий и обусловленный этим разрыв между эмпирическими и теоретическими исследованиями, отрыв социологии от практических запросов общества и др. Все дальнейшее развитие позитивистской социологии в период 70—80-х годов шло в фарватере преодоления этих «погрешностей» буржуазной социальной науки.

Программу дальнейшего развития позитивистски ориентированной социологии в условиях кризисной социологии довольно четко определил известный французский социолог Р. Будон. Он отвергает социально-политические причины кризиса западной социологии и признает лишь «эпистемологические недостатки социологии». Будон видит выход из создавшейся ситуации в преодолении индуктивизма и плоского эмпиризма [14, 15—21], а главную задачу — в дальнейшем совершенствовании методологии с упором на создание

адекватного языка социологии. Аналогичные взгляды в 70-х годах разделяли многие сторонники «научной социологии». Однако позитивистская реакция на кризис не ограничивалась только областью методологии. Развитие позитивистских тенденций в этот период включало в свою орбиту также и ряд других концепций, представители которых ориентировались на заимствование результатов и принципов биологии, генетики, экологии и др. Но формирование новых подходов расширяя, с одной стороны, сферу воздействия позитивистских подходов, с другой — способствовало углублению расхождений внутри позитивистского лагеря.

Среди различных теоретико-методологических направлений позитивистской социологии в 70-х годах можно выделить, во-первых, разработку новой методологии *эмпирического исследования*, в которой акцент делается на конструирование теорий. Это направление развивается под воздействием позитивистской философии науки и постпозитивизма, ориентированных на методологию естественных наук как нормативную модель. Здесь в наибольшей мере продолжают традиции социологического позитивизма 30—40-х годов. Тесная связь с прикладными исследованиями обеспечивает этому направлению даже в условиях кризиса поддержку большого бизнеса и правительства.

Второе направление тесно примыкает к первому. Это *бихевиористская социология*. Ее представители, заимствуя отдельные положения необихевиористской психологии (Б. Ф. Скиннер, А. Бандура), пытаются разработать теоретические концепции, могущие стать основой «социальной технологии» и исследовательских программ «модификации поведения».

Бихевиористская концепция, претендующая на создание универсальных объяснительных схем, особенно широко распространена в США и ФРГ, ее идейной основой служит «теория социального обмена», одним из создателей которой является американский социолог Дж. К. Хоманс.

Третье направление представлено *натуралистическими биосоциальными* концепциями (П. ван ден Берге, Л. Эллис, А. Мейзур и др.), возникшими под воздействием этиологии и социобиологии. Сторонники этого течения придерживаются радикальной точки зрения, редуцируя положения социологии к природно-биологическим закономерностям, видя в этом эффективное средство перевода социологии на рельсы естественных наук. Во многом разделяя методологическую платформу двух ранее названных концепций, сторонники радикального натурализма к тому же настаивают на предметном содержательном единстве социологии и естествознания. Тем самым возрождаются натуралистические идеи буржуазной социологии XIX столетия, давно, казалось бы, отброшенные последующим развитием общественной мысли. В качестве основополагающего принципа современного социологического натурализма выступает методология редуccionизма, намеченная еще в бихевиористской социологии и с наибольшей полнотой реализуемая в биосоциальных концепциях, стирающих качественное различие между природными

п биологическими закономерностями. Если представители методологического позитивизма и бихевиористской социологии пытаются укрыться под маской объективности и идеологической нейтральности, то многие сторонники биологизаторских концепций не скрывают своих консервативных взглядов, открыто выступая против марксизма и прогрессивных демократических идеологий.

Вместе взятые, три указанных течения образуют исследовательскую программу современной позитивистско-натуралистической социологии, состоящую как бы из трех независимых типов сознания. Формально они связаны общими установками «научного метода», но в теоретико-содержательном и идейном смысле столь разнятся друг от друга, что фактически расчленяют позитивистское мышление на три самостоятельные сферы.

Методологический позитивизм, бихевиористская социология и натуралистические концепции, взятые в динамике, образуют последовательную серию шагов в направлении реализации идеалов «естественнонаучной социологии». При этом чем выше степень приближения к этому идеалу, тем больше дистанция, отделяющая позитивистско-натуралистическую социологию от собственно социологического видения мира. В натуралистических концепциях распределение социологии достигает своего печального финала: представители последних жертвуют духом и содержанием социологического познания ради торжества «научного метода»: они объявляют «научную социологию» подразделом современной биологии.

Вопрос о том, научна ли в действительности «научная социология», подчиненная диктату позитивистского метода, тревожит многих прогрессивно мыслящих западных социологов, обеспокоенных усиливающейся бюрократизацией социальной науки, утратой ее бывшей автономии и творческой свободы. На этот факт обращает внимание, в частности, известный американский ученый, представитель гуманистической социологии А. М. Ли в своей книге с характерным заголовком „Социология для кого?“ [23].

Итак, развитие позитивистской социологии в кризисный период буржуазного обществоведения имеет ряд существенных особенностей в сравнении с предшествующими десятилетиями ее бурного расцвета. Во-первых, как уже отмечалось, ее общественный престиж значительно подорван. Во-вторых, резко изменившаяся «инфраструктура» социологической деятельности, вызванная распространением антипозитивистских тенденций в западном обществоведении, лишает позитивизм привилегированного положения. Его сторонники вынуждены перейти от нападения в глухую защиту. Ведущая роль этого течения в буржуазном обществоведении сохраняется главным образом благодаря его тесной связи с прикладными исследованиями и соответствующей финансовой поддержке со стороны частного сектора экономики и различных правительственных организаций. И наконец, в-третьих, сама позитивистски ориентированная социология не представляет собой единого течения, внутри нее существуют и конфликтуют между собой различные методологические концепции, что, несомненно, подрывает идейно-теоретическую базу этого

направления, ослабляет его воздействие на буржуазную социологию.

В дальнейшем будут рассмотрены две основные проблемы, определившие противоречивый характер развития социологического позитивизма на современном этапе. Первая относится к области методологического позитивизма, она связана с идейной борьбой между сторонниками двух ведущих подходов. Вторая проблема вызвана новой волной натурализма и социал-биологизма в западной социологии.

§ 2. Дилеммы методологического позитивизма

Перестройка всей системы буржуазной эмпирической социологии требовала модификации ряда важнейших теоретико-методологических допущений, обеспечивавших ее нормальное функционирование в предшествующий период. Неадекватность структурно-функциональной теории общества, выразившаяся в ее неспособности служить основой интеграции эмпирических фактов, привела в конечном счете к усилению разрыва между теоретическими и эмпирическими исследованиями, между микро- и макро-социологией. Главное обвинение, выдвинутое сторонниками позитивизма и натурализма в социологии против структурного функционализма, заключалось в том, что этот подход, по их мнению, не способен реализовать требования «научного метода». Волна критических выступлений против функционализма принесла с собой и другое важное «открытие»: обнаружилось отсутствие необходимых методологических средств для формирования адекватных требованиям естественнонаучной методологии социологических теорий [19, 37].

В качестве нового «научного метода» формирования социологической теории была провозглашена *гипотетико-дедуктивная модель* научного знания, критерии и условия построения которой разрабатывались в западной философии науки. Однако пропаганда дедуктивной модели теории в западной социологии, достигшая своей кульминации в середине 70-х годов, не сопровождалась серьезными попытками критического осмысления присущих ей недостатков, и то преодоление эмпиризма, на которое претендовали ее позитивистски настроенные приверженцы, не дало желаемых результатов. Польский исследователь Е. Мокржицкий в этой связи справедливо указывает, что философия науки логического позитивизма «нашла в социологии крайне некритического партнера, который ожидал методологических инструкций и принимал их как обязательную норму безотносительно к намерениям наставника» [27, 20—21].

Допущение о существовании единой для всех наук логики формирования теоретического знания, основу которого составляет гипотетико-дедуктивная модель объяснения — краеугольный камень современной позитивистской версии единого научного метода¹. Эта

¹ Подробный критический анализ гипотетико-дедуктивной модели научного знания, сформулированной логическими позитивистами, содержится в работах [4, 8].

концепция представляет собой не что иное, как новейшую версию физикализма, обратной стороной которой является игнорирование специфики социального познания, а во многих случаях и незнание реальной исследовательской практики социальных наук.

Говоря о новой интерпретации сторонниками позитивизма «научного метода», необходимо отметить определенную преемственность в понимании задач методологии, как они начинают осознаваться в кризисный период с тем ее содержанием, которое вкладывали в нее прежде сторонники естественнонаучной ориентации в буржуазной социологии. Самое главное и определяющее звено в цепи этой преемственности — ограничение сферы методологического анализа только формально-логическими аспектами применения «научного метода» при полном игнорировании содержательных и методологических мировоззренческих вопросов социального познания. Но первая пробная попытка создания социологической методологии как составной части неопозитивистской философии социальных наук была предпринята еще в середине 50-х годов П. Лазарсфельдом и его сотрудниками [22].

Однако реальная исследовательская практика свидетельствует о том, что формирование системы теоретического знания в соответствии с рекомендациями пропагандируемого методологическим позитивизмом «научного метода» сталкивается со значительными трудностями, вызывая столь значительные разногласия в рядах его сторонников, что о какой-либо единой стратегии конструирования теорий говорить не приходится. Можно выделить две влиятельные позиции в современном методологическом позитивизме, представители которых отстаивают различные стратегии формирования социологической теории.

Если представители второго течения — «индуктивисты» в большей мере апеллируют к классической эмпиристской концепции в духе философии науки Венского кружка, то сторонники первого — «дедуктивисты» ориентированы на методологическую концепцию позднего логического эмпиризма и частично постпозитивизма, отстаивающих идею несводимости теоретического знания к эмпирическому базису.

Сторонники первой точки зрения (Г. Зеттерберг, Дж. Хоманс, Д. Миллер, Д. Коэн, Л. Фриз и др.) считают, что социологи должны сконцентрироваться на построении гипотетико-дедуктивных или, как они не совсем точно их именуют, аксиоматико-дедуктивных теорий, плодотворность использования которых в естественных науках общепризнана. Двумя характерными особенностями этого направления являются следующие моменты: 1) признание в качестве первоочередной исследовательской задачи кумуляции и интеграции многочисленных разрозненных фактов; 2) признание специфики теоретического уровня познания и его элементов, их невыводимости из эмпирических обобщений. Этот акцент на рациональных способах познания особенно подчеркивают социологи молодого поколения (Д. Миллер, Д. Коэн, Л. Фриз), испытавшие определенное влияние постпозитивизма.

По мнению защитников гипотетико-дедуктивного подхода, в современной западной социологии продолжает господствовать эмпиристская гносеология, ошибочно отождествляющая науку с эмпирическим познанием. Такой подход закрывает дорогу успешному решению фундаментальных проблем социологического исследования общественных явлений, так как он не дает возможности раскрыть объективные закономерности социальных процессов, ведет к бесконечному накоплению бессвязных эмпирических фактов [17, 5—6]. В то же время представители этого направления негативно расценивают распространенную практику формирования теоретического знания (структурный функционализм, символический интеракционизм и др.). Эти концепции они пренебрежительно называют «псевдотеорией».

Гипотетико-дедуктивный подход приобретает популярность в тех областях буржуазной социологии, где имеются большие массивы эмпирических фактов и данных, требующих теоретического обобщения и систематизации — исследование организаций, семьи, преступности и др. Но его практическое использование сталкивается со значительными трудностями, вызванными спецификой социального познания и своеобразием принятых в социологии способов концептуализации, а также недостаточной точностью и строгостью используемых понятий, сложностями процесса измерений и т. д. Помимо указанных, существуют еще и специфические трудности, порожденные кризисной ситуацией в буржуазной социологии, — теоретический плюрализм, многообразие несопоставимых между собой исследовательских ориентаций, разбой в толковании многих терминов и др.

Защитники гипотетико-дедуктивной стратегии высказывают явно нерезальные идеи, полагая, будто принятие в социологии пропагандируемого ими подхода позволит преодолеть существующий кризис, создать единую для всех методологическую платформу. В действительности догматическое следование методологическим нормативам естественных наук ведет лишь к усилению кризисных тенденций, поскольку позитивисты пренебрежительно относятся к другим исследовательским ориентациям и подходам как целиком ненаучным или идеологизированным.

Второе направление в конструировании теорий вырастает из широко распространенной в эмпирической социологии практики «каузального моделирования», представляющей собой построение математических моделей с использованием регрессионного анализа и известных процедур поэтапного выведения причинных связей из корреляций. Оно тесно связано с методикой и процедурами социологического исследования. Самой авторитетной фигурой этого течения выступает Г. Блейлок, профессор Вашингтонского университета, крупный специалист в области статистических методов исследования. Данное направление занимает ключевые позиции в буржуазной эмпирической социологии, хотя, вероятно, не все методологи этой школы согласятся с конкретными рекомендациями Г. Блейлока.

Сторонники каузального моделирования, подобно представителям первого течения, считают, что дедуктивная, формализованная теория

является идеальным образцом социологической теории. Но они полагают, что пока еще рано говорить о реальном воплощении на практике этого идеала в силу несовершенства методов измерения, сложности эмпирической интерпретации теоретических понятий и т. д. Их отличают более скептическое отношение к рекомендациям философии науки, касающимся логики формирования теоретического уровня познания. Решающее место в формировании теории они отводят процессу верификации, посредством которого устанавливается строгое соответствие между первоначальными теоретическими вербальными утверждениями и операциями эмпирического исследования [10—13]. Таким образом, методология каузального моделирования зиждется на классической эмпиристской гносеологии, но не разделяет крайностей чистого эмпиризма и операционализма, считая возможным присутствие в исходных утверждениях теории эмпирически неверифицируемых терминов.

Однако смягчение принципов узкого эмпиризма и операционализма не в силах скрыть того факта, что формируемые в рамках каузального моделирования теоретические системы почти целиком остаются на уровне описания, ограничиваются анализом каузальных связей (интерпретируемых в юмовском духе) между отдельными переменными. Это, в сущности, модифицированный с учетом новейшей статистической техники, традиционный для позитивистского социологического эмпиризма «анализ переменных». На практике следование рекомендациям методологии каузального моделирования ведет к тому, что социолог оказывается не в состоянии подняться выше описания наблюдаемых фактов. К каким конкретным результатам может привести подобный подход, хорошо видно на примере изучения Г. Блейлоком проблемы расовой дискриминации. Это важное социально-политическое явление современной капиталистической Америки объясняется им только с учетом тех факторов, которые отражены в социологических опросах и наблюдениях, т. е. зафиксированы с помощью эмпирических процедур. Поэтому в качестве независимых или объясняющих факторов он выдвигает социально-психологические явления: расовые предрассудки больших социальных групп, присущие им ценностные установки, конкретные показатели поведения дискриминируемого меньшинства, различные ситуационные факторы и др. [11, 276—280]. Главное для американского исследователя — добиться точного и строгого описания изучаемого явления, перевести вербальные суждения на язык эмпирических показателей, которые затем можно будет измерить и сформулировать систему математических уровней. Однако стремление к точности и строгости получаемых результатов приводит к тому, что сформулированная им теория (математическая модель), во-первых, не выходит за рамки дескриптивного уровня, и, во-вторых, полностью игнорирует классовые, экономические и политические причины дискриминации. Об этих факторах вообще не заходит речи, поскольку для позитивиста классовый подход несовместим с объективным научным исследованием, к тому же социально-классовые причины дискриминации не могут быть полностью раскрыты

эмпирическими методами, они требуют социально-философского анализа, который опять-таки несовместим с эмпиристской гносеологией.

Фундаментальная дилемма социологического теоретизирования, по мнению Г. Блейлока, состоит в том, что расширение масштаба теоретических обобщений оплачивается ценой уменьшения их точности и утратой реализма, тогда как стремление к точности и строгости резко ограничивает масштаб теории, замыкает ее дескриптивным уровнем [12, 126]. Выход из этой трудно разрешимой дилеммы он видит в постепенном наращивании уровня и масштаба обобщений, начиная с простых моделей, шаг за шагом увеличивая число переменных. Но при этом он подчеркивает решающую роль эмпирической верификации как критерия истинности обобщений и призывает идти от эмпирии к теории, а не наоборот, как требуют сторонники аксиоматико-дедуктивного подхода. Пропагандируемая Г. Блейлоком стратегия формирования теоретического знания содержит ряд рациональных моментов, и она может использоваться в прикладном исследовании, когда требуется получить точные и строгие описания и предсказания изучаемых явлений. Но этот подход является ущербным и неэффективным, когда исследуются большие, объяснительные схемы. Его методология в таком случае оборачивается редукционистским подходом в силу требования обязательной верифицируемости теоретических суждений.

Противники Г. Блейлока обвиняют его в непонимании истинных задач научного исследования, суть которых, по мнению «дедуктивистов», заключается в разработке и формировании рационально обоснованных теоретических идей, могущих быть основой наблюдения и систематизации эмпирических фактов. Они подчеркивают ошибочность толкования наблюдения как чисто эмпирической процедуры, ибо любой акт восприятия сопровождается рациональной деятельностью [16, 67—68]. В этих рассуждениях заметно сказывается влияние идей К. Поппера, хотя известный принцип фальсификации «дедуктивисты» не принимают, ратуя за более свободное толкование теории. Вообще нужно сказать, что в спорах буржуазных социологов относительно того, какая стратегия более адекватна для социологического познания — индуктивная или дедуктивная — остро слышны отзвуки известной полемики внутри неопозитивизма между сторонниками эмпиризма, представленного известной концепцией Венского кружка, и рационализма, отстаиваемого школой К. Поппера.

Выступая против широко распространенного в западной социологии индуктивно-статистического подхода, защитники дедуктивной ориентации подчеркивают приоритет теоретического знания и теоретических законов, настаивают на необходимости усиления внимания к разработке специфических приемов абстракции и идеализации. Нельзя не отметить, что в их критике «индуктивистов» содержится немало разумных и верных суждений. Так, Б. Коэн справедливо замечает, что свойственный эмпирической социологии акцент на создание точных прогностических моделей ведет к утрате собственно научного содержания социологического познания, которое для него тождественно теоретическому исследованию, и превращает исследо-

вателя в социального инженера [16]. Но здесь кроются и социально-политические расхождения. Индуктивно-статистическая стратегия тесно связана с прикладной функцией социального знания, для которого она все еще остается авторитетным средством анализа и формулировки конкретных практических рекомендаций. Гипотетико-дедуктивный подход в большей мере порожден внутренними причинами — кризисной ситуацией в западной социологии, стремлением буржуазных ученых найти эффективные методологические средства кумуляции различных исследовательских ориентаций, а также обобщить массы эмпирических данных в отдельных областях. С логико-методологической точки зрения второй подход предпочтительнее, так как в большей степени соответствует научному потенциалу социального исследования. Но индуктивно-статистический подход лучше, чем какой-либо другой, соответствует выполнению «социального заказа» со стороны господствующего класса. Именно эта причина определяет распространенность эмпирической гносеологии в буржуазной социологии, но она осталась незамеченной ее критиками из лагеря «дедуктивистов».

Гносеологической основой противостояния индуктивистской и дедуктивистской стратегий является метафизическое истолкование процесса познания, отсутствие диалектического понимания двух соответствующих методов, о чем писал в свое время Ф. Энгельс, анализируя историю естествознания. «Индукция и дедукция, — отмечал он, — связаны между собой столь же необходимым образом, как анализ и синтез. Вместо того чтобы односторонне превозносить один из них до небес за счет другого, надо стараться применять каждую на своем месте, а этого можно добиться только лишь в том случае, если не упускать из виду их связь между собой, их взаимное дополнение друг друга» [1, 542].

§ 3. Тупики позитивистско-натуралистической социологии

Позитивистская установка буржуазной социологии на заимствование познавательных средств естественных наук предполагает использование не только логико-методологических приемов в рамках «единого научного метода», но и включает в себя тенденцию натуралистической интерпретации общественных явлений, т. е. объяснение социальной действительности с точки зрения природных (биологических, физиологических и пр.) закономерностей.

Как известно, биологизаторская трактовка социальных явлений восходит к отцам — основателям буржуазной социологии О. Конт и Г. Спенсеру, которые считали, что социология должна строиться на основе биологических данных. Эти идеи, а также различные варианты социал-дарвинизма были подвергнуты глубокой критике К. Марксом и Ф. Энгельсом [2, 571]. Главный порок биологизаторского истолкования социальных явлений они видели в отрицании качественной специфики общественной жизни по сравнению с процессами живой природы. Этот недостаток социал-биологизаторских концепций XIX в. обусловил в конечном счете их кризис, и после-

дующее развитие буржуазного обществознания в XX в. окончательно отторгло принцип онтологического натурализма, пытаясь выработать специфическую методологию социального исследования. Разразившийся в конце 60-х годов кризис буржуазной социологии побудил позитивистски настроенных ученых обратиться в поисках выхода к использованию результатов биологических дисциплин, достигших впечатляющих успехов в изучении живой природы. В первую очередь социологов привлекли данные, полученные при исследовании биологических основ поведения в новейших разделах естествознания — этологии и эволюционной биологии (социобиологии).

Среди социологов, сторонников натуралистической ориентации, получает признание точка зрения, что решающим фактором кризисного состояния общественной мысли Запада явился *антропоцентризм*, выразившийся в абсолютизации уникальных черт человека и недооценке биологических сторон поведения. «Социологи переоценили небιологический компонент человеческой природы, — утверждает один из идейных вдохновителей современного натурализма американский социолог У. Кэттон, — что являлось краеугольным камнем социологической доктрины, старение которой было почувствовано, но не понято в 70-х годах» [15, 29]. Под устаревшей социологической доктриной он имел в виду структурно-функциональную концепцию — главный объект критики позитивистов. Однако требование перестройки социологии на базе и по образцу естественно-биологического исследования преследовал и определенную внутреннюю цель — коррекцию существующих позитивистских концепций, прежде всего получившей распространение в буржуазной социологии бихевиористской теории. «Социальные науки, — отмечает приверженец физикализма и эмпиризма А. Розенберг, — должны стать науками о жизни, отраслью биологии, и лишь в этом случае можно ожидать, что они могут сформулировать теории и положения, не менее точные и широкомасштабные, чем в биологии» [31, 4].

Согласно радикальной позитивистской точке зрения существующие в современной западной социологии формы реализации естественно-научной методологии до сих пор не преодолели остатков «ментализма» (так обозначают в западной литературе широко распространенные в социальном познании допущения о важной роли в поведении человека субъективно-психологических состояний — представлений, мотивов, потребностей и др.) и потому не смогли в должной мере реализовать требования «научного метода», исключая, по их мнению, любые допущения о ненаблюдаемых явлениях.

Рассматривая ментализм в качестве главного препятствия на пути утверждения «научной социологии» и решающей причины кризисного состояния дисциплины, сторонники радикально-натуралистического подхода связывают будущий прогресс социологии с установлением точных корреляций между нейрофизиологическими процессами, происходящими в сознании человека, и внешне наблюдаемыми социальными формами поведения, что, по их мнению, целиком исключит роль рационально-целевых факторов в объяснении челове-

ческой деятельности, к которому постоянно апеллируют представители многих социологических концепций. В борьбу с ментализмом активно включились и некоторые видные представители этологии и социобиологии (К. Лоренц, Д. Моррис, Э. Уилсон, Д. Береш и др.), абсолютизируя достижения своих наук и сбиваясь на позиции вульгарно-материалистического истолкования общественных явлений.

Редукционизм — основополагающий пункт программы натуралистической социологии. Его применимость в социологии сторонники этого течения оправдывают ссылками на естественные дисциплины, где, как известно, часто используется прием сведений явлений одной области к другой, более фундаментальной. Однако в социологии требование сведений ее закономерностей к природно-биологическим основам человеческого поведения означает пренебрежение спецификой социальных явлений, отрицание своеобразия человеческой деятельности по сравнению с поведением животных. В этом заключается главная ошибка натуралистической социологии. Ее защитники пытаются преодолеть указанный недостаток на путях синтеза биологического и социального познания, основу которого составляет естественнонаучное знание о человеке. Редукционизм в конечном итоге ведет к отрицанию автономии социологического исследования, так как с позиций натуралистического подхода предметом его исследования объявляется «изучение социального взаимодействия между организмами» [36, 201].

Первыми пропагандистами редукционистского подхода в современной западной социологии явились представители бихевиористского направления, точнее, теории социального обмена, в частности Дж. К. Хоманс. Опираясь на ряд основополагающих допущений бихевиористской психологии Б. Ф. Скиннера, он выдвинул задачу раскрыть природу социального взаимодействия и механизмы функционирования субинституционального уровня социальной реальности, на котором, как предполагал Хоманс, держится все здание общественной организации — социальная структура и институты [30, 30—32]. Претендуя на создание социологической теории, полностью реализующей требования позитивистской методологии (Хоманс рассматривает свою концепцию обмена как законченное выражение нормативных требований дедуктивно-номологической модели объяснения), сторонники бихевиористской социологии тем не менее не сумели создать эффективной исследовательской программы, способной вывести из кризиса западную социологию. Причиной этому явилась внутренняя противоречивость исходных принципов бихевиоризма.

С целью преодоления возникающих трудностей большинство социологов бихевиористской ориентации, во-первых, взяли за основу не радикальный вариант бихевиористской психологии Б. Скиннера, пропагандируемый Хомансом, а его модифицированные, «смягченные формы», авторы которых принимали в расчет отдельные факторы сознания при объяснении поведения человека. Во-вторых, как сторонники микро-, так и тем более макро-ориентации в бихевиорист-

ской социологии вынуждены были явно или неявно апеллировать к основополагающим понятиям социологического анализа — ролям, институтам, ценностям и др. Попытка интерпретации указанных традиционных социологических понятий и принципов в терминах бихевиористского подхода оказалась мало результативной в силу того, что психологические категории по природе своей не имеют конкретного социально-исторического содержания, являются слишком общими и абстрактными. Это противоречие бихевиористской методологии достаточно ощутимо проявилось в концепции самого Дж. К. Хоманса.

Бихевиористская социология, пропагандируя редукционистский подход к объяснению социальных явлений, объективно способствовала распространению более радикальных форм натуралистической методологии, воплотившихся в новейших биосоциальных концепциях. Тенденция биологизации социологии потенциально содержалась в тех версиях бихевиористской социологии, которые опирались на концепцию Б. Ф. Скиннера, рассматривающего свой вариант экспериментальной психологии в качестве раздела биологии [33, 69]. Так, например, Дж. Хоманс вслед за Скиннером отрицает качественное различие в поведении человека и животных на том основании, что путем изменения системы подкреплений («наград» и «наказаний») в обоих случаях можно добиться «модификации поведения» в нужном направлении. Но Хомансу не удалось провести последовательно натуралистический подход к объяснению человеческого поведения. Чтобы окончательно не утратить связи с традициями социологического анализа, он вынужден был неявно допустить важное значение в социальном взаимодействии рационально-целевых и мотивационных факторов.

Одним из первых с обвинениями бихевиоризма в абсолютизации влияния среды и пренебрежении генетическими сторонами поведения выступил основатель современной этологии К. Лоренц, посвятивший этой теме специальную работу [24].

Критические нападки на бихевиоризм еще более усилились с возникновением социобиологии, последовательно распространяющей эволюционный подход на объяснение всех форм социальности, включая человека и его социальную организацию. Соглашаясь с центральной идеей бихевиоризма о том, что поведение и сознание человека имеют материальную основу и доступны экспериментальному изучению, лидер социобиологии Э. Уилсон считает ошибочным основное допущение этой концепции о равной возможности в научении различных видов живых существ. С точки зрения социобиологии «существует множество самых различных типов научения, которые не подчиняются никаким общим законам, за исключением, вероятно, эволюции посредством естественного отбора. Потенциал научения каждого вида, очевидно, целиком запрограммирован в структурах его мозга последовательностью реализации гормонов и в конечном счете — его генами. Каждое живое существо «предуготовлено» научиться определенным стимулам, отгорожено от влияния других и нейтрально по отношению к каким-либо еще» [39, 65].

Со своей стороны представители бихевиоризма обвиняют сторонников социобиологии в преувеличении роли наследственных факторов, отсутствии строго установленных экспериментальных факторов, касающихся всех видов живых существ и, наконец, гипотетичности самих эволюционных принципов [9, 4—5]. Острота споров между бихевиористами и социобиологами несколько сглаживается на фоне того обстоятельства, что ни одна из этих концепций не способна правильно решить старую дилемму «природа—воспитание», так как каждая из сторон склонна абсолютизировать действие какого-то одного круга факторов в ущерб другому.

Однако между бихевиористами и социобиологами существует определенная преемственность. Она заключается в том, что обе эти натуралистические концепции ставят во главу угла решения актуальных проблем социологического познания вопрос о природе человека, понимаемой в качестве неизменной и внеисторической сущности, содержание которой определяется врожденными психофизиологическими компонентами.

Характерное для методологического позитивизма «равнодушие» к содержательным и мировоззренческим сторонам социального познания по мере дальнейшего развития доктрины «научной социологии» представителями натуралистического подхода оборачивается полным забвением идеалов социального познания. Отрицание своеобразия социальных закономерностей, гипертрофия природного начала в ущерб социальному, превращение человека в пассивное предметное существо, пренебрежение гуманистической стороной социологии — таков конкретный итог завершения позитивистско-натуралистической программы «научной социологии». Итог, который ведет к подрыву фундаментальных основ социологического видения мира и объективно способствует углублению кризиса буржуазной социологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32.
3. Комаров М. С. От функционализма к бихевиоризму: Теория социального обмена Дж. К. Хоманса. — Социол. исслед., 1979, № 4.
4. Меркулов П. П. Гипотетико-дедуктивная модель и развитие научного знания. М.: Наука, 1980.
5. Михайлов Б. В. Современный американский либерализм: идеология и политика М.: Наука, 1983.
6. Рузавин Г. П. Научная теория. М.: Наука, 1978.
7. Социология и современность. М.: Наука, 1976. Т. 2.
8. Шварев В. С. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М.: Наука, 1966.
9. Baldwin J. Beyond sociobiology. N. Y.: Elsevier, 1981.
10. Blalock H. M. Theory construction. N. Y.: Wiley, 1969.
11. Blalock H. M. The formalization of sociological theory. — In: Theoretical sociology/Ed. J. McKinney. N. Y.: Free press, 1974, p. 268—290.
12. Blalock H. M. Dilemmas and strategies of theory construction. — In: Contemporary issues in theory and research. L., 1979.
13. Blalock H. M. Conceptualization and measurement in the social sciences. L.: Sage, 1982.

14. Boudon R. La crise de la sociologie. P., 1976.
15. Catton W. R. Sociology for a postexuberant world. — In: New directions in sociology/Ed. D. Thorns. N. Y.: Elsevier, 1976.
16. Cohen B. P. Developing sociological knowledge: Theory and method. N. Y.: Prentice Hall, 1980.
17. Theoretical methods in sociology/Ed. L. Freese. Pittsburg: Univ. press, 1980.
18. Gasfield J. «Baddy, can you paradigm?» The crisis of theory in the welfare state. — Pacif. Sociol. Rev., 1979, vol. 22, N 1.
19. Homans G. C. The nature of social science. N. Y.: Harcourt, 1967.
20. Homans G. C. Fundamental social process. — In: Sociology: An introduction/Ed. N. Smelser. N. Y., 1967.
21. Kirpatrick S. A. Social science research under siege. — Social Sci. Quart., 1983, vol. 64, N 4.
22. Lasarsfeld P., Rosenberg M. The language of social research. N. Y.: Free press, 1956.
23. Lee M. The sociology for whom? N. Y.: Wiley, 1978.
24. Lorenz K. Evolution and modification of behavior. Chicago, 1969.
25. McCartney J. L. Diversity in sociology: Crisis or challenge. — Sociol. Quart., 1981, vol. 22, N 3.
26. Menzies K. Sociological theory in use. L.: Routledge, 1982.
27. Mokrzycki E. From a methodological doctrine to research practice. — Sisyphus Sociol. Stud., 1981, vol. 1.
28. Molm L. The legacy of behavioral theory as a sociological perspective. — Amer. Sociol., 1981, vol. 16, N 3.
29. Petryszak N. Sociobiological theory and human nature. — Pacif. Sociol. Rev., 1980, vol. 23, N 2.
30. Phillips D. The madness in our methods. — Sociol. and Social Res., 1974, vol. 58, N 3.
31. Rosenberg A. Sociobiology and preemption of social sciences. Baltimore: J. Hopkins Univ. press, 1980.
32. Rossi P. H. The ASA: A portrait of organizational success and intellectual paralysis. — Amer. Sociol., 1981, vol. 16, N 1.
33. Skinner B. F. Reflection on behaviorism and society. Englewood Cliffs (N. J.), 1978.
34. Van den Berghe P. L. Bringing beasts back in toward a biological theory of aggression. — Amer. Sociol. Rev., 1974, vol. 39, N 6.
35. Vidich J. et al. Sociology and society: Disciplinary tensions and professional compromises. — Social Res., 1981, vol. 48, N 2.
36. Wallace W. L. Principles of scientific sociology. N. Y.: Audine, 1983.
37. Willer D. The scientific sociology: Theory and method. N. Y.: Wiley, 1971.
38. Wiley N. The rise and fall of dominating theories in American sociology. — In: Contemporary issues in theory and research/Ed. W. Snizek et al. L., 1979.
39. Wilson E. O. On human nature. Oxford: Univ. press, 1978.

НАРАСТАНИЕ СТАБИЛИЗАЦИОННЫХ ТЕНДЕНЦИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ: ТЯГОТЕНИЕ К СИНТЕЗУ И РЕТРОСПЕКТИВНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Глава первая

«ВЕБЕРОВСКИЙ РЕНЕССАНС» И ПРОБЛЕМА «ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ПРОГРАММЫ» М. ВЕБЕРА

§ 1. Кризис буржуазной «хозяйственной этики» и возрастание интереса к Макс Веберу

Одним из существенно важных источников обострения общего кризиса буржуазного сознания, получившего отражение в западной социологии в виде «сознания кризиса» ее теоретико-методологических оснований, было далеко зашедшее в условиях так называемого «общества потребления», «общества вседозволенности», «гедонистического общества» и т. д. *разложение* традиционной для капиталистического общества *этики индивидуального труда, частной инициативы и личной ответственности*. Речь идет о той же *буржуазно-протестантской «хозяйственной этике»*, с которой западные социологи, начиная с М. Вебера (впервые проанализировавшего этот феномен в книге «Протестантская этика и дух капитализма» (см. [27, 28])), связывали экономические успехи капитализма и «западной цивилизации» вообще. В странах Запада это убеждение до сих пор разделяется достаточно широкими кругами интеллигенции, не говоря уже о так называемом «среднем классе», обеспечивающем социальную стабильность современному капиталистическому обществу. И именно по этой причине «открытие» того, что буржуазная «хозяйственная этика» находится в состоянии глубокого разложения, не могло не вызвать крайне отрицательных, с точки зрения «истеблишмента», идеологических последствий.

Тот факт, что на Западе резко упал *«этический престиж» индивидуального труда, личной инициативы и персональной ответственности*, был засвидетельствован, с одной стороны, целым рядом социологических опросов, касающихся проблемы «удовлетворенности трудом», взятой в связи с оценкой трудящимся значимости «свободного времени», «досуга» и т. д., а с другой — *фактом* широкого распространения на рубеже 60—70-х годов (в особенности среди молодежи) *идеологии контркультуры* с характерным для нее отрица-

нием нравственного смысла труда и «тотальной войны» против трудовой этики (см. в этой связи книги идеологов контркультуры: Рейч — «Зеленеющая Америка» [16] и Роззак — «Становление контркультуры» и «Где кончается пустыня» [17]). Подобно тому как инфляция в условиях экономического кризиса 70-х годов парадоксальным образом возрастала наряду с безработицей, последняя не только не способствовала возрастанию престижа труда (в особенности в глазах молодежи), но, наоборот, сопровождалась его падением.

Осознание и теоретическое осмысление этого обстоятельства углубило ощущение общего кризиса буржуазного мирозерцания в широких кругах западной интеллигенции и «кризиса буржуазной социологии» — среди профессиональных социологов. Ведь под вопросом оказались не больше и не меньше как фундаментальные *этические ценности* западной цивилизации, образующие, согласно Веберу и его современным последователям, исток и содержание «духа капитализма».

Однако в этой же самой идеологической атмосфере возникла и начала нарастать на протяжении второй половины 70-х годов в противоположность ей — *принципиально иная* мировоззренческая и теоретическая тенденция, направленная к *стабилизации* буржуазного общественного и прежде всего *нравственного* сознания. Первоначально она была связана с непосредственной реакцией самых различных слоев американского общества на *стремительный рост преступности, прогрессирующий распад семьи, упорное нежелание определенной части молодежи трудиться* и т. д., словом, все то, что на Западе стали называть общим «падением нравов», «разложением нравственности», «моральным вакуумом» и проч. С некоторым опозданием эта — столь же широкая, сколь и нестрая по своему социальному источнику — волна новых умонастроений захватила также и часть интеллигенции, возраставшую год от года.

В теоретических и публицистических работах 70-х годов этот сдвиг в умонастроениях интеллигенции выразился в новой форме идеологии — *идеологии стабилизации* (сначала — нравственного сознания, затем — общественного сознания в целом, наконец, буржуазного общества как такового); эта идеология и получила название *неоконсерватизма*. И только впоследствии, когда стало очевидным, что речь идет о новых умонастроениях *основной массы избирателей*, которые поддаются вполне определенной идеологической и пропагандистской обработке, общая волна реакции на «моральный вакуум», образовавшийся в современном капиталистическом обществе, была использована *определенными* политическими силами для организации «сдвига вправо» оси политической жизни как в США, так и в Западной Европе.

На фоне этого общего «сдвига» общественно-политического сознания (взятого, разумеется, с учетом всей глубокой противоречивости образующих его тенденций и устремлений) и следует понимать «поворот», характеризующий новейшую тенденцию современной буржуазной социологии.

В соответствии с общим духом «морального перевооружения», с которым с самого начала связывало себя современное «стабилизационное сознание», буржуазные социологи, ищущие выход из кризиса своей науки, видят ее перспективу на путях не только методологического, но и этического пересмотра теоретических оснований социологии. Неожиданно обнаружившаяся связь этих двух — прямо сказать: представляющихся достаточно разнородными — моментов «стабилизационного» социологического устремления требует специального пояснения. Дело здесь не просто в том, что *этическая проблематика* явно недооценивавшаяся буржуазными социологами в послевоенный период¹, теперь *выдвигается на передний план*, причем в тесной связи с проблематикой именно социологической теории. Суть в том, что, как показал, например, И. Вайс в своей книге о М. Вебере, этическая проблематика имеет и собственно методологическое значение в процессе образования социологической теории [29]. В этой связи вновь актуализируется, приобретая характер *злободневной проблемы*, проблема «хозяйственной этики», сформулированная еще М. Вебером [27, 28]², т. е. проблема сопряжения *экономического и этического* аспектов общественной жизни.

Поскольку же, по убеждению самого М. Вебера, в качестве «протестантской хозяйственной этики» определенное сочетание этики и экономики стало основным источником «духа капитализма», вызвавшего к жизни не только соответствующий (капиталистический) *тип общества*, но, более того, определенный *тип цивилизации* (европейскую буржуазно-капиталистическую цивилизацию), поскольку данная проблема выросла до уровня философско-исторической. В этом виде она широко обсуждается в западной социологии на протяжении второй половины 70-х годов как основная проблема веберовской универсально-исторической социологии.

Связывая, подобно М. Веберу, судьбу капитализма и всей западной «цивилизации» с перспективой утверждения, распространения и, что теперь главное, *сохранения* соответствующей «хозяйственной этики», его нынешние последователи (число которых скачкообразно возросло как раз на протяжении последних 10 лет) пытаются прогнозировать дальнейшую судьбу капиталистического общества, *отправляясь именно от социологического анализа сегодняшнего состояния «этики индивидуального труда и личной ответственности»* в странах Запада. А поскольку (опять же согласно социологическим исследованиям) это состояние явно оставляет желать много лучшего, обещая к тому же *гораздо более мрачную* перспективу как в ближайшем, так и в отдаленном будущем, постольку социологи в *своих конкретных работах* снова и снова сталкиваются с той же

самой проблемой, которую давно уже ставят консервативные социальные философы и публицисты: как *стабилизировать «трудовую этику» на Западе?* И можно ли сделать это вообще, учитывая далеко зашедший процесс ее прогрессирующего разложения?

Для тех западных социологов, которые исходят из положительного ответа на второй из этих вопросов, подход к решению первого из них видится в следующем. *Вернувшись к истокам* искомой «трудовой этики», т. е. *ко временам генезиса капитализма*, надо, по их мнению, проанализировать *методами сравнительно-исторической социологии*, как она формировалась в прошлом и какие социальные факторы способствовали тогда ее утверждению и укреплению, чтобы затем на основе подобного экскурса в прошлое выяснить: *нельзя ли предложить нечто вроде «моделей» стабилизации нравов, привычек и традиций*, которые обеспечивали бы «ре-активацию» хозяйственной этики капитализма. Примерно такой ход мысли прослеживается в целой серии работ 70-х годов, посвященных веберовской социологии³, хотя, разумеется, в каждой из них дается своя более оптимистическая или, наоборот, более пессимистическая вариация этой исходной темы.

В этой связи представляют особый интерес работы, анализирующие *социологию религии* М. Вебера, которая была для него одновременно формой культурно-исторического осмысления происхождения («западного») капитализма и его судеб. Показательна сама тематика этих работ, например исследований Бенжамина Нельсона, начиная с его статьи «Веберовская протестантская этика» (1973) [11] и кончая его докладом «Макс Вебер и трудности и дилеммы современной универсально рационализированной постхристианской цивилизации», опубликованном в 1981 г. [12]; ср. также его книгу, вышедшую в 1977 г. в ФРГ под названием «Происхождение современности» [13]. Обращают на себя внимание работы В. М. Шпронгеля начиная с опубликованной в 1973 г. статьи «Социальное изменение, идеи и интересы: систематический анализ „Протестантской этики“ Макса Вебера» в вышедшем под его (и К. Зейфарта) редакцией в сборнике «Религия и общественное развитие. Штудии к веберовскому тезису о протестантизме-капитализме» [23]. Весьма симптоматична также работа В. Шлюхтера «Парадокс рационализации». К характеристике отношения «этики» и «мира» у Макса Вебера, опубликованная в 1976 г. в западногерманском «Журнале социологии» [19] и давшая — вслед за работой И. Вайса [29] и Ф. Тенбрука [26] — толчок целому ряду более поздних исследований этой проблемы в социологии ФРГ.

Уже названные работы (а названа только часть подобных работ) свидетельствуют о том, что западная социология, ориентированная на «злобу дня», не лишена претензий не только прогнозировать будущее, но и активно участвовать в осуществлении своих

¹ В «сентиментский» период развития буржуазной социологии (до середины 50-х годов) это происходило по причине обожествления науки, которая со своей стороны предпочитала апеллировать в лучшем случае к эстетике, но не этике; в «революционаристский» (60-е годы) — по причине веры во всемогущество социально-политических методов решения всех проблем, не оставляющей место для этического самовоспитания реформаторов.

² Характерно, что работа М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» была издана в ФРГ 5-м изданием в 1979 г. [27].

³ И прежде всего — его социологии религии, которая замышлялась автором именно как *сравнительно-исторический социологический анализ «хозяйственной этики мировых религий»* — христианства, буддизма и конфуцианства.

прогнозов, обнаруживает возрастающий интерес к исследователям, двигавшимся в русле сравнительно-исторической социологии. Причем среди них на первом месте неизменно оказывается сегодня именно М. Вебер, который, как известно, не только выдвинул идею связи «духа капитализма» и протестантской «хозяйственной этики», но также увидел в самом факте такой связи этики с экономикой культурно-историческое своеобразие «западной цивилизации» в отличие от индийской, китайской и т. д.

Специфический интерес к веберовской *сравнительно-исторической* или *универсально-исторической* социологии стимулируется в настоящее время также и внутренними трансформациями социологического знания (например, выделением в специальную область социологического знания *социологии развития*, проблемным узлом которой является взаимоотношение промышленно развитых стран со странами развивающимися). Ей все время приходится иметь дело с социальными (и социокультурными) структурами, не просто находящимися на различных ступенях общественно-исторической эволюции, но и сталкивающимися, вступающими во взаимодействие друг с другом в *сегодняшней* действительности — в конкретно-эмпирическом «пространстве одновременности». Конфликты и трудности, возникающие при этом, получают в современной социологии развития осмысление в понятиях, получивших, в частности, углубленную разработку в рамках сравнительно-исторических социологических исследований Вебера, например в ходе сопоставительного анализа «хозяйственной этики» мировых религий.

Уже пример нынешней социологии развития свидетельствует о том, что необходимость «вторичного» обращения к М. Веберу мотивируется сегодня также и вполне конкретным интересом, возникающим в рамках дифференцированных областей социологии, испытывающих потребность в такой методологии, которая полностью учитывала бы качественную *специфику предмета исследования* — как он выступает в пределах каждой из этих областей. Такому интересу и отвечает стремление Вебера разрабатывать социологическую методологию не только путем дедуктивного развития некоторых «общих идей», но и с помощью *поддающихся конкретизации и спецификации «аналитических понятий»*, вырабатываемых на путях углубленного теоретического осмысления вполне «эмпирического» материала *социально-исторической реальности*.

Способность органически связывать конкретно-эмпирический уровень исследования с абстрактно-теоретическим, поставив — с помощью *сравнительно-исторической методологии* — исследуемый «факт» в широкую социально-историческую рамку и предложив нетривиальную «модель» его объяснения — вот чем впечатляет Вебер нынешних социологов, явно «уставших» от разрыва теории и эмпирики, под знаком которого до сих пор совершается развитие буржуазной социологии. Поскольку же этот разрыв воспринимается западными социологами как одно из проявлений (и «фермент») кризиса социологии, постольку и в этом отношении «возврат» к «универсально-исторической» и в то же время «понимающей» со-

циологии Вебера связывается также и с надеждами на «преодоление» социологического кризиса [24, 8].

Среди импульсов, стимулирующих «веберовский репессанс», можно зафиксировать идущий «снизу» — от уровня *конкретного эмпирического исследования* — интерес к *теории*, причем не просто «надежной», но также имеющей достаточно убедительную «объяснительную силу», которая к тому же отвечала бы нынешнему состоянию социологического знания, оказавшегося лицом к лицу с угрозой распада на ряд «предметных областей», связанных друг с другом едва ли не часто ноншальным образом. Веберовское социологическое учение, считающееся до сих пор недостаточно «эксплицированным» (и, следовательно, нуждающимся в такой «экспликации»), оказывается при этом своеобразным «полигоном», на котором отрабатываются различные варианты соединения «большой» социологической теории (удовлетворяющей актуальному ныне философско-историческому интересу) и конкретных теоретических потребностей «предметно» работающих социологов.

О *смещении социологического интереса* в направлении глобальных проблем капиталистического развития (результатом которого и оказалось, в частности, возрастание исследовательского внимания к теоретическому наследию М. Вебера) достаточно выразительно свидетельствуют, например, содержание сборника «Макс Вебер и рационализация социального действия», изданного в 1981 г. в ФРГ по материалам коллоквиума, проведенного Архивом социальных наук в Констанце [8]. В предисловии к этому сборнику, написанному его редакторами-издателями Вальтером М. Шпронделем и Констанцем Зейфартом, сегодняшний интерес к Веберу сопрягается с возрождением интереса «к эволюционным аспектам социокультурного изменения» и их роли в «образовании социально-научной теории» [8, V].

Хотя, как признают авторы предисловия, веберовское мышление было ориентировано «антиэволюционистски», творчество Вебера тем не менее содержит стимулы, побуждающие современных западных социологов углубляться в «эволюционные аспекты» социокультурных изменений. И, как следует из дальнейшего изложения замысла сборника статей, посвященного Веберу, эти стимулы связаны именно с особенностями веберовского подхода, комбинирующего, с одной стороны, сравнительно-исторический и универсально-исторический анализ, а с другой — основополагающую социологическую теорию, включающую определенную схему развития и «культур-социологическую конструкцию» [8, VI].

Причем, как свидетельствует уже названный сборник, обращение к проблематике, находившейся в центре внимания Вебера, например к той же проблеме «рациональности, рационализации и рационализированности социального действия» (так формулируют основную веберовскую тему редакторы — составители сборника), не только не отдаляет исследователей творчества этого немецкого социолога конца XIX — первых двух десятилетий XX в. от сегодняшних социологических дискуссий, но, наоборот, приближает к ним,

открывая им теоретический «нерв» нынешних споров. «... Эта тема, пишут Шпрондель и Зейфарт, — всегда уже *каким-либо* образом, эксплицитно или имплицитно, определяет обсуждение основоположений социальной науки и одновременно различные попытки мета-теоретического и методологического обоснования социологии» [8, V].

Вебер представляется нынешним западным социологам одной из тех ключевых фигур, обращение к которым открывает перспективу плодотворного обсуждения *фундаментальных* вопросов социологической теории, заостренных затянувшимся кризисом социологии. Не случайно проблематика рациональности представляется нынешним исследователям Вебера своего рода «силовым полем», в котором сегодня оказались втянутыми едва ли не все «сфинксовы проблемы» современной западной социологии: «Развитие структур рациональности в области религии, права, политики, профессиональной деятельности и воспитания, в области науки, хозяйства и техники, равно как и их значение для социокультурного развития в целом и в том же их роль в процессе перехода к новому времени и в динамике общественного развития в новое время (развитие политического и бюрократического господства; оценка различных типов рациональности, напряжения между бюрократизацией, демократизацией и рационализацией и т. д.)» [8, V—VI]. И все эти сюжеты обсуждаются на страницах сравнительно небольшого сборника 265 страниц (включая большой справочный аппарат). А ведь этот сборник — только один из примеров, взятых из потока книг, посвященных Веберу.

Все это, вместе взятое, и обусловило в Западной социологии 70-х годов повышенный интерес к М. Веберу, со временем получивший характер довольно широко распространенной моды, которую наиболее активные ее провозвестники называли «веберовским ренессансом». Впрочем, справедливости ради следует отметить, что не только, скажем, в США, но и в ФРГ есть ученые, не склонные к столь восторженным оценкам этого феномена сегодняшней социологической жизни. Например, западногерманский социолог Рихард Мюхл, явно предпочитающий Веберу Парсонса, выражается по этому поводу более осторожно, говоря о «заметном оживлении дискуссии о творчестве Макса Вебера в последние годы» [8, 774]. Но поскольку его считают — и не без основания — представителем «американской» ориентации в западноевропейской социологии, такая («заниженная») оценка современного интереса к М. Веберу представляется тенденциозной большинству западногерманских социологов «среднего» поколения (от 35 до 45 лет), наиболее активно выступающих в своей науке.

Об этом свидетельствует, в частности, явно «программная» статья четырех авторов (Вальтера Шпронделя, Констанца Зейфарта, Элизабет Конау и Герта Шмидта), написанная в связи с 80-летием Йоханна Винкельмана — известного последователя творчества М. Вебера и издателя его трудов [24]. В ней с полной определенностью говорится именно о «веберовском ренессансе», который в

конце 70-х годов, а в особенности в настоящее время переживает западногерманская социология. И даже делается попытка сформулировать нечто вроде «программных установок» этого ренессанса, определяющих современное значение теоретического наследия М. Вебера.

«В 70-х годах, в особенности в самое последнее время, — пишут авторы этой примечательной статьи, — немецкая социология переживает ренессанс Вебера, представляющий собой нечто иное, чем наплыв литературы о Вебере в связи со столетием со дня его рождения в 1964 и пятидесятилетием со дня смерти в 1979 г. Этот ренессанс мог бы показаться неожиданным и непонятным перед лицом „прогресса“ социологии. По нашему мнению, в нем находят свое выражение сдвиги и новое понимание социологии» (24, 7).

Особенность нынешнего интереса к теоретическому наследию М. Вебера авторы статьи связывают с *глубокими внутренними перестройками*, происходящими по их мнению, в западной социологии вообще и западногерманской в частности, причем происходящими вообще на фоне *непреодоленного социологического кризиса*. Речь идет о совершенно специфическом кризисе, который, согласно убеждению В. Шпронделя и его соавторов, связан, по крайней мере в одном из своих аспектов, с «экспансией» социологии, распространением ее «вширь», и сопровождающей эту «экспансию» «внутренней дифференциацией» социологического знания [24, 8]. Причем — и это весьма показательно — провозвестники «веберовского ренессанса» обнаруживают не только «стабилизационное» стремление к преодолению социологического кризиса; дело в том, что сам кризис толкуется ими уже с точки зрения «стабилизационного сознания»: как «кризис роста», кризис, сопровождающий развитие и дифференциацию социологического знания.

Хотя в настоящее время и в других странах капиталистического Запада количество работ о Вебере ежегодно возрастает в гораздо большем темпе, чем раньше, сегодня в этом отношении явно лидирует ФРГ. Но главное — само содержание нынешней западногерманской «веберовщины», равно как и оживленные дискуссии, которые вызывает среди социологов Федеративной республики каждая новая работа о М. Вебере, свидетельствует о том, что эпицентр «веберовского ренессанса» находится сегодня именно в Западной Германии. И в той мере, в какой в рамках «веберовского ренессанса» выдвигаются в настоящее время новые социологические идеи, в данной связи можно говорить также о том, что соответственно перемещается в Западную Европу также и «эпицентр» современных теоретических новаций в буржуазной социологии.

Здесь также явно лидирует ФРГ, где теоретическая мысль, увлеченная перспективой выхода из кризиса социологии на путях «целостной интерпретации» Вебера и «новой реконструкции» основных идей его сравнительно-исторической «понимающей» социологии, работает особенно напряженно. Причем характерно, что нынешний «веберовский ренессанс» в ФРГ нарастает не «сверху» — от собственно теоретических уровней социологического знания, а, так ска-

зять, «снизу», стимулируемый интересом исследователей, работающих в предметных областях социологии.

Как пишут Шпрондель и Зейфарт в другом месте (в «Предисловии» к сборнику «Макс Вебер и рационализация социального действия»), в рамках нынешнего интереса к фундаментальным категориям веберовской социологии, в том числе и к категории рациональности, *перспектива* этого интереса «определяется социологически в точном смысле слова» [25, VI]. Между тем как, например, в 60-х годах в литературе, вышедшей в связи со столетием со дня рождения Вебера, перспектива этого интереса была скорее *философско-исторической и социально-философской*, поскольку тогда, во-первых, философы, во-вторых, экономисты и историки, но не социологи [25, VI]. По этой причине, — делают вывод Шпрондель и Сейфарт, — «веберовская социологическая трансформация» таких проблем, как «рациональность», «рационализация», «рационализируемость социального действия», взятых к тому же на фоне веберовских «сравнительно-исторических и универсально-исторических анализов», до сих пор еще остается «неисчерпанной» [25, VI].

И, как свидетельствует уже редактируемый ими сборник, за «исчерпание» этой проблематики берутся сегодня социологи-профессионалы, специализирующиеся в таких конкретных социологических областях, как индустриальная социология и социология управления, социология политики и социология интеллигенции, не говоря уже о специалистах в области социологии религии и социологии права. Герт Шмидт в своей статье с характерным названием «Вклад Макса Вебера в эмпирическое исследование индустрии», опубликованной в том же номере журнала «Кёльнер Цайтшрифт», где помещена «программная» статья о И. Винкельмане (причем одним из ее соавторов опять-таки является Г. Шмидт), со всей определенностью подчеркивает, что Вебер интересует его (и представляемую им группу исследователей, работающих в предметных социологических областях) именно с точки зрения разработки новой *стратегии конкретного социологического исследования*, в частности и исследования в области социологии индустрии.

Прикладные социологические дисциплины, по его мнению, нуждаются в таком «исследовательски-стратегическом сознании», которое *объединяло бы* изучение своего предмета в аспекте «*проблемной ситуации*», с одной стороны, и «*проблемной перспективы*» — с другой, сделав это на базе *методологического отождествления* общественных «проблемных ситуаций и проблемных перспектив» [21, 88]. Выработка этого «сознания» и должна способствовать движению «назад к Веберу» и к его «исследовательской стратегии», методически соотносительной с социально-исторической действительностью [21, 86]. Напомним, что все это говорится не в связи с общесоциологической постановкой вопроса, но в контексте размышления о проблематике предметных областей социологического знания.

Разумеется, тот факт, что интерес к общей социологической теории и методологии нарастает в рамках «веберовского ренессанса»

са» «снизу», стимулируемый интересами конкретного исследования в предметных областях социологической науки, не отменяет (и нам предстоит убедиться в этом не раз) традиционного для социологического знания движения «сверху» — от теоретико-методологического уровня к эмпирическому. Стимулируемые расширяющимся интересом социологов-«прикладников» к *стратегической проблематике* социологических исследований (в особенности в ФРГ, что также свидетельствует о перемещении «эпицентра» социологических «новаций» в эту страну), т. е. к тем проблемам, которые будут *определять направление* конкретных исследований завтра, социологи-«теоретики» предпринимают дополнительные усилия, чтобы, по крайней мере, не отстать от этого общего процесса. Этим их усилиям опять-таки способствует «ренессанс Вебера» — социолога, известного не только своими исследованиями, положившими начало ряду предметных областей социологического знания, но и обостренной «социологической рефлексией», о необходимости которой так много говорили (и говорят) на Западе в связи с «кризисом социологии».

§ 2. Программные установки «веберовского ренессанса»

Само собой разумеется, что уже сам *факт* неуклонного возрастания интереса к М. Веберу в западной социологии на протяжении прошлого десятилетия должен был вызвать попытки его теоретического осмысления. Хотя эти попытки и не заставили себя долго ждать (тем более что каждый из авторов, выступавших с новой работой о М. Вебере, должен был так или иначе мотивировать и свой интерес к нему, связав его с более широким социологическим интересом), однако более или менее развернутые из них начали появляться лишь на рубеже 70—80-х годов. Одна из них была принята авторами уже цитированной статьи о Винкельмане, в которой утверждалось «особо важное» значение возрастающего интереса социологов (во всяком случае, западногерманских) 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, — утверждают авторы статьи, ... связан с преодолением многократно обсуждавшегося «кризиса» социологии, который не может быть понят соответствующим образом безотносительно к последствиям быстрой экспансии и институционализации социологии — ее «обобществления» (*Vergesellschaftlichung*). Веберовский способ анализа и его *имплицитная исследовательская программа* (курсив автора. — Ю. Д.) делаются объектом нашего внимания в меру их актуальности, когда ставится неотвратимый вопрос, не имеет ли социологическое исследование сегодня дело с фундаментальными трудностями науки о действительности» [24, 8—9] ⁴.

⁴ Применительно к современному толкованию Вебера этот вопрос впервые заострил И. Вайс в своей книге «Основы социологии Вебера», напомнив

«Экспликацию» этой «исследовательской программы», не выявленной самим Вебером, по утверждению авторов статьи, впервые принял именно Иоханн Винкельман, заложивший тем самым прочный фундамент будущего «веберовского ренессанса». «Современный веберовский ренессанс, — говорится в статье, — базируется, особенно в аспекте его текстовой основы (что в других странах признано в несравненно большей степени, чем в ФРГ), на работах Иоханна Винкельмана» [24, 1]. Причем его научно-исследовательская деятельность вовсе не ограничивалась чисто текстологической стороной дела: «С Вебером Винкельман связывает общее представление о „науке как форме жизни“. Это делает для него возможным, исходя из (веберовских) текстов и в полемике с ними, сформулировать „конструкт Вебера“, который определил всю его работу» [24, 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» [24, 1].

Идея, согласно которой обоснование Вебером социологии как науки о социальном действии в начале XX в. представляло собой радикальный, проникающий до самого корня поворот [24, 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 актуальную значимость для «современного веберовского ренессанса». «Обращенный против позитивизма, историзма (в смысле «историзма» — Ю. Д.) и психологизма и исторического конструктивизма, этот (веберовский. — Ю. Д.) поворот, — согласно принципиально важному тезису статьи, — означает обоснование познания на базисе исторического реляционирования» [24, 6]. Согласно И. 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.

Если верить И. Винкельману и авторам статьи о нем, в перспективе этой «универсальной социально-экономической истории» шаг за шагом прорисовывалась «большая социология» М. Вебера, которая, однако, не только не была завершена им самим, но и не выявилась адекватным образом в «авторизированных» веберовских текстах. И задача состоит в том, чтобы сделать за Вебера то, что он не успел сделать сам: опираясь не только на прямые, но и на косвенные веберовские свидетельства, не только на «авторизованные», но также и на «неавторизованные» тексты социолога.

о ретословной самого понятия социологии как «науки о действительности» Г. Риккерт (по примеру 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 социального опыта, он причислял также и социологию. Сам Риккерт полагал, что Вебер все больше применял социологию в этом смысле из практических соображений [29, 16].

сделать обозримой для всех его «большую», универсально-историческую, социологию. Имеется в виду социология, понятая, пользуясь выражением самого И. Винкельмана, как всеохватывающая «эмпирическая наука об обществе и культуре в истории» (цит. по: [24, 6]). Последовательное решение подобной задачи возможно только в том случае, если «актуальность Вебера усматривается именно в этой универсальности его мышления» [24, 7], — 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 выделяют наиболее существенные, по их мнению, аспекты веберовского творчества, изучение которых и должно, по всей видимости, представить «большую социологию» Вебера в адекватном освещении соответствующем нынешнему уровню развития социологии. В связи с характеристикой «предметного ядра» творчества Вебера, как оно выявляется в его фундаментальном труде «Хозяйство и общество», они выдвигают на передний план «социологию господства, взятого в его отношении к современному „политическому гемайншафту“ и рациональному государственному управлению, и в ее (социологии господства. — Ю. Д.) связи с социологией права и социологией управления» [24, 6].

В противоположность увлечению веберовской «теорией» развития религии и рационализации, выдвинувшейся в последнее время в центр социологической дискуссии, в статье утверждается, что на самом деле «не менее важной для понимания творчества Вебера» должна быть «экспликация структуры и динамики господства, специально также традиционного и харизматического господства — в особенности с привлечением социологии права и социологии управления» [24, 6]. При этом авторы рекомендуют не ограничивать «исторически ориентированную специализацию теории господства на типологии», найдя здесь место для «скорее имплицитной теории революции» Вебера, о которой «Винкельман неоднократно докладывал на семинарах» [24, 6–7]. Наконец, в той же связи в статье обращается 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» [24, 7].

Подчеркивая «глубокую антипатию» Винкельмана к распространению в западном вебероведении «методическому изолированию» понятия «рациональности цели — средства», с тем чтобы найти в этой категории «ключ к творчеству Вебера», авторы статьи утверждают, что именно винкельмановская оппозиция к такому подходу позволила этому исследователю веберовского наследия разрешить контрверзу «легальности и легитимности» у Вебера, «которая до сих пор кажется неразрешенной». Причем руководящей идеей Винкельмана, на которую он опирался, реконструируя веберовское решение этой контрверзы, была, как утверждается в статье, мысль о различии рациональной и повседневно-упрощенной модификации отно-

лений господства — «мысль, указывающая направление истолкования Вебера» [24, 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» [24, 7]. Авторы статьи выражают одобрение по поводу того обстоятельства, что у Винкельмана нельзя встретить ни одной попытки втиснуть веберовскую концепцию или аргументацию «в 4-, 6- или 9-клеточную таблицу». В противоположность «бесчисленным сегментациям» творчества Вебера «в форме обособленных тем, рядоположенных безо всяких опосредований (Макс Вебер как социолог религии, 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» [24, 7].

В конце концов, мысль о «целостном» понимании Вебера оказывается основным программным положением нынешних провозвестников «веберовского ренессанса», вновь и вновь повторяющих его, ссылаясь на авторитет всемирно известного исследователя и издателя сочинений Вебера. «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» [24, 7]⁵.

Авторы статьи характеризуют 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 западногерманскую социологию. Причем «воздействие Йоханна Винкельмана, отмечается в статье, приходится на тот период, когда ситуация немецкой социологии заметно изменилась, что отразилось также и в развитии рецепции Вебера» [24, 7], принявшей характер «веберовского ренессанса».

К сожалению, предупреждают авторы статьи, «веберовский ренессанс» рискует стать формой, в которой «учебные отрывки» из Вебера, его «основные понятия», «типы господства», «статьи об объективности», «статья о свободе от ценностей» и т. д. «встраиваются в учебное и исследовательское производство», и встраиваются, конечно, чисто ритуально, без видимых предметно-содержательных

⁵ Справедливости ради следует отметить, что в рамках нынешнего «веберовского ренессанса» задачу целостного понимания Вебера задолго до авторов цитируемой статьи не только поставил, но и попытался решить уже упомянутый И. Вайс. «...Убеждением, мотивирующим предлагаемую работу, — пишет 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» [29, 16].

последствий [24, 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 обобщение, либо такие типы, как, например, харизматическое господство или бюрократия, либо также специфически веберовские перспективы теории развития, как, например, «рационализация» или «развоплощение», — 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» бюрократии или понятия целерациональной деятельности «быстро уводит прочь от Вебера» [24, 9].

Все это и есть пагубная «фрагментаризация» 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» [24, 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 оживляющего ее исследовательского «духа».

Вопрос, однако, заключается в том, как совместить это стремление противостоять «фрагментаризации» 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» [24, 8]. Именно «в различных направлениях»: ведь речь идет о специалистах в различных предметных областях, а отсюда — риск новой «фрагментаризации» веберовского теоретического наследия — растащить его по предметным областям, утратив представление о целом.

Авторам статьи кажется, что избежать этого риска можно лишь в том случае, если при этом рассматривать М. Вебера прежде всего как «„практика“ понимающей и типологически конституирующей социологии», а не как «главного свидетеля в пользу «исследовательской методологии каузального объяснения» и скороспелого образования теорий» [24, 9]. То, что отличает М. Вебера — и в то же время образует *единый стержень* веберовского творчества, — это, согласно авторам статьи, «его социологическая исследовательская практика, т. е. его «искусство» типологической экспликации неосо-

знанных исторических эмпирических связей» [24, 9]. «Парадигмой»⁶ этой исследовательской практики В. Шпронгель и его соавторы считают веберовскую «Протестантскую этику»; ориентация на эту общую парадигму, надо полагать, и гарантирует нынешний интерес к М. Веберу от «фрагментаризации» его учения⁷.

Разумеется, авторы статьи не могут не учитывать всех тех теоретических сложностей и коллизий, в круг которых они вступают, коснувшись понятия «парадигмы», являющегося предметом острейших (есть не сказать ожесточенных) дискуссий в современной западной социологии. Они пытаются обойти эти трудности, ссылаясь на то, что М. Вебер «становится классиком» [24, 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 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 метапарадигмы» [24, 9]. Ведь «классик» отличается именно тем, что он бился (сознательно или нет) над теми «метатеоретическими и теоретическими проблемами», которые остаются определяющими для соответствующей научной дисциплины «еще и сегодня» [24, 9].

Предлагая свою «программу», определяющую «конструктивный принцип» и основное направление «возрождения» и актуализации веберовского социологического наследия, авторы статьи об И. Винкельмане опираются также на новейшие тенденции «вебероведения» (Weber-Forschung), 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» [24, 8].

В целом же, согласно статье о И. Винкельмане, современное обсуждение веберовской проблематики отличается: во-первых, тем, что оно проходит на фоне подготовки историко-критического собрания сочинений и писем Макса Вебера. Во-вторых, стремлением оп-

⁶ 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 модель постановки проблем и их решений научному сообществу» (Кун Т. Структура научных революций. М., 1975, с. 11). «Вводя этот термин, 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» (24, 27—28).

⁷ Что же касается веберовского «Наукоучения» и пагубных по своему воздействию основных понятий этого труда, то здесь, если верить авторам статьи, не всегда ясно выражается «дух веберовской исследовательской перспективы и способа исследования» [24, 9].

ределить место Вебера в истории интеллектуального развития, связь его мышления с идеями и понятиями современников и предшественников (при этом упоминается статья Г. Кюенцлена о неизвестных источниках социологии религии Вебера, книга Х. Шпеера, посвященная проблематике веберовской социологии господства и социологии города, и книга Д. Кесслера, 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 деконтекстуализирующей» интерпретации социологии Вебера и систематизации ее центральных элементов (в этой связи упоминаются две книги о Вебере, вышедшие в 1979 г., — В. Шлюхтера «Развитие западного рационализма» [20] и Р. Прево «Научная программа Макса Вебера» [15]. Особо выделяются в современной «вебериане» работы И. Вайса [29] и Г. Рота [США], которые стремятся предложить современное прочтение веберовской «понимающей социологии» (см. [24, 8—9]).

Тот факт, что Вебер воспринимается современными западногерманскими (и не только западногерманскими) социологами как *классик*, исполнил для авторов статьи о Винкельмане глубокого смысла, поскольку свидетельствует о современном состоянии социологии, во всяком случае в ФРГ. «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...» [24, 8]. Таким образом, программа веберовского ренессанса растворяется в гораздо более далеко идущей программе преодоления кризиса буржуазной социологии.

В заключении статьи, где ее «программность» манифестируется уже совершенно открыто, предлагается «руководство» [24, 10] к дальнейшей разработке веберовских идей, состоящее из пяти пунктов. «Необходимы: во-первых, тщательный учет исторических предметных исследований о времени (Вебера. — Ю. Д.), во-вторых, представление об имеющих хождение в его время, следовательно, предшествовавших работе Вебера пониманиям и понятийных структурах, в-третьих, объяснение изменений, которые эти понимания и системы понятий претерпели у Вебера, в-четвертых, понимание «теоретической» концепции и исследовательски-программного «духа» его работ и, наконец, в-пятых, включение достигнутого с веберовских времен состояния исследования» [24, 10].

К ним добавляется также «установка» самой веберовской «исследовательской программы», которая, как пишется 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 ситу-

дий, и шаг за шагом осуществляемой понятийной ревизии, если необходимость таковой достаточно определенно удостоверяется исследуемыми обстоятельствами дела» [24, 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, западногерманских) социологов, так или иначе вносящих 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 свидетельствуют работы И. Вайса [29, 30], стремящегося сочетать на почве обновленного М. Вебера «стабилизационное» социологическое устремление с «кризисным», одновременно со всей определенностью заявляя о себе иные тенденции, связанные с другим представлением о перспективах «веберовского ренессанса», иначе мотивированные с точки зрения идейно-теоретической. Не случайно самим автором 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» [15]) и В. Шлюхтера («Развитие западного рационализма» [20]) не вполне отвечают той «исследовательской программе» Вебера, которую извлекли из веберовских работ (и винкельмановских комментариев к ним) В. М. Шпрондель и его соавторы, предложившие ее как программу «веберовского ренессанса» вообще. Согласно заключению их статьи, «попытки реконструкции и экзегезы, как они недавно были предприняты Прево и Шлюхтером... по существу опираются на современные социологические или социально-психологические системы понятий. При этом на задний план отступает особенность веберовской социологии, типологический проект (typologischer Entwurf), конструкции которого всегда имеют основание в вещах (fundamentum in re). Классификаторские, формально-аналитические систематизации и (или) перархизации «линеаризуют» Вебера, если иметь в виду его исследовательски-программную ориентацию» [24, 10]. Как видим, здесь также обнаруживается раскол между «винкельмановскими» (скажем так) ориентированными провозвестниками «веберовского ренессанса», желающими «предписать» ему свою собственную «программу», с одной стороны, и теми авторами, которые, не пытаясь «программировать» перспективу возрождения Вебера, вносят свой вклад в развитие и углубление интереса к этому основоположнику немецкой буржуазной социологии XX в. своими конкретными исследованиями о нем.

В конце концов, камнем преткновения, о который раскалывается единое устремление «веберовского ренессанса», оказывается вопрос: *искать ли у Вебера ответ на «проклятые проблемы»*, с которыми столкнулась ныне буржуазная социология, ищущая выход из затянувшегося теоретико-методологического кризиса, или, наобо-

рот: *решать «загадку Вебера»*, *отправляясь от современных социологических представлений*? В случае первого из возможных здесь ответов, к которому явно склоняются Шпрондель и его соавторы по статье о Винкельмане, вопрос о социологическом кризисе ставится *более радикально*: кризис этот представляется настолько глубоким, что выход из него предлагается искать с помощью обращения к теоретическому наследию автора, вообще находящегося «за пределами» нынешнего «социологического истеблишмента». Во втором же случае (Шлюхтер, Прево и др.) социологический кризис не представляется настолько глубоким, чтобы современные социологические воззрения препятствовали решению «загадки Вебера», наоборот, кажется возможным более адекватно постичь саму веберовскую социологию, только отправляясь от современных социологических представлений.

В первом случае преодоление кризиса теоретико-методологической социологии предполагается вообще немыслимым без обращения к Веберу и его — подлежащей реконструкции — «большой социологии». Во втором — выход из социологического кризиса в общем-то кажется возможным и без обращения к веберовскому наследию, хотя его современное осмысление и не исключается как один из позитивных моментов процесса нынешней «стабилизации» буржуазной социологии.

В одном случае вебероведы исходят из того, что сегодняшняя западная социология жизненно заинтересована в углубленном освоении веберовского социологического наследия: современность заинтересована в адекватном прочтении М. Вебера гораздо больше, чем его наследие, — в проясняющих анализах представителей современной социологии. В другом случае, наоборот, исследователи скорее склоняются к тому, что как раз веберовское наследие нуждается для своего адекватного постижения в «современном прочтении», что оно в большей степени «заинтересовано» в современной западной социологии, чем она — в нем.

Таким образом, уже здесь, на уровне самой общей постановки вопроса «Вебер и современность», в рамках одного и того же «веберовского ренессанса», прочерчиваются, по крайней мере, две линии — *более радикальная* (в смысле критичности отношения к современной социологической ситуации и соответственно предварительной оценки значения — правильно истолкованного — веберовского наследия как спасительного средства от «кризиса социологии») и *менее радикальная*, для которой обращение к Веберу — лишь один из моментов движения современной западной социологии на пути «стабилизации».

В плане собственно теоретическом осознание этой ситуации побуждает радикально настроенных провозвестников «веберовского ренессанса» задаться вопросом («простым и одновременно труднейшим, который встанет в свете современного прочтения Вебера»): «Как должна была бы выглядеть общая теория социального действия, которая была бы одновременно адекватна духу веберовской социологии и удовлетворяла современным требованиям?» [24, 10].

В конце концов, этот вопрос оказывается центральным в рамках нынешнего «веберовского ренессанса», однако таким вопросом, который *не столько объединяет, сколько разъединяет* западных социологов, апеллирующих к Веберу. Хотя, разумеется, факт подобной апелляции различных социологов к одной и той же социологической традиции мог бы выглядеть — и действительно выглядит при поверхностном рассмотрении — как свидетельство общности нынешних устремлений представителей достаточно различных социологических ориентаций, решающим, как мы убедились, оказался все-таки не сам этот факт апелляции к одной и той же фигуре, а то, с *каких позиций*, в русле каких социологических устремлений к ней апеллируют.

Как свидетельствуют явления, имеющие прямое отношение к «веберовскому ренессансу», «стабилизационные» тенденции современной буржуазной социологии остаются пока что всего-навсего лишь благими намерениями и более или менее *разнонаправленными* попытками найти выход из «ситуации кризиса», в которой находится западная социологическая мысль. Причем как раз сама эта разнонаправленность и разнохарактерность попыток найти выход из *состояния несовместимости* конкурирующих друг с другом «парадигм», к которым тяготеют различные направления, течения и школы современной буржуазной социологии, лишь подчеркивают *глубокую противоречивость, антиномичность* задачи, поставленной перед собой выразителями «стабилизационной» социологической тенденции. Причем едва ли не больше всего характеризует антиномичность этой задачи выбор фигуры, апеллируя к которой западные социологи пытаются предложить сегодня перспективу «выхода из кризиса» буржуазной социологической теории.

Ведь Макс Вебер, к традиции которого взывают сегодня носители «стабилизационного» устремления в западной социологии, вошел в историю буржуазной культуры XX в. как фигура *глубоко кризисная, олицетворяющая собой смятенность сознания буржуазной интеллигенции*, потрясенной событиями двух первых десятилетий нашего столетия (включая революцию 1905 г., первую мировую войну и, наконец, Великую Октябрьскую революцию). При этом характеризовали Вебера как фигуру «кризисную», не лишённую даже «нигилистических» черт и особенностей, вовсе не одни только его противники. Это с достаточной определенностью засвидетельствовал, например, и ученик Вебера — известный немецкий «экзистенц-философ» Карл Ясперс.

Сколько же глубокими должны быть противоречия современной буржуазной социологии (отражающей кризис буржуазного сознания вообще), чтобы на их фоне даже «кризисность» сознания Вебера, не лишенная «нигилистических» обертонов, предстала как воплощение устремлений «стабилизационного» сознания.

§ 3. Идеологические особенности «веберовского ренессанса»

Хотя все сказанное выше свидетельствует о том, что повышенный интерес к М. Веберу в западной социологии действительно продиктован сегодня потребностью в ее теоретико-методологическом «переворужении», нельзя не учитывать также и идеологический аспект «веберовского ренессанса».

Существенной идеологической особенностью этого «ренессанса» является тот факт, что он идет на смену так называемому «ренессансу К. Маркса», нараставшему в буржуазной социологии начиная со второй половины 60-х годов. «Прежде всего, — подчеркивают В. Шпрондель и его авторы, — веберовский ренессанс, несомненно, следует рассматривать в многослойной связи с марксистской волной, идущей тем временем на убыль» [24, 7—8].

«Ударной силой», пробившей дорогу Марксу (разумеется, соответствующим образом истолкованному) в буржуазный «социологический истеблишмент», был, как уже говорилось, «неомарксизм», ставший важнейшим социально-философским истоком леворадикальной социологии⁸. По мере утраты «неомарксизмом» и леворадикальной социологией своих идеологических позиций во второй половине 1970-х годов (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 буржуазной социологии⁹.

Правда, в общем интерес к К. Марксу в буржуазной социологии не угасает — К. Маркс постоянно фигурирует первым в триаде основоположников современной западной социологии: «Маркс — Вебер — Дюркгейм». Пробившись в «социологический истеблишмент», неомарксисты все еще занимают там достаточно прочные и активные позиции, стремясь объединить под своим флагом антиконсервативные социологические устремления. Интерес этот буржуазных социологов к К. Марксу и неомарксизму не имеет уже характера моды и ажиотажа, как это было на Западе, скажем, на рубеже 60—70-х годов. Судя по всему, объектом такого ажиотажа является сегодня в буржуазной социологии именно Вебер, хотя, «веберовский ренессанс» находится в определенной — и, скорее, негативной — зависимости от «марксистского».

Это последнее обстоятельство связано с теоретической предисторией «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 перадикальной ориентации все чаще апеллировать к М. Веберу. Ведь

⁸ Специально об этом в кн.: «Неомарксизм и проблемы социологии культуры». М., 1980 [3].

⁹ Во всяком случае, именно так представляют себе причины «исчерпания» этого «ренессанса» представители «стабилизационной» тенденции в буржуазной социологии.

В конце концов, этот вопрос оказывается центральным в рамках нынешнего «веберовского ренессанса», однако таким вопросом, который не столько объединяет, сколько разъединяет западных социологов, апеллирующих к Веберу. Хотя, разумеется, факт подобной апелляции различных социологов к одной и той же социологической традиции мог бы выглядеть — и действительно выглядит при поверхностном рассмотрении — как свидетельство общности нынешних устремлений представителей достаточно различных социологических ориентаций, решающим, как мы убедились, оказался все-таки не сам этот факт апелляции к одной и той же фигуре, а то, с каких позиций, в русле каких социологических устремлений к ней апеллируют.

Как свидетельствуют явления, имеющие прямое отношение к «веберовскому ренессансу», «стабилизационные» тенденции современной буржуазной социологии остаются пока что всего-навсего лишь благими намерениями и более или менее разнонаправленными попытками найти выход из «ситуации кризиса», в которой находится западная социологическая мысль. Причем как раз сама эта разнонаправленность и разпохожденность попыток найти выход из состояния несовместимости конкурирующих друг с другом «парадигм», к которым тяготеют различные направления, течения и школы современной буржуазной социологии, лишь подчеркивают глубину противоречивости, антиномичности задачи, поставленной перед собой выразителями «стабилизационной» социологической тенденции. Причем едва ли не больше всего характеризует антиномичность этой задачи выбор фигуры, апеллируя к которой западные социологи пытаются предложить сегодня перспективу «выхода из кризиса» буржуазной социологической теории.

Ведь Макс Вебер, к традиции которого взывают сегодня носители «стабилизационного» устремления в западной социологии, вошел в историю буржуазной культуры XX в. как фигура глубоко кризисная, олицетворяющая собой смятенность сознания буржуазной интеллигенции, потрясенной событиями двух первых десятилетий нашего столетия (включая революцию 1905 г., первую мировую войну и, наконец, Великую Октябрьскую революцию). При этом характеризовали Вебера как фигуру «кризисную», не лишенную даже «нигилистических» черт и особенностей, вовсе не одни только его противники. Это с достаточной определенностью засвидетельствовал, например, и ученик Вебера — известный немецкий «экзистенц-философ» Карл Ясперс.

Сколько же глубокими должны быть противоречия современной буржуазной социологии (отражающей кризис буржуазного сознания вообще), чтобы на их фоне даже «кризисность» сознания Вебера, не лишенная «нигилистических» обертонов, предстала как воплощение устремлений «стабилизационного» сознания.

§ 3. Идеологические особенности «веберовского ренессанса»

Хотя все сказанное выше свидетельствует о том, что повышенный интерес к М. Веберу в западной социологии действительно продиктован сегодня потребностью в ее теоретико-методологическом «переворужении», нельзя не учитывать также и идеологический аспект «веберовского ренессанса».

Существенной идеологической особенностью этого «ренессанса» является тот факт, что он идет на смену так называемому «ренессансу К. Маркса», параставшему в буржуазной социологии начиная со второй половины 60-х годов. «Прежде всего, — подчеркивают В. Шпрондель и его авторы, — веберовский ренессанс, несомненно, следует рассматривать в многослойной связи с марксистской волной, идущей тем временем на убыль» [24, 7–8].

«Ударной силой», пробившей дорогу Марксу (разумеется, соответствующим образом истолкованному) в буржуазный «социологический истеблишмент», был, как уже говорилось, «неомарксизм», ставший важнейшим социально-философским истоком леворадикальной социологии⁸. По мере утраты «неомарксизмом» и леворадикальной социологией своих идеологических позиций во второй половине 1970-х годов (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 буржуазной социологии⁹.

Правда, в общем интерес к К. Марксу в буржуазной социологии не угасает — К. Маркс постоянно фигурирует первым в триаде основоположников современной западной социологии: «Маркс — Вебер — Дюркгейм». Пробившись в «социологический истеблишмент», неомарксисты все еще занимают там достаточно прочные и активные позиции, стремясь объединить под своим флагом антиконсервативные социологические устремления. Интерес этот буржуазных социологов к К. Марксу и неомарксизму не имеет уже характера моды и ажиотажа, как это было на Западе, скажем, на рубеже 60–70-х годов. Судя по всему, объектом такого ажиотажа является сегодня в буржуазной социологии именно Вебер, хотя, «веберовский ренессанс» находится в определенной — и, скорее, негативной — зависимости от «марксистского».

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 перадикальной ориентации все чаще апеллировать к М. Веберу. Ведь

⁸ Специально об этом в кн.: «Неомарксизм и проблемы социологии культуры». М., 1980 [3].

⁹ Во всяком случае, именно так представляют себе причины «исчерпания» этого «ренессанса» представители «стабилизационной» тенденции в буржуазной социологии.

к этому социологу неоднократно зывали и сами основоположники неомарксизма (Хоркхаймер, Адорно, Маркузе и др.), заимствовавшие у него понятие *рациональности*, истолкованное, правда, в духе концепции «отчуждения». Так что их теоретическим оппонентом поневоле приходилось обращаться к «подлинному Веберу» (мотив, который до сих пор доминирует в нынешней «вебериане»). Так мало-помалу на рубеже 60–70-х годов прорисовывалось стремление «аутентичному марксизму» неомарксистов противопоставить нечто вроде «аутентичного веберианства».

Провозвестники «ренессанса М. Вебера», начиная с И. Вайса, выступившего с полемически острой книгой о нем еще в 1975 г. и кончая авторами только что процитированной нами статьи, пытаются истолковать Вебера как фигуру, так сказать, «равновеликую Марксу. У И. Вайса, например, подобная интенция находит выражение уже в самой постановке вопроса о «целостном» анализе веберовского творчества. «В констатации того факта, что сам Вебер не развил принципиально и систематически свое понятие о социологии, — пишет он, возражая тем западным авторам, которые на этом основании говорят 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» [29, 11].

Здесь показателен уже сам способ аргументации: стремление поставить «проблему М. Вебера» в связи с традицией исследования идейного наследия К. Маркса, обосновать новый способ постановки «проблемы М. Вебера» с помощью ссылки на авторитет «марксоведческой» традиции — факт, свидетельствующий о влиятельности последней в западных академических кругах. Характерно и свидетельство И. Вайса, 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 полностью отсутствуют [29, 11]¹⁰. И следовательно, новое в подходе к веберовскому творчеству самими представителями нынешнего «поворота к Веберу» связывается прежде всего со стремлением установить единство и це-

¹⁰ «Единственная работа такого рода, — сговаривается И. 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)» [29, 42]. Рядом с работой Шельтинга он упоминает также книгу Т. Парсонса «Структура социального действия» (1973) [14] и Р. Бендикса «Макс Вебер — интеллектуальный портрет» (1960) [4]. Однако Парсонс не удовлетворяет И. 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» [29, 14].

лостность его понимания социологии, которое в этом отношении, было бы сопоставимо с Марксовым пониманием.

Причем — и это здесь самое симптоматичное — упомянутое единство веберовского понимания социологии («единая и однозначная интенция» всего веберовского творчества [29, 15] усматривается И. 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 необходимый термин)» [29, 158].

У М. Вебера, согласно его комментатору, речь идет о том, чтобы построить социологию, органически связанную с общественной действительностью, сознательно вписывающую себя в определенный социально-исторический контекст, — «эмпирическую социологию, опосредованную историческим действием» [29, 159]. Однако если учесть, что в русле «ренессанса К. Маркса» подобным образом истолковывалась именно марксистская социология — как теория, социологически осмысляющая свои собственные мыслительные предпосылки¹¹, то станет совершенно очевидным: и в этом отношении И. Вайс стремится укоренить веберианство в современной западной социологии, опять-таки используя популярность неомарксистских «ходов мысли». Так что в данном пункте совершенно отчетливо ощущается нечто вроде зависимости «веберовского ренессанса» от неомарксистского.

Это впечатление усиливается, если учесть, что, по мнению И. Вайса, «новая актуальность и применимость веберовских устремлений и утверждений возрастает именно в связи с последовательным методологическим развитием его социологически-научной (Wissenschaftlichsoziologisch) предпосылки» [29, 159]. Ведь здесь имеется в виду все та же предпосылка социологии науки, социологически-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 подход с марксизмом, причем «сближение» это устанавливается в *существенно важном пункте*.

Естественно, что при этом И. Вайс оказывается перед необходимостью вступить в полемику с теми марксистски ориентированными исследователями творчества Вебера, которые именно в этом пункте

¹¹ Основы для такого толкования были заложены идеологами Франкфуртской школы, которые интерпретировали марксизм как «критическую теорию общества», критичность которой усматривалась именно в ее способности «рефлексировать» свои собственные социальные предпосылки.

проводят водораздел между веберизмом и марксизмом. «В (диалектической) сплетенности с общественной практикой,— констатирует И. 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 социологии, отчужденной от практической действительности и увековечивающей само это отчуждение,— той социологии, каковая в качестве объективистской, номиналистической и свободной от оценочного подхода является якобы одновременно и зеркалом, и идеологическим оправданием овеществленных отношений» [29, 159—160].

Полемизируя против подобного понимания веберовской социологии, И. Вайс утверждает, что при такой квалификации позиции Вебера его критики упускают из виду *существенно важный угол зрения*, который открывает социальная наука, ретивительно 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 способствует, если верить автору книги о Вебере, решению важнейшего вопроса «марксистского образования понятий и формирования теории» [29, 160], а именно вопроса о том, реализуется ли в этом процессе постулированное марксизмом «единство анализа и критики овеществленных отношений» [29, 160]. «Ведь критическим измерением марксистского анализа,— развивает И. Вайс свою мысль,— является то, которое прежде всего освобождает общественную деятельность как таковую, поскольку он (этот анализ) раскрывает овеществленные, «естественно выросшие» (naturwüchsiges) 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 (Vorbegriff) социальности и заложены в ней возможности отчуждения» [29, 160]. В рамках же «марксистских предпосылок», как кажется автору монографии о Вебере, «понятийный и методический инструментарий для постижения подлинно социального действия до сих пор развит лишь в недостаточной мере» [29, 160]; и чтобы развить его в достаточной степени, следует обратиться к правильно понятой веберовской социологии.

Хотя самому И. Вайсу и кажется неудовлетворительной перспектива решения вопроса об «истинной социальности» на путях «противопоставления Марксу «абстрактного разделения... труда и взаимодействия (Interaktion)» людей, предложенная неомарксистом Ю. Хабермасом, тем не менее комментатор М. Вебера считает обоснованным неомарксистский тезис, согласно которому «пребрежение уровнем социальности протекает из непроясненного понятия материальности» в марксизме [29, 160].

«Хотя,— пишет далее Вайс,— ранние работы Маркса содержат специальное антропологическое обоснование теории социального действия, по его политическая экономия (как „анатомия буржуаз-

ного 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 естественно выросшей форме проявления). Закономерные процессы и тенденции не раскрываются, как это соответствовало бы критической и аналитической позиции, систематическим образом в качестве овеществленных общественных процессов (или: в качестве еще не пришедшей к самой себе социальности)» [29, 160].

Вот этот, как ему кажется, «в такой же мере понятийно-теоретический, как и методический, дефицит марксистской позиции» [29, 160]. И. Вайс и хотел бы восполнить с помощью новой интерпретации Вебера, которая, как это со всей очевидностью свидетельствует из приведенного рассуждения, сама находится в далеко идущей зависимости от неомарксистского «ренессанса К. Маркса» в буржуазной социологии (со всеми его негативными теоретическими аспектами).

Нам еще предстоит вернуться к специальному критическому рассмотрению понятия «истинной социальности» и соответственно ее «отчуждения», апеллируя к которому И. Вайс приходит к выводу о факте «понятийно-теоретического... и методического дефицита» в марксистском понимании общества. Пока же важно констатировать, что на том этапе «веберовского ренессанса», который выражает рассматриваемая книга о М. Вебере, между этим основоположником буржуазной социологии XX в. и К. Марксом западные социологи пытаются установить отношения своеобразной «взаимной дополнителности». Речь идет о том, чтобы «примирить» обновленный интерес к М. Веберу, скачкообразно возраставший в западной социологии, с неомарксистскими установками «ренессанса К. Маркса» в буржуазной социологии.

В Марксовых трудах (в особенности ранних)¹² фиксируются фундаментальные социологические постановки вопроса, в качестве ответа на которые предлагается веберовская теория социального действия. «Веберовская теория социального действия,— как „снова и снова констатирует“ И. Вайс...— насущно 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, в принципе не выходит за пределы собственного 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» [29, 160—161].

Если же истолковать Вебера таким образом,— а в этом Вайс и видел важнейшую задачу своей монографии о нем,— то «уровень и целенаправленность социологического образования понятий и формирования теории», достигнутый веберовской социологией, оказывает-

¹² Специфический поворот интереса, родивший И. Вайса с неомарксистами, ориентирующимися главным образом на работы «молодого Маркса», толкуемые ими в духе эсхатологического революционализма.

ся совсем не противостоящим «критической (и практической) интенции» [29, 161], о которой так много говорится в «радикальной» — т. е. неомарксистски ориентированной — социологии. А если исходить из вопроса «об опосредствовании социальной науки и общественной практики» — актуализованного 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» [29, 161]. Во всяком случае, самому ему представляется, что между К. Марксом и веберовской теорией социального действия гораздо больше общего, чем, скажем, между ним и «системной теорией», хотя «нынешние марксистские теоретики» (имеются в виду Г. Клаус из ГДР и К. Тьяден из ФРГ) «принимают и усваивают скорее системно-теоретически-предпосылки, чем теоретико-деятельностные, понятия в духе Вебера» [29, 161].

Это тяготение автор книги о Вебере склонен объяснять тем, что «Марксово понятие общества как диалектической тотальности все еще имплицитно оставляет остаток гипостазирования целостности, которое противопоставлено опосредствованию этого целого смысловым горизонтом действительных общественных акторов» [29, 162]. И в виде «прививки» против такого «гипостазирования целостности» общества и ущерб составляющим его индивидам, которое находит свое дальнейшее развитие именно в системной теории, в книге предлагается «веберовская критика всякого гипостазизирующего образования понятий и формирования теории в социологии» [29, 162].

Избежать упомянутого гипостазирования «общественной тотальности» можно, согласно И. Вайсу, лишь обращаясь, вслед за Вебером к исследованию смысла, вкладываемого индивидами в свои действия, ибо только анализ этого «объективно имеющегося в виду смысла» может быть единственным путем открыть «социальную каузальность как таковую» [29, 162]. В этом направлении двигаются, по его мнению, и неомарксисты, амальгамирующие «материалистическую и психоаналитическую теории», поскольку и, с их точки зрения, «материальные отношения воздействуют постольку, поскольку они «имеются в виду» [29, 162]. Иначе говоря, и в этом пункте констатируется своеобразная *конвергенция* неомарксистского «ренессанса К. Маркса», с одной стороны, и «обновленного» веберизма — с другой.

Но в то же время и сам И. Вайс чувствует, что простой ссылкой на «смысл, который констатируется, утверждается и становится действительным в социальном взаимодействии (Interaktion)», нельзя решить «центральный 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 природную (naturwüchsige) детерминацию» [29, 163]. По мнению Вайса, трудность заключается здесь в том, чтобы «понять эту квазиприроду так, чтобы она раскрывалась

одновременно как овеществленная смысловая отнесенность и как социальность» [29, 163]. 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 вносит 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 пытается делать «добродетель». Полная непроясненность соответствующих понятий, происходящих из такого противостоющего «слияния», используется им для того, чтобы, с одной стороны, подвергнуть критике марксизм за «пренебрежение уровнем социальности», которая в этом случае понимается И. Вайсом в духе *символического интеракционизма*: как «чисто символические взаимодействия людей, представляющие собой „неовещественную форму объективации смысла“» [29, 163]. Однако, с другой стороны, И. Вайс критикует и символический интеракционизм, причем именно за то, что «в рамках этой теории объективации понимается исключительно как символизация, а не как овеществление...» [29, 164].

Иначе говоря, теперь символическому интеракционизму противопоставляется марксизм, хотя он и ставит проблему «овеществления» в совершенно иной плоскости, чем та, на которой выстраивают свою теорию символические интеракционисты... «Синтез» этих двух (мнимых) односторонностей предлагается 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 овеществленных смысловых и деятельностных связей» [29, 164].

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» предлагается именно веберовская социология. А путь, каким И. Вайс идет к этому результату, — это, с одной стороны, истолкование М. Вебера в духе *социологического радикализма*, а с другой — попытка залатать обнаруживающиеся прорехи того же социологического радикализма с помощью веберовской *понимающей социологии*. В этом (втором) случае уже в рамках самой *кризисной* тенденции социологии капиталистического 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 буржуазных социологических кругах, мы встречаем и в более поздних работах, относящихся к «веберовскому ренессансу». Так, в рассмотренной выше статье Шпронделя и его соавторов, М. Вебер поднимается на «уровень» К. Маркса, поскольку и тот и другой одинаково рассматриваются именно как «классики» социологической мысли. «Поскольку Вебер является классиком социологии, — читаем мы в этой статье, — постольку он является таковым прежде всего в том же самом смысле, что и Дюркгейм, Маркс или Зиммель. ...Классики не подчиняются никаким отдельным „парадигмам“, они не должны причисляться к каким отдельным „направлениям“, 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 экономики и социологии» [24, 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 осознания (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, отдаются все предпочтения. 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 идет сегодня между западногерманскими социологами, оно (это рассуждение) выступает 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» буржуазными социологами и бросается в глаза на фоне их недавнего увлечения «возрождением Маркса», он не должен отвлекать наше внимание от *другого* — достаточно важного и симптоматичного — момента «веберовского ренессанса», также имеющего идеологическую нагрузку. Среди разнородных устремлений, подогревающих интерес к Веберу именно в Западной Европе (в отличие от США), нельзя не почувствовать вполне определенного привкуса *антиамериканизма*.

ма — стремления социологов западноевропейского 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 Герта Шмидта «Вклад Макса Вебера в эмпирическое исследование индустрии» (1980) [21]. Автор статьи связывает ложное, по его мнению, толкование социологии Вебера как «атомистической и волюнтаристски-субъективистской» [21, 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, Шмидт тем самым встает в полемическое отношение к Парсонсу, который, как известно, и был одним из тех социологов, которые «импортировали» Вебера в США, а затем истолковали его теорию социального действия в «волюнтаристски-субъективистском духе».

Полемически заявленное стремление истолковывать Вебера, исходя «из духа» его собственного мировоззрения и совершенно безотносительно к тем толкованиям, которым он подвергся у Парсонса, явственно прочитывается у И. Вайса [29] и Вольфганга Шлюхтера [19, 20]. Пытался интерпретировать Вебера, «проскользнув мимо Парсонса», чья интерпретация долгие годы считалась едва ли не канонической, Ф. Тенбрук [26], за что получил отповедь Р. Мюнха, выступающего защитником интересов Парсонса в западногерманской социологии. В своей книге «Теория действия» (1982) Р. Мюнх не без основания сетует 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 социологистическому и культурдетерминистскому редукционизму Парсонса» [10, 232]. Является ли социологизм и культурдетерминизм Парсонса «мнимым», это особый вопрос. Но то, что его критикуют сегодня в ФРГ, опираясь именно на М. Вебера, — это совершенно верная констатация факта. За подобного рода критикой стоит настойчивое стремление отстоять самостоятельность европейской (в данном случае — западногерманской) социологии от ставших уже традиционными притязаний США на «социологическую гегемонию». Причем «веберовский ренессанс» дает 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 истолкованием он подвергался во времена «американской эмиграции» веберовской социологии.

В целом же идеологическая позиция провозвестников «веберовского ренессанса» явно отмечена стремлением обосновать «третью линию» — между неомарксистской социологией и американским «структурным функционализмом». Эта претензия со всей определенностью выражена, например, у Г. Шмидта, специализирующегося в области проблематики, связанной с индустриальной социологией и

социологией техники. Призыв «назад к Веберу» он распыфровывает 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 парсоновского¹³. — Ю. Д.), а с другой — марксизма (непосредственно имеется в виду, как мы уже убедились, не столько классический марксизм, сколько неомарксизм, выдающий себя, как известно, за „аутентичный марксизм“. — Ю. Д.)» [21, 86].

«Аутентичному» Марксу неомарксистов, истолковывающих его под углом зрения проблематики отчуждения, нынешние веберовцы противопоставляют «аутентичного» Вебера с его проблематикой рационализации, противопоставляя одновременно свое «новое понимание» веберовской социологии и структурному функционализму американского происхождения, который долгое время претендовал на обладание веберовским теоретическим наследством, и неомарксизму, который полностью растворял категорию рационализации в категории отчуждения, утрачивая понимание специфически веберовской постановки вопроса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Маркс К., Плеханов Г. В. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 41—174.
2. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975.
3. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М.: Наука, 1980.
4. Bendix R. Max Weber: An intellectual portrait. Berkeley etc.: Univ. of California Press, 1971.
5. Gouldner A. W. The coming crisis of western sociology. L.: Heinemann, 1971.
6. Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
7. Holzer H. Soziologie in der BRD: Theorienchaos und Ideologiereproduktion. B.: Akad.-Verl., 1982.
8. Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns. Stuttgart: Enke, 1981.
- 8a. Münch R. «Gesellschaftsgeschichte» als Entwicklungslogik gesellschaftlicher Rationalisierung? — Kölner Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol., 1980, Bd. 32, N 4, S. 774—786.
9. Mills C. R. The sociological imagination. L.: Oxford Univ. Press, 1959.
10. Münch R. Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
11. Nelson B. Weber's protestant ethic: Its origins, wanderings and foreseeable futures. — In: Beyond the classics: Essay in the scientific study of religion/Ed. C. Y. Glock, R. E. Hammond. N. Y.: Harper and Row, 1973, p. 71—130.
12. Nelson B. Max Weber and the discontents and dilemmas of contemporary universalized rationalized post-Christian civilisation. — In: Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns/Hrsg. W. M. Sprondel, C. Seyfarth. Stuttgart: Enke, 1981, S. 1—8.
13. Nelson B. Der Ursprung der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
14. Parsons T. The structure of social action. N. Y.; L.: McGraw-Hill, 1937.

¹³ Не случайно нынешние приверженцы Т. Парсонса в ФРГ, скажем, тот же Мюнх, строят свою «стратегию защиты» парсонизма на «опровержении» общепризнанного представления о «структурном функционализме» Парсонса.

15. Prewé R. Das Wissenschaftsprogramm Max Webers. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
16. Reich C. R. The greening of America. L.: Penguin Books, 1970.
17. Roszak T. Where wasteland ends: Politics and transcendence in postindustrial society. N. Y.: Anchor Books, 1973.
18. Schelling A. von. Max Webers Wissenschaftslehre: Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens. Tübingen: Mohr, 1934.
19. Schluchter W. Die Paradoxie der Rationalisierung: Zum Verhältnis von «Ethik» und «Welt» bei Max Weber. — Ztschr. Soziol., 1976, S. 256—284.
20. Schluchter W. Die Entwicklung des okzidental Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr, 1979.
21. Schmidt G. Max Webers Beitrag zur empirischen Industrieforschung. — Kölner Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol., 1980, Bd. 32, N 1, S. 76—92.
22. Schmidt G. Technik und kapitalistischer Betrieb: Max Webers Konzept der industriellen Entwicklung und das Rationalisierungsproblem in der neueren Industriosociologie. — In: Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns/Hrsg. W. M. Sprondel, C. Seyfarth. Stuttgart: Enke, 1981, S. 168—188.
23. Sprondel W. M. Sozialer Wandel, Ideen und Interessen: Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik. — In: Religion und Gesellschaftliche Entwicklung/Hrsg. C. Seyfarth, W. M. Sprondel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, S. 206—224.
24. Sprondel W. M., Seyfarth C., Conau E., Schmidt G. «Soziologie soll heißen...»: Einige Einmerkungen zur Weber-Rezeption aus Anlaß des 80. Geburtstages Johannes Winkelmann. — Kölner Ztschr. Sociol. und Sozialpsychol., 1980, Bd. 32, N 1, S. 1—11.
25. Sprondel W. M., Seyfarth C. Vorwort. — In: Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns/Hrsg. W. M. Sprondel, C. Seyfarth. Stuttgart: Enke, 1981, S. V—VII.
26. Tenbruk F. H. Das Werk Max Webers. — Kölner Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol., 1975, Bd. 27, N 4, S. 663—702.
27. Weber M. Die Protestantische Ethik. München; Hamburg, 1965. Bd. 1.
28. Weber M. Die Protestantische Ethik. Gütersloh, 1978. Bd. 2.
29. Weiß J. Max Webers Grundlegung der Soziologie. München: UTW, 1975.
30. Weiß J. Rationalität und Kommunikabilität: Überlegungen zur Rolle von Rationalisierungsunterstellungen. — In: Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns/Hrsg. W. M. Sprondel, C. Seyfarth. Stuttgart: Enke, 1981, S. 39—58.

Глава вторая

НОВАЯ ФАЗА БОРЬБЫ ВОКРУГ ИДЕЙНОГО НАСЛЕДИЯ Т. ПАРСОНСА

С конца 70-х годов в буржуазной социологии на роль ее возможной общей теоретической базы, обладающей одним из самых больших потенциалов синтеза и объединения разнородных концепций, снова выдвигается система Толкотта Парсонса (1902—1979). В связи с этим хотелось бы привлечь внимание к новейшей программе критической переработки его наследия, открываемой нестандартными толкованиями вклада Парсонса в общественную мысль. Анализ их важен ввиду усиления в настоящее время идейной борьбы по общетеоретическим вопросам общественных наук. Чтобы, как указывал В. И. Ленин, «суметь усвоить себе и переработать те за-

воевания», которые делают буржуазные философы, социологи, историки, и при этом «вести свою линию» [1, 364], надо в первую очередь глубоко и всесторонне знать их теории и вовремя улавливать новые веяния.

§ 1. От негативистской критики Т. Парсонса
к конструктивному анализу его системы

Парсонса еще при жизни называли классиком американской социологии¹. Более сорока лет он находился в центре теоретических дискуссий, зачастую, особенно в 60—70-х годах, получая роль «мальчика для битья»: почти все новомодные направления в буржуазной социологии обычно начинались тогда с опровержения «функционализма» Парсонса. Но-своему это также подтверждало универсализм и конструктивность его построений: продуктивный спор возможен лишь с какими-то позитивными решениями и при постановке проблем, интересных для всех оппонентов. Однако и в то время, когда репутация Парсонса как функционалиста, теоретика равновесия и консервативного идеолога стала чуть ли не общепринятой, все-таки удивляла разнородность в философских, методологических и идеолого-политических оценках его теории.

Напомним некоторые хорошо известные примеры противоположных оценок. Так, А. Гоулднер в роли критика Парсонса принимал ему добропорядочную консервативно-либеральную идеологию эпохи свободного предпринимательства (старомодный либерализм в силу давности часто воспринимается современным буржуазным сознанием как консерватизм) и связывал ее с принятием концепции функциональной системы, социального равновесия и гармонии, с антиэмпирическими методологическими установками и пр. [21, 88—163].

Напротив, Ч.-Р. Миллс возводил абстрактный априоризм парсоновских классификаций к идеологии бюрократических сверхорганизаций государства всеобщего благосостояния, апологетом которого будто бы был Парсонс [26, 78—115]. Для Р. Дарендорфа [15], Дж. Локвуда [22] и др. Парсонс — идеалист и волюнтарист, пренебрегающий «фактуальными», объективными социальными ограничениями на свободу индивидуального действия. С более же распространённой точки зрения Парсонс смотрится как типичный антииндивидуалист и позитивистский детерминист, продолжатель органицистской традиции [20, 23 и др.]. Даже в пределах одной книги Парсонс выглядит то как представитель антиэмпирической философии науки в социологии, то как образцовый позитивист [20, 135].

Общим местом в 60—70-х годах стала критика Парсонса за статичность, выдвигание на первый план «проблемы порядка», неисторизм, неспособность справиться с проблемой общественного раз-

вития и т. д. Многие же из тех, кто не прошел мимо постепенного превращения всего функционализма как социологического направления в «эволюционный функционализм», мимо его все более глубокого интереса к истории и процессуальным проблемам, хотя и одобрили переход в том числе и позднего Парсонса в «эволюционную веру», но сочли неэволюционизм последнего «элементарным», ни на шаг не продвинувшим сравнительные и исторические штудии более ранних теоретиков [19, 63].

По-видимому, первопричина этих расхождений в том, что в сознании разных своих критиков Парсонс пребывал в двух несоединимых мирах: с одной стороны, позитивистской системности и эволюционизма и с другой — традиции теоретизирования с точки зрения социального действия, виднейшим представителем которой был неокантианец Макс Вебер. Большинство толкователей Парсонса долго не видели связи между его главными работами [34] и [33]: ранней — «Структура социального действия» (1937), этой, «возможно, наиболее влиятельной книгой, появившейся в американской социологии в 20—30-х годах» [37, 399], и трудом среднего периода — «Социальная система» (1951), воспринятым как библия функционализма. В советской литературе о Парсонсе также нет ясного представления о преемственности идей от ранней книги к трудам по теории социальных систем. Чаще всего Парсонса рассматривали в контексте общей критики функционализма. При специальном же обращении к теории социального действия советский автор считает нужным оговариваться, что «Парсонс не всегда был функционалистом» [7, 198], что у позднего Парсонса «требование сохранения действующего лица как точки отсчета выглядит... анахронизмом», «представляет собой рецидив веберовских представлений в общем русле структурно-функционального подхода» [8, 191], т. е. отказывает совокупности трудов Парсонса в логической непрерывности.

По отношению к Парсонсу в зарубежной социологии не застыло. Неодволь подготавливалась новая теоретическая и идеологическая переоценка его наследия, которая в конце 70-х — начале 80-х годов приобрела наибольшую известность по работам американского исследователя Джеффи Александера [10—12] и немецкого — Рихарда Мюхха [28, 29]. В основу этой переоценки с самого начала лег целостный подход к трудам Парсонса. Исследователи отошли от привычного обсуждения их функционалистских аспектов, сосредоточились на исходных философско-гносеологических предпосылках Парсонса и проследили их роль до конца его деятельности, т. е. всерьез допустили, что он никогда от них не отказывался, что не было разрыва между исходными постулатами его «волюнтаристской теории действия» 30-х годов и глубинными устремлениями системной теории 50-х. Анализ ранних предельно общих решений Парсонса по центральным для многих важных традиций европейской философии и теоретической социологии проблемам действия, рациональности, свободы, порядка и др. по-новому осветил и всю парсоновскую теорию функциональных систем.

¹ Ср. характерное название работы о взглядах Парсонса на Э. Дюркгейма: «Классик о классике» [37].

Результаты этого более широкого, на уровне «социологической эпистемологии» [10, 178], взгляда на Парсонса чуть ли не противоположны многолетнему его восприятию основной массой критиков. Во-первых, получило поддержку парсоновское направление поиска обширного *теоретического синтеза* в социологии. Во-вторых, гносеологию и практическую философию Парсонса стали связывать не только с неокантианством (через М. Вебера), но и прямо с *самим Кантом*. В частности, как Ф. Шиллер в свое время именовал философию Канта «философией свободы», так и социологию Парсонса изображают теперь *социологической теорией реальной, практической свободы*. В-третьих, бывший «статик» и «консерватор» Парсонс превращен во влиятельного теоретика общественно-исторического развития в области исторической социологии, социологии развития и модернизации — теоретика, способного обеспечить новое обобщенное истолкование множества теоретических и эмпирических исследований по социальным изменениям.

Общей предпосылкой расширения горизонта в понимании мысли Парсонса стал очередной теоретико-познавательный поворот в построениях западных социологов. Ориентация какой-то их части во второй половине 70-х годов на «пост-позитивистскую» модель науки и более широкое понимание общей логики формирования социологических теорий заставили внимательнее отнестись к первоначальному «мегафизическому» замыслу «волюнтаристской теории действия» Парсонса: синтезировать в описании свойств действия наиболее удачные решения индивидуалистских и утилитаристских теорий Просвещения; материалистических и позитивистских подходов, отразивших в своих понятиях ограничения свободы действия материальной необходимостью, индивидуальным социальным порядком и т. п.; и, наконец, нормативистского идеализма в трактовке действия как символически регулируемого и внутренне направляемого усвоенными индивидом общепринятыми ценностями и нормами, чем достигается относительное примирение противоречий между индивидом и обществом.

Поиски этого синтеза составляют ведущую идею деятельности Т. Парсонса. Он выделяется размахом, с каким пытался переосмыслить результаты накопленных общественными науками структурных расчленений общества и функционалистских классификаций социальных институтов (в том числе дюркгеймовской и спенсеровской социологии) в свете схемы «цели—средства», опирающейся в основном на концепцию М. Вебера. Теория Парсонса, взятая в целом, в своих конечных устремлениях пыталась решить древние антиномии общественной мысли, сделав центральными две проблемы: поиск социальных оснований, так сказать, реального, объективного «базиса» индивидуальной автономии и свободы (на языке Парсонса проблема волюнтаризма действия) и многомерный анализ оснований социального порядка (теория сложной социальной системы) [10, 177].

Широкий отклик в зарубежной социологии получила попытка Александра обозреть важнейшую часть наследия Парсонса, анали-

зируя отношения между концепциями формального и реального волюнтаризма в его теории [10]. Александр различает в теме волюнтаризма действия у Парсонса абстрактный, чисто теоретический и гносеологический уровень размышлений — круг построений «формального волюнтаризма» — и содержательный уровень с различными эмпирико-идеологическими и практико-историческими «отягощениями» формальной схемы, называя его субстантивным или «реальным волюнтаризмом». Теория формального волюнтаризма занята универсальными определениями всякого действия, абстрагированного от времени и пространства и от конкретных идеологических предпосылок (от конкретного ценностного выбора). Напротив, реальный волюнтаризм интересуется той реальной практической мерой, в которой конкретные исторические и социальные условия позволяют реализовать индивидуальную свободу, определяемую на основе какой-нибудь из многих идеологических перспектив, накопленных человечеством за свою историю и ориентирующих действие в эмпирическом мире. В свете этого различения общий замысел Парсонса огрубленно сводится к тому, чтобы от формально-теоретического, философско-гносеологического выявления структуры социального действия, прилагая ее к конкретным эмпирическим и историческим ситуациям и постепенно обогащая деталями, прийти к такой понятийной схеме, которая позволяла бы улавливать системные преобразования культуры, общества и личности.

Парсонс изначально стремился к теории, в рамках которой стало бы возможным совмещение достоинств и взаимопонимание двух разных языков социологии, ярко выраженных в деятельности такого убежденного «методологического реалиста», как Э. Дюркгейм и классика «методологического индивидуализма (номинализма)» М. Вебера. Первичным для Дюркгейма (во многом наследника социальной философии французских «традиционалистов» начала XIX в.) был сам факт существования или интеграции общества, сводящийся, в конце концов, к более или менее сильному исторически сложившемуся «коллективному сознанию» целого. А уже от этого факта производны, им определяются ценности, убеждения, сама научная истина и т. д., для обоснования которых вовсе незначит ссылаться на индивидуалистические, метафизические или теологические «смыслы». С позиций «пансоциологизма» даже логические категории — всего лишь «коллективные представления», под которые подводят свои положения (из стремления к общезначимости) мораль, религия и наука. Парсонс же проблеме интеграции ставил в зависимость от свободного выбора и осознанного усвоения (интернализации) ценностей. Это сближает его с Вебером, который свободу человека связывал с рациональностью. По Веберу, действие свободно, если не искажено аффектами и внешним принуждением, если оно есть результат самостоятельной рефлексии, сознательного и ясного выбора целей и ценностей и соответствующего им выбора средств (см.: [3, 293]). Для Парсонса исторический процесс высвобождения индивида из закреплённости в традиционных связях не-

отделим от веберовского процесса рационализации форм общественной жизни. В общем, Парсонс разделял взгляд Вебера на рационализацию как на «судьбу» европейской цивилизации, хотя и не так остро чувствовал противоречия и опасности этого процесса. Внося благодушно Парсонс (если посмотреть на него уже в системе понятий Дюркгейма) причислял дух свободного исследования к общим чувствам, к элементам и инструментам укрепления коллективного сознания. Сам Дюркгейм гораздо последовательнее изобразил этот дух как следствие и орудие разрушения традиционных убеждений, т. е. ослабления коллективного сознания (см.: [37, 403]).

Важно отметить, что в теории «формального волюнтаризма» Парсонса предпосылка о сознательном установлении деятельности ценностей, целей и средств их реализации, т. е. о рациональном характере человеческих действий, играет приблизительно ту же самую методологическую роль, что и у Вебера (см.: [3, 269, 272]). Эту предпосылку заставляет принять сама природа науки как наиболее совершенной сферы рациональных действий (с точки зрения адекватности соотношения между предметами исследования и выбором их методов). Рациональные структуры науки лучше всего приспособлены к объяснению действий именно рационального типа. Различая формальный принцип и его осуществление в жизни, оценивая правильность осознания цели деятелем и определяя эффективные средства ее реализации, социолог может выстроить идеальное течение рационального действия, не реального, но, как говорил Вебер, «объективно возможного». Расстояние между этим «объективно рациональным» действием и действием реальным, «субъективно-рациональным», дает меру рациональности последнего. Таким образом, принцип рациональности у Парсонса, как и у Вебера, методологический: он не говорит о действительной природе человеческих действий, но позволяет построить идеальный ход рационального действия при данных условиях [34, 751 и далее]. О реальном характере социальных действий можно судить только на основании конкретного исторического исследования. Приблизительный диапазон вариаций в характеристиках реального действия задают у Парсонса так называемые «типовые переменные способов ориентации систем действия», разработанные совместно с Э. Шмидтом [38, 48, 76—98, 183—189, 203—204]. Эти переменные вобрали в себя и типологию социального действия М. Вебера.

Двойственность исходной базы теорий Парсонса не позволила ему реализовать принципы методологического индивидуализма так радикально, как Веберу. Но если раньше толкователи Парсонса не видели особой разницы между ним и принципами социологии Дюркгейма, то теперь новые интерпретаторы подчеркивают у первого моменты, ведущие к Веберу: каппланский формализм, мотивы рационализма Капта и неокантианцев, принцип взаимности и ориентации на другого вместо безликой позитивистской причинности, каппланскую этику свободы и ответственности как сферу «отношения к ценностям» для социологических исследований и др. Вокруг этих моментов и стараются ныне привести к относительной цельности весь

массив писаний Парсонса новые истолкователи, отсекая, если понадобится, «лишние» фрагменты его труда.

Обычно комментаторы подробнее всего останавливаются на переосмыслении Парсонсом традиций дюркгеймовского идеалистического нормативизма в веберовском духе. Но парсонсова теория действия и порядка не ограничивается критическим диалогом только с этой традицией. Она перерабатывает и элементы подходов, говоря условно, позитивистского или натуралистического реализма (коллективизма), для которых индивидуальная свобода зависит от внешних материальных условий (сам Парсонс называет эту традицию «гоббсовской»).

Диалог Парсонса с представителями этой традиции разобран в обновленном толковании у Александера [10, 181—183]. Выделим лишь два момента. Во-первых, вопреки мнению своих позитивистских критиков, будто категории ценностей, норм, целей и т. д. вообще не пригодны для «гоббсовских», объективных и материальных аспектов социологического анализа, Парсонс настаивал на «ревизии» коллективистских теорий порядка с помощью аппарата теории действия. Во-вторых, в этой системе понятий он ясно показал, как склонность представителей «гоббсовской» традиции полагаться исключительно на техническую (инструментальную, по Парсонсу) рациональность низводит цели до роли средств. В результате исчезает внутренний, субъективный и «волюнтарный» момент действия, и, в конце концов, остается одна вездесущая принудительная детерминация внешними условиями. Логика здесь проста. Установка только на инструментально рациональное действие диктует, чтобы при данных принудительных внешних условиях цели, ориентированные на более широкие и неясные ценностные смыслы или нормы, были рассчитаны наиболее эффективным и экономичным образом. Поскольку любым недостаточно эффективным отношением целей к нормам пренебрегают, то идеально ориентированные цели фактически начинают выступать в функции материально ориентированных средств, а более широкие культурные нормы просто отбрасываются как не относящиеся к делу. Все это толкает социологическую теорию к изображению социального действия как простого приспособления к внешним материальным условиям, возносимым выше «волюнтаристского контроля» этическими нормами [34, 60—69; 12, т. 1, 72—74].

Первое и последнее слово Парсонса — *синтез*. Из реалистского инструментализма он тоже старался усвоить элементы, которые совместимы с волюнтаристской установкой. Поскольку действие внутренне направлено и руководствуется символами, постольку оно несводимо к реакции на внешние материальные условия. Но поскольку это символично обусловленное действие всегда протекает в окружении материальных факторов, вынуждающих выбирать «эффективные средства», постольку «волюнтаристская теория действия» не может быть чисто идеалистической и должна быть многомерной. В конечном счете действие должно быть описано и как нормативное, и как инструментальное (сильная непримиримость

альтернатив «субъективизм—объективизм» и «волюнтаризм—детерминизм»); и как индивидуальное, и как социальное (снямая по-примиримость «номинализма» и «реализма»). Окончательно структуру индивидуального социального действия у Парсонса определяют: строй ценностных и нормативных символов, которые в общих чертах соотносят цель с ситуацией, ограничивают выбор средств, задают диапазон, набор возможного и невозможного для социального действия; принятие индивидуальных решений о путях достижения целей с учетом вышепавших ограничений; ситуация, в свою очередь, разложимая на средства и объективные условия. Примером последних служат последовательность и свойства физической среды (если Парсонс вводил «четвертое измерение» анализа — «организмическую» подсистему действия, учитывающую физические свойства организма и другие биологические факторы).

Но главные усилия Парсонс направлял на развертывание этой, пока еще даже не теории, а программных указаний о формальной структуре многомерной причинности и ценностной интерпретации в социальном действии — в целостную теорию общества, социального порядка. Переработкой отдельных элементов индивидуалистической, идеалистической и материалистической традиции в более широкое целое Парсонс хотел получить формальную универсальную структуру действия и общества, отличную от любого из его конкретных проявлений, но необходимую для построения полезной теории любого реального общества. Под этим углом зрения он задумывал батареи готовых функционалистских и своих новоизобретенных классификаций. Чтобы перейти от простейшего элемента общественной жизни — «единицы действия» [34, 77] к системным чертам культуры, общества и личности, Парсонс ввел понятие функционального обеспечения каждой из этих основных подсистем действия (относящееся не только к их внутренним проблемам, но и к их «взаимопроникновению» друг в друга) и понятие институционализации взаимодействия; со временем разработал широкоизвестную инвариантную схему функциональных императивов, которая позволяла рассматривать общество на базе взаимодействия четырех подсистем: экономики, политики, интеграции и сохранения ценностей, а также описал многократную дифференциацию общества и каждой из подсистем относительно главных инвариантных функций; вместе с Н. Смелсером детализировал схему взаимодействия между подсистемами и уточнил «спецификацию» конкретных материальных и идеальных средств обмена; много раз возвращался к анализу самопротиворечивого процесса — социализации личной автономии; развил и объединил в своей системе множество других понятий, заимствованных из функционалистской антропологии и традиционной структурной социологии, что и дало повод считать Парсонса теоретическим главой «структурно-функциональной школы» [32, 33, 35, 36, и др.].

На протяжении всего этого чрезвычайно продуктивного второго (после «Структуры социального действия») периода деятельности Парсонса время от времени высказывались мнения о нем как о

«нетипичном функционалисте», но, кажется, только незадолго до его смерти стали определенно утверждать, что «вопреки широко распространенному убеждению в противном этот новый словарь отражает не столько усилия ясно сформулировать логику функциональных „систем“ самих по себе, сколько попытку систематически описать градации материального и идеального в любой социальной системе» [10, 183]. Новые интерпретаторы Парсонса видят перспективу его системной концепции в развитии теории «волюнтарного порядка», в способности структурно описать «волюнтарные» качества систем, индуцирующих поведение, в противовес «инструментальному рационализму» теоретиков, изображающих социальную систему лишь как внешний принудительный порядок. Теория «волюнтарного порядка» систематически описывает условия связи, интеграции нормативного социального порядка и индивидуальной автономии, пути охранения субъективности при развитии объяснении коллективных ограничений.

Подчеркнем, что цель работы — дать связное понятие о направлениях и обосновании новых толкований Парсонса, а вовсе не утверждение объективности и адекватности содержащихся в них оценок. Это особый, сложный вопрос. О том, что «волюнтарный порядок» — не простая игра слов, можно будет судить только после тщательного и конкретного анализа всей перестроенной системы понятий Парсонса в предлагаемых «реконструкциях» его теории как непрерывного ряда последовательных расширений и обогащений исходной формальной схемы с целью повышения ее согласования с миром эмпирических обобщений, объединяемых ею. Такую новую реконструкцию «непрерывности теоретического развития» Парсонса вплоть до последних работ предлагает, например, Р. Мюнх [28]. Но подобный анализ — дело будущего.

Что же касается оценки места во взглядах Парсонса «функционализма», еще недавно бывшего их главной характеристикой, то теперь наблюдается тенденция ограничивать влияние на него этой социологической ориентации сравнительно узкой областью организации понятий, «системных моделей», и утверждать независимость Парсонса от функционализма в коренных мировоззренческих вопросах. С точки зрения новых аналитиков Парсонса, определяющими для него являются «метафизические» решения проблем порядка и рациональности (о которых уже говорилось), а не те или иные методологические системные средства, которые он часто брал готовыми из арсенала функционализма, кибернетики и других ветвей системного движения в науке.

Завершая характеристику нового этапа поисков теоретического синтеза в социологии на базе идей Парсонса, можно сделать вывод, что он увлекает своих последователей не столько конкретными формальными результатами, сколько самим замыслом, программой. В самом деле, выходя за пределы формальных теоретико-познавательных соображений, Парсонс обещал преодолеть древние антиномии и идеологические ловушки общественной мысли: абстрактный утопизм, в который рискует попасть всякая идеалистическая демо-

кратическая идеология, игнорируя принудительно-ограничительные аспекты социальной жизни; явное расхождение с современной жизнью традиционной либерально-индивидуалистической идеологии, напрасно старающейся обойти «коллективистские силы», концентрацию экономической и политической власти в «больших организациях»; практическую возможность соглашения с недемократическими, антиморальными силами, риск которого существует для всех течений, делающих одностороннюю ставку на рационалистско-утилитарную мотивацию. Этим создавалась иллюзия конструктивного «растворения» основных источников парсонсовской мысли в некоем высшем единстве. Попытки же содержательного осуществления данной программы на конкретном материале неизбежно выводят в сферу теории «реального волюнтаризма», о смысле которой скажем ниже.

§ 2. Проблемы общественно-исторического развития в русле новоистолкованной парсонсовской традиции

По новым взглядам, охарактеризованная выше парсонсовская синтетическая теория «формального волюнтаризма» (она же — формальная теория «волюнтарного порядка»), равно как и разработка формальной общесистемной и функционалистской методологии, — лишь необходимые предварительные условия, вспомогательные средства для главного — теории «реального волюнтаризма», т. е. содержательной, социально-исторически определенной «свободы». Это и есть, в сущности, парсонсовская теория общественно-исторического развития. И как таковую ее нельзя развивать в прежней почти дедуктивной манере, к ней нельзя перейти чисто логическим путем синтеза социологических и более или менее далеких от социологии концепций человеческого действия, без конкретного выбора ценностных и эмпирических предпосылок. Поскольку экскурсы самого Парсонса в историю сравнительно немногочисленны, то указанная теория выясняется также на разворачивании его идей в исторических исследованиях, в трудах по социологии развития и модернизации социологов его «школы» (Р. Беллы, С. Эйзенштадта), П. Смелсера и др.). В связи с оживлением интереса к эволюционной трактовке социокультурных изменений (что подтверждается главенством этой темы на XI Всемирном социологическом конгрессе 1986 г. в Дели) повысилась актуальность работ «школы», в основе которых лежит парсонсовская концепция общественно-исторического развития как дифференциации в культурном, социальном и личностном измерениях общественной жизни. Эту «дифференциацию» в широком смысле, обозначающую принцип эволюционного развития, не следует смешивать с «социальной дифференциацией», как частным процессом нарастания классово-сословных, статусных и тому подобных различий.

Большинство функционалистов обращалось к эволюционному решению проблемы развития как основному. Взаимодействие индивидов дает толчок росту целостных образований с эмерджентными

свойствами. Взаимодействие или комбинация образований низшего порядка вызывает рост эмерджентных явлений более высокого порядка сложности и т. д., так что с ходом исторического времени процесс все ускоряется и усложняется. Поскольку процесс необратим и достаточно сложные образования уже несводимы к исходным взаимодействиям, то всю эволюцию можно рассматривать независимо от индивидуальных действий. Самую совершенную по логической разработке версию такой эволюции как необратимого движения от однородности к разнородности, как непрерывного взаимодействия двух основных процессов: дифференциации (неизбежно возникающей и прогрессивно нарастающей неоднородности внутри любой системы) и интеграции (роста целостности системы путем возникновения и упрочения новых взаимно дополнительных связей и координации частей) дал, как известно, Г. Спенсер. Сочетание обоих противоположных принципов объясняет прогрессивное усложнение организации (структурной и функциональной) социальных образований. Эти принципы по происхождению были предельно широкими эмпирическими обобщениями и как таковые, по мнению советского биолога академика А. Л. Тахтаджяна, не утратили значения для современной науки, «являются, в сущности, всеобщими и должны быть использованы при построении общей теории систем» [9, 202]. В спенсеровскую концепцию эволюции вполне укладывается дюркгеймовский анализ разделения труда (функциональной дифференциации) в связи с типами социальной солидарности, хотя сам Дюркгейм это отрицал. Парсонс, в свою очередь, не раз сочувственно отзывался о «чрезвычайной ценности» дюркгеймовской концепции структурно-функциональной дифференциации. Если же к этому добавить обращения Парсонса к понятиям «эмерджентной эволюции», «органической системы» [34, 743], а также его описания собственного подхода к эволюции социальных структур как объективно-безличного и ценностно-нейтрального анализа повышения их «приспособительной способности» в системе [30]. — то упомянутое в начале главы характерное мнение английского исследователя Р. Флетчера [19, 63] о банальности и вторичности парсонсовского эволюционизма покажется справедливым. Однако новые интерпретации Парсонса ставят вопрос совсем по другому.

Прежде всего изменилась сама трактовка эволюционной схемы дифференциации под влиянием гносеологического поворота в буржуазной социологии. Как бы природный автоматизм и безличность прогрессивного самоусложнения общества по схеме дифференциации были осознаны как в значительной мере иллюзорные. Оказалось оспоренным и естественнонаучное происхождение схемы (вспомним, в частности, о влиянии на нее древних различий «естественного» и «общественного» состояний, о роли философских концепций общественного разделения труда в формировании понятия структурно-функциональной дифференциации в биологии и т. д.). Схема стала восприниматься как отполированный вековыми усилиями философов и естественников удобный способ описания и анализа обширного класса социальных процессов. Раз будто бы

«естественнонаучная» объективность описания оказалась мнимой, то не стало резона придерживаться спенсеровского безлично-объективистского стиля, скрывать связь теорий исторического развития, организующим принципом которых является дифференциация, с тем или иным решением этических и других метафизических «предельных» вопросов.

Основной недостаток безличной трактовки эволюции в том, что она приучает смотреть на ход исторического процесса вне и помимо индивидов, как бы снимает с них ответственность и необходимость принимать рациональные решения. Этот недостаток чувствовал даже такой твердый «методологический реалист», как Дюркгейм, и его попытка совместить субстанциалистский эволюционизм с принципом свободы и личной ответственности отражена в глубокой противоречивой концепции «аномии». С одной стороны, в книге Дюркгейма «О разделении общественного труда» дифференциация и последующая институционализация новых форм труда несет каждому человеку свою автономную сферу действия и сознания, т. е. способствует становлению личностей и тем самым развитию органической, договорно-сознательной солидарности. И этот объективный ход вещей оценивается положительно. С другой стороны, ему сопутствует иррациональный и противоположный процесс аномии, объясняемый именно тем, что первый «положительный» процесс нарушает необходимую традиционную «запрограммированность» личности социальным целым, так что она не справляется со свободой выбора, и навязывание ей свободы служит источником аномических явлений.

Парсонс выделяя у Дюркгейма преимущественно первую сторону анализа последствий роста разделения труда, но-своему тоже толковавшую о тех же явлениях, что и веберовский процесс рационализации. Новые истолкователи Парсонса, сохраняя эволюционную схему дифференциации как организующий принцип его исторического мышления, по сути производят над ним веберовско-риккертскую операцию «отнесения к ценности», последовательного и сознательного выделения важнейших познавательных моментов, к которым привязываются все остальные, опираясь на его идеологические симпатии к расширению «волютаризма» и индивидуальной свободы. В результате парсонсовская теория реального волютаризма встраивается в его концепцию общественно-исторического развития как дифференциации [10, 183—194]. Внешняя логика в описании этого процесса, заимствованная у позитивистского эволюционизма, в общем сохраняется, но потенциально «дифференциация» начинает выступать как своеобразная теория исторического развития и «институционального обеспечения» свободы (разумеется, в ее «буржуазном» понимании). При этом выясняется, что если Парсонс критически переработал формально-теоретическое содержание и поставил в новый «системный» контекст проблемы разных ветвей индивидуалистско-либеральной мысли, то он сохранил ее идеологические устремления к расширению «волютаризма» и реальной свободы социального действия.

Свобода конкретного индивида зависит от дифференциации социальных (и материальных и символически-нормативных) структур. Точнее, внутренние и внешние условия «свободы» зависят от расширения культурной, социальной и психологической дифференциации соответственно трем «взаимопроницаемым» подсистемам действия: культуре, социальной системе и системе личности. Таким образом, парсонсовская теория исторического развития следует классической линии рассуждений Спенсера, Зиммеля, Дюркгейма, согласно которой личная автономия прогрессирует по мере роста общей социальной дифференциации, т. е. по мере того, как институты, входящие в функциональные подсистемы общества (экономику, политику и т. д.), отделяются друг от друга, развивают собственные ресурсы и независимые критерии действия. Теория реального (субстантивного) волютаризма вступает тем самым уже в область исторической социологии, ибо, занимаясь проблемой «институционализации индивидуального свободного действия» в общественной жизни, Парсонс с логической необходимостью должен был перейти к историческому анализу культурных и социальных предпосылок и ограничений свободы в разных обществах.

В различении формального и реального волютаризма есть нечто от философского различения формальной и реальной свободы, т. е. свободы как спекулятивного принципа, чистой идеи, беспрепятственно развивающейся в идеальном социальном пространстве, и свободы, прокладывающей себе дорогу в реальном мире противоположных классовых и групповых интересов, гигантских организаций и т. д. Реальный волютаризм проявляется, по Парсонсу, в историческом росте «институционализированного индивидуализма», в укреплении добровольных связей с обществом при возрастающем социальном раскрекошении человека. Парсонсовская теория реального волютаризма словно бы пытается осуществить идею Гегеля, выстраивая сеть социологических понятий, помогающих систематически проследить, говоря словами последнего, «внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения» — длительного процесса, который, по Гегелю, «составляет самую историю» (см. [4, 18]). Но как Гегель сам решил, что такое «свобода», ориентируясь на «прусские» реальности, так и Парсонс, разумеется, был верен буржуазной либеральной идее свободы с некоторыми современными поправками. Однако связь его теории «реального волютаризма» с концепцией развития как дифференциации и в самом деле позволяет с единой точки зрения описать множество социальных процессов, исторически сопровождавших капиталистическую «индивидуализацию», высвобождение индивида из зависимости традиционных, полуфеодальных, патриархальных зависимостей.

Вся концепция дифференциации как исторического развития «свободы» обслуживает классическую, коренную проблему буржуазной социологии о своеобразии и возникновении капиталистического или, в распространенной у ее теоретиков терминологии, «современного западного индустриального» общества. Сейчас этой

темой, видимо, наиболее интенсивно занимаются так называемые «теории модернизации», представляющие собой совокупность концепций общественно-экономического и политического развития, объясняющих процесс перехода от стабильного «традиционного» (термин охватывает и относительно однородное родо-племенное, и многоструктурное классовое общество феодального типа) к постоянно меняющемуся «современному индустриальному» обществу. Сама «модернизация» — это очень нечеткий собирательный термин, который буржуазные теоретики относят к разпорядным социальным и политическим процессам, как исторически сопровождавшим индустриализацию в странах развитого капитализма, так и сопутствующим ей ныне в развивающихся странах. Первичная модернизация охватывает эпоху первой промышленной революции, разрушения традиционных наследственных привилегий и провозглашения равных гражданских прав, демократизации и т. д. Именно здесь проблемы теорий модернизации по существу совпадают с классическими проблемами генезиса капитализма и обычно решаются на стыке социологии и истории либо в духе эволюционизма XIX в. в рамках той или иной концепции всемирно-исторического процесса, либо на базе более частных современных концепций многолинейной социокультурной эволюции. Вторичная модернизация и индустриализация развивающихся стран в отличие от первой протекает при наличии зрелых социально-экономических и культурных образцов в лице более старых промышленных обществ. И тут проблема «прорыва» традиционного образа жизни ставится теориями модернизации как проблема формирования «современного общества» в разных странах и частях света под непосредственным влиянием социокультурных контактов с уже существующими центрами западной, капиталистической рыночно-индустриальной культуры.

Безусловно, сама постановка вопроса в теориях модернизации несет печать «западоцентристских» представлений об уникальной способности этой культуры к «развитию», способности, как выразился С. Эйзенштадт, «поглощать перемены без застоя и развала» (цит. по: [13, 67]) в отличие от «всех великих традиционных цивилизаций» (в первую очередь имеется в виду «Восток»), где «понятие перемен вызывало страх и противопоставлялось тому, что вечно, неизменно» [13, 67]. Но нас интересуют не примитивные идеологические отождествления модернизации с «вестернизацией», «европеизацией», «американизацией» (смысл их ясен и они не стоят серьезного разбора), а те реальные теоретические проблемы, уходящие корнями в социологическую традицию XIX в., на более совершенное решение которых претендуют парсонсизмы своим новым толкованием «исторической теории» Парсонса.

Буржуазные теории модернизации, пытающиеся осмыслить названные выше огромные исторические процессы, больше напоминают эклектический набор отдельных положений из классических теорий общественного развития XIX—XX вв. (в том числе из Марксовой концепции возникновения капитализма), чем стройную и оригинальную конструкцию. Поэтому в этой области западной

исторической социологии не перестают искать если не принципиально новые теоретические ходы, то хотя бы более широкие подходы к старым теориям, обещающим какой-то синтез. На роль такой синтетической теории, внешне объединяющей разношерстные исследования специалистов по «модернизации» (от экономических уклонов до этнопсихологических подходов), и выдвигают несколько переосмысленную парсонсовскую концепцию общественно-исторического развития как комплексной дифференциации.

Классические темы исторического анализа и связь с социологическими традициями XIX—XX вв. (особенно веберовской) очевидны у современных парсонсизмов в трактовке культурной дифференциации. Предварительно скажем о смысле теоретического различия между культурной и социальной системами действия у Парсонса.

Это различие выявляется прежде всего по их отношению к индивидуальному деятелю, к личности. Определяющая черта явлений культуры — способность к интернализации, к превращению в личностные компоненты человеческого действия, переживаемые действующим субъектом как внутренние сигналы (голос совести, например). Если в «культуру» попадает та часть общественного опыта, которая как-то высказана, поддается символизации и духовному освоению личностью, то в «социальной системе» особенно значимы те общественные отношения человека (участие в разделении труда, борьбе групп и т. п.), которые не поддаются превращению во внутренние мотивы действия, воспринимаются как внешние объективно-принудительные детерминанты действия, «не просветленные» культурным познанием, как бы независимые от культурного контроля. Применительно к индивидуальному социальному действию культурная система в первую очередь определяет структуру мотивации индивида, а реальная структура ситуации, к которой эти мотивы относятся, преимущественно определяется «социальной системой». На личности как системе действия замыкаются взаимосвязи между культурной и социальной системами.

Согласно парсонсовской иерархии систем действия «культура» в силу своей большей устойчивости, замедленного темпа изменений во времени и кумулятивного эффекта играет по отношению к другим системам действия или даже сферам бытия роль «предельной реальности», хранилища и поставщика традиций, культурных образцов, ценностей и нравственных абсолютов, которые ограничивают выбор возможного и невозможного для социального действия. В соответствии с многомерной трактовкой причинности в теории «формального волюнтаризма» культурные или ценностные образцы входят в каждую социальную или личностную подсистему и в то же время образуют независимую сферу бытия, подчиненную самостоятельному множеству причин. Историческое развитие этих образцов можно рассматривать как самостоятельный процесс дифференциации, связанный с возрастанием реальной свободы социального действия. По разъяснению Александера, Парсонс исходит из того, что от достижения ценностным, идеальным измерением общества «транс-

цендентной регулятивной власти» по отношению к более материально ориентированным социальным структурам прямо зависит способность общества или общественной группы осуществить запланированное социальное изменение [10, 186].

На данном этапе в западной социологии наблюдается очередное повышение внимания к *этико-правственным*, «идеальным» сторонам развития и модернизации в связи с кризисом сильного в 50–60-х годах одностороннего экономико-технологического подхода, полагавшего, что существенные экономические успехи развивающихся обществ на определенном этапе вытянут весь воз необходимый для их вступления в «современную эпоху» социальных и культурных преобразований. Эволюцию этих «идеальных» аспектов общественных отношений и описывают процессы «культурной дифференциации». Сугубую важность изучения строя и систем ценностей (более «устойчивых», чем экономические силы) как «решающего пункта при анализе любого общества» и понимании социальных сдвигов в нем резко подчеркнул один из виднейших парсонсianцев Р. Белла [13, 114–115]. Подобная установка влечет повышенное внимание к судьбам религии в современном мире, поскольку ее полагают обычно сердцевинной любой социальной системы ценностей. А так как непреходящей классикой в анализе роли религии («протестантской этики») в формировании новой «картины мира», новой иерархии культурных ценностей и образцов поведения, ознаменовавших переход от традиционного к капиталистическому индустриальному обществу, западная социология считает труды М. Вебера, то влияние последнего, всегда немалое, но временами как бы приглушенное в теориях модернизации, достигло в последние годы уровня, который можно квалифицировать как очередной «веберовский ренессанс». Однако прямое подражание Веберу затруднительно в силу глубокого личного характера его искусства исторического анализа. Поэтому, по крайней мере, в англоязычной социологии, на материалы которой мы почти целиком опираемся, Вебер воздействует на теории исторического развития через посредников, ведущим из которых остается Т. Парсонс, переведший (пусть не всегда адекватно) веберовские интуиции в более или менее общедоступную сеть формальных классификаций, понятий и приемов.

И сам Парсонс и его сторонники в исследованиях модернизации следуют Веберу в трактовке наиболее значительных исторических периодов «культурной дифференциации» как решающих «прорывов» в целостно-нормативном порядке, вызванных глубокими религиозными сдвигами, из которых для капиталистического развития особенно важной считается протестантская Реформация [31, IX–LVII]. Религия сама рассматривается как «система символов и действий, связывающая человека с предельными условиями его существования» [13, 21], а «религиозная эволюция» — как развитие от компактной к дифференцированной символизации. В переложении веберовских идей на язык парсонсовской теории речь идет об анализе отношений между стадиями религиозной трансценденции (воз-

никновением в центрах высокой культуры и углублением «феномена религиозного отречения от мира») и ростом индивидуальной автономии (реального волюнтаризма) вместе с рациональной экономической этикой — роста, обеспечиваемого социальными реформами, созданием предпосылок для политической и правовой дифференциации и т. п. [13, 20–50; 18, гл. 6–9].

В подкладке всего этого сложного анализа, подкрепляемого данными антропологии, культурологии, социологических исследований в развивающихся странах, лежит, однако, старая идея философии истории (в XX в. поддержанная очень разными мыслителями от Н. Бердяева до А. Тойнби) о роли христианства в становлении рационального отношения к природе и обществу, позитивного естествознания, техники и пр. Христианская культура будто бы внесла в мир самую последовательную логику трансцендентного, с точки зрения которой все земное приобретает только относительную ценность. Именно это освобождает и возвышает человека над природой, порождая убеждение, что человек призван владеть миром и может навязывать свою волю природе. Дистанцирование человека от природных и социальных объектов тоже может рассматриваться как форма дифференциации. Если в традиционных «народных» религиях (в том числе даже в «народном» христианстве) влияние на земные дела (урожаи, человеческие судьбы и т. п.) приписывается духам, демонам и божествам природы, то культурное христианство выносит эти силы за пределы природы, не связывает с миром непосредственно и тем самым позволяет глядеть на него как на неодухотворенный объект технической манипуляции и рациональных действий.

По этому «первообразу» религиозного дистанцирования от мира строится у парсонсianцев анализ символической дифференциации на более конкретном уровне, для специальных типов культурных образцов, предположим, для выделения научного мировоззрения современного типа из традиционного знания, представлявшего собой в главной части совокупность норм и запретов, охватывающих все основные проявления индивидуального и коллективного поведения, всю известную социальную действительность. В сложном дифференцированном обществе заповеди, нормативное знание, твердо указывающее как жить, теряют авторитет, все более требуют дополнения «фактуальным» изучением внешней действительности, ситуации и пр. Появление науки как автономной культурной формы секуляризованной рациональности — одна из важных тем исследования в парсонсовской концепции исторического развития [35, гл. 6].

Историческое движение культурных образцов ко все более широким, общим принципам оценки характеризует дихотомия «универсализм—партикуляризм» [33, 102–104, 182–198] из ранее упомянутой парсонсовской схемы переменных образцов ценностной ориентации систем действия. Универсализм как форма дифференциации создает критическую «дистанцию между культурными нормами и объектом суждения» и тем самым способствует развитию «реального

волюнтаризма» [10, 186]. Из других типовых переменных образцов для анализа отношения между появлением автономных культурных уровней (в традиционной культурной целостности) и развитием реального волюнтаризма важна пара «аскриптивность—достижительность» [33, 63—65, 88—96]. «Аскриптивность» включает все характеристики социальных отношений, которые можно считать данными независимо от определений и воли деятеля: пол, возраст, место рождения, этническая принадлежность, прошлое положение во времени и т. п. «Достижительность» характеризует отношения деятелей с другими на основании личных достижений. Обе категории задуманы как применимые ко всем обществам, но больший вес аскриптивных свойств, структур и ценностей в детерминации действия свидетельствует о большей близости к традиционному типу общества.

С помощью подобных типологий (и не только парсонсовских) ценностных ориентаций прослеживается нарастание автономных рациональных элементов в очень разных областях культуры. Но важно подчеркнуть, что для анализа крупных исторических сдвигов ведущие буржуазные теоретики считают совершенно недостаточной простую констатацию присутствия разрозненных рациональных элементов в культуре, если они пассивно сосуществуют рядом с иррациональными и не доведены «методически и систематически» до завершения, как в классическом веберовском примере протестантизма [13, 57—62]. Иначе при отсутствии целостного подхода за современные можно принять еще докантилистические явления, слегка приспособленные к современности.

Из сказанного видно, что парсонсовская схема культурной дифференциации обслуживает в теориях модернизации веберовский круг тем. Но, несмотря на очень большое внимание к изменению центрального ядра ценностей в разных обществах, анализ исторического развития в целом не сводится у парсонсianцев к «идеалистическому» самодвижению культуры. По смыслу «многомерного» подхода в теории Парсонса развитие в культурной сфере в конечном счете должно быть связано с процессами в других измерениях общественной жизни. Движение к большей культурной дифференциации, к новым трансцендентным символическим формам осуществляется социальными группами как ответ на напряжения и конфликты в других сферах жизни общества. Борьбу групп за сохранение и расширение своего «пространства действия» отражает уже «структурная дифференциация», описывающая главным образом внутреннее расчленение и усложнение институциональной организации в каждом из четырех парсонсовских измерений социальной системы. Центр тяжести в этом анализе падает на прослеживание долгого и болезненного исторического роста реальной автономии различных институтов, или перехода от такого положения, когда один институт, группа, лидер и т. д. монопольно исполняют распыленные универсальные многофункциональные задачи, к ситуации, где главные социальные функции и институты в той или иной степени отделены друг от друга, закреплены за специа-

лизированными организациями и ролями со своей особой относительно автономной символикой и пр.²

Это описание дифференциации не противоречит традиционной эволюционной картине развития от идеального теоретического типа «примитивного» общества, в котором разделение труда основано на семейных и родственных ячейках, а все главные роли «аскриптивны», к более сложным фазам специализации. Смещаются только акценты анализа: с как бы самодвижения институтов внимание переносится на деятельность людей, занимающих внутри их стратегические роли, благодаря которым и складываются в каждой из основных сфер общественной деятельности собственные организации и специфические критерии действия, более или менее согласованные с основными культурными ориентациями в данной институциональной сфере. Различные уровни или стадии дифференциации обозначают степень, глубину высвобождения из родственных, территориальных и других аскриптивных связей основных видов социокультурной деятельности, людских, экономических и прочих ресурсов. Каждая фаза структурной дифференциации в одном секторе означает большее самовыражение, возросший «волюнтаризм» конкретных групп и, с одной стороны, возросшие возможности выделения «свободно обращающихся» (по терминологии Парсонса) экономических, политических, интегративных или ценностно-ориентированных ресурсов для роста и экспансии некоторых групп в иных секторах, а с другой — подавление прав и ограничение «волюнтаризма» каких-то из прочих групп. Поэтому структурная дифференциация и «свободно циркулирующие» ресурсы часто создают источники новой борьбы и ставят новые проблемы интеграции и нормализации функционирования более дифференцированного социального порядка. Дифференциация в одних отношениях может сопровождаться дедифференциацией в других [10, 187].

Типичным и важнейшим примером структурной дифференциации и ее двойственных последствий является дифференциация экономической рыночной системы — классическая область исследования для буржуазных экономистов, историков и социологов. Постоянное поступление (со временем закрепляемое институционально) на «безличные рынки» не только материальных благ, но и труда изображается условием экономического и всякого другого развития, поскольку рыночная система способна мобилизовать ресурсы из других секторов, развить независимые средства обмена (деньги) и т. д. Рынок — важнейший фактор, восполняющий внутреннюю дифференциацию социокультурной организации. В отсутствии иных связей, свойственных традиционным обществам: кровных, личных зависимостей, внеэкономического принуждения — рынок становится важнейшим посредником между дифференцированными и относительно независимыми фрагментами общества. Сложное разделение

² Одно из наиболее ясных описаний парсонсовской структурно-функциональной дифференциации в отношении к понятию эволюции см.: [17, 375—386].

экономических функций восполняется безличным действием рынка либо полубезличной дисциплиной бюрократических организаций.

Таким образом, рыночная подвижность всех «ресурсов» общества отражает ускоренный распад большинства традиционных ограничений (это движение и описывается парсонсовскими типовыми переменными ориентации действия как тяготение отношений современного промышленного общества к полюсу универсалистских, функционально специфических, безличных и эмоционально нейтральных отношений [33, 66—67, 101—112]) и составляет одно из основных институциональных условий способности общества к развитию. Эта же подвижность порождает острые динамические напряжения (ибо на базе вышеуказанных нормативных стандартов ни одно общество не может долго оставаться сплоченным) как дополнительный источник постоянной изменчивости институтов капиталистических индустриальных обществ. Сравнение степеней свободы социального действия (парсонсовского реального волюнтаризма) по мере «совершенствования» свободного рынка и дифференциации экономики с положением в доиндустриальных обществах и в ситуациях слабодифференцированного, тяготеющего к натуральному хозяйству составляет излюбленную тему исследований тех буржуазных обществоведов, которые соединяют приемы экономического анализа с социологической перспективой³.

С другой стороны, экспансия рыночных отношений ведет почти к монополии рыночных законов в общественной жизни и к деградации прочих разновидностей общественных отношений, перыночных типов поведения и культурных образцов. Современные буржуазные социологи часто распространяют выработанное экономистами понятие рынка на всю совокупность общественных отношений, выстраивают их по его образцу. Рынок становится понятием социально-психологическим, характеризующим суть отношений западного «индустриального» общества и объясняющим его постоянную изменчивость. Проникновение экономических ценностей в личную и прочие неэкономические сферы общественной жизни, преимущественное разрешение внутренних конфликтов между ценностями экономического и иного происхождения в пользу первых кажутся многим исследователям главными отличительными чертами «западного общества».

Маркс и Энгельс отмечали в свое время, что в капиталистическом промышленном обществе рыночным законам подчиняется все: вера, семейные отношения, честь и пр., что «буржуазия, повсюду, где она достигла господства... не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного „чистогана“» [2, 426]. По-видимому, современные буржуазные теоретики говорят о том же, констатируя непрерывное увеличение в социаль-

ном действии веса экономических соображений по сравнению с соображениями нравственными, религиозными и др. Но одностороннее подчеркивание в этой «рыковизации» социальных действий и отношений момента увеличения их подвижности и свободы обмена материальными и духовными «ресурсами» как условий преодоления традиционного застоя уже не раз заводило буржуазные теории развития и модернизации в тупики.

Новые трактовки парсонсовской концепции исторического развития несколько отходят от указанной апологетики «освободительной» миссии рынка и открывают возможности критики капитализма, которой немедленно воспользовались левые парсонспанцы. На языке Парсонса, подчинение личных и общественных связей одному экономическому интересу, голому расчету означает их структурное слияние, вторичную дедифференциацию, дегенерацию социального многообразия, порождающую новый источник господства и несправедливости в капиталистическом обществе. Чтобы восстановить свободу индивида по отношению к такой среде, надо в чисто негативном плане лишить экономические структуры и господствующий класс этого общества недифференцированного отношения к другим институтам и не ограниченного четкими правовыми рамками контроля над ними. В позитивном плане в качестве силы, способной утвердить свой контроль над экономикой, парсонспанцы выдвигают государство, зависимое от волеизъявления свободных избирателей, а также свободное соревнование идей и расширение возможностей для индивидуального действия. Иначе говоря, «свобода» достигается увеличением дифференциации всех областей общественной жизни — экономических и неэкономических. При этом главные аналитические единицы общества — функциональные подсистемы экономики, политики, поддержания ценностей и интеграции, отделяясь друг от друга, должны развить: (1) собственные независимые критерии деятельности и самостоятельные институционально закрепленные за каждой подсистемой средства и (2) способность мобилизовывать «ресурсы» других подсистем, чтобы поддерживать частичный, но независимый контроль над ними [10, 185—186].

Вся концепция дифференциации как исторического развития свободы очень напоминает ход мысли в классической буржуазной теории «разделения властей» и пытается найти «институциональные преграды» безграничной экспансии рыночных отношений, а также внести этические мотивы в критику социологической модели «совершенного» свободного рынка товаров, идей, ценностей и т. д. Здесь снова вскрывается двойственность теоретической базы Парсонса: с одной стороны, в критике прагматического морального пиализма и «рыночного» релятивизма ценностей, реально угрожающего социальному порядку, его новые толкователи пытаются опереться на парсонсовские отсылки к «трансцендентным измерениям» человеческого существования и культуры как «предельной реальности» (линия Дюркгейма), а с другой стороны, надеются также на рациональную, сознательную автономную этику (линия Канта)

³ Из огромной литературы последних двух десятилетий по этой теме укажем как наиболее теоретичные и тесно связанные с парсонсовской схемой дифференциации старые работы: [27, 57—82; 36; 18].

«современенного» свободного капиталистического индивида, подкрепляемую общественными институтами.

Вторая сторона дела отражена в парсонсовской концепции психологической дифференциации, дополняющей его эмпирико-исторические соображения о социально-структурных предпосылках и ограничениях «свободы». «Психологическая дифференциация» описывает необходимые изменения в человеческой личности, чтобы она смогла перейти от рутинного воспроизведения традиционных образцов деятельности и поведения к овладению сложными формами современной дифференцированной жизнедеятельности. Особенно важна здесь тема морального развития, нравственного взросления личности, закрепляемого социализацией [25, 104—109; 32]. В первой системе взглядов весь формальный аппарат и вся парсонсовская концепция психологического развития и «социального преводства» индивида от детства до взрослых ролей изображаются подчиненными ключевой идее свободы как достижения индивидуальной психологической автономии, ответственности и самоконтроля [10, 189—191]. В этой связи нетрадиционных толкователей Парсонса не смущает даже опора его на *фрейдизм*, позитивистско-натуралистические элементы которого плохо согласуются с кантовской этикой свободы и ответственности. Впрочем, у Фрейда Парсонс брал немного, а именно — видоизмененную концепцию роста «автономии эго» и усиления контроля над детской эмоциональной зависимостью как необходимых условий большей подвижности личности, психологической свободы, требуемой при переходе в большой мир, ко взрослому состоянию.

Поскольку, однако, основные принципы буржуазного индивидуализма и «свободы» Парсонс сомнению не подвергает, а лишь слегка ограничивает, то в конечном итоге его логика толкает на поиски лекарств от вышеупомянутого «ракового разрастания» рыночных ценностей и отношений в капиталистическом обществе — в «нормальном», уравновешенном развитии того же рынка, той же рыночной свободы. И это обнаруживает умеренность критического потенциала новоистолкованной парсонсовской теории, а в нем самом — буржуазного либерального идеолога. Но не в этом главный интерес разбираемого подхода к Парсонсу, а в том, что аналитики-новаторы усматривают в его еще фрагментарных, во многих пунктах «элементарных» (они сами признают это) и требующих доработки построениях перспективу теоретического синтеза понятием большого размаха, базу консолидации и объединения усилий буржуазных теоретиков разных стран. В известном смысле теория реального волюнтаризма связывает эволюционистскую концепцию дифференциации с веберовским пониманием исторического развития. И эта парсонсовская попытка «сверхсинтеза» двух подходов, разными путями получавших важные результаты, выглядит достаточно внушительно, хотя его осуществимость еще надо доказать. Пусть формально, но трактовка дифференциации как постепенного проникновения принципа «свободы» в межличностные отношения, проникновения, закрепляемого в отношениях между социальными

институтами, позволила под новым философско-этическим углом зрения пересмотреть многие старые и текущие работы по социально-экономическому развитию и модернизации.

При этом важно, что у Парсонса имеется не просто принципиальное философское решение по ведущей для него теме соотношения личности и социальных институтов, но и богатый словарь по ней на языке теоретической социологии, которым вынуждены пользоваться даже его противники за неимением ничего другого столь же масштабно-универсального. Александр считает главной заслугой Парсонса как теоретика социологии перевод этико-нормативных аргументов разных западных философских традиций в историко-эмпирический план и внесение этических оценок в историю [10, 184]. Упорно работали над вопросами соотношения этического и теоретического в социологическом исследовании и сторонники Парсонса, особенно Р. Белла.

Этот последний сильнее других парсонсианцев выразил в историческом мышлении буржуазных социологов кризис эпохи «апологии либерального общества» (т. е. современного капитализма) и «западоцентризма», верящего в универсальную значимость опыта капиталистического развития Запада для всего мира. К этой эпохе еще принадлежал Парсонс. Белла констатирует, что для теоретического сознания западных социологов пока еще несомненна веберовская вера в то, что «какой-то эквивалент протестантского индивидуализма и добровольной социальной организации есть необходимая фаза для любого человека или группы, желающих приблизиться к потенциальной свободе современного мира» [13, XIX—XX]. Но он уже остро почувствовал всю двусмысленность исторического роста буржуазной свободы, который на каждой ступени развития означает также рост свободы выбирать разрушение. И этот негативный аспект «роста волюнтаризма» вряд ли удастся обуздать парсонсовским «волюнтарным порядком». На деятельность Беллы можно смотреть как на самокритику парсонсианства и веберовской традиции, вскрывающую острейшие противоречия буржуазного общества и сознания, которые не сумел преодолеть и Парсонс своим «синтезом».

ЛИТЕРАТУРА

1. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. — Соч. 2-е изд., т. 4, с. 419—436.
3. Гайденко П. П. Социология Макса Вебера. — В кн.: История буржуазной социологии XIX — начала XX века/Отв. ред. И. С. Кон. М.: Наука, 1979, с. 253—308.
4. Гегель Г. Философия истории. — Соч. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935, т. 8.
5. Дюркгейм Э. Самоубийство. — СПб.: Изд. Карбасникова, 1912.
6. Паскаль Б. Мысли. М.: Худож. лит., 1974, с. 109—186. (БВЛ).
7. Пацюрковский В. В. Критический анализ концепций социального действия. — Социол. исслед., М., 1975, № 2, с. 197—206.
8. Пацюрковский В. В. Теории социального действия. — В кн.: История буржуазной социологии первой половины XX века/Отв. ред. Л. Г. Ионин, Г. В. Осипов. М.: Наука, 1979, с. 157—197.

9. Талтаджян А. Л. Тектология: история и проблемы.— В кн.: Системные исследования: (Ежегодник, 1971). М.: Наука, 1972, с. 200—277.
10. Alexander J. C. Formal and substantive voluntarism in the work of Talcott Parsons: A theoretical and ideological reinterpretation.— Amer. Sociol. Rev., 1978, vol. 43, N 2, p. 177—198.
11. Alexander J. C. Revolution, reaction, and reform: The change theory of Parsons's middle period.— Sociol. Inquiry, 1981, vol. 51, N 3/4, p. 267—280.
12. Alexander J. C. Theoretical logic in sociology. L. etc.: Routledge and Kegan, 1982. Vol. 1. Positivism, presuppositions, and current controversies.
13. Bellah R. Beyond belief. N. Y. etc.: Harper and Row, 1970.
14. Bershadsky H. J. Ideology and social knowledge. N. Y.: Wiley, 1973.
15. Dahrendorf R. Class and class conflict in industrial society. Stanford: Stanford Univ. press, 1959.
16. Durkheim E. Sociology and philosophy. L.: Cohen and West, 1965.
17. Eisenstadt S. N. Social change, differentiation and evolution.— Amer. Sociol. Rev., 1964, vol. 29, N 3, p. 375—386.
18. Eisenstadt S. N. Tradition, change and modernity. N. Y.: Wiley, 1973.
19. Fletcher R. Evolutionary and developmental sociology.— In: Approaches to sociology/Ed. J. Rex. L. etc., 1974, p. 39—68.
20. Friedrichs R. W. A sociology of sociology. N. Y.: Free press, 1970.
21. Gouldner A. W. The coming crisis of western sociology. N. Y.: Basic books, 1970.
22. Lockwood D. Some remarks on «The social system».— Brit. J. Sociol., 1950, vol. 7, N 2, p. 134—145.
23. Martindale D. The nature and types of sociological theory. Boston: Milford, 1960.
24. Martin H. Time and theory in sociology.— In: Approaches to sociology/Ed. J. Rex. L. etc., 1974, p. 246—294.
25. Menzies K. Talcott Parsons and the social image of man. L.: Routledge and Kegan, 1977.
26. Mills C. W. The sociological imagination. N. Y.: Oxford Univ. press, 1959.
27. Moore W. E. The social framework of economic development.— In: Tradition, values, and socio-economic development/Ed. R. Braibanti, J. Spengler. Durham: London, 1961, p. 57—82.
28. Münch R. Talcott Parsons und die Theorie des Handelns. II. Die Kontinuität der Entwicklung.— Soziale Welt, 1980, H. 1, S. 3—47.
29. Münch R. Theorie des Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
30. Parsons T. Evolutionary universals in society.— In: Sociological theory and modern society. N. Y.: Free press, 1967, p. 490—520.
31. Parsons T. Introduction.— In: Weber M. The sociology of religion. Boston: Beacon, 1963, p. IX—LVII.
32. Parsons T. Social structure and personality. N. Y.: Free press, 1964.
33. Parsons T. The social system. N. Y.: Free press, 1951.
34. Parsons T. The structure of social action. N. Y.: McGraw-Hill, 1937.
35. Parsons T., Platt G. The American University. Cambridge: Harvard Univ. press, 1973.
36. Parsons T., Smelser N. Economy and society. N. Y.: Free press, 1965.
37. Pope W. Classic on classic: Parsons' interpretation of Durkheim.— Amer. Sociol. Rev., 1973, vol. 38, N 4, p. 399—415.
38. Toward a general theory of action/Ed. T. Parsons. E. Shils. Cambridge: Harvard Univ. press, 1951.

НИКЛАС ЛУМАН: ПОПЫТКИ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ «СТАБИЛИЗАЦИОННОГО» СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Работы Никласа Лумана, видного западногерманского социолога, с начала 70-х годов задают тон в разработке социологической теории. Было время, когда его известная дискуссия с Ю. Хабермасом [7] вызвала больший резонанс, чем «спор о позитивизме» между К. Поппером и Т. Адорно и их сторонниками (см.: [4, 20, 21]). Интерес к полемике исчерпался довольно быстро, но идеи и категории Лумана постепенно стали проникать в концепции многих социологов и даже тех, кто расходился с ним принципиально.

Претензии Лумана на теоретическое лидерство оказались несостоятельными и в период господства плюрализма социологических школ и концепций, и в то время, когда определилась тенденция к синтезу. Именно к нему изначально и вела теория Лумана. Однако идейный синтез миновал его, а пошел через обращение к «классике». Новая социологическая волна оказалась благоприятнее для давнего оппонента Лумана — Ю. Хабермаса, который еще в конце 60-х годов в своей самой известной работе «Познание и интерес» [5] развернул собственную концепцию путем историко-философской реконструкции взглядов Гегеля, Маркса, Пирса, Дильтея и др., а в новейшей публикации «Теория коммуникативного действия» исследует взгляды М. Вебера, Э. Дюркгейма, Т. Парсонса и Дж. Г. Мида [6]. Хабермас вновь употребляет прием, вызвавший когда-то большое недовольство леворадикальных читателей. Но нынешний этап «ренессанса классики» оказался для автора книги «Познание и интерес» более удачным.

Нельзя не обратиться к фигуре Хабермаса по нескольким причинам. Во-первых, его полемика с Луманом продолжается и сегодня, быть может, приняв менее явный характер. Хабермас занимал у Лумана ряд понятий и теоретических заходов, а его оппонент при разработке своей теории снова и снова возвращается к опровержению взглядов Хабермаса. Во-вторых, Хабермас со своей «Теорией коммуникативного действия» оказался начинателем новой серии универсально-обобщающих трудов в западногерманской социологии. За ним последовал Р. Мюнх, разделивший свою публикацию на две части: «Теория действия» [26] и «Базальная социология: социология политики» [27]¹. И тогда, наконец, Луман, прервав на некоторое время углубленные исследования по социологии знания, выпустил книгу, которую можно рассматривать и как итог двадцатилетнего труда, и как ответ на публикации Ха-

¹ Еще раньше Мюнх выпустил две книги, где в значительной мере использовал понятийный аппарат Лумана (см.: [23], [24]).

бермаса и Мюнга, и как вызов тем, кто, «слишком сильно» увлекается классиками.

Луман всегда был убежден, что, только исходя из уже существующей современной социологической теории, можно плодотворно использовать классические тексты². Те же, кто пытается ту или иную «классическую» исследовательскую программу представить в виде живого, конкурентоспособного теоретического предприятия, не учитывают того различия, которое существует между «классической» эпохой в буржуазной социологии и современностью. Одно из них состоит в том, что «институционализация социологии самое позднее в 20-е годы начинает обгонять развитие теории. Иными словами, создается больше ролевых требований, больше шансов, больше возможностей для работы, чем может быть теоретически интегрировано» [15, т. 2, 266]. Означает ли то, что интегрирующий потенциал социологической теории отстает от разветвленной организации социологических исследований, неисполнимость притязания на создание универсальной по замыслу и всеохватывающей по объему теории? Нет. Но статус такой теории меняется. Она становится лишь одной из многих социологических специальностей. Это — очень важный момент для понимания универсалистских притязаний самой социологии Лумана.

Если в книге по социологии знания «Общественная структура и семантика» изложенный анализ является лишь одним из эпизодов последней главы второго тома, то главный труд Лумана «Социальные системы: Очерк общей теории» начинается с очень сходных, только выраженных более резко положений. «Социология, — пишет Луман, — находится в теоретическом кризисе. Эмпирические исследования, в целом действительно успешные, увеличили наши знания, но не привели к образованию единой социологической теории... Резниция заходит столь далеко, что этого и не пытаются сделать» [18, 7]. А те, кто интересуется общей социологической теорией, преимущественно обращаются к «классикам». Раз их сочинения уже заслужили звание «теории», то, значит, всякий, кто обратится к ним, уже узаконил себя как теоретика.

К «классикам» обращаются в поисках единства. Достигнуто ли оно? Нет, говорит Луман. Напротив, возникло чрезвычайное усложнение теоретического знания в социологии, теоретическая социология вместо искомого единства обрела лишь большую темноту. Это произошло потому, что усложнению знания классических текстов сопутствует стремление к «комбинационным играм». Вместо плюрализма парадигм возникает часто беспринципное смешение положений разных концепций. Снова «просветлить» эту сложность способен лишь единая универсальная теория. Такую теорию и предлагает Луман.

Чтобы избежать недоразумений, он сразу объявляет, на что не претендует его концепция: (1) на отражение социальной реаль-

² Ср. не лишенный пропин анализ Луманом вырождения текстуального исследования «классика» в его «мумификацию» [15, т. 2, 258—259, прим. 113] и всерьез заявленную интерпретаторскую программу Мюнга [26, 14].

ности во всей ее полноте; (2) на исчерпание всех возможностей познания предмета; (3) на исключительное обладание истиной в последней инстанции. Что же тогда остается? — «универсальность постижения предмета в том смысле, что она в качестве социологической теории рассматривает все социальное, а не только его сегменты (как, например, расслоение и мобильность, особенности современного общества, образцы взаимодействия etc.)» [18, 9]. Такова по своему замыслу теория социальных систем.

§ 1. Луман — критик Парсонса

Легко заметить, что рассуждения Лумана о том, каким должен быть подход к «классикам» буржуазной социологии, теряют значительную долю своей убедительности, когда среди «классиков», помимо Вебера и Дюркгейма, Зиммеля и Мангейма, оказывается и Талкот Парсонс. Правда, статус Парсонса как «классика» не столь бесспорен, как у социологов начала XX в.³, во всяком случае в ФРГ, однако возросший интерес к нему отличают те же черты, что и интерес к его предшественникам. И в то же время Парсонс — полностью современный социолог. Он скончался в 1979 г., а последняя его книга вышла в 1978 г. Таким образом, на него нельзя распространять те положения, которые были выдвинуты относительно других «классиков». Отсюда следует, что при оценке Парсонса большую роль должны были сыграть содержательные теоретические соображения, чем формальные заключения социологии знания⁴.

Тема «Парсонс и Луман» вполне заслуживает особого обсуждения. Почти двадцать лет идейная эволюция Лумана шла не без существенного влияния идейной эволюции Парсонса, хотя оно по всегда было отчетливо выражено. Сообразно этой эволюции менялись оценки и акценты. Важно отметить, что расхождение между ними существовало с самого начала, причем чем дальше, тем больше становилось ясно, что заключается оно в самых глубоких теоретических основаниях. Иначе и не могло быть. Ведь и Парсонс, и Луман предложили концепции максимальной универсальности. Множество понятий структурно-функциональной школы и «общей теории действия» перешло в социологию Лумана. И если в итоге всего этого возникла совсем иная социология, то, значит, дело не просто в тонкостях интерпретации, а в тех основаниях, на которых базируются обе концепции. Хорошо известно, что для Парсонса это не только социально-философские основания. Его интересы на протяжении всего периода научного творчества включали и общеполитическую проблематику (правда, не все время с одинако-

³ Об этом пишет, например, Ю. Хабермас [6, т. 2, 297].

⁴ Но это не означает, что другими «классиками» Луман содержательно не занимался. См., например, его раннюю статью о предпосылках социологии М. Вебера «Цель — господство — система» [10, 90—112], анализ одной из концепций Зиммеля в уже цитированной книге по социологии знания (см.: [15, т. 2, 252—258]). Добавим, что первый немецкий перевод «О разделении общественного труда» Дюркгейма вышел в 1977 г. с введением Лумана.

вой интенсивностью). К Луману это относится в еще большей мере. Неудивительно, что все (или почти все) разногласия Лумана и Парсонса могут быть в конечном счете сведены к этим фундаментальным расхождениям. А поскольку доступ к социологии Лумана (в отличие, кстати, от социологии Парсонса) почти невозможен для того, кто не знаком с ее последними основаниями, имеет смысл, идя от известного к неизвестному, выяснить через критику Парсонса у Лумана некоторые первоначала социологии последнего.

Сделать это тем легче, что свои принципиальные взгляды на этому поводу Луман изложил в специальной статье «Толкот Парсонс: о будущем теоретической программы» [13], открывающей первый номер «Журнала по социологии» за 1980 г., целиком посвященный Парсонсу. Последуем за изложением Лумана.

«Толкот Парсонс оставил незавершенным труд своей жизни, — пишет Луман. — Форма, в которой его находят, является результатом трудового процесса, продолжавшегося в течение десятилетий теоретического развития. ... В качестве отложения исторического процесса теория Парсонса не нашла своей лучшей формы. Для наблюдателя внутренняя последовательность остается открытой проблемой» [13, 5]. Как же работать с этой теорией дальше? Следует выявить, пишет Луман, те «основные решения», на которых покоится теория, иными словами, представить тот выбор, который совершил Парсонс при постановке и разрешении теоретических проблем. Начав разработку концепции с теории социального действия, Парсонс пришел к выводу, что действие — это «эмерджентный феномен», т. е. самостоятельная сфера реальности, не сводимая ни к каким другим, в том числе и тем, что определяют это действие. Однако это не значит, что понятие действия нельзя анализировать. В свою очередь, анализ показывает то отношение ряда «конституэнтов», которое представлено «действием». Первое теоретическое решение состоит в том, чтобы указать, что именно придает действию характер единства. Ведь, разложив действие на составляющие, необходимо объяснить, что соединяет их вместе, делает «действием». В одной из первых формулировок понятия действия этот «избирательный момент», полагает Луман, состоял в «нормативной ориентации» деятеля (*деятель* совершает свои действия в *ситуации*, преследуя некую *цель*, и под влиянием своей ориентации на общезначимые *нормы*). В ходе дальнейшего теоретического развития Парсонса формулировки менялись, но установка оставалась прежней. Возможные интерпретации в этой связи Луман считает подходящим свести в следующую: «конституэнты» действия должны иметь какой-то смысл. Без этого они не могли бы соединяться. Этот момент он, следуя Парсонсу, называет «символической генерализацией». А за счет нормативной ориентации действующего создается «избирательная респецификация» (термины «генерализация/респецификация», заимствованные у Парсонса, вообще особенно часто употребляются Луманом). Это означает, что, по Парсонсу, как его излагает Луман, конкретные обстоятельства действия мо-

гут предполагать только достаточно неопределенное «действие», некоторую совокупность возможных действий. Вот почему на этом новом уровне реальности требуется и новая спецификация действия, обеспечивающая его единство.

Второе теоретическое решение Парсонса, продолжает Луман, состоит в том, что он определяет действие как систему. Что же означает «система действия»? Либо множество отдельных действий составляет систему и эта система разворачивается при попытке анализировать отдельное действие, либо действие само по себе невозможно, а возможно только в связи с другими действиями. «Однако при такого рода аргументации совсем нельзя понять, почему система действия (или система действий) должна быть *аналитической* системой. В сущности, теоретический проект Парсонса требует и делает возможной еще более тесную интеграцию теории действия и системной теории. Можно также сказать: *всякое действие уже как отношение его компонентов — система*... Если решаются на эту версию, то также связывают себя обязательством относительно аналитической системы; ибо действие является тогда системой на основе своей аналитической структуры» [13, 8]. Луман пишет здесь об известной методологической позиции Парсонса, которой тот дал наименование «аналитический реализм». «Эта эпистемологическая, или метатеоретическая, позиция является, безусловно, самой важной для полного понимания и корректной интерпретации работ Парсонса и теории действия в целом, — пишет один из авторитетных знатоков Парсонса. — Системы действия, социальные системы и т. п. суть аналитические системы, состоящие из аналитических абстракций от конкретной реальности, но не описания никакой такой реальности» [19, 3]. Поэтому, чтобы облегчить дальнейшее изложение, дадим слово самому Парсонсу, обрисовавшему данную позицию еще в первой своей книге «Структура социального действия».

Парсонс определял ее в полемике против ряда методологических подходов, крайними выражениями которых были позитивистский эмпиризм, олицетворявший, по Парсонсу, свои понятийные схемы, и метод идеальных типов, для которого эти схемы — не более чем «полезные фикции» (так истолковывался М. Вебер). Аналитический же реализм в противоположность этому «фикциональному» подходу утверждал, что как минимум некоторые из общих понятий науки не фикциональны, но адекватно «схваченные» аспекты объективного внешнего мира... Эти понятия соответствуют не конкретным феноменам, но их элементам, которые могут быть аналитически отделены от других элементов» [28, 730]. Именно поэтому Парсонс различает ниже описательный и аналитический уровни разработанной им «схемы действия». Если на описательном уровне конечной, далее неразложимой единицей является «единичное действие, то на аналитическом это единичное действие разлагается на составляющие его компоненты, каждый из которых — лишь аспект многообразной конкретной действительности. В сжатой формулировке Луман ухватывает момент, так сказать, «двойной аналитич-

ности» в построениях Парсонса: «Конкретное и не способно быть системой, и непознаваемо. И то, и другое, и способность быть системой, и познаваемость взаимосвязаны, но не суть одно и то же, так как анализ требуется уже на уровне реальности, так сказать, как самоанализ реальности для эмерджентности действия. Так как взаимозависимости необходимо посят аспектный характер, лишь аналитическое образование системы является для Парсонса в строгом смысле образованием системы. До какой степени, помимо этого, удастся подчинить конкретные действия изначально одной, и только одной, частной системе и в этом смысле выделить их путем дифференциации специфично для системы, остается открытым вопросом. У теории отсутствуют инструменты для рассмотрения этого вопроса. В этом отношении она уклоняется от настоящих проблем функционально дифференцированного общества, последствий исключительного использования *конкретного* поведения для *специфических* функций» [13, 8].

Таким образом, выясняется, что методологические рассуждения приводят к вопросам куда более содержательного свойства. Заслуга Парсонса состоит в том, пишет Луман, что в своей концепции он сумел воплотить значительные теоретические достижения и одновременно положить конец многим бесплодным спорам. Луман убежден, что после Парсонса нельзя снова вернуться к противопоставлению структуры и процесса, индивида и коллектива, действия и системы и т. п.⁵ Но чтобы идти дальше на основании самой теории, а не просто с того уровня, на который она вывела социологию, надо доверять этой теории. А доверять ей можно только в том случае, если она и в настоящее время ухватывает важные теоретические тенденции. И Луман берется указать, по меньшей мере, два аспекта, в которых общая теория системы действия оказывается не на высоте современного научного знания. Такова разработка проблем *комплексности* и *самореференции*. Из этих двух понятий первое сопутствует концепции Лумана почти с момента ее зарождения, а второе введено в оборот сравнительно недавно, лишь в конце 70-х годов. Подробный анализ концепции Лумана дан в тексте ниже, а сейчас лишь коснемся момента его размежевания с Парсонсом.

Самореференция буквально означает: ссылка на себя самое. Традиционно, говорит Луман, эта проблема рассматривалась в философии теорией субъекта. Субъект выступал как свое собственное основание, будь то основание познания или основание воления. Новейшие исследования показывают интерес к самореференции объективных систем. Коротко говоря, самореференция означает, что все операции какой-либо системы всегда соотносятся с другими операциями той же самой системы. Учитывал ли этот момент Пар-

сонс? По Луману, Парсонс в основном отводил ему место там, где и классический, традиционный, подход, т. е. в субъективности действующего. Определенный «заход» к этой проблеме можно усмотреть в том, что, по Парсонсу, «четырёхфункциональная схема» дифференциации общей системы действия повторяется на каждом следующем уровне образования систем, т. е. какие бы частные системы ни образовывались, все они будут вновь дифференцироваться на частные системы сообразно четырем основным функциональным «полям» (интеграция, целедостижение, адаптация, поддержание образца взаимодействия в системе). Но это пока только намеки, требующие дальнейшего продумывания.

Сходным образом дело обстоит и с комплексностью. Здесь снова приходится возвращаться к сказанному — «конкретное», которое представляет собой эмпирический мир, не только не есть система, но оно вообще не познаваемо. «Для формулировки таких взглядов теория использует понятийные средства теории познания (в том случае, когда речь идет об «аналитическом реализме»). Она не нуждается в понятии комплексности. Но лишь при помощи такого понятия теория смогла бы отразить свой образ действий, ссылаясь на свою собственную реальность» [13, 15]. Что же означает понятие комплексности, в котором, по Луману, не нуждался Парсонс? Это понятие, говорит Луман, означает «универсальный феномен, который имеет место на предметном уровне, равно как и на уровне познания, который, таким образом, является проблемой не только в отношении познания и предмета, но и обуславливает построение („самоорганизацию“) самой реальности» (13, 15). Зачем же вводить понятие о таком универсальном феномене? Хотя бы затем, что таким образом теоретической программе можно придать больше стройности. Если за исходный пункт методологических усилий Парсонса взять его «аналитический реализм», а за исходный пункт содержательных социологических исследований — «гоббсову проблему социального порядка»⁶, то окажется, что через понятие комплексности, по Луману, их можно свести воедино. «Первый пункт программы означает: реальность может образовывать взаимозависимости, т. е. системы, лишь через избирательные аспекты, и к этому должна подключаться вся наука, ибо только таким образом и она сможет достигнуть когерентности в своих теориях. Второй пункт программы означает: социальный порядок невозможно провести только вопреки эгоизму; он всегда уже дан, ибо избирательная связь компонентов, которые конституируют действие, сама имеет нормативную структуру. Оба высказывания можно интерпретировать как высказывания об обуславливающей взаимосвязи избирательности и порядка. Со своей стороны эта обуславливающая взаимосвязь является структурным свойством комплексности; она следует из того, что большее число элементов

⁵ Эти высказывания Лумана находятся в русле всей новой волны интерпретации и «реабилитации» Парсонса. Так думают и Дж. Александер (см. предыдущую главу) и Р. Мюнх. Прямо противоположно (относительно теории действия и теории системы) мнение Ю. Хабермаса.

⁶ Еще одна известная формулировка Парсонса из «Структуры социального действия». Она означает невозможность понять возникновение социального порядка из взаимодействия самокорыстных индивидов.

всегда может быть связано лишь избирательно» [13, 15]. И снова заметно, как взаимопереходят социологические и философско-методологические рассуждения.

Луман воспользовался собственным теоретическим аппаратом не только для того, чтобы показать, каким образом неучтенные Парсоном теоретические возможности придают больше единства концепции. Указав возможные направления, по которым могло бы достигаться это единство, он завершает свой разбор весьма важным вопросом: «Является ли избирательность, к которой вынуждает вся комплексность, постигнутой в достаточной мере, если на уровне теории познания, или методологии, ее понимают как «аналитику», а на уровне действия — как нормативную ориентацию или ценность?» [13, 15–16]. А отсюда напрашивается заключение, что как раз в том самом пункте, где теоретическая программа Парсона обретает единство, становятся видны и возможные альтернативы к ней. Именно такую альтернативу Луман и предлагает своей концепцией.

В одной из чуть более ранних работ Луман формулирует это так: «У Парсона учатся вопросу: если, подобно естественным наукам, в социологии также следует исходить из *эмпиричности* специфического для предмета уровня порядка, то является ли в этом случае *аналитика* элементарного *понятия* единственным, правильным путем к построению теории? Является ли в этом случае простое *добавление категорий системной теории* единственной возможностью дать решение относительно взаимосвязи действия и системы?» [12, 215]. Что же, по мнению Лумана, дает предложенная им альтернатива? Во-первых, теперь можно прямо начать с онтологических рассуждений, не пускаясь в долгий и не очень надежный обходной маневр, называемый аналитикой. Во-вторых, не нужно добавлять к аналитике понятия действия общие системно-теоретические рассуждения. Следует исходить из того, что системы действия суть именно *системы* действия. Поэтому теория систем действия оказывается одним из частных случаев теории систем.

Но не забота о большей последовательности концепции Парсона двигает Луманом. Дело не в унификации и не в модернизации его взглядов. Теории самого Лумана изначально строились — подчеркнем это еще раз — на иной основе.

§ 2. Радикализация функционализма

В отличие от Парсона, много внимания уделявшего гносеологическим вопросам, Луман действует как бы в обход теории познания. «Как бы» — потому, что его построения ничуть не напоминают о какой бы то ни было неопределенности в эпистемологических вопросах. Но если (весьма условно, конечно) точку зрения Парсона можно было бы выразить так: познание таково; не мо-

жет быть, чтобы в сфере реальности ему ничего не соответствовало⁷, то у Лумана наоборот: социальная реальность такова; социальные системы многообразны, к одной из них принадлежит познание, потому что само оно — один из моментов познаваемой реальности; не может быть, чтобы в результате не удалось преодолеть известные гносеологические трудности⁸.

Исходя из этого, гносеологические вопросы Луман вытесняет на периферию содержательного исследования (в его последнем по времени основном труде «Социальные системы: Очерк общей теории» лишь последняя и самая маленькая глава отведена «следствиям для теории познания»).

Но, заметим, выдерживать такую позицию социологу нелегко. Ибо в отличие от менее «масштабно» мыслящих социологов он должен представить точку зрения, изначально перекрывающую и гносеологию, и неотрафелированные в гносеологическом отношении социологические концепции. Исходным пунктом для построения теории систем действия, по Луману, как мы заметили, должна быть теория систем; кроме того, выше цитировалось высказывание Лумана, что социальность универсально постигается теорией социальных систем. Следовательно, предварительно должен появиться тезис о том, какова та реальность, к которой принадлежат социальные системы.

Несмотря на то что такой вопрос кажется вполне обоснованным, применительно к Луману он требует дальнейшего объяснения. Системный подход в социологии Луман развивает достаточно давно и только в последнее десятилетие этот подход претерпел радикальные изменения. Луман и прежде пытался представить свою системную концепцию как завершение длительного теоретического развития в анализе систем. В этом развитии Луман насчитывал четыре этапа (впервые эта точка зрения нашла выражение в его ранней программной статье «Социология как теория социальных систем» (см.: [8, 132, прим. 16])). Первый этап он назвал «онтологическим» (в эти годы вообще многие методологические работы Лумана полны выпадов против «онтологической метафизики»).

⁷ В самом деле, Парсонс пишет, что «приложимость к ней научной теории предполагает, что эмпирическая реальность является в этом смысле действительным порядком. Далее, ее порядок должен, в каком-то смысле, совпадать с характером человеческой логики» [28, 753].

⁸ Ср. у Лумана: «Последующие рассуждения исходят из того, что есть системы. Таким образом, они не начинают с теоретико-познавательного сомнения. Они также не занимают отступательной позиции «исключительно аналитической релевантности» системной теории. И уж, конечно, следует избегать узкой интерпретации системной теории как просто метода анализа действительности. Само собой разумеется, нельзя путать высказывания с их собственными предметами; следует сознавать, что высказывания суть лишь высказывания, а научные высказывания — лишь научные высказывания. Но в случае системной теории они наверняка относятся к действительному миру. Итак, понятие системы означает нечто, что действительно есть система, и тем самым берет на себя ответственность за подтверждение своих высказываний в действительности» [18, 30].

Под этим понимается определение системы как «целого», состоящего из «частей». Следующий этап — теория «равновесия»: стабильный внутренний порядок в системе поддерживается в борьбе с «помехами» внешней среды. Затем наступил этап теории «открытых систем», в которой именно зависимость системы от среды считалась условием ее стабильности. Наконец, последний, четвертый, этап, который казался Луману наиболее привлекательным, — кибернетические теории систем. Здесь системы рассматриваются с точки зрения того, каким образом им удастся ориентироваться и совершать тот или иной выбор в чрезмерно сложной среде, в которой невозможно предусмотреть реакции и ситуации. Лумана, чиними словами, привлекала возможность избавиться от какой бы то ни было предметности, «вещности» в определении системы за счет предельной функционализации данного понятия. Это было связано с переосмыслением или, по его выражению, «радикализацией» функционального подхода в социологии, которую он предпринял, опираясь на релятивистские принципы философского функционализма⁹.

Но сколь ни разнообразны формулировки принципов функционального подхода, речь при этом всегда идет о том, что то или иное явление не может рассматриваться ни само по себе в силу его качественной определенности, ни только каузальным образом, через его историческое возникновение, в силу различных причин. Функциональное объяснение идет через соотнесение данного предмета с чем-то иным, что не есть он сам. При таком понимании каузальный подход — лишь вид функционального объяснения. Если функциональный анализ применять достаточно последовательно, то для него не должно остаться никаких «неприкасаемых» предметных сфер, иначе его универсальность будет поставлена под угрозу. Таким образом, предельным «иным» для функционального отнесения должно быть то, что никоим образом не может отождествляться с той или иной предметностью. Именно в этой связи надо понимать первоначальное толкование системы у Лумана. Система не есть некий качественно определенный предмет. Она также не есть часть другой системы — все это паллиативные решения, не дающие ответа на главный вопрос: что же дальше, как анализировать то более обширное «нечто», к которому отнесена та или иная система. Поэтому для радикализованного функционализма¹⁰ вопрос ставится об отношении системы к тому, что совершенно иносистемно.

А поскольку в понятие системы неизбежно входит понятие границы, то систему можно определять как просто некое ограниченное «внутреннее» по отношению к «внешнему». В свою очередь, это «внешнее» уже не есть система — иначе рассуждение пришлось бы

⁹ «Давно побуждаемый к этому философией, функционализм становится на путь растворения всех субстанций в функциях и сравнения всего, что есть, с иными возможностями» [8, 72].

¹⁰ Другое название для этого метода в 60-х годах — «функциональный структурализм». О его основных понятиях и принципах см.: [2].

повторить еще раз. Это «внешнее» Луман сначала назвал «миром», а затем, уточнив понятия, ввел различие между непосредственно значимым для системы «окружающим миром», «средой» и «миром» как предельным понятием. Первоначально эта предельность мира означала только окончательное развертывание понятия «окружающей среды». Позже мир стал означать то «нечто», в котором только и проводится граница между системой и средой (но которое только потому и существует, что такое различие между системой и средой есть).

Но если система соотнесена с тем, что не есть система, то как возможна их связь? Должна быть некая характеристика, обнимающая и систему, и мир, и окружающую среду. Эта характеристика и есть главное понятие Лумана — «комплексность». Его многозначность и многосмысленность сразу же подметили внимательные критики Лумана, и он вынужден был с ними согласиться. В самом деле, не может быть комплексность мира тем же самым, что и комплексность системы. Ведь комплексность — это основная характеристика и системы и мира. А если применительно к ним обоим она означает одно и то же, то принципиальная «иносистемность» мира сводится на нет и радикальное функциональное отнесение становится невозможным.

Эта трудность оказалась бы и вовсе неразрешимой, если бы параллельно с уточнением понятия мира не шло и уточнение понятия системы. Ведь если сопоставить систему и мир, то получится, что всякий раз, когда мы избираем в качестве точки отсчета другую систему, речь пойдет и о другом «мире». Отсюда еще одно самоназвание лумановского метода тех лет: «релятивизм исходной системы». То, что в этом мире есть и другие системы, уже не играет особой роли. Но если речь заходит о «среде, релевантной для системы», то, значит, в одном и том же «мире» для различных систем могут быть релевантными различные среды. Откуда же берется различие между системами? Оно не может быть просто различием в комплексности: такое отличие в первую очередь характеризует отношение системы к миру. Следовательно, каждая система должна иметь, помимо простой отграниченности от мира, некоторую собственную определенность.

Откуда же берется эта определенность, и что в этой связи надо понимать под комплексностью?¹¹ Рассмотрим подробнее то понятие, которое Луман начал широко использовать лишь в последнее десятилетие. Это понятие *самореферентной* системы. Теперь Луман излагает историю системных исследований совсем иначе¹². В начале по-прежнему находится понятие «целое, состоящее из частей». Затем — решительная смена парадигмы — приходит черед концепции «открытой системы» (в частности, Л. фон Берталанфи).

¹¹ Комплексность не есть просто сложность. См. для сравнения известную работу Г. Саймона «Архитектура сложности», на которую в свое время Луман опирался очень широко [1, 104—105, 117, 136].

¹² Во Введении к книге о социальных системах см.: [18, 15—29].

Накопец, Луман датирует начало следующего поворота ранними 60-ми годами — возникает концепция «закрытых», самореферентных систем. Эти системы «при конституировании своих элементов и элементарных операций соотносятся сами с собой (будь то с элементами той же самой системы, будь то с операциями той же самой системы, будь то с единством той же самой системы)» [18, 25].

Вновь очевидна деградация «радикального функционализма». Рассматривая отношение системы и мира, Луман бился над вопросом, каким образом система может «справиться» с комплексностью мира, намного превышающей ее собственную. Так или иначе, но любой ответ на этот вопрос приводил к тому, что он вводил все новые «приспособления», облегчающие связь системы со средой. Точнее, наоборот: какое бы новое явление ни попало в сферу его исследовательского интереса, истолковывалось оно лишь (или преимущественно) под углом зрения того, как оно содействует, какую роль оно играет в отношении система/среда. Но постепенно выяснилось, что та автономия, которую система приобретает по отношению к своей собственной среде за счет усовершенствования способов поведения в ней, оборачивается своего рода замкнутостью.

Но тогда, хотя принцип отнесения системы к не-системе (в среде системы есть другие системы, но от этого среда сама системой не становится) остается в силе, основное значение приобретает то обстоятельство, что все, что имеет место в системе, может и должно быть понято только через отнесение к ней. Самореферентность означает не только «отсылку» к себе самой, но и самопроизводство¹³.

Что это означает? Возьмем за основу относительно поздние рассуждения Лумана о понятии комплексности. Они исходят из того, что при возрастании числа элементов растет и число возможных между ними отношений, хотя, конечно, нельзя считать, что элементы суть нечто независимое, само по себе «данное». С ростом числа элементов возникает необходимость выбрать, какие из возможных между ними связей могут быть осуществлены. Если бы ограничений на вступление элементов в отношения не существовало, то не было бы и отличия системы от среды. Совершение выбора среди множества возможностей и есть та самая «редукция комплексности» — словосочетание, ставшее фирменным знаком социологии Лумана. «Понятием комплексности следует обозначить, что постоянно имеется больше возможностей переживания и действия, чем могут быть актуализованы» [7, 32]. А чтобы вновь предупредить возможность слишком «вещественного» толкования этих высказываний, Луман пишет: «Трудность (по-моему, чисторе-

чевая) кроется в том, что такие обороты, как... „отбор“, „редукция комплексности“, внушают мысль о постоянстве суммы и отношении „больше“ и „меньше“ в том смысле, что сначала имеется в наличии много, из чего избирается некоторое количество. Но это — кажущийся эффект нашего субстанциализированного языка, который мы должны преодолеть... На всех уровнях системобразования, от физических до смыслоконституирующих систем мир только и производится отбором. „Из-чего“ отбора возникает в самих процессах отбора как бы как их отложение, которое для отдельных отборов становится затем заранее данным порядком» [7, 307—308].

Важно уяснить, что для Лумана нет ничего, кроме отношений и возможностей отношений. «Таким образом, комплексность имеет свое единство в форме отношения: отношения множеств элементов и редуктивных порядков, которые делают возможными друг друга. Как единство системы комплексность сама по себе — реляционной природы» [9, 207]. Поэтому рост комплексности и редукция комплексности суть двуединство.

Заметим, что для Лумана вне тех или иных отношений нет никаких заданных элементов. Элементы суть только в отношениях. Это значит, в частности, что сложность и простота сами по себе тоже относительны. Нечто сложное может приобретать элементарную форму в системе, которая сама по себе менее сложна, чем ее элементы. Самосоотнесения в системе необходимы уже для одного только обеспечения ее элементарного состава. Луман насчитывает три формы этого соотношения, или самореференции: базальную самореференцию элементов, рефлексивность процессов и рефлексивность системы. В каждом из трех случаев речь идет о самоопределении некоторого единства. Базальная самореференция означает, что речь идет о самоидентичности элементов, вступающих в отношения друг с другом. Таким элементом в системе является событие, неразложимое уже потому, что оно не имеет длительности и исчезает, только появившись. «О рефлексивности (процессуальной самореференции) мы собираемся говорить, если в основе лежит различие предшествования и последования элементарных событий» [19, 601].

Тем самым обеспечивается самоидентичность процесса. «О рефлексии мы собираемся говорить, если в основе лежит различие системы и среды» [19, 601]. Так обеспечивается самоидентичность системы. Во всех трех случаях ход рассуждения один: нечто есть оно само только в силу того, что, обратившись на себя, оно одновременно отличает себя от иного. Не будь этого иного, невозможна была бы и определенность ни системы, ни ее процессов, ни ее элементов.

В этой связи остается ввести лишь еще одно важное понятие Лумана. Это контингенция. Данное понятие как раз и означает, что самоидентичность — не самодостаточность. Иными словами, поскольку все, что есть, — лишь результат того или иного отбора, все могло бы быть и другим. «Редукция комплексности» не предполагает

¹³ С начала 80-х годов, кроме термина «самореферентность», Луман употребляет еще один — «автопоэзис» (см.: [16]). «Поэзис» в античной философии означал творческую, производящую деятельность. Значит, «автопоэзис» — это «самотворение». В научный обиход это понятие ввел в середине 70-х годов чилийский биолог Х. Матурана (см., напр.: [22]). В отличие от Матураны Луман рассматривает его как объективное свойство систем.

необходимо какой-то один или ограниченное число способов, какими она может производиться. «Комплексность в указанном смысле означает принуждение к отбору, принуждение к отбору означает контингенцию, а контингенция означает риск. Каждое комплексное состояние поконтится на выборе отношений между своими элементами, которые оно использует, чтобы конституировать и сохранять себя. Отбор располагает и качественно определяет элементы, хотя для них были бы возможны и другие соотношения» [18, 47].

Этими понятиями далеко не исчерпывается богатый словарь системной теории Лумана, однако только с их помощью можно подойти к его социологии.

§ 3. Проблема взаимопроникновения систем

Итак, реальность, которую описывает системная теория Лумана на ее нынешнем этапе, весьма схожа с лейбницевой монадологией. Только вместо монад здесь системы. Над этими системами нет бога, между ними нет предустановленной гармонии, однако компенсация происходит за счет несколько большей проникаемости систем по сравнению с монадами. Напоминает это и «слоистую реальность» разных видов «новой онтологии» — от Н. Гартмана до А. Н. Уайтхеда. Главной особенностью построений Лумана является то, что для множества самозамкнутых, самопроизводящих систем нет никакого высшего, обнимающего их порядка, нет такой системы, подсистемами которой они были бы. На первый взгляд в этом нет ничего особенного. Однако присмотримся поближе. Как социолога Лумана в первую очередь занимают социальные системы. Социальные системы воспроизводят сами себя. Их элементы — это элементы лишь тех или иных социальных систем. Между тем мы помним, что элемент — это «событие» в системе. Поскольку социальные системы — это также системы действия, то действия в системе являются ее событиями. Эти действия принадлежат только данной системе. Но тогда возникает естественный вопрос: как быть с живыми, конкретными людьми, существование которых социолог оспорить не может? Тут поневоле вспоминается известная формула Р. Дарендорфа: социолог, видящий действия отдельных людей, не может не заметить, что здесь играет роль «досадный факт» — общество. У Лумана же, скорее, именно отдельные люди составляют тот «досадный факт», который он не может обойти.

Зато он может его «разложить». Речь идет отнюдь не о том, чтобы отделить понятие личности от понятия роли (хотя у Лумана и есть это последнее). Речь идет о том, что человек, в свою очередь, состоит из ряда самореферентных систем, каждая из которых самостоятельно воспроизводит свои элементы. Одной из таких систем является психика человека, его сознание. Но психические системы людей не входят в социальные ни целиком, ни частично. И нет в отличие от Парсонса у Лумана «общей системы действия», обнимающей индивидуальные и социальные системы. Нет, опять-таки в отличие от Парсонса, и «системы культуры», или,

если взять более позднюю формулировку, «телической системы», содержащей общезначимые нормативные символы. «Нормативная схема больше не принимается, — пишет Луман. — Технически она, бесспорно, остается необходимой для упорядочивания, но она лишается привилегий носителя последних смысловых высказываний» [18, 313]. Нет ничего удивительного в том, что Луман, отвергший аналитический примат познавательной деятельности, отвергает и роль норм как конечной инстанции в социальной жизни¹⁴. Выше (см. § 1) мы видели, что он действительно объединяет обе эти проблемы, стремясь доказать, что комплексность в обоих отношениях является более универсальным исходным пунктом.

Каким же, однако, образом обеспечивается взаимодействие закрытых систем, не принадлежащих к более универсальному порядку? Для объяснения этого Луман вводит понятие *взаимопроникновения*. Введено это понятие было сначала Парсонсом, который, однако, употреблял его не столь широко. Он полагал, что при взаимодействии двух систем между ними образуется некая «зона взаимопроникновения», структурные компоненты которой общие для обеих систем¹⁵. В западногерманской социологии бурная экспансия этого понятия началась со статьи Лумана «Взаимопроникновение — об отношении персональных и социальных систем» [11]. За ней последовала полемика Лумана с С. Йенсеном, известным издателем работ Парсонса в ФРГ, которая оказалась мало продуктивной. Однако в 1980 г. Р. Мюнх опубликовал большую статью: «Через Парсонса к Веберу: От теории рационализации к теории взаимопроникновения» [25], в которой попытался доказать, что и Луман и Йенсен неверно истолковали Парсонса. По мнению Мюнха, хотя данный термин выступает у Парсонса относительно поздно, концепция взаимопроникновения играла у него центральную роль на протяжении всего периода творчества. Таким образом, сейчас в западногерманской социологии сталкиваются две теории взаимопроникновения: лумановская и мюнховская. По поводу последней Луман замечает, что понятие взаимопроникновения «остается расплывчатым, если им без более подробного объяснения обозначают лишь *взаимопересечение систем*» [18, 289–290, прим. 6].

Что же такое взаимопроникновение по Луману? «О *проникновении* мы собираемся говорить, — пишет он, — если одна система свою *комплексность* (а вместе с тем: неопределенность, континген-

¹⁴ Конечно, вопрос о решающей роли норм не так прост в теории Парсонса, возражавшего против слишком однолинейных интерпретаций такого рода. См., в частности, его ответ Уорнеру [31], где подчеркивается, что интересы людей играют не меньшую роль, чем нормативные ориентации. Все же не случайны и эти интерпретации.

¹⁵ Вот характерное высказывание Парсонса: «...в то время как основное содержание структуры личности выводится из социальных систем и культуры через социализацию, личность становится независимой системой через отношения к своему организму и уникальность жизненного опыта; она — не просто эпифеномен структуры общества, не просто взаимозависимость между ними, но то, что я называю *взаимопроникновением*» [29, 82].

цию и принуждение к отбору) предоставляет в распоряжение для построения другой системы. ... Взаимпроникновение соответственно имеет место, когда это положение дел наличествует с обеих сторон...» [18, 290]. Такое отношение не ставит под сомнение автономию взаимопроникающих систем. «Правда, остается правильным, что взаимопроникающие системы конвергируют в отдельных элементах, т. е. употребляют одни и те же элементы, но каждая из них придает им разную выборочность и разную способность к подсоединению, разное прошлое и разное будущее» [18, 293].

Поэтому, говоря, что психические и социальные системы возможны лишь при наличии живых организмов, но не наоборот, употребляется термин «проникновение». А когда речь заходит об отношениях между отдельными людьми или между людьми и социальными системами, то это уже взаимопроникновение.

Но объяснить использование этого понятия в социологии Лумана подробнее нельзя без конкретизации введенного выше понятия контингенции до уровня «двойной контингенции». О двойной контингенции впервые заговорил все тот же Парсонс в начале 50-х годов¹⁶. Луман, как это вообще ему свойственно, данное понятие радикализовал за счет отнесения к мощной философской традиции, использующей категорию контингенции. Благодаря этому «двойная контингенция» обрела философский масштаб, не присущий ей в концепции Парсонса. Об этой философской составляющей уже говорилось. Социологическую же невозможно понять без уяснения еще одной важной категории Лумана — категории смысла.

В отличие от традиционного, восходящего к М. Веберу толкования смысла Луман, назвавший его «основным понятием социологии» (см.: [7, 25—100]), определяет его опять-таки как форму редукции сложности, подтверждая еще раз предельную функционализацию рассматриваемых явлений. Редукция сложности — всегда выбор каких-то возможностей действия или восприятия («переживания»). Но если эта редукция, пишет Луман, происходит смысловым образом, то отвергнутые возможности все же сохраняются — как некий фон того, что уже избрано, как потенциал обратимости выбора, как — если вспомнить терминологию

¹⁶ Вот определения из более поздней работы Парсонса: «Решающих исходных позиций для анализа интеракции две: (1) что каждый деятель есть и действующий фактор, и объект ориентации, как по отношению к себе самому, так и по отношению к другим; и (2) что как действующий фактор он ориентирован на себя и на других во всех главных способах или аспектах поведения. Деятели являются познавателем и объектом познания, оценщиком и объектом оценки, интерпретатором символов и самим символом.

Из этих предпосылок вытекает фундаментальное положение о двойной контингенции интеракции. В отличие от изолированных действующих единиц, животных или человеческих, конечный результат зависит (contingent) не только от усвоенного познания и манипуляции объектами внешней среды со стороны деятеля, но, так как наиболее важные объекты, занятые в интеракции, тоже действуют, он зависит также и от их действия или вмешательства в ход событий» [30, 436]. Напомним, что контингенция по Луману — характеристика того, что, будучи произведено выбором, могло бы быть и другим.

Гуссерля, которой Луман особенно охотно пользовался в 70-х годах, — «горизонт»¹⁷. В самореферентных системах смысл самореферентен. «Смысл постоянно ссылается на смысл и никогда не отсылает за пределы смыслового. Поэтому системы, которые связаны со смыслом, не могут переживать и действовать без смысла... Смысл, таким образом, является категорией, не поддающейся отрицанию, не имеющей отличия. Его снятие было бы в самом строгом смысле «уничтожением», а это было бы делом немыслимой внешней инстанции» [18, 95]. Но свойственное смыслу различие актуального и возможного не мертво, не застыло. Оно постоянно воспроизводится заново, причем в принципе каждый раз может избираться нечто иное, а все неизбранное снова становится только возможным. Поэтому смыслу свойственно беспокойство и самодвижение, которое является самовоспроизводством смысла.

Для дальнейшего анализа смысла Луман указывает три его измерения: предметное, временное, социальное. В любом из них некое «оно» отличается от «иного», поэтому и получает смысл. Проще всего, нагляднее всего этот смысл проявляется в предметном измерении, благодаря которому различаются между собой все предметы и все темы смысловой коммуникации. Для временного измерения руководящим является различие прошлого и будущего. Только благодаря этому становится возможным определить «настоящее», горизонтами которого они являются. Иное настоящее каждый раз имеет иное прошлое и иное будущее. События, уходящие в прошлое, необратимы. Но в системе имеются устойчивые структуры, позволяющие вернуться к каким-то переживаниям и действиям. В этом отношении время «обратимо». Наконец, есть социальное измерение. В нем предполагается различие «Я» и «другого Я». Этот момент очень важен. Смысл не потому социален, что неизбежно производится людьми: перед социальными системами люди не имеют и этого приоритета. Он социален, ибо всегда можно спросить: имеет ли нечто один и тот же смысл для меня и для другого человека. Смысл изначально таит в себе возможность разногласия, множественности «Я», без которой нет социальности. И, значит, по Луману, нелепо искать специфического носителя смысла. Он — сам свой собственный носитель (как смысловое отношение), а психические и социальные системы — лишь разные формы его воспроизводства.

Итак, Луман стремится избежать введения прочных оснований социального взаимодействия — будь то трансцендентальная или квазитрансцендентальная субъективность взаимодействующих индивидов или общая им «антропологическая структура», например, «витальные потребности», или, наконец, всеми разделяемые ценности и нормы (так решал проблему двойной контингенции Парсонс). Даже их взаимнеопределенность не дана заранее. «Поведение само по себе не неопределимо, не „свободно“ по „природе“,

¹⁷ Связь идей Лумана и Гуссерля тщательно анализировал в своей книге известный исследователь Гуссерля Л. Элей [3].

в том смысле, что не открыто для произвольного определения. Поведение других становится неопределимым *лишь в ситуации двойной контингенции* и в особенности для того, кто пытается *предсказать его*, чтобы суметь навязать свое определение поведения» [18, 171]. Каким же образом решается проблема двойной контингенции?

Через постепенное «уплотнение» социального взаимодействия. Первоначально его участники никак не определены друг относительно друга. Собственно, при этом нет и взаимодействия. Взаимопроникающие системы как бы взаимно прощупывают возможности согласованного действия, а это уже изменяет их состояние. Но вот при нарастании определенности они приходят к некоторой общей схеме, которую каждая из них будет использовать при воспроизводстве *своих* элементов. Причем так взаимопроникают не только «персональные» системы, но и системы социальные. Вместо общих ценностей основой определенности становится время: чем дольше длится взаимодействие, тем больше операций в нем уже совершено. И тогда то, что сначала было простым результатом выбора, впоследствии выступает как заданный в системе порядок (абстрактные формулировки этого см. выше). История осаждается в прочные структуры, противостоящие непрерывному потоку событий — этот тезис столь же стар, как стар релятивизм в любой его форме. И вот — завершим рассмотрение взаимопроникновения — каким образом это понятие используется для обоснования тезиса

Лумана, что социальные системы и люди суть среды друг для друга: «Решающим является то, что *границы одной системы могут перениматься в область операций другой*. Так границы социальных систем попадают в сознание психических систем. Сознание укрывается под ними и тем самым несет возможность провести границы социальных систем, и это как раз потому, что они не суть границы сознания. То же самое и в обратном случае: границы психических систем попадают в сферу коммуникации социальных систем. Коммуникация постоянно прямо-таки вынуждена ориентироваться на то, что уже восприняли психические системы в свое сознание, а что — нет. А это тоже возможно лишь потому, что границы психических систем не суть одновременно границы коммуникативных возможностей» [18, 295]¹⁸.

Теперь вернемся к той «общей схеме», которую, по Луману, используют взаимопроникающие системы для воспроизводства своих элементов. Эту схему Луман называет «бинарным схематизмом» (т. е. схема предполагает двойное деление; например, по схеме истина/ложь возможен выбор лишь одной из этих двух альтернатив, и если она употребляется, то этого выбора не избежать; таким образом и здесь, как и вообще у Лумана, единство заключается в

различии, а не различие в единстве). И вновь приходится сталкиваться с очень характерным для Лумана ходом рассуждения. Точно так же, как система вынуждена одновременно снижать и увеличивать комплексность, как самовоспроизводство смысла, «отлагать» в прочие формы, идет через беспокойство и самодвижение, как единство взаимопроникающих систем гарантировано их различием, так и стабильность внутри системы поддерживается за счет ею же самой производимой нестабильности. Воспроизводя себя, система обновляется. Но обновление невозможно, если все события будут идти по однозначно предначертанным траекториям. То, что в построениях более ранних теоретиков социальной системы рассматривалось как исполнение неких императивов (известное понятие функциональной необходимости, или императива, в структурном функционализме), теперь, в связи с полным «развеществлением» понятия системы у Лумана, берется лишь как одна из бинарно схематизированных возможностей. Неподчинения нормам нет, пока нет норм. И чем больше норм, тем больше возможностей для анти-нормативного поведения. Право не приглушает конфликты. Оно одновременно создает и регулирует их. Оно образовано для предупреждения возможных конфликтов. Если бы его не было, никто бы и не думал о подлежащих его разрешению ситуациях как о конфликтах. Но право предлагает возможность ненасильственного разрешения конфликта. Почему? Потому что оно предлагает схему, в которой деление идет по принципу: правовое/противоречащее праву. А в эту схему уже «встроено» предпочтение права, так же как истину предпочитают лжи, а наличие денег или собственности — их отсутствию.

§ 4. Скептический консерватизм Н. Лумана

Мораль — традиционно центральное понятие в буржуазной социологии со времени Дюркгейма. Возражая Парсонсу по поводу его нормативизма, Луман высказал немало соображений о проблеме морали. Необходимо добавить, что Луман не полностью отождествляет мораль и нормативность. По его мнению, возможна ненормативная мораль и не-моральные нормы. «Мораль здесь определяется не на основе предварительного соглашения о „долженствовании“¹⁹ или предполагаемого понятия нормы как множества или системы норм особого рода» [14, 53]. Что же тогда мораль? «Совокупность фактически практикуемых *условий* взаимного уважения или неуважения составляет *мораль общества*» [14, 51]. Заметим, что взаимное уважение/неуважение может быть лишь между людьми. Между тем совокупность условий такого уважения/неуважения есть мораль общества. Общество же есть социальная система, а люди — ее среда. Но ведь и два взаимодействующих человека образуют систему. Между ними может быть согласие и разногласие, уважение и неуважение. «При помощи уважения не вознаграждается, допустим, согласие — это было бы излишним и банальным, — но удачное

¹⁸ Цитата, приведенная из книги «Социальные системы», лишней раз убеждает, что Лумана не зря считают самым сложным теоретиком в современной западной социологии. По сути дела, его рассуждения не снимают никаких трудностей, ибо произвольно совмещают образные и понятийные конструкции.

¹⁹ Выпад против Хабермаса.

встраивание того или иного „другого“ в оперативное тождество своего собственного Я» [14, 54]. Очевидно, речь идет о знакомом нам взаимопроникновении. Но по-прежнему ничего не говорится об общественной морали. Между тем в связи с взаимопроникновением нельзя не задаться вопросом, как соотносятся межличное взаимопроникновение и взаимопроникновение социальных систем. А если соотносятся, то нет ли и здесь «бипарного схематизма», т. е. схемы, общей обоим видам взаимопроникновения? Есть, говорит Луман. В этом и заключается особая функция морали. «Общество, — пишет он далее, намекая на Дюркгейма, — к счастью, не является моральным фактом... феномен морали относится более не к простому отношению человека и общества, но к отношению между отношениями: к координации двух различных отношений взаимопроникновения» [18, 318]. Каким образом это происходит через уважение? Уважая друг друга, люди ориентируются на требования социального порядка. Или скажем определеннее: требования социального порядка в межличном общении люди учитывают, уважая или не уважая друг друга. Что отсюда следует для социологии, кроме теоретического определения понятия морали и одной из возможных конкретизаций категории взаимопроникновения? Отсюда следует, говорит Луман, в частности, ряд эмпирически верифицируемых гипотез. Например, мораль будет, согласно одной из них, испытывать трудности или даже должна будет отказаться от общественных функций, если два указанных вида взаимопроникновения (межличное и социальное) эволюционируют в направлении все большей взаимной дифференциации, а это неизбежно в обществе с большой степенью комплексности. И Луман действительно указывает ряд эволюций, особенно драматичных в конце XVII — в начале XVIII в., т. е. в тот период, которым датируется начало широкого распространения и созревания капиталистических общественных отношений. Луман этот период осторожно называет началом «современного» общества. В это время мораль, по Луману, перестает господствовать в самой совершенной форме межличного общения — в интимных отношениях. Любовь становится «страстью», не ограниченной общественными требованиями морали (см. также об этом специальную монографию Лумана «Любовь как страсть» [17]). Одновременно в экономической сфере домашнее хозяйство (с его межличным общением) отступает на задний план, а вперед выступает «рынок» и «организация». Для этих форм социального взаимопроникновения комплексность отдельного человека становится помехой. В уважении человека человеком они не нуждаются. Недаром Адам Смит замечает Луман, развивает свои экономические теории вне своей же фундаментальной работы «Теория нравственных чувств».

В этих рассуждениях, наряду с прояснением понятий взаимопроникновения и морали, настойчиво проводится еще одна мысль. Она не нова. Мысль эта заключается в том, что при исследовании социальных феноменов можно исходить либо из непосредственного межличного общения людей, либо, наоборот, из крупных социальных систем. Известны и трудности, с которыми в истории общест-

венной мысли теоретики сталкивались неоднократно. Самая серьезная из них состоит в том, что обычно не удается убедительным образом перейти от одного типа социального общения к другому. И если один из них избран за исходный пункт дальнейших построений, то концептуальный аппарат теории оказывается весьма уязвимым именно в противоположном пункте. Судя по тому, что уже было сказано о теоретической стратегии Лумана, можно заключить, что и здесь он должен брать за исходный пункт не единство, а различие. Таково различие общества и интеракции²⁰. Интеракция представляет собой взаимодействие присутствующих. Таким образом, она ограничена и во времени, и в охвате участников общения. Понятие общества значительно сложнее.

«В социологии, — пишет Луман, — должно иметься понятие единства всего социального — обозначат ли это социальное (в зависимости от теоретических предпочтений) как совокупность социальных отношений, процессов, действий или коммуникаций. Мы вводим для этого понятие общества. Соответственно: общество является обширной социальной системой, которая включает в себя все социальное и вследствие этого не знает никакой социальной среды... Единство общества при таком положении дел не может быть ничем другим, кроме этой самореферентной замкнутости» [18, 555]. Поэтому, хотя обычно социальные системы в силу своей самореферентности находятся в среде друг друга, различие общества и интеракции не совпадает с различием системы/среды. Интеракция, как уже было сказано, — это взаимодействие присутствующих. Но в этом взаимодействии всегда учитывается, что его участники не очерчивают себя в нем, что у них есть другие роли, другие общественные связи и т. д. Иными словами, в интеракции всегда имеется в виду общество. Общество только и делает возможным общение. Но если интеракция вне общения невозможна, то общество предполагает значительное число социальных действий, не проходящих через интеракцию: таковы, например, чтение и письмо.

Отличие общества от интеракции тем больше, чем ближе к современному этапу социокультурной эволюции. В рудиментарной форме такое различие было изначально, хотя примитивные общества были очень похожи на интеракцию. Лишь когда эволюция достигает стадии образования городов, различие между обществом и интеракцией становится заметным. Примечательны в этой связи обстоятельства, связанные с понятием дружбы, вокруг которого шли дискуссии в эпоху античности. С одной стороны, дружба как образец отношений между людьми считалась совершенной моделью общества. С другой стороны, на примере дружеского круга Гракхов в то время любили показывать, как подобные отношения могут угрожать обществу. Еще сильнее это деление в новое время. Но и тогда еще сохраняется представление об *общении* людей как основании их общественной связи. В современном обществе впервые

²⁰ Луман отличает от этих двух типов еще и третий тип социальных систем — организацию, который, однако, не всеобщ.

оказывается возможным образование общественных подсистем, совершенно не связанных с интеракцией. Ни хозяйство, ни политика, ни наука не сводятся больше к непосредственному межличному взаимодействию. Соответственно межличное общение теряет в современном обществе функциональность (не в том смысле, что оно становится не важным, а общество к нему не чувствительным, но в том, что нет интеракций, ориентированных на специфические общественные функции, как было ориентировано на экономическую функцию домашнее хозяйство в архаическую эпоху, как было ориентировано на политическую функцию межличное общение в высших слоях стратифицированных обществ). Оно становится случайнее, обыденнее.

Различные общества и интеракции есть одновременно результат социокультурной эволюции (в его развитой форме) и ее условие. На уровне интеракции, слабо детерминированной обществом, могут возникать многообразные новшества. Но то, что зародилось в одной интеракции, не может быть само по себе перенесено на другие. Для этого требуются общественные средства коммуникации, относительно свободные от интеракций. Таковы, например, письмо и книгопечатание. Но ведь новшества, вводимые в общество таким образом, могут изобретаться (Луман говорит: избираться из множества возможностей) и помимо интеракции. А из этого следует очень важное заключение: «Если исходить из предположения, что специально системы интеракции ведают взаимопроникновением и их действительный вклад состоит в испытании границ взаимопроникновения, то можно будет предположить, что теперь высвобождается все больше и больше инноваций, которые более не покрываются взаимопроникновением и, несмотря на это, функционируют. Не случайно в многочисленных вариантах выступает тема отчуждения... Кажется, эволюция сводится к условиям, которые больше не согласованы с человеческой и природной средой общественной системы, т. е. предполагают высокое и постоянное влияние общества на свою среду для приспособления среды к обществу» [78, 592]. Так абстрактное теоретизирование переходит в то, что немцы называют *Zeitdiagnose* — «диагноз современности», а он, в свою очередь, служит основанием для дальнейшего исследования возможностей, пределов и способов социальной манипуляции, «социальной технологии», как сказал Хабермас, наклеивший этот ярлык на совокупность концепций Лумана еще в начале 70-х годов.

И вновь приходится возвратиться к Хабермасу. Дело в том, что в более или менее развернутой форме теоретические построения Лумана всегда подразумевают Хабермаса как оппонента. Так было и тогда, когда в работах Хабермаса преобладали неомарксистские идеи, так продолжается и теперь, когда верх взяла изначально присущая Хабермасу либеральная ориентация. Совершенно справедливо пишет автор одной из первых рецензий на новую монографию Лумана К. Полак: «Это было бы весьма увлекательное чтение: просмотреть однажды большую „Теорию коммуникативного действия“ (1981) Хабермаса только на счет ее имманентного противобор-

ства с Луманом. Я думаю, тогда установят, что Хабермас многому научился у своего противника — и что при этом острота противоречия еще возросла. Сходное имеет силу и для Лумана. И его труды провоцируют прямые и косвенные дебаты с Хабермасом» [32, 734]. Хабермас, в глазах Лумана, — представитель «староевропейского» мышления. Кратко рассмотрим эту проблему и тем завершим главу.

Критика социологии Лумана с самого начала была предопределена тем, что основой его концепции стал системный подход. Этого вполне было достаточно леворадикальным теоретикам, задававшим тон в западногерманской социологии 60-х — начала 70-х годов, чтобы заклеймить Лумана как сторонника существующего порядка, защитника «репрессивной тотальности», «позднего капитализма» и т. п. Полемизируя с ними, но преимущественно с Хабермасом, который выдвинул ряд довольно тонких соображений против его концепции, Луман стремился показать, что, во-первых, те категории, унаследованные из философской традиции, как, например, «разум», «субъект», «эмансипация», «господство» и т. д., с которыми работали «левые» теоретики, совершенно устарели и не имеют смысла; во-вторых, его задача заключалась в том, чтобы доказать, что ряд эмпирических феноменов, каковы конфликты, социальные изменения и т. д., что, как предполагалось, остается вне поля зрения «системников», на самом деле постигается системной теорией не хуже, а лучше, чем ее противниками.

Но за полтора десятка лет, истекших со времени большой дискуссии с Хабермасом, ситуация изменилась. Не в том смысле, что Луман изменил своим взглядам. Просто с течением времени — и с развитием теории — стало более очевидным, на каком вулкане воздвигнута «стабильная система». Каждый последующий, более высокий или охватывающий большую сферу уровень порядка в терминологии самого Лумана называется «более невероятным». Рост сложности тождествен росту риска. Конtingенция всего сущего, возможность того, что все будет иначе, становится более заметной. Понятия, выражающие устойчивую определенность, отвергаются. Для естественной среды уже не годится ни понятие природы, ни тем более понятие вещи. Точно так же в качестве базиса социальности не может выступить не только всеобщий разум или нравственный закон, но и — более скромно — просто совокупность некоторых моральных норм. Любое социальное общение чревато противоречием и конфликтом. В отдельных частных системах общества оно облегчается тем, что осуществляется при помощи власти, или денег, или истины (в науке), или веры (в религии). Но ничто не покрывает всего социального общения. В общем, современное ему общество Луман видит не столько «успокоенным» и «стабилизированным», сколько идущим в направлении все большего и большего рассогласования: и со своей естественной средой, и со средой человеческой, и внутри самого себя, так как оно не может урегулировать взаимоотношения подсистем как между собой, так и между большими подсистемами и межличным общением людей. Оно не может контролировать все инновации, которые в нем

возникают и распространяются. Оно не знает, куда движется, какова та следующая форма, которую выбросит на поверхность эволюция, сколь устойчива будет эта форма и как она изменит совокупную реальность в системе.

Безусловно, Луман не только констатирует, но и предлагает. Правда то, что он предлагает,— это тема отдельного обсуждения. Но важно иметь в виду, что все его решения чисто технические, функциональные. Дело даже не в том, что они не радикальны. Дело в том, что им недостает простой убедительности. Луман может сказать, *какие* принимать решения, но не может объяснить: *зачем*. Потому что ответ на это «зачем» предполагает хоть какой-то сам по себе устойчивый, самооценный пункт. Но такого у Лумана нет. И неожиданно получается, что большую стабильность обнаруживаем у Мюнха, для которого «взаимопроникновение» является не основанием постановки проблем, а панацеей для их разрешения. Любопытно, что и Хабермас, в общем, предлагает более стабильную (хотя и содержащую много проблем) картину социальной действительности. Его повышенный интерес к Парсонсу не случаен. Еще во времена их ранней дискуссии Луман подметил у Хабермаса склонность к парсонсовскому нормативизму. Уверенность Хабермаса, что возможно дискурсивно обосновать нормы и истины, и заставляет релятивиста Лумана называть его «староевропейского» типа теоретиком. Эту-то уверенность Хабермаса Луман и стремится подорвать своим тезисом, что интеракция теряет общественные функции. То, что Хабермас пытается спасти хотя бы на уровне непосредственного общения, во всяком случае, нельзя спасти на уровне всего общества.

С известной натяжкой можно было бы сказать, что либеральный пыл Хабермаса охлаждается ледяной трезвостью Лумана, если бы столь настойчиво акцентируемая трезвость не вызывала сама по себе сомнений. В действительности в истории общественной мысли самый отчаянный релятивизм нередко выступал в обличье научной беспристрастности. Но при этом ему немалых трудов стоило «доказать самого себя», если некоторые его послышки не брались на веру. Так и у Лумана. Можно усомниться, действительно ли существуют социальные системы (об этом справедливо пишет тот же Подак (см.: [32, 737–738])). А если они существуют, то действительно ли они дифференцированы именно так, как говорит Луман (на хозяйство, политику, науку, семью, воспитание, религию), и не оказывается ли тут груз идейной традиции более мощным, чем аналитические способности теоретика. Пример Мюнха, сосредоточившегося не столько на тенденциях дифференциации, сколько на интеграции, показывает, насколько могут ценностные предпочтения развести теоретиков даже при использовании сходных понятий. Несмотря на внешнюю объективность, Луман предлагает очень несимметричную версию системной теории общества. Видимо, это еще одна причина того, что нынешняя стабилизационная волна не вынесла Лумана на гребень.

ЛИТЕРАТУРА

1. Саймон Г. Наука об искусственном. М.: Мир, 1972.
2. Филиппов А. Ф. Социально-философские концепции Никласа Лумана.— Социол. исслед., 1983, № 2, с. 177–184.
3. Eley L. Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Freiburg: Rombach, 1972.
4. Giegel H. J. System und Krise. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975.
5. Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
6. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. Bd. 1, 2.
7. Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — was leistet die Systemforschung? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.
8. Luhmann N. Soziologische Aufklärung. 2. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verl., 1971.
9. Luhmann N. Soziologische Aufklärung. 2. Opladen: Westdeutscher Verl., 1975.
10. Luhmann N. Politische Planung. 2. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verl., 1975.
11. Luhmann N. Interpenetration — Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme.— Ztschr. Soziol., 1977, H. 1, S. 62–76.
12. Luhmann N. Handlungstheorie und Systemtheorie.— Kölner Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol., 1978, Bd. 30, S. 211–227.
13. Luhmann N. Talcott Parsons: Zur Zukunft eines Theorieprogramms.— Ztschr. Soziol., 1980, H. 1, S. 5–17.
14. Luhmann N. Soziologie der Moral.— In: Theorietechnik und Moral/Hrsg. N. Luhmann, S. H. Pfürtners. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978, S. 8–116.
15. Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980–1981. Bd. 1, 2.
16. Luhmann N. Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung.— Ztschr. Soziol., 1982, H. 4, S. 366–379.
17. Luhmann N. Liebe als Passion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
18. Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
19. Explorations in general theory in social science/Ed. J. J. Loubser et al. N. Y.: Free press, 1976. Vol. 1.
20. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Beiträge zur Habermas—Luhmann-Diskussion/Hrsg. F. Maciejewski. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.
21. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Neue Beiträge zur Habermas—Luhmann-Diskussion/Hrsg. F. Maciejewski. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
22. Maturana H. R., Varela F. J. Autopoiesis and cognition. Dordrecht etc., 1980.
23. Münch R. Legitimität und politische Macht. Opladen: Westdeutscher Verl., 1976.
24. Münch R. Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verl., 1976.
25. Münch R. Über Parsons zu Weber: Von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration.— Ztschr. Soziol., 1980, H. 1, S. 18–53.
26. Münch R. Theorie des Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
27. Münch R. Basale Soziologie: Soziologie der Politik. Opladen: Westdeutscher Verl., 1982.
28. Parsons T. The structure of social action. 2nd ed. Glencoe (Ill.): Free press, 1949.
29. Parsons T. Social structure and personality. N. Y.: Free press, 1964.
30. Parsons T. Social interaction.— In: International encyclopedia of the social sciences. N. Y.: Free press, 1968, vol. 7.
31. Parsons T. Comment on R. Stephen Warner's «Toward a redefinition of action theory...» — Amer. J. Sociol., 1978, vol. 83, N 6, p. 1350–1358.
32. Podak K. Ohne Subjekt, ohne Vernunft.— Merkur, 1984, H. 7, S. 733–745.

БОРЬБА «КРИЗИСНОЙ» И «СТАБИЛИЗАЦИОННОЙ» ТЕНДЕНЦИЙ В СПЕЦИАЛЬНЫХ ОБЛАСТЯХ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Глава первая

«КРИЗИСНЫЕ» И «СТАБИЛИЗАЦИОННЫЕ» АКЦЕНТЫ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

Сборник «Макс Вебер и рационализация социального действия» [10] внес существенный вклад в углубление «веберовского ренессанса», переживаемого ныне западной (в особенности западногерманской) социологией. В предисловии издатели книги Вальтер Широндель и Констанс Зейфарт обращают внимание на одно любопытное обстоятельство. Для мышления самого М. Вебера была характерна, по их мнению, «антиэволюционистская ориентация», но «важный повод для... нового обсуждения Вебера», несомненно, дал «ренессанс интереса к эволюционным аспектам социокультурного изменения», взятым в связи с методологической проблематикой «образования теорий» в социальных науках [10, V]. В связи с этим в рамках «веберовского ренессанса» оказались связанными в единый узел, с одной стороны, *содержательные* проблемы самого «социокультурного изменения», взятого в его «эволюционном» разрезе, а с другой — проблемы методологические, касающиеся вопроса о том, как выразить это изменение в понятиях и концепциях социальных наук и прежде всего, социологии.

Эта тенденция дала о себе знать уже в социологических работах середины прошлого десятилетия, посвященных М. Веберу и явно свидетельствовавших о качественном сдвиге интереса к его «универсально-исторической» (или «сравнительно-исторической»), как ее предпочитали теперь называть, социологии. Об «обновлении» интереса к М. Веберу свидетельствовали появившиеся в 1975–1976 гг. работы Ф. Тенбрука [18, 19 — статья, посвященная изложению историко-социологической концепции М. Вебера и вызвавшая бурную полемику, продолжавшуюся вплоть до 1980 года], И. Вайса [23 — книга, где акцентировалась центральная роль социологического анализа мировых религий для общего теоретического построения М. Вебера], В. Шлюхтера [15 — статья, в которой предлагается еще одна версия истолкования веберовской социологии всемирно-исторического процесса, снова вызвавшая оживленные отклики]. Если вспомнить при этом, что одновременно вышли работы ведущих западногерманских (и не только западногерманских) социальных

мыслителей Ю. Хабермаса и Н. Лумана, засвидетельствовавших их обострившийся интерес к социологическому осмыслению всемирно-исторического процесса [5; 9], станет совершенно очевидным не только *содержательный сдвиг* интереса в сторону веберовской «социологии истории», но и *неслучайность* этого сдвига, обозначившего начала «веберовского ренессанса».

Упомянутые работы и спор, разгоревшийся вокруг них в социологии ФРГ, способствовали *дальнейшему углублению* новой тенденции в истолковании веберовского социологического учения, которое нашло свое отражение как в новых исследованиях авторов названных работ, так и в статьях и книгах их оппонентов. Так, в частности, за статьей «Парадокс рационализации: К отношению „этпики“ и „мира“ у Макса Вебера», [15] в которой В. Шлюхтер предложил общую схему веберовского понимания всемирно-исторического развития, последовала в 1979 г. его книга «Развитие западного рационализма: Анализ общественной истории Максом Вебером» [16], каковая, кстати, опять-таки вызвала новый всплеск полемики [11]. В свою очередь, Р. Мюнх, не упускавший случая критически отозваться о работах, возникших в русле «новой волны» интереса к М. Веберу, не только выступил в 1980 г. с большой статьей «Через Парсонса к Веберу: От теории рационализации к теории взаимопроникновения» (более полный вариант этой статьи опубликован в [10]), в большей своей части посвященной систематическому анализу этих работ, но два года спустя издал книгу «Теория действия: К реконструкции вклада Талкотта Парсонса, Эмilia Дюркгейма и Макса Вебера» [13], в которой значительное место отводилось именно «переакцентировке» веберовской проблематики. И хотя эта «переакцентировка» и отличалась в ряде существенных пунктов от той, что доминировала в рамках «веберовского ренессанса», в конечном счете она оказалась одним из «вкладов» в этот ренессанс.

Проблематика всемирно-исторического развития у М. Вебера, особенно заинтересовавшая западных социологов начиная с середины прошлого десятилетия, сконцентрировалась вокруг вопроса о «своеобразии и возникновении современного западного общества» (т. е. капитализма), который, по словам Р. Мюнха, представляет собой «классическую тему социологии» [10, 108]. В соответствии с традицией, ведущей свое начало еще от работы С. Ландсхута, вышедшей в 1929 г. [7], комментаторы М. Вебера толкуют веберовское решение этого вопроса в аспекте понятия «рациональности» (и, соответственно, рационализации). Значительный вклад в развитие и углубление этой традиции внес К. Лёвит своей работой о К. Марксе и М. Вебере [8]; в качестве представителей этой традиции обычно упоминаются также А. Абрамовский [3], Г. Хуффгелль [6], Г. Дукс [4]. Р. Мюнх склонен отпести к числу представителей этой традиции также И. Вайса, Ф. Тенбрука и В. Шлюхтера, чьи работы, как уже отмечалось, обозначили начало «веберовского ренессанса», связанного если не с появлением, то, во всяком случае, существенным усилением новых акцентов в истолковании социологии М. Вебера.

Это новое (в особенности у И. Вайса и В. Шлюхтера) было связано с попытками более содержательного, чем у прежних вебероведов, истолкования понятия «рациональности» (соответственно, «рационализации»), приведя его в связь с другими понятиями, представляющимися теперь не менее важными и «основополагающими» веберовскими понятиями, такими, как «тип» нравственно-религиозного сознания, «картина мира», «этос» и т. д. Наиболее выразительно такая тенденция проявилась уже в названии статьи В. Шлюхтера (полностью соответствовавшей шлюхтеровской постановке вопроса), в которой «парадокс рационализации» — речь идет о рационализации «западного» образца — расшифровывался посредством анализа взаимоотношений «этики» и «мира» в ходе становления и развития капиталистического общества. Здесь, как видим, нашел свое отражение повышенный интерес западных социологов к этической проблематике, взятой как в ее предметно-содержательном аспекте (этические ориентиры и импульсы социального действия), так и с точки зрения специально методологического осмысления этого аспекта (соотношение «собственно теоретического» и этического начал в процессе социологического исследования).

Причем, если взять такой «поворот интереса» в более широком контексте общего теоретико-методологического развития, происходящего в связи с переосмыслением (переосмысляющей актуализацией) основных понятий веберовского социологического учения, то он шаг за шагом выливался в процесс все более углубленной *социологической расшифровки* самого понятия рациональности, которое до того, скажем, в 60-х годах принималось за отправной пункт веберовского рассуждения, не предполагавший дальнейшего анализа, во всяком случае, социологического. Отсутствие интереса к такой расшифровке в 60-х годах, согласно, например, В. Шпронделю и К. Зейфарту, обуславливалось тем, что тогда «проблемным комплексом», связанным с этим веберовским понятием, занимались «преимущественно философы, экономисты и историки» [10, VI], а не социологи-профессионалы — специалисты в конкретных областях социологического знания.

«Не в последнюю очередь по этой причине, — пишут упомянутые авторы, — до сих пор осталась еще неисчерпанной веберовская социологическая трансформация проблемы рациональности, рационализации и рациональности социального действия, ее комбинации с раскрывающими предмет сравнительно-историческими и универсально-историческими анализами и основной социологической теорией, которая включает конструкции теории развития и культур-социологические конструкции» [10, 6]. Иначе говоря, понятие рациональности рассматривалось скорее *социально-философски*, чем собственно социологически (в результате чего сравнительно историческая *социология* М. Вебера представляла у его толкователей как нечто вроде *философии истории*, несмотря на откровенно высказанное им *принципиальное неприятие* этой последней). Задача же, которой вдохновлялись провозвестники «веберовского ренессанса», заключалась в диаметрально противоположном: в том, чтобы пока-

зать Вебера-социолога даже там, где он, казалось, был ближе всего к философии истории. В свете этой задачи, которая все более отчетливо осознавалась в рамках «веберовского ренессанса», и представляют интерес те, поначалу не очень решительные, шаги по направлению к ее решению, что были сделаны уже И. Вайсом и В. Шлюхтером.

На фоне этой — поворотной — тенденции, которая явно пробивала себе дорогу в западной социологии, становится понятным и тот *парадоксальный* вклад, который внесла в (западногерманский) «веберовский ренессанс» статья Ф. Тенбрука «Творчество Макса Вебера», и то, почему именно она стала объектом столь активной полемики, явно стимулировавшей «обновление» интереса к веберовской социологии. С одной стороны, своей *постановкой* вопроса о веберовском понимании исторического процесса в целом («универсально-исторического развития») она явно отвечала назревшему теоретическому интересу вебероведов. Но с другой — ответ на него оказался явно неудовлетворительным, даже *покирующе-неудовлетворительным*, поскольку, рассуждая в духе вебероведения 60-х годов (напомним, что одна из его вебероведческих работ — «Генезис методологии Макса Вебера» [18] была опубликована еще в 1959 г.), Ф. Тенбрук представил М. Вебера именно как *философа истории*, конструирующего схему исторического процесса чисто умозрительным путем, до предела сблизив с Гегелем. Это было своеобразное завершение той «линии» истолкования веберовской концепции рациональности, что доминировала в 60-х годах (не без помощи неомарксистов Франкфуртской школы — они же — «левые» неогегельянцы второй половины XX в.).

§ 1. Идеи, интересы и их «исторические констелляции»

В связи с проблематикой общественно-исторического развития, актуализировавшейся среди социологов (особенно западногерманских), обратившихся к новому осмыслению веберовского теоретического наследия, одним из наиболее острых, вызывающих напряженные контroversы, оказался вопрос об *источниках и движущих импульсах социального развития*. Поскольку вопрос этот обсуждался в специфически *социологическом* ключе, когда в центре внимания исследователей находится *действующий индивид*, постольку он конкретизировался как вопрос о соотношении *идей и интересов*, рассматриваемых в качестве важнейших элементов механизма, побуждающего человека к действиям и определяющего их общее направление.

Об актуализации этого вопроса среди социологов именно в связи с возрастающим интересом к социологическому учению М. Вебера свидетельствовала, например, уже работа В. Шпронделя (как показало время, одного из весьма активных провозвестников «веберовского ренессанса») «Социальное изменение, идеи и интересы: систематическое изучение „Протестантской этики“», вышедшая в 1973 г. и связавшая — это видно уже из ее заголовка — основные

темы наступающего «ренессанса» [17]. Два года спустя эта связь была подтверждена в упомянутой выше статье Ф. Тенбрука, хотя то, как она трактовалась, вызвало явное неудовлетворение у сторонников «нового прочтения» веберовских произведений.

Резюмируя то, что он называл «поздней социологией» М. Вебера, Ф. Тенбрук приписывает этому основоположнику немецкой социологии XX в. взгляд, согласно которому, хотя непосредственными импульсами человеческих действий и являются *интересы индивидов*, в истории доминируют долговременные *процессы*, направление коих определяется «идеями». И в общем складывается нечто вроде гегелевской картины механизма исторического развития: хотя каждый из людей действует во имя собственных интересов, все вместе — и в долгосрочной перспективе — они только «лыют воду истории на мельницу идей», все время оставаясь со своими делами в их общем русле [19, 648]. Не «инерционная сила» идей, но «динамика их собственной логики» — вот что превращает идеи в «указатель путей истории». Развиваясь под давлением своей внутренней логики вплоть до вывода относительно заключенных в них «последствий», идеи воздействуют тем самым на «универсально-исторический процесс». Таков, согласно автору статьи, основной вывод веберовских исследований в области «хозяйственной этики мировых религий» [19, 585].

А это означает, что идеям принадлежит «приоритет» над интересами, что именно они, а не интересы оказывают *структурирующее* воздействие на исторический процесс, прочерчивая в нем *основные линии развития*. Что же касается конкретной деятельности людей, направленной их непосредственными интересами, то она, несмотря на всю ее осознанность, связанную с тем, что люди, как правило, действуют, будучи «в здравом уме и трезвой памяти», есть лишь *бессознательное* осуществление предначертаний «идей», *подспудно* управляющих «универсально-историческим процессом». Таким образом толкуется в статье Ф. Тенбрука знаменитое веберовское высказывание, до сих пор являющееся предметом ожесточенных споров среди вебероведов: «Не интересы (материальные и идеальные), но идеи непосредственно господствуют над поведением человека. Но «картины мира», которые создавались «идеями», очень часто определяли в качестве стрелочников-путеводителей пути, по которым динамика интересов продвигала дальше человеческое действие» [21, 252]. В свете этого толкования М. Вебер предстает в качестве представителя «эсхатологического», как выражается один из критиков Ф. Тенбрука, понимания истории, а веберовская «поздняя социология» помещается среди *эволюционистских* ориентаций [19, 682].

Сколь бы парадоксальным ни представлялось приращение М. Вебера (пусть даже «позднего») с его ярко выраженной «антиэволюционной ориентацией» [10, V] к лагерю «эволюционистов», сам этот факт весьма показателен: хотя бы с точки зрения желания западных социологов «сопрячь» углубившийся интерес к веберовскому социологическому учению с возрождением интереса к

«эволюционным аспектам социокультурного изменения» [10, V]. Не менее симптоматично и то, каким образом *содержательно* толкуется этот — в общем-то минимый, согласно мнению большинства критиков Ф. Тенбрука, — «*спиритуалистический* эволюционизм» «поздней социологии» М. Вебера.

Дело в том, что фундаментальные идеи, структурирующие, согласно тербруковскому толкованию М. Вебера, всемирно-исторический процесс, замыкаются в кругу *религии*, и концентрируются они вокруг идеи «спасения», которым озабочен каждый верующий человек. Так что вопрос о роли идей и интересов в социально-историческом развитии оказывается для М. Вебера, если верить его комментатору, тождественным вопросу об исторической роли основополагающих религиозных идей, об отношении религии к обществу [19, 677]. Причем, как мы увидим далее, этот акцент на религиозных идеях находится в совершенно определенной связи с возросшим интересом западных социологов к *нравственно-религиозной* проблематике, который стимулировался осознанием в социологической среде глубокого кризиса «протестантской этики» индивидуального труда, частной инициативы и личной ответственности — того варианта этики, что со времен М. Вебера сопрягался с «духом капитализма».

В том, как сам М. Вебер толковал понятие «картины мира», связывая важнейшие особенности и своеобразие развития этих «картин» со спецификой и историческими судьбами «мировых религий» (в числе которых он упоминает не только христианство, буддизм, но и конфуцианство), его нынешний комментатор выделяет *один*, хотя и весьма существенный, аспект. Ф. Тенбрука интересует роль интеллектуального («идейного») начала в рациональной разработке «картины мира» и значение этой «*рационализации*» как для исторической действительности «картины», так и для самых общих результатов этого ее воздействия на людей и формируемую ими социальную реальность. «Решающим открытием для Вебера, — пишет он, — было постижение того, что... рационализация (общественной действительности. — Ю. Д.) осуществлялась под давлением внутренней логики, которая обеспечивалась неудержимым стремлением к рационализации религиозных идей» [19, 675]. А вот еще более определенное утверждение Ф. Тенбрука: «... из его (М. Вебера. — Ю. Д.) констатации следует, что в истории далеко идущим образом пробивает себе дорогу рациональное развитие религиозных картин мира, даже более того, что религия следует своей собственной рациональной логике, которая не проявляет заботы о когнитивном понимании действительности» [19, 675].

Однако всякая *рационализация*, как утверждает Ф. Тенбрук, для М. Вебера неизменно была «расколдовыванием», «разволшебствлением» того, что *рационализируется*, лишением его покрова тайны, окружавшего его своеобразным ореолом и придававшего ему магическое значение, значение чего-то волшебного, исполненного таинственных сил. Первым актом подобного разволшебствления было уже превращение первобытной магии в рационально артику-

лированную и последовательно продумываемую в своих основаниях религию, чтобы затем этот же акт повторялся в сферах все дальше и дальше заходящим расколдовыванием человеческого мира. «Поэтому, — рассуждает Ф. Тенбрук от имени М. Вебера, — процесс рационализации в своем ядре представляет собой процесс религиозно-исторического разволшебствования, и его отдельные моменты и пункты заключают в себе единство, проистекающее из этого ядра» [19, 675]. И следовательно, современная рационализация и такие ее последствия, как «тотальное» разволшебствование человеческого мира (соответственно его обездуховливание и отчуждение от человека), лишение его «измерения священного» (сопровожающееся его «сквозной» технизацией) и т. д., — все это с логической неизбежностью проистекает из того «изначального» акта, благодаря которому религия отделилась от магии и двинулась своими собственными путями — путями рационализирующей формализации своих собственных предпосылок.

Как видим, религиозный порыв — стремление к последовательному рациональному развертыванию религиозной картины мира, из которого Ф. Тенбрук (рассуждающий не только от имени М. Вебера, но и за него) хочет вывести процесс всемирного исторического развития, обращается здесь против самого себя. Оказываясь ответственной за всю последующую рационализацию мира, сопровождающуюся его «тотальным» расколдовыванием, религия оказывается ответственной и за вытекающую отсюда «ир-» и антирелигиозность. Она сама дала «бесконечный толчок» тому процессу, в результате которого сформировался мир, в каковом ей уже нет места. Стремясь (в полемике с современными ему «неомарксистами») опровергнуть известное марксистское положение о том, что идеи посрамляются всякий раз, когда они сталкиваются с интересами, Ф. Тенбрук «доказал» гораздо больше, чем хотел доказать. Утвердив «примат» идей, послушных одной лишь внутренней логике, над интересами, комментатор М. Вебера, сам того не заметив, открыл в глубинах этой логики ее собственный, так сказать, «логический интерес», интерес к «самоцельной» рационализации, не желающей ничего, кроме самой себя. Причем оказывалось, что этот «интерес» склонен «пожирать» любое содержание, на почве какового он возникает, и прежде всего религиозное содержание, с которым, согласно Ф. Тенбруку, «интерес» к рационализации сопряжен изначально, интимнейшим образом. И вместе с тем получалось, что автор статьи обосновывал тезис о «примате идей», раскапывая его фундамент — подрубая сук, на котором сидел, до тех пор, пока он не обломился. Идеи восторжествовали над интересами в качестве одержимых едва ли не безумным «интересом» к бесконечной, самодовлеющей, ничего, кроме самой себя, не желающей знать и в этом смысле одичавшей рациональности, оставляющей позади себя пустыню бездуховности и формализма.

Надо сказать, что безотносительно к тем общепровозренческим выводам, которые вебероведы пытались (и пытаются) извлечь из постановки вопроса о роли «картины мира» в определении индиви-

дами самых общих целей и задач их повседневной деятельности, сама эта постановка вопроса представляет несомненный научный интерес и вовсе не случайно считается одной из важных заслуг М. Вебера. Ведь речь шла о попытке с помощью средств и методов, находящихся в распоряжении социологии, проникнуть в ту область человеческой мотивации, которая до М. Вебера считалась едва ли не запретной зоной для социологов. Анализируя своими средствами мотивы человеческого поведения, социологи-позитивисты, как правило, существенным образом «заужали» (если не сказать — оскоряли) мотивационную сферу, лишая ее мировоззренческого, философского измерения. Боязнь «метафизики» сказывалась здесь самым пагубным образом: вне сферы исследовательского внимания социологов-позитивистов оказывалось то глубочайшее мотивационное измерение, в пределах которого принимаются «решения» (приобретающие затем форму почти автоматически действующих «установок») относительно коренных проблем индивидуального человеческого существования, «смысле жизни» вообще. Это — область социологического интереса, в которой многое еще предстоит сделать, преодолевая позитивистские предрассудки, связанные с «моделью человека», на которую ориентируются социологи-позитивисты. И тем более своевременно проследить, каким образом выступает соответствующая проблематика в современных спорах о социологической функции «картины мира», заострившаяся и углубившаяся благодаря «веберовскому ренессансу».

Среди возражений, что были выдвинуты против тенбруковского истолкования веберовской концепции исторического развития, пожалуй, наибольший интерес представляют возражения Мартина Ризебротта, сформулированные в его статье «Идеи, интересы, рационализация: Критические замечания к интерпретации Ф. Н. Тенбруком творчества Макса Вебера», опубликованной в 1980 г. в журнале «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie». Причем интересны они отнюдь не в силу их оригинальности, а, наоборот, по причине их типичности: высказанные пять лет спустя после появления статьи Ф. Н. Тенбрука, они как бы подытоживали основное, что было сказано против тенбруковской концепции и что буквально «носилось в атмосфере», время от времени выпадая в осадок отработанных уже формулировок и мыслительных клише.

Сопоставляя истолкование Ф. Тенбруком веберовских размышлений о социологической функции «картины мира» с собственными текстами М. Вебера, М. Ризебротт обращает внимание на следующие обстоятельства: «В то время как Вебер приписывает „картинам мира“ определенную функцию стрелочников — указателей пути, у Тенбрука в данной связи идет речь об „идеях“, которые он в другом месте определяет как спонсор религии. В то время как Вебер говорит о „динамике интересов“, у Тенбрука возникает отсюда „динамика идей“. В то время как Вебер говорит о „самозаконочности“ (подвластности своему собственному закону. — Ю. Д.) различных ценностных сфер, Тенбрук использует понятие „собственной логики“ (буквально: „самологии“. — Ю. Д.), ограничивая его религией и

приписывая этой специфической самологике собственную динамику, которая продуцирует процесс рационализации. Тем самым Тенбрук неявным образом предполагает, будто Вебер пожертвовал своей концепцией внутренней независимости факторов в пользу объяснения по образцу апелляции к „конечной инстанции“» [14, 119—120].

Акцентируя, в противоположность Ф. Тенбруку, явно подававшему М. Вебера как философа истории (к тому же едва ли не гегелевского типа), социологический аспект проблематики «картины мира», М. Ризебротт сосредоточивает, в частности, свое внимание на «концепции спасения», образующей существенно важный элемент «картины мира», поскольку в ней, этой концепции, находит свое выражение связь между «картиной мира» и соответствующим типом деятельности человека. Согласно М. Веберу, «концепция спасения» существовала с «незапамятных времен», однако своего специфического значения она впервые достигла лишь там, где представляла в качестве «систематической рациональной картины мира» и соответственно позиции по отношению к миру [20, т. 1, 252]. Подобно основополагающей идее «спасения», и остальные фундаментальные «миросозерцательные» идеи обретают свою специфическую институционализацию и интеграцию лишь в составе развитой (согласно Ф. Тенбруку, рационально разработанной) «картины мира».

Для критика Ф. Тенбрука это означает, что суть дела именно в самой этой «картине мира», через которую и благодаря которой идеи (в частности религиозные) впервые получают свою — социальную — функцию побудительного мотива к деятельности, а именно: систематической и повседневной, а не однократной и эпизодической. Что же касается идей, то их социальная значимость «вторична», но крайней мере в том смысле, что она опосредствуется «картиной мира», имеющей отнюдь не одни только логически-рациональные источники. Идеи, согласно М. Ризебротту, представляют собой «конечный продукт» процесса рационализации, осуществляемого в рамках — и на основе — той или иной картины мира. Причем в состав, в содержание этого «конечного продукта» входят как интересы определенного общественного слоя — слоя «носителей» этих идей, так и «заранее данные последние ценности» [14, 120], которые, как подчеркивает критик Ф. Тенбрука, имеют «отнюдь не исключительно» религиозное происхождение.

А что касается «благ спасения» обещаемых верующим той или иной религиозной «концепцией спасения», то они, согласно М. Ризебротту, ссылающемуся здесь на М. Вебера, определяются содержанием под влиянием структуры интересов и соответствующего им «жизненного поведения господствующих слоев» общества. Направление же этого «жизненного поведения» («жизнедеятельности», пользуясь более адекватным здесь понятием), в русле которого и осуществляется «планомерная рационализация» вышеупомянутых «благ», определяется «последними ценностями», каковые эпоха и люди наследуют от прошлого. Ими же, согласно оппоненту Ф. Тенбрука, определяется и самое общее направление ориентирующей на них рационализации. Хотя, как оговаривается М. Ризебротт (со ссылкой

на того же М. Вебера), так дело обстояло не всегда, а там, где проходила себе дорогу эта тенденция, она не всегда была единственной и исключавшей иные, от нее отличные, тем не менее с момента, когда вступает в силу «этическая рационализация», ее воздействие направляется, как правило, также и «религиозно обусловленными оценками и позициями» [20, т. 1, 259] и направляется «зачастую совершенно решающим образом» [Там же].

Апеллируя к этим (и близким к ним по смыслу) высказываниям М. Вебера, М. Ризебротт заключает, что Тенбрук, приписывающий комментируемому им автору мысль о чисто религиозном происхождении идей, институционализируемых и рационализируемых в «картинах мира», толкует его абсолютно ложно. Ибо «идеи», институционализированные в картинах мира, как раз-то и не чисто религиозного происхождения, да и собственно религиозные идеи получают здесь «специфическую чеканку», которая «сильно соопределяется другими факторами — экономическим, политическим и т. д.» [14, 120]. Согласно решительному утверждению оппонента Ф. Тенбрука, то, «какие идеи систематизируются в картину мира и каким образом это происходит, — это может быть, следовательно, понято на фоне поведения, направленного интересами действия слоев, их несущих, которое осуществляется в рамках экономических, политических и социальных отношений» [14, 121].

Теперь перед М. Ризеброттом встает задача показать, каким же образом осуществляется реальное воздействие «картины мира» на исторический процесс, т. е. поскольку вопрос ставится в связи с истолкованием веберовской концепции, — «в каком же смысле Вебер» (сам, а не такие его комментаторы, как, скажем, Ф. Тенбрук) «приписывает историческую действительность однажды конституированным картинам мира?» [14, 121].

По мысли М. Вебера, в соответствии с тем, как решается в той или иной религии проблема «спасения», действуют люди, желающие быть «спасенными» и получающими возможность быть «спасенными» («от чего-то» и «для чего-то») в соответствии с религиозными обещаниями, получающими свое выражение в «картине мира». Она определяет интерес людей, раскрывая перед ними тот или иной путь «спасения» от конечности собственного существования со всеми проистекающими из нее тяготами и невзгодами земной жизни. Причем религия, связывающая себя с той или иной «картиной мира» и соответствующим образом «рационализирующая» ее, открывает перед верующими определенное «пространство интерпретации» для определения «пути спасения» и «благ спасения». Как же из этих «путей» и «благ» избираются людьми в конкретных исторических ситуациях, это, согласно М. Ризебротту, берущему здесь слово «от имени» Вебера, «существенным образом соопределено классовой спецификой» [14, 121], т. е., проще говоря, классовой принадлежностью индивидов, совершающих этот выбор.

При последовательной рационализации общая цель — «спасение» — все теснее сопрягается с каким-нибудь одним из возможных «путей спасения». В этом смысле, согласно М. Ризебротту, М. Ве-

бер и приписывает «картине мира» историческую действительность, характеризуя ее, однако, как «ограниченную» и «неустойчивую». Что же касается «действенности» того аспекта «картины мира», который связан с ее рационализацией, устраняющей ее внутренние противоречия (поскольку, разумеется, это возможно здесь в принципе), то Вебер акцентирует его в случаях, когда речь заходит об интеллектуалах, входящих в слой «носителей» как самой этой «картины», так и институционализированных в ней идей: требование последовательности, внутренней непротиворечивости «картины мира» выдвигалось именно в связи со стремлением «к рациональным, выработанным интеллектуалами религиозным толкованиям мира и этики» [20, т. I, 537]. А это значит, согласно заключению оппонента Ф. Тенбрука, что «степень рационализации религиозных идей и тем самым их специфического влияния на исторический процесс существенно зависит... от слоя носителей этих идей и, следовательно, от идеальных и материальных интересов этого слоя» [14, 121].

Вопреки Ф. Тенбруку — резюмирует его критик свою мысль — источник динамики рационализации заключается не в «собственной логике» («самологии») религиозных идей, но в специфической потребности в разработке «замкнутых, непротиворечивых, „интеллектуально чистых“ мыслительных построений», характерной для интеллектуалов и распространенной главным образом в их среде [14, 121—122]. Направление же, в каком протекает этот процесс рационализации, «зависит, — как подчеркивает М. Ризебротт, — от предпосылок, которые сами иррациональны»; и эти — идеальные — предпосылки «со-участвуют в структурировании исторического процесса как один из факторов среди других, что, конечно, определенным образом также должно приниматься в расчет» [14, 122]. Иначе говоря, идеалистически и интеллектуалистски ориентированной «монокаузальности» исторического процесса, в понимании Ф. Тенбрука, от имени «иначе прочтенного» М. Вебера противопоставляется идея «со-участия» различных факторов — как идеальных, так и материальных, относящихся как к области идей, так и к области интересов — в «структурировании» этого процесса. И тем самым полагается предел «безбрежному интеллектуализму» Ф. Тенбрука, оборачивающемуся культом «всенебеждающей рациональности» и ничем не ограниченной формализации и технизации мира: поскольку и направление, и характер этого процесса оказываются в зависимости «от предпосылок, которые сами иррациональны».

«Точно так же, как на экономическое развитие, — подкрепляет свой вывод М. Ризебротт, — оказывают влияние как внутри-, так и внеэкономические факторы, и религиозное развитие продуцируется как внутри-, так и внеэкономическими факторами. Аналогичным образом причины вытеснения магии и мифического созерцания, которое имело решающее значение для религиозного развития Запада, являются внутррелигиозными именно частично и вытекают отнюдь не из „собственной религиозной логики“» [14, 122]. Опять же со ссылкой на самого М. Вебера автор рассматриваемой статьи утверждает идею «внутренней независимости» факторов: идеального,

в данном случае специфически-религиозного порядка, с одной стороны, и реального, относящегося к влиянию на религию «окружающего социального мира, прежде всего (социального. — Ю. Д.) слоя, играющего решающую роль в ее развитии» [20, т. I, 263], с другой стороны.

Однако эта точка зрения, которую М. Ризебротт противопоставляет Ф. Тенбруку как собственно веберовскую, рискует оказаться малопродуктивной, поскольку, ссылаясь на «внутреннюю независимость» факторов, воздействующих на исторический процесс, мы все время оказываемся вынужденными ссылаться на их «конstellацию» — уникальное сочетание в каждый данный момент. И таким образом ссылаемся на некий x там, где требуется конкретное объяснение тех или иных решающих, «поворотных» моментов исторического процесса. Ведь «конstellация» разнообразных факторов всегда представляет собой нечто однократно-«судьбическое», причем ссылка на «судьбу» — хотя бы и судьбу историческую — исключает причинное объяснение, без которого немалым социологический анализ истории: «судьбу» можно лишь описывать, но ее нельзя объяснять.

Причинное объяснение предполагает установление того, что же, собственно, сыграло решающую роль в сочетании многообразных факторов, определивших тот или иной «поворот» истории, то или иное направление исторического процесса, что же касается «судьбической конstellации» факторов, то смысл этого понятия предполагает именно нерасчленимую (как бы отчетливо ни представляли себе каждый фактор в отдельности) совместность факторов, в пределах которой, уже по определению, «в принципе» исключается выяснение «удельного веса» каждого из них, его фактической роли в определении исторического результата.

Иначе говоря, идея «внутренней независимости» факторов, продуманная до конца, с неизбежностью влечет за собой вывод о том, что суть дела — именно в их «судьбически однократной» — и в этой однократности случайной — «конstellации». А вывод этот вступает в решительное противоречие с идеей причинного объяснения процессов исторического развития, к которому неизменно стремился М. Вебер в своей сравнительно-исторической, или «универсально-исторической» социологии. Поскольку сам М. Вебер действительно пользовался понятием «конstellации» и в то же время очевидно его стремление к причинному объяснению исторических событий, настолько перед его комментаторами открываются три возможности: или акцентировать веберовскую идею причинного объяснения — с риском прийти к той или иной версии «монокаузального» объяснения; или, спасаясь от этой «опасности», отказаться от идеи причинного объяснения вообще, акцентируя тезис о «судьбической конstellации» факторов, предстающих в своем историческом результате как принципиально нерасчленимая «совместность»; либо, наконец, приняв антиномию этих подходов как основную загадку веберовского учения, вновь и вновь пытаться разрешить ее, предложив очередной вариант «сочетания» двух первых подходов.

На примере Ф. Тенбрука мы познакомились с попыткой последовательного осуществления первой возможности, результатом которой оказался идеалистически-интеллектуалистский вариант философии истории, дедуцированной из понятия рациональности (соответственно — рационализации). Его оппонент Ризеброт, критиковавший Ф. Тенбрука по принципу «приведения к цитате» (М. Вебера) — без попытки привести в связь сами эти цитаты, продемонстрировал ход мысли, который с логической необходимостью вел к реализации второй возможности. Что же касается третьей возможности, то, поскольку ее осуществление представляет собой наибольшие теоретические трудности, в настоящее время трудно назвать автора, который попытался бы реализовать ее более или менее последовательным образом. Тем не менее можно констатировать определенное тяготение к ней у таких, например, вебероведов, как В. Шлюхтер.

§ 2. «Избирательное сродство» исторически действующих факторов

С точки зрения В. Шлюхтера, полемически резко и отчетливо представленной в его статье «Парадокс рационализации: По поводу отношения „этики“ и „мира“» (1976), М. Вебер, не осознавая «тривиальных прав» как материалистического понимания истории, так и идеалистического ее толкования [15, 12], предложил «диалектическое» решение проблемы взаимоотношения идей и интересов в процессе исторического развития. М. Вебер, по мнению этого комментатора веберовской «социологии истории», различает не два, а три «основных отношения»: 1. «Отношение идей» друг к другу, связанное с потребностью людей в выработке «единой» позиции по отношению к миру. 2. «Отношение идей» и «интересов», связанное с потребностью людей в определении их места в мире. 3. «Отношение идей», соответственно — «интересов» и организаций, связанное с потребностью людей в «рассчитываемости» их отношений к миру, позволяющей определенным образом воздействовать на них [15, 12].

В третьем из выделенных здесь основополагающих отношений и находит, если верить В. Шлюхтеру, свое диалектическое разрешение антиномия «идей» и «интересов», поскольку именно посредством этого «третьего отношения» обнаруживается «избирательное сродство» между ними, которое является также «избирательным сродством между «формой» и «духом» [15, 12]. Благодаря этому «третьему отношению», раскрывающему взаимную «направленность» этих двух моментов «друг на друга», их ориентированность друг другом, гарантируется соразмерность внутреннего и внешнего единства, необходимого для каждой «общественной формации» [15, 12]. — соразмерность, которая и является источником «избирательного сродства», существующего между «идеями» и «интересами», когда определенная «идея» (группа «идей») предполагает соответствующий «интерес» и наоборот: определенный «интерес» (сочетание «интересов») предполагает соответствующую «идею».

«Это соображение, — рассуждает дальше комментатор М. Вебе-

ра, — ставит макросоциологический анализ в позицию двойной перспективы: социальное действие можно понимать в качестве выражения как институционализированных интересов, так и институционализированных идей. В рамках обеих перспектив следует обратить внимание на диалектическую связь: связь функциональности и подвластности исключительно своему собственному закону („самозаконности“. — Ю. Д.). Конstellляции идей и конstellляции интересов остаются отнесенными друг к другу, так как социологически релевантны (имеют социологический смысл. — Ю. Д.) лишь интересы, подвергнутые интерпретации, и идеи, вызывающие интерес» [15, 12]. Тем не менее, тут же оговаривается В. Шлюхтер, как идеи, так и интересы «развертываются» также и сообразно своим собственным закономерностям, что и обеспечивает «тривиальное право», с одной стороны, материалистическому пониманию истории, апеллирующему к «самологии», развитию материальных интересов, а с другой — идеалистическому пониманию истории, противопоставляющему утверждению об определяющем характере развития сферы материальных интересов тезис о «первичности» имманентной логики развития идей.

Следуя этой логике рассуждения, В. Шлюхтер приходит к выводу, что, «во-первых, общественная формация состоит не только из классов, сословий и партий, но из ценностных сфер, из внутримировых порядков, которые подчинены собственной „прагме“ (здесь: „логике дела“. — Ю. Д.) и в которых поэтому специфически для каждой области реализуется избирательное сродство „формы“ и „духа“. Во-вторых, эти внутримировые порядки находятся в исторически определенном отношении друг к другу, так что преобладание одного из них над остальными меняется, а вместе с ним меняется и доминирующий жизненный стиль, специфичный для данной области» [15, 13].

В связи с этим каждое из веберовских понятий, которыми оперирует В. Шлюхтер, оказывается у него двух- или даже многоаспектным, в чем выражается двух- или многоаспектность соответствующего явления, выступающего одновременно в целом ряде различных (аналитически констатируемых) измерений. В особенности это касается понятия рациональности и «рационализма», которое В. Шлюхтер также считает основополагающим понятием веберовской «социологии истории», стремясь дать его социологическую расшифровку. «Рационализм, — согласно комментатору М. Вебера, — означает, во-первых, способность овладения вещами с помощью расчета. Он является следствием наличия эмпирического знания и практических возможностей, следовательно, представляет собой научно-технический рационализм в самом широком смысле слова. С другой стороны, рационализм означает систематизацию смысловых связей, интеллектуальную переработку и научную сублимацию осмысленных целей. Он есть следствие „внутреннего принуждения“, побуждающего культурного человека не только постигать мир как осмысленный космос, но также занимать по отношению к нему определенную позицию и, стало быть, является метафизически-этическим рациона-

лизмом в самом широком смысле. Но рационализм означает, наконец, также выработку методического образа жизни. Он — результат институционализации смысловых связей и интересов, следовательно, представляет собой практический рационализм в самом широком смысле» [15, 10].

Вполне понятно, почему в данном случае В. Шлюхтер пользуется термином «рационализм», а не «рациональность»: он хочет избежать более узкого толкования соответствующего феномена, к которому толкает традиционное использование второго, собственно веберовского, термина. «Рационализм» берется здесь в самом широком социокультурном смысле, который совпадает со смыслом понятия «картины мира», в рамках которой с помощью термина «рациональность» (соответственно — «рационализация») выражается лишь один аспект, причем скорее формальный, чем содержательный. Правда, здесь не фиксируется пока специфический момент картины мира, связанный с тем, что она «истолковывает отношение человека к „миру“, взятому как космос естественных и социальных отношений, исходя из перспективы „сверхчувственной сущности“, соответственно, сверхиндивидуальных смысловых связей», т. е. дает представление «о последних внутренних и внешних условиях существования» [15, 13]. (Заключая в себе как «когнитивные» (познавательные), так и «нормативные (оценочно-ориентирующие)» элементы, «картина мира» с помощью символизации обеспечивает «транскендирование» изначального «единства человека с окружающим его миром», делая его «свободным» по отношению к этому миру, пребывающим как бы «на дистанции» по отношению к нему, оставаясь в то же время его «элементом».) Однако все возможности для перехода от широко толкуемого «рационализма» к понятию «картины мира», здесь уже заложены, как заложены здесь и противоресы слишком узкому — скажем, идеалистически-интеллектуалистскому — толкованию рациональности и рационализации.

Отправляясь от этих предпосылок, В. Шлюхтер хочет решить основную задачу, поставленную им в пределах рассматриваемой статьи: реконструировать веберовскую концепцию «происхождения и современной формы „западного этоса“», ответив одновременно «на вопрос об „этическом жизненном стиле“, соответствующем современному обществу» [15, 13]. Материалом шлюхтеровского анализа становятся при этом «религиозно-социологические штудии» М. Вебера, которые В. Шлюхтер стремится рассматривать как единое целое, считая, что при этом «в особенности необходимо преодолеть изолированное рассмотрение „Протестантской этики“ и рассматривать ее как часть широко задуманной программы анализа рационализма и рационализации» [15, Прим. 26]. В этой своей постановке проблемы В. Шлюхтер близок Н. Вайсу, который также убежден, что это — «определяющий вопрос о происхождении современного западного рационализма» и что «проблема для Макса Вебера не стоит (как зачастую у других авторов) в форме простой альтернативы: здесь — религия, там — рационализм, при которой рационализация мира была бы тождественна распаду религии в любом смысле этого слова» [23, 152].

Здесь важно отметить не только характерный поворот западно-германского вебероведения в сторону анализа «религиозно-социологических штудий» М. Вебера, с которыми связывается теперь наиболее существенный аспект веберовского учения; кстати, аналогичную тенденцию можно датировать и более ранними западно-германскими работами — например, статьей В. Шпронделя, вышедшей в 1973 г., которая была посвящена систематическому анализу «Протестантской этики» М. Вебера. Любопытно соотносить это смещение интереса интерпретаторов веберовского социологического наследия с общим «состоянием умов» в среде западной интеллигенции.

Отмеченный поворот происходил на фоне начавшегося спада волны антибуржуазных умонастроений, характерных для идеологической ситуации 60-х годов и вылившихся в форму так называемой «контркультуры» (развившейся в лоне молодежной «субкультуры протеста»). «Контркультура», идеологи которой явно «косили на Восток», осознавалась ее приверженцами как последовательный антипротестантизм, в принципе исключавший связанную с ним этику индивидуального труда, личной ответственности и частной инициативы. В связи с этим в рамках «контркультуры» ассимилировались, с одной стороны, элементы дохристианской (языческой) религиозности, с другой — элементы «космической» восточной мистики, с третьей — элементы европейской мистики нового времени, противостоявшей как ортодоксальной христианской религиозности вообще, так и в особенности «буржуазно-протестантской» этической ориентированной религиозности. Интегрирующей стихией, в рамках которой увязывались друг с другом эти весьма разнородные моменты, был натуралистически ориентированный эстетизм, полемически противопоставленный — в духе западного романтизма, также ассимилированного «контркультурой» — этической направленности протестантизма.

Как видим, идеологи «контркультуры» (чаще других среди них называют Ч. Рейча и Т. Роззак; об их воззрениях см.: [2]) явно добивались до того, что со времен М. Вебера считается «духом» не только капитализма, но и всей «западной цивилизации». А конфронтация с ней должна была с логической неизбежностью привести к актуализации проблемы «протестантской хозяйственной этики», протестантизма как такового, христианского типа религиозности вообще, взятого в сопоставлении с «восточным» типом религиозности, такими мировыми религиями, как буддизм или конфуцианство и т. д. Но это ведь и была проблематика, составляющая предмет долголетних «религиозно-социологических» штудий М. Вебера, где она получала не дилетантскую, как у идеологов «контркультуры», а углубленно-научную разработку, что и должно было вновь привлечь к этим «штудиям» западных социологов, желавших сориентироваться в ситуации обострившейся борьбы традиционной культуры и «контркультуры».

Причем на фоне вакханалии дилетантизма, учиненной приверженцами «контркультуры» в религиозно-социологической сфере (ведь Рейч и Роззак то и дело «сопрягали» мистико-религиозные

экскурсы с социально-политическими выводами), уже простой факт профессионально-социологического рассмотрения соответствующих проблем, опираясь на веберовскую традицию, должен был выглядеть как проявление «стабилизационной» и даже «консервативной» идеологической тенденции. Если же при этом положительный оценочный знак исследователя вольно или невольно смещался в сторону «западнохристианского» типа религиозности (против восточного), в сторону этически ориентированного «акосмизма» (против эстетически ориентированного натуралистического «космизма»), в сторону нравственно-религиозной ориентации (против мистической религиозности), то это не могло выглядеть иначе как «неоконсерватизм».

В свете всего сказанного становится вполне понятным злободневное звучание всего того, что В. Шлюхтер писал в связи с анализом «сравнительно-исторической социологии» М. Вебера о различии «между восточным и западным рационализмом», между типами «религиозно-этически толкуемого отношения к миру» в индуизме (и буддизме), конфуцианстве (и даосизме), иудаизме (и христианстве). Ведь речь шла о тех реалиях, которые все время находились «на слуху» западной интеллигенции не только со времен манифестаций ее отдаленных предшественников — «хинин» и «битников» рубежа 50—60-х годов. Сопоставление различных типов религиозного отношения к миру, выявленных М. Вебером на основе «сравнения развития религиозных „идей“ и связанных с ними „картин мира“» [15, 13], было предметом непрекращающихся споров, которые западные интеллектуалы вели на протяжении многих лет и которые заострились в связи оппозицией идеологии «контркультуры», нараставшей по мере того, как обнажалась ее нигилистическая сущность — противостояние не только «буржуазной» культуре, но и к культуре как таковой.

М. Вебер шел по пути выявления социологического аспекта религии, с которым он связывал ее воздействие на процесс исторического развития, отпавляясь от рассмотрения того, какой способ отношения к миру «задается» (находясь с ним в «избирательном средстве») тем или иным комплексом религиозных «идей» и сопряженных с ними «картин мира». На основе сопоставления упомянутых выше религий он приходит к выводу о существовании трех основных типов отношения к миру, различающих эти религии в этическом аспекте: 1. «Бегство от мира», характерное для индуистского и буддистского типа религиозности. 2. «Приспособление к миру», отличающее конфуцианство и даосизм. 3. «Овладение миром», составляющее особенность иудаистского и христианского отношения к миру [15, 14]. Однако, как подчеркивает комментатор веберовской универсально-исторической социологии религии, между этими различными типами можно установить и некоторые внутренние сопряжения. Индийская религиозная традиция, с одной стороны, и иудео-христианская — с другой, имеют нечто общее в том смысле, что обе они представляют собой две формы одного и того же неприятия мира, его отрицания. Только в первом случае оно побуж-

дает к «бегству от мира», а во втором — к стремлению овладеть этим миром, установить над ним господство, преобразовать его.

В то же время — и это представляет собой предмет специального интереса автора статьи — в рамках одной и той же формы «отрицания мира», а именно «западной» (иудео-христианской), прописываются достаточно существенные различия, побуждающие отличать затем традиционный западный рационализм от «современного». Речь идет о различии способов «отрицать» мир, сложившихся в лоне, с одной стороны, католической, а с другой — протестантской нравственно-религиозных традиций; впрочем, и в рамках протестантской традиции можно различить — поняв их как «ступени» углубления одного и того же процесса — лютеранский и кальвинистский варианты осуществления практически-преобразующего способа мироотрицания. Сам же этот процесс рассматривается В. Шлюхтером как «развитие, в ходе которого происходит превращение религиозной „картины мира“ в нерелигиозную» [15, 14], — мотив, как видим, тот же, что уже встречался у Ф. Тенбрука, чья логика с неизбежностью вела к выводу о самоотрицании христианского типа религиозности.

Этот путь анализа приводит В. Шлюхтера к выводу о том, что «веберовская социология религии содержит не только дифференцированную теорию культуры, зачаточную типологию религиозного, в особенности религиозно-этического рационализма, но также зачаточную теорию ступеней рационализации, которые выстраиваются в зависимости от степени систематического единства «картины мира» [15, 14]. В соответствии со своим «диалектическими» симпатиями В. Шлюхтер предлагает следующую схему «раздвоений», из которых выстраивается основная линия веберовской «социологии истории»: первое «раздвоение» — «религиозные формы отрицания мира: индийская и иудео-христианская традиции» [15, 15]; второе «раздвоение» — «религиозные формы господства над миром: католицизм и протестантизм» [15, 15]; третье «раздвоение» — «диалектическое развитие господства над миром: религия и наука» [15, 15].

В основе же всех этих «раздвоений» лежит, согласно комментатору веберовского социолого-исторического учения, первоначальное «раздвоение единого»: раскол магического воззрения, для которого еще не было характерно радикальное разделение на постороннее и потустороннее (и соответственно «между людьми и сверхчуждыми силами»), на два мира — реальный и идеальный [15, 16]. В этом расколе, нашедшем свое интеллектуальное выражение в мысли о том, что бог (или боги) создал определенный порядок человеческой деятельности и заботится о его поддержании, заключен, по утверждению В. Шлюхтера, «решающий фактор развития, имманентный „картине мира“» [15, 16]: она получила источник «самодвижения», обеспечивающего как дифференциацию различных религиозно-этических типов отношения к миру, так и эволюцию в рамках каждого из них.

С развитием «рациональной метафизики и религиозной этики», происходящим как раз на почве подобного раскола между «челове-

ком и богами, посюсторонним и потусторонним», «требованиями природы и требованиями бога», «расплывается монистическая картина мира: открывается возможность выработки дуалистической картины мира», вызывающей стремление подчинить один из этих (теперь их уже два) миров другому, «дольний» мир — «горнему» [15, 16]. А тем самым «прокладывается путь для религиозно мотивированного отрицания мира, причем, естественно, — оговаривается В. Шлюхтер, — степень религиозного обесценивания мира и степень его практического отрицания не обязательно совпадают» [15, 16].

Одним из отличий «переднеазиатски-иранского и христианского» религиозных миров от индийского и китайского, определивших в последующем — своеобразие истории христианизированного Запада, был, согласно В. Шлюхтеру, «универсалистический монотензм» [15, 16]. Возникла специфически христианская форма единобожия, но мнению комментатора М. Вебера, в результате сочетания трех процессов — (1) антропологизации, (2) специализации и (3) перархизации «неупорядоченного мира духов», ведущих — в их совместном действии — не только к «этизации», но одновременно именно к «универсализации представлений о боге». Не менее важной чертой, отличавшей религиозность пудео-христианского типа, стало сложившееся одновременно с представлением о едином и единственном боге понимание его как «действующего бога», или «бога действия», предполагавшее, в свою очередь, толкование человека как орудия божественного действия. Эта совокупность представлений существовала, отличалась от «восточных» религиозно-этических воззрений, в лоне которых взгляд на божественное как «вечный порядок» с необходимостью рождал идею человека как «сосуда» (а не «орудия»).

В. Шлюхтер считает, что в отношении «избирательного средства» с этими комплексами взаимосвязанных представлений и воззрений находятся основополагающие установки, определяющие «этический стиль жизни», «образ жизни» людей. Представление о человеке как «орудии» внутренне сопряжено с установкой на аскезу (индивид должен неустанно совершенствовать себя как деятельный «инструмент» божественной воли), тогда как «представление о сосуде» скорее связано с созерцанием, с мистикой [15, 17—18]. Разумеется, истолкователь М. Вебера хорошо помнит, что и в пудео-христианской традиции имела место мистика, а в индийской традиции — аскеза, однако в этих случаях он не усматривает отношения внутренней сопряженности, «избирательного средства» между определенными комплексами религиозных представлений и установкой на соответствующий принцип жизнедеятельности.

«Одновременно оба эти отношения избирательного средства, — пишет В. Шлюхтер, имея в виду внутреннее сопряжение между идеей „бога-деятели“ и установкой верующего на аскезу, представлением о божественном как „вечном порядке“ и установкой на мистическое созерцание, — отличаются также по областям религиозного удостоверения: в одном случае его ищут скорее внутримирским образом (т. е. „внутри“ мира, окружающего человека. — Ю. Д.), в другом — скорее внемирским (т. е. за пределами этого мира,

в „потустороннем“. — Ю. Д.)» [15, 18]. Соответствующие «конstellации» основополагающих религиозных представлений, принципиальных этически-жизненных установок и, наконец, самых общих направлений «религиозного удостоверения» как раз и образуют соответствующие «этические стили жизни», этически определенные модификации образа жизни: в одном случае конечной целью человеческой жизнедеятельности оказывается действие, активность, в другом — недеяние, пассивность. Таковы, по В. Шлюхтеру, две существенно отличающиеся друг от друга формы «теоретического» рационализма, которым соответствуют «формы практического рационализма»: «там скорее (далее идут слова М. Вебера. — Ю. Д.) „рациональное формирование земных порядков с помощью образа жизни, методически ориентированного на внешний успех“, здесь скорее (далее опять цитата из М. Вебера. — Ю. Д.) „относительно индифферентное по отношению к миру, во всяком случае, безропотное принятие данного социального порядка“» [15, 18].

Представив таким образом веберовское понимание самых общих источников своеобразия христиански-западного типа исторического развития, приведшего в конечном итоге к возникновению «современного капитализма», В. Шлюхтер пытается затем вскрыть внутреннюю «диалектику» этого развития. В этой связи он вновь возвращается к «изначальной диалектике», возникшей в ходе «рационализации магической картины мира», которая привела к расколу прежнего «непосредственного единства события и значения», вызвав к жизни «богатый напряжениями дуализм» [15, 20] и разрушив тем самым «изначальную непосредственность отношения человека к внешнему миру» [20, т. 1, 541]. Источником упомянутого напряжения в рамках дуалистического религиозного воззрения является «разлад» между постулируемой религией идеей божественного совершенства и «несовершенством мира»; степень же этого напряжения, по В. Шлюхтеру, зависит от того, как, каким образом «рационализируется религиозно-дуалистическая картина мира» и в каком направлении эта рационализация будет протекать в последующем [15, 19].

В связи с этим перед людьми вообще, а в особенности перед интеллектуалами, с принудительной необходимостью возникает задача как-то преодолеть подобное «двоемие», создав «единство» на почве, расколотой дуализмом «земного» и «небесного» миров, области сущего реально и сферы идеального. Судя по логике рассуждений В. Шлюхтера, люди не имеют в своем распоряжении никакого средства справиться с возникшим здесь напряжением, кроме все той же рационализации, которая ведь и привела к расколу изначального единства магического воззрения на мир, дав человеку определенную степень свободы по отношению к миру (возможность взглянуть на него с определенной дистанции), но вместе с тем ввергнув его в конфликт с этим миром. А потому попытки устранить напряжение «двух миров» на путях рационализации, какими бы они ни были, не могут устранить фундаментального источника этого напряжения — основного противоречия, лежащего в его основе.

Отсюда — вся «диалектика», образующая механизм всемирно-исторического развития, в особенности — исторического развития Запада: «...чем радикальнее религия обесценивает „мир“, тем больше обнаруживает он свою „способность к противостоянию“ по отношению к религиозным притязаниям и тем сильнее становится принуждение к религиозному компромиссу и к институциональным ограничениям этих притязаний» [15, 20]; «...чем „свободнее“ рационализируются земные порядки по своим собственным законам, тем яснее, следовательно, становится расхождение, существующее между религиозным постулатом и эмпирическими реалиями», и тем настоятельнее, стало быть, выступает требование „на почве дуализма мысленно создать „единство“» [15, 20].

Решением проблемы, вытекающей из религиозного дуализма, в рамках «теоретического» рационализма была теодицея — оправдание постулата о божественном совершенстве, вновь и вновь «проблематизируемого» на фоне темных сторон сотворенного им «мира». Индийская теодицея с ее учением о переселении душ и ритуальных обязанностях членов касты предлагает «онтологическую» интерпретацию этого дуализма, толкуемого как противоположность, по словам М. Вебера, «преходящих событий и действий в мире и застывшего, покоящегося вечного порядка бытия и тождественного этому порядку божественного начала, неподвижно пребывающего во сне без сновидений» [22, 319].

Диаметральную противоположность индийской теодицеи представляет христиански-западная, самым последовательным образом выраженная, согласно тому же М. Веберу, в учении о предопределении. Здесь рассматриваемый дуализм истолковывается не «онтологически», а этически: как противоположность совершенного бога и сотворенного, греховного «мира»; что же касается «религиозной судьбы» отдельного человека, то она толкуется «как исключительное следствие божественной милости, на которую в конечном счете не могут повлиять ни добрые, ни плохие дела» индивида [15, 21]. В то же время как индийское учение о карме побуждает человека не к тому, чтобы изменить мир, а к тому, чтобы «вырваться из него», убежать от «вечного колеса новых рождений и новых смертей», учение о предопределении обуславливает принципиально иную мотивировку жизненной позиции; оно вызывает у верующего стремление «овладеть „миром“ во имя бога», поскольку это единственный способ оказаться достойным того «состояния благодати», в которое бог, согласно этому учению, по своей свободной воле «принял греховную человеческую тварь» [15, 21].

Если, таким образом, учение о карме возвышает «второй» мир над «первым» как «сверхбожественность вечного мирового порядка», то учение о предопределении, напротив, возвышает его как «сверхмирность вечного бога» [15, 21]. Отсюда — «онтологически»-космический подтекст учения о карме, ослабляющий «этический характер» стратегии рационализации («практического рационализма»), с ним сопряженного, и, наоборот, «акосмически»-этический подтекст учения о предопределении, «скорее заостряющий» этическую на-

правленность соответствующей формы и стратегии «практического рационализма».

Стоит только вспомнить общий идейный фон, на котором прозвучали эти слова В. Шлюхтера (сказанные, правда, от имени М. Вебера), а именно заострившуюся полемику вокруг идеологии «контркультуры» с ее культом «восточной», и прежде всего индийской религиозности, — и станет совершенно очевидным предельно злободневный смысл шлюхтеровских экскурсов в область веберовской сравнительно-исторической социологии. Мы имеем здесь дело с остро-актуально звучащей репликой в споре на тему «Восток или Запад?», которая совершенно сознательно расшифровывается западногерманским социологом как альтернатива: пассивно-созерцательной жизненной позиции, скорее «этически нейтральной» и «эстетической», с одной стороны, и активно деятельной позиции, отмеченной обостренным этическим отношением к жизни, — с другой. Вместе с полемически заявленной «этизацией» проблематики «социологии истории», решительно противопоставляемой «контркультурному» эстетизму, западная социологическая мысль стремится вернуться к своим собственным истокам, призывая к подобной «ретроспекции» и всю интеллигенцию, размышляющую о дальнейших «судьбах Запада».

Впрочем, позиция В. Шлюхтера в данном пункте далеко не так однозначна и непротиворечива, как могло бы показаться на первый взгляд. Дело в том, что она осложнена и прямо-таки внутренние расколоты отчетливым шлюхтеровским сознанием антиномий и парадоксов, которые последующая судьба готовила «этически-деятельно» ориентированному религиозно-жизненно-практическому устремлению, приведшему — в своем последовательном историческом развитии на Западе — к возникновению капиталистического общества со всеми его катастрофическими последствиями для человека XX столетия. В конце концов проблема, встававшая перед В. Шлюхтером в этой связи, оказалась тождественной той, перед которой оказался и Ф. Тенбрук (и все другие авторы, акцентировавшие нравственно-религиозный аспект того «идейно-практического» комплекса, из которого они выводили своеобразие исторического развития Запада, где впервые возник капитализм): как и почему этически ориентированная деятельность привела к возникновению «мира», полностью «освобожденного» от нравственного и морального измерения — и в этом смысле обездуховленного («разволшебствовленного», «расколдованного») до последнего предела? И есть ли хоть какая-то возможность занять в этом мире этически ориентированную позицию? (Ведь если нет, то тогда зачем вообще городить весь этот «этический» огород? Не лучше ли в этом случае вернуться в объятия ни к чему не обязывающего эстетизма какую бы форму он ни приобрел — утонченно-элитарную или вульгарно-«контркультурную»...)

При решении этих «проклятых вопросов», вокруг которых ломают сегодня свои копья западные социологи (как бы «перехватив» всю эту проблематику у философов истории), В. Шлюхтер исходит из того, что в то время как в Индии «степень систематизации един-

ства картины мира и степень расколдования „мира“ не соответствуют друг друга» [15, 21–22], в рамках «иудео-христианской традиции» и здесь дело обстояло диаметрально противоположным образом. В особенности эта предельная противоположность демонстрируется кальвинизмом с его учением о предопределении, в рамках которого «рационализация» идеи спасения, уверенности человека в том, что он «избран» и предназначен для спасения, самым прямым и непосредственным образом выливается в «рационализацию» окружающего его мира, который подвергается в связи с этим все дальнейшее и дальнейшее заходящему «разволшебствованию», технологизации и формализации. Заостряя этический характер религиозного дуализма, т. е. связывая его не с конечностью человека (в противоположность вечности божественного порядка), как это было на Востоке, а с его греховностью (в противоположность святости бога), иудео-христианская традиция в конечном счете «лишала почвы» веру в осмысленность эмпирического мира, открывала возможность «тотального отрицания» какой бы то ни было «самостоятельной ценности мира» [15, 22].

В глазах В. Шлюхтера результатом этой общей тенденции, уходящей своими интеллектуальными корнями в процесс мыслительной переработки идеи «спасения», веры в «спасение», т. е. в процесс «теоретической» рационализации, было перманентное «обострение диалектики» взаимодействия углубляющего «разволшебствования мира», лишения его не только «магических», но и вообще каких бы то ни было душевно-духовных моментов, с одной стороны, и «последовательной интерпретации картины мира», которая как раз и задавала направление этому — тотальному — «расколдованию», с другой стороны. Так что, несмотря на различные «компромиссы», которые устанавливались в пределах развития иудео-христианской традиции с целью как-то «утихомирить» эту «диалектику», не доводя дело до окончательного «взрыва», невзирая на попытки «религивирования» обнаружившихся при этом противоположностей, в рамках западного религиозного воззрения «все время сохраняется возможность тотальной коллизии между религиозным постулатом (об абсолютной благодати творца. — Ю. Д.) и „миром“: она как бы запрограммирована в рационализации картины мира» [15, 22]. Иначе говоря, всегда остается возможность окончательного разрыва между «горным» миром абсолютного блага и «дольным» миром абсолютной греховности, т. е. полной утраты веры в возможность перебросить между ними мост «спасения». Ибо оказывается, что чем больше трудится верующий христианин — «во славу Божию» — над покорением постороннего мира, тем более глубоко и отчетливо раскрывается его абсолютная противоположность миру «постороннему».

Своей «предельности» это сознание, согласно комментатору М. Вебера, достигает в период реформации, которая покончила с «компромиссом», предложенным средневековым католицизмом, стремившимся «притушить» напряжение «между религиозным постулатом и „миром“», «как бы утихомирив их диалектику» [15, 22]. Де-

ло в том, что, хотя в рамках средневеково-католического воззрения аскетизм и пользовался высочайшим престижем, здесь допускался в то же время и «мистически-созерцательный поиск пути спасения». Этому соответствовало, по В. Шлюхтеру, «институциональное разделение монашеской этики и этики массовой», хотя — в противоположность азиатским религиям — при этом сохранялась связь «между виртуозной и массовой религиозностью», обеспечиваемая «единством» церкви [15, 25]. Иначе говоря, средневековый католицизм распадался на две сферы: «этически нагруженная», но обособленная от мира, «религиозная виртуозность», с одной стороны, и «этически разгруженная», этически облегченная, как бы огражденная от крайних напряжений, и в то же время приспособленная к «жизни в миру» массовая религиозность — с другой. Так вот: «лютеранство, по-прежнему массовая религиозность бунтуют против этого „традиционалистического“ решения» [15, 24], которое всю тяжесть нравственно-религиозной проблемы «переброски моста» между двумя абсолютно противоположными «мирами» возлагала лишь на долю «элиты», виртуозов богоугодного «делания», замыкая эту деятельность рамками монастырей. И тем самым они «вновь приводят в движение диалектику», снова «заостряют напряжения» [15, 24].

Протестантская реформация привела к демократизации и вместе с тем «обмирщению» решения вопроса о религиозном «спасении»; монашеский путь к святости — путь аскетизма — был утвержден как «общий путь» для всех верующих, и содержание аскетически-богоугодного «делания» также получило совершенно иную направленность: теперь речь шла о вполне конкретных мирских делах, что выполняются людьми главным образом в рамках их конкретной профессии, которая, при таком повороте, расшифровывалась как нечто более высокое, чем просто «специальность»: слово «профессия» расшифровывалось одновременно и как «призвание» — следствие «призыва» служить богу «вот этим» определенным, профессиональным образом. Как отмечал М. Вебер, решительно усилились «нравственный акцент и религиозное воздаяние за внутримирскую, профессионально упорядоченную работу» [20, 119]. Таким образом, уже лютеранство (хотя наиболее последовательным и бескомпромиссным здесь был именно кальвинизм) «не только заостряет напряжение между религиозным постулатом и „миром“», но и как бы дает отрицанию мира внутримирской поворот» [20, 174]: хочешь «спастись» — работай не покладая рук над «покорением» постороннего мира — во славу «потустороннего».

Однако именно в данном пункте скрывался парадокс, который очень и очень трудно было преодолеть уже самому М. Веберу, не говоря уже о его комментаторах. Дело в том, что в рамках протестантизма (и в особенности кальвинизма) идея «предопределения» (и в особенности кальвинизма) идея «предопределения», что каждый предопределялся настолько «детерминистически», что каждый предопределялся «предопределенным» к «спасению» или, наоборот, к «вечной гибели» еще до его рождения и, следовательно («как бы»), безотносительно к его мирским делам единственно в силу божественного «промысла»; основанием и оправданием «спасения» счита-

лись не дела людские, а «милость» бога. Но тогда спрашивается, почему именно представление о «тайном решении» бога как источнике состояния «благодати» и «заведомой» предназначенности к спасению, о котором так много размышлял М. Вебер, осмыслилось верующими протестантами как побудительный стимул «деятельности в миру», профессиональной деятельности?

Сам М. Вебер пытается справиться с этой проблемой, ссылаясь на то, что, хотя земные дела верующих протестантов и не воспринимались ими как реальное основание для посмертного «спасения», однако они давали возможность познания того, предназначен ли тот или другой из них к этому «спасению» или не предназначен. Если его земные дела идут хорошо — значит бог им благоволит, а если он благоволит им, следовательно, можно с большой степенью вероятности предположить, что он предназначен к «спасению» удачливого «делателя» (дельца). Земные («профессиональные») дела предстают, таким образом, как своего рода техническое средство «покупить блаженство, но: отделаться от страха не достичь блаженства» [20, т. 1, 110].

Таким образом, как пишет В. Шлюхтер, на основе кальвинистской картины мира, где «абсолютность требования подчиняться богу комбинируется с представлением не только об абсолютной неизменности, но и абсолютной непроницаемости судьбы (индивидуального. — Ю. Д.) спасения, возникает уверенность в благодати», степень которой была недостижима «даже для виртуозов религиозности» [15, 28], т. е. монахов. Страх «не достичь блаженства» достигает в кальвинизме такой степени напряжения, что уже сама возможность «отделаться» от него — на путях «внутримирской» деятельности — принимается за «реальное основание» самого искомого «спасения»; так происходит, согласно В. Шлюхтеру, нечто вроде «конвертирования» того, что дает верующему надежду познать, предназначен он к спасению или нет, в «реальное основание спасения» [15, 29], в его действительную причину.

Возникает, однако, вопрос: откуда этот всепоглощающий страх, побуждающий человека едва мерцающий луч надежды на «спасение» (эту соломинку, за которую хватается утопающий) принимать за реальность фактического «обладания спасением»? Исчерпывающего ответа на этот вопрос, который не заводил бы нас в частокорень новых и новых парадоксов, пожалуй, не найти не только у комментаторов М. Вебера, но и у него самого. Можно лишь предположить, рассуждая в шлюхтеровском духе, что подходы к такому ответу следует искать опять-таки в той самой «диалектике» антиномически-неразрешимого противоречия между «земным» и «божественным», которая заостряется до своей последней степени кальвинизмом. Из «диалектической» конструкции В. Шлюхтера, в которую он хочет уложить веберовскую мысль, следует, что именно «абсолютность» отрицания всего постороннего, «заданная» кальвинистской «картиной мира», должна была многократно усиливать стремление верующих к «спасению», которое достигало такой (прямо-таки невероятной) степени, что надежда на «спасение» тут же превращалась в несокрушимую

уверенность, коль скоро человеку предлагалось не то чтобы доказать его «спасенности», а хотя бы «разрешение» принимать результаты собственных дел за ее признаки.

Так «тотальное» религиозное обесценивание «мира» вызывает непреодолимую внутреннюю потребность кальвиниста трудиться, рассматривая свою профессиональную деятельность по аналогии с тем, как монахи рассматривали свое (аскетическое) «богоугодное делание», в котором многочасовые молитвы совершались на фоне многодневных постов. Труд одновременно и возвышается пуританизмом — как основная (и в то же время всеобщая) форма деятельности «во имя бога», взятого во всей его ветхозаветной абсолютности и универсальности, и сопрягается с внутренним стремлением каждого верующего постичь свою посмертную судьбу, проникнуть в тайну своего «спасения»: ведь только в результатах своих повседневных трудов мог отыскивать он сокровенные признаки своей «предназначенности спасению», «благотворности» своего земного существования. Однако за этот предельно парадоксальный способ решения извечной проблемы религиозного дуализма, при котором все эмпирическое, земное, «тварное» превращалось в чистое средство: средство обеспечить индивиду «спасение» от этого мира с его неискоренимой (ибо абсолютной) «греховностью» — людям буржуазно-капиталистической цивилизации, родившейся «из духа» протестантизма, пришлось заплатить огромную цену, представляющуюся подчас непомерной.

Согласно М. Веберу, представление о том, что всякое творение отделено от бога «непреодолимой пропастью» [20, т. 1, 94], имело своим неизбежным следствием не только «разволшебствование» отношений между богом и человеком — «расколдовывались» также и отношения между человеком и «миром», в котором для него буквально не оставалось «ничего святого»; под воздействием протестантски-религиозного постулата подвергается эрозии не только религиозная, но и мирская «культура чувств». Ведь больше всего верующий протестант страшится опасности «обоготворить тварь», а способ избежать ее лишь тот, кто все свои отношения к миру строит как «предметные», кто «дистанцируется» от всего вещественного.

Таким образом, «религиозное одиночество», ставящее верующего протестанта (в особенности кальвиниста) один-на-один с богом, дополняется «мирским одиночеством» — одиночеством человека среди «дистанцированных» от него предметов и вещей. Здесь же видит М. Вебер и «корень того лирического иллюзий и пессимистически окрашенного индивидуализма, каковой еще сегодня сказывается в «народном характере» и в институтах народов, имеющих пуританское прошлое» [20, т. 1, 95]. Согласно констатации М. Вебера (которую в определенном смысле можно рассматривать и как свидетельство очевидца), даже «любовь к ближнему», поскольку она ведь «должна быть служением во славу бога, а не творения», находит свое осуществление «в первую очередь в решении профессиональной задачи», заданной «естественным законом». А потому любовь эта с самого начала принимает «безлично-предметный» характер; характер службы по рациональному формированию ок-

ружающего нас общественного космоса» [20, т. 1, 100]. Здесь М. Вебер усматривает предвестие будущего «господства над миром» — состояния, чуждого принципу «братства» (он характеризует его как состояние «небратскости»), которое утверждалось на Западе по мере развития капитализма.

«Это: абсолютное (в лютеранстве осуществленное отнюдь не во всех своих последствиях) отпадение от церковно-сакраментального спасения было абсолютно решающим, — по убеждению М. Вебера — Тот великий религиозно-исторический процесс разволшебствования мира, который был начат древнееврейскими пророками, в союзе с эллинистическим научным мышлением, отбрасывавший все магические средства достижения спасения как предрассудок и коникуство, нашел здесь свое завершение» [20, т. 1, 94]. И хотя сам Вебер считал, что протестантизм был лишь одним из «пластических элементов», способствовавших возникновению современной — «разволшебствованной» и «разволшебствующей» — культуры Запада, тем не менее, как отмечает В. Шлюхтер, именно протестантская этика, и как раз в ее протестантской форме, сохраняет всю свою важность для понимания лежащего в основании этой культуры «западного этоса». Ибо в специфичном для «западного этоса» радикальном отрицании мира, выражающемся в радикальном господстве над ним, уже «видны предпосылки и последствия» соответствующего «типа рационализма», составляющего неотъемлемый элемент «идеального базиса современного общества» [15, 30].

А на этом «базисе» разворачивается уже «своя» диалектика, свидетелем которой стал и наш век: «Религиозно обесцененный „мир“ принуждает человека, стремящегося «овладеть» им, «покорить» его, к признанию собственного «закона» этого «мира». И «если вначале религиозный постулат обесценил мир, то теперь, пишет В. Шлюхтер, ссылаясь на М. Вебера, — этот последний обесценивает религиозный постулат. Там, где оба эти момента последовательным образом рационализуются согласно их собственным законам, становится очевидной их чуждость друг другу» [15, 30]. Окончательно «разволшебствованный», т. е. «обезбоженный» (лишенный какого бы то ни было отношения к измерению «идеального»), «мир» платит взаимностью полностью отрешенному от него религиозному принципу: «взаимностью» абсолютного равнодушия; если протестантский бог полностью исключил «мир» из своей нерушимой «абсолютности», то «мир» со своей стороны исключает бога из своей — нескороенно относительной — «посюсторонности»: им просто «нет дела» друг до друга. И точно так же, как точку зрения «абсолютного равнодушия» бога по отношению к безнадежно падшему «миру» представляет кальвинизм, точку зрения «абсолютного равнодушия» посюстороннего «мира» по отношению к потустороннему богу персонафицирует наука Нового времени.

Однако, если верить В. Шлюхтеру, науке нового времени все-таки никогда не удавалось последовательно придерживаться этой позиции, являющейся необходимым логическим следствием «теоретической рационализации» кальвинистской «картины мира». Дело в

том, что и «разволшебствованный, овеществленный, рационализированный „мир“ содержит проблему смысла. В нем также существует метафизическая потребность духа постичь „мир“ и занять определенную позицию по отношению к нему. Она (эта „метафизическая потребность“.— Ю. Д.) также нуждается в конструировании картины мира» [15, 30]. И это обстоятельство сохраняет всю полноту своего значения также и для ученых, причем для них, как людей духовного труда, в гораздо большей степени, чем для других. Так возникает, согласно комментатору веберовского социологического учения, «вопрос о „смысле“ рационализма овладения миром в условиях утвердившейся современной западной культуры» [15, 30].

По мере того как при решающем участии религии создается целиком «разволшебствованный», «обезбоженный» мир, где для религиозности в традиционном смысле не остается уже больше места, кальвинизм и близкие к нему религиозные ориентации все больше и больше заменяет — в их «расколдовывающей» и «овеществляющей» функции — именно наука, которая, как оказывается, «обладает как бы собственным потенциалом разволшебствования» [15, 31]. Правда, после того как В. Шлюхтер последовательно выводил это самое «разволшебствование» из религиозной «картины мира», находящейся в отношении «набирательного средства» с совершенно определенным типом социального поведения, для него возникал явно непредусмотренный «неудобный вопрос»: что же считать источником «разволшебствующего потенциала» науки, коль скоро она все более и более решительно противопоставляет себя религии? Столкнувшись с этим вопросом, В. Шлюхтер, ссылаясь при этом на М. Вебера, несколько видоизменяет свое прежнее объяснение «разволшебствования», склоняясь к толкованию его на манер широко понятого отчуждения. «Вебер, — оговаривается его комментатор в специальном примечании, — склоняется к тому, чтобы объяснить разволшебствование с помощью теоремы парадокса следствия (какого-либо действия.— Ю. Д.) в противоположность волеению (субъекта этого действия.— Ю. Д.), теоремы, которая ведь играет центральную роль во всей социологии» [15, 31].

Теперь различие между религиозным «разволшебствованием» и научным проводится со ссылкой на то, что первое было, так сказать, непредусмотренным (и скорее побочным) результатом рационализации определенной «картины мира» и соответствующего ей типа человеческой деятельности, тогда как второе — предусмотренным (а потому прямым) следствием вполне осознанного целеполагания. Но тогда оказывается, что то, что предстает в качестве «разволшебствования» с точки зрения религии, с точки зрения науки вовсе таковым не является, и, стало быть, тем более остро встает вопрос о собственном источнике «разволшебствующего потенциала» науки. Однако его-то В. Шлюхтер оставляет в стороне, все более решительно акцентируя спасительную (для его общего построения) мысль о внутренней аналогии между религией и наукой.

«Как и в экономической области, в сфере науки рационализм овла-

дения миром базируется на „иррациональных“ предпосылках: лишь они делали возможной веру в самоценность научного накопления. — пишет В. Шлюхтер, ссылаясь при этом на вышедшую в 1974 г. статью Ф. Тенбрука „Макс Вебер и социология науки“. — Однако эта вера обнаруживает избирательное сродство не только с верой в капиталистическое накопление, ведь она должна была стать противницей веры в бога. Научная вера обнаруживает тенденцию к тому, чтобы перенять тотальные притязания религиозной веры» [15, 33]. Здесь, надо полагать, и заключается собственно научный «потенциал разволшебствования», хотя сам В. Шлюхтер об этом и не говорит. Религиозной «картине мира» наука противопоставляет свою картину, носителем которой является «профанный интеллектуализм» — это наследие протестантской «радикализации» религиозного сознания. Отправляясь от своей собственной «картины мира», научный рационализм пропагандирует овладение миром уже не «во славу Божию», а «во имя человека»: «на место теоцентризма выступает антропоцентризм, на место теодицеи — антроподицея» [15, 34].

Предлагая свою интерпретацию веберовской социологии религии, с одной стороны, и социологии науки — с другой, В. Шлюхтер утверждает, что, согласно М. Веберу, наука, противопоставившая свой монизм как альтернативу дуализму религиозной картины мира, «не имеет значения антитезы религиозному притязанию», поскольку она сама в известном смысле «религия» [15, 34]. Ее «религиозность» усматривается в том, что, утверждая себя в качестве «единственно возможной формы мыслящего рассмотрения мира» (слова М. Вебера) в разволшебственном мире, научный рационализм «предполагает также, что тем самым может быть решен вопрос об объективном смысле мира» [15, 35]. И таким образом, заключает свое рассуждение комментатор веберовской сравнительно-исторической социологии, «она (наука. — Ю. Д.) целиком следует путями христианства» [15, 35], тем более что вместе с постановкой вопроса о смысле она тут же утрачивает и свой монизм, утверждаемый ею в противополжность религиозному дуализму.

Правда, тут же оговаривается В. Шлюхтер, хотя «картина мира», находящаяся в отношении «избирательного сродства» к современному обществу, и остается дуалистической, «тем не менее она утрачивает (традиционно-религиозную. — Ю. Д.) укорененность в трансцендентном („запредельном“ по отношению к миру. — Ю. Д.): это имманентная картина мира» [15, 35], не выходящая за пределы его эмпирически фиксируемой реальности. Но все-таки она «остается дуалистической, так как безрелигиозный культурный человек вступает в конфронтацию с необъединимой противоположностью» [15, 35—36] того, что М. Вебер различал как «космос природной каузальности» и «постулированный космос этической каузальности соглашения». Хотя это и не исключает ее «имманентности» по отношению к миру, так как «космос постулированной этической каузальности соглашения, господствующим и управляющим центром которого является человек, развивается сам собою и ответствен сам за себя» [15, 36].

Иначе говоря, здесь уже не может помочь теперь «ни дуалистический теоцентризм, ни монистический антропоцентризм»; в современном «посквозь расколдованном» мире «требуется дуалистический антропоцентризм», для которого — так утверждает В. Шлюхтер — овладение человека самим собой и его господство над миром «познаваемы в своей нравственной проблематике, постижимы как нравственная задача»: «...жизнь в напряжении между долженствованием и бытием, убеждением и успехом, отрицанием мира и признанием „собственного права“ разволшебствленного мира» [15, 36]. Ибо «вместе с рационализмом господства над миром в мире окончательно утверждается противоположность насилия и добра, деловитого объективизма и любви, и этот рационализм вовлекает каждого, кто действует, в диалектику формальной (озабоченной одним лишь „успехом“. — Ю. Д.) и материальной (не забывающей о смысловой стороне деятельности. — Ю. Д.) рациональности» [15, 36—37].

Но это значит, что та «избирательно сродственная» современному миру «картина» его, которую утверждает сегодня наука, заключает в себе источник конфликта, раскалывающего ее собственную «безрелигиозную персоналистическую этику». Этот раскол засвидетельствован уже вопросом, сформулированным М. Вебером: «исходя из чего в каждом отдельном случае должна определяться этическая ценность (человеческого) действия: из успеха или из — каким-либо образом этически определенной — самоценности этого деяния самого по себе?» [20, т. 1, 552]. Сообразно тому, как люди отвечают на этот основной вопрос, формулируются принципы двух различных «этических стилей», «образов жизни»; первый из них В. Шлюхтер определяет как «этически-ответственный», т. е. предполагающий ориентацию на успех и сопряженную с этой ориентацией «этику ответственности»; второй он характеризует как «этически-убежденный», т. е. предполагающий вытекающую из «этики убеждения» ориентацию на (опять-таки этическую по своим глубинным истокам) самоценность действия, представляющего в таком случае не просто как «дело», но как «деяние».

Каждый из этих «этических стилей» имеет, в глазах В. Шлюхтера, свои очевидные достоинства и столь же несомненные недостатки; потому-то он и считает их одинаково сопряженными с картиной нынешнего «разволшебствленного мира с его объективно-безличными порядками» (т. е. находящимися с нею в отношениях «избирательного сродства»), хотя сам, в конце концов, склоняется на сторону одного из них, а именно «этически-ответственного», предполагающего, что каждый должен стремиться прежде всего к успеху, принимая на себя всю этическую ответственность за этот успех. «Этика убеждения» явно располагает, по В. Шлюхтеру, если не к «бегству» от нынешнего «расколдованного мира», то к такому виду его «отрицания», который имеет скорее «иррациональный» характер воздействия на него. Что же касается «этики ответственности», то в ней явственно прорисовываются черты приспособления к «собственным закономерностям» разволшебствленного мира, а это ведь также может слишком далеко завести.

Вот почему комментатор М. Вебера приходит к заключению, что «этический жизненный стиль, адекватный разволшебствованному миру», располагается, следовательно, как бы между этикой убеждения и этикой ответственности: обе они «соответствуют времени», но лишь при условии, что комбинируются друг с другом» [15, 37]. Однако тут же, давая волю своим симпатиям, утверждает, что «в конечном счете» сам М. Вебер все-таки предпочитает «этике убеждения» «этику ответственности», так как в условиях разволшебствования только она «допускает сознательное господство над миром» [15, 38]. Не являясь, подобно этике убеждения, бегством от мира, она в общем-то «не принуждает» и приспосабливаться к нему, представляя собой одновременно «искусство возможного и искусство невозможного» [15, 38].

Там же, где этика ответственности «получает значение», подытоживает В. Шлюхтер свою статью в духе «критического рационализма», к которому он обнаруживает явное тяготение, люди «окончательно отказываются от тотальности притязаний трансцендентной веры» [15, 39]. И то, что остается теперь человеку, — «это, во всяком случае» тотальность обязанности, поскольку в разволшебствованном мире приходится считаться не только с «дуализмом ценностной позиции и действительности», но и с «плюрализмом» самих этих ценностных позиций, каждая из которых требует от индивидуального (и подчас диаметрально противоположного), чем другие ценностные позиции. Героический пессимизм «человека долга», знающего, что то или иное обязательство он принимает на себя «на свой страх и риск», без расчета на общезначимость ценности, в свете которой оно только и получает свой смысл, — вот итоговая позиция, к которой «критически-рационалистически» ориентированный истолкователь М. Вебера приводит своего читателя [Ср. 1, 7—59].

Позиция, хотя и характеризующаяся отчужденными «стабилизационными» устремлениями, предполагающая этическое «сбирание» человека в противоположность его «контркультурному» эстетическо-гедонистическому «растворению в космосе», однако внутренне радикально расколота сознанием своей собственной необщезначимости.

§ 3. Взаимопроникновение социальных областей как источник развития «западного типа»

Концепция В. Шлюхтера, получившая дальнейшую разработку и систематизацию в его книге «Развитие западного рационализма: Анализ общественной истории Макса Вебера» (1979), подверглась резкой и разрушительной критике сперва в статье Р. Мюнха «„Общественная история“ Макса Вебера как логика развития общественной рационализации?» (1980), а затем в его книге «Теория действия: К реконструкции вклада Талкотта Парсонса, Эмиля Дюркгейма и Макса Вебера» (1982). «Скрупулезность» своей критики Р. Мюнх уже в статье объяснял тем значением, которое он придает попытке Шлюхтера исполковать веберовскую универсально-историческую социологию «в перспективе теории рационализации», сделавшей оче-

видными «также и слабости» этой теории «как перспективы истолкования веберовского понимания развития Запада» [11, 774—775]. Ибо, как более решительно сформулировал Р. Мюнх ту же мысль в своей книге, с помощью «теории рациональности», взятой в качестве перспективы интерпретации М. Вебера, В. Шлюхтер лишь закрыл («загромоздил») на себя «понимание подлинной заслуги» этого представителя социологической классики [12, 119].

Действительно, линия истолкования М. Вебера, которую, пожалуй, ярче других представлял В. Шлюхтер, была доминирующей в ФРГ, и, выступая против нее, Р. Мюнх шел (и идет) против широкого течения, многое определяющего в рамках нынешнего «веберовского ренессанса». А работы В. Шлюхтера давали его оппоненту наиболее удобный повод — в форме их критики развернуть также и свою концепцию, альтернативную «теории рациональности» вообще, а не только шлюхтеровской «диалектической» версии этой теории. И, что характерно, при этом Р. Мюнх опять-таки апеллирует к М. Веберу, только «более адекватно» понятому.

В центре полемики с В. Шлюхтером как в статье, так и в книге Р. Мюнха стоит все та же проблема взаимоотношения «этики» и «мира», заостренная у первого из этих авторов под углом зрения «парадокса рационализации» и выдвинутая в число важнейших собственно социологических проблем. «В шлюхтеровской перспективе рационализации, — пишет Р. Мюнх, — между религиозной этикой и миром в принципе существуют отношения нулевой суммы, а это означает, что религиозная этика всасывается собственной закономерностью мира — современного капитализма, современной бюрократии или современной науки тем более, чем больше она приближается к этому миру, как это сказалось — согласно шлюхтеровской интерпретации — в последних выводах кальвинизма благодаря мотиву господства над миром» [13, 493]. «Парадокс» же, как мы помним, заключается в том, что именно благодаря процессу рационализации этот мир все более и более «разволшебствуется» и «обезбоживается», так что для религиозной этики в нем не остается никакой почвы; и поскольку «бесконечный толчок» именно такому направлению рационализации дала как раз этика, постольку она оказалась в положении человека, подрубившего сук, на котором он сидел.

Р. Мюнх же считал, что таким образом история Запада выглядит лишь в аспекте «теории рационализации», с таким диалектическим блеском развернутой в рамках шлюхтеровской интерпретации учения М. Вебера. При этом В. Шлюхтер, согласно его оппоненту, понимает религиозную этику как «этику братства», взятую на ступени «партикулярных гемайншафтов», и потому, естественно, ему должна представляться непреодолимой противоположность предметно-объективированным (и в этом смысле действительно чуждыми всякой идее «братства») сферами современного общества и религиозной этикой [13, 493]. По аналогии с этой — в данном случае решающей — противоположностью В. Шлюхтер вообще представляет углубляющуюся рационализацию как возрастающий конфликт между «самозаконными» сферами современного общества

(точка зрения, наиболее полно представленная в упомянутой книге В. Шлюхтера [16, 104—121, 229, 251]).

Причем, как отмечает Р. Мюнх, это — «распространенное толкование теории рационализации» [13, 493]. Например, В. Шпрондел в своей статье «Социальное изменение, идеи и интересы: систематизация „Протестантской этики“ Макса Вебера» (1973) усматривает решающее условие перехода к современности лишь в случайной (вспомним о «конstellation») встрече «капиталистической структуры хозяйства с формированием — благодаря кальвинизму — адекватного этой структуре человеческого типа» [13, 493], а в неслучайной «случайной встрече», в свою очередь, видит «лишь толчок последующей рационализации субсистем общества, следующей далее по своим собственным законам» [13, 493]. К тем же выводам, согласно Р. Мюнху, приходит также Г. Дукс, опубликовавший одновременно с В. Шпронделем свою статью «Религия, история и социальное изменение в социологии религии Макса Вебера», которая отмечена «более эволюционным», чем у «диалектически» ориентированного В. Шлюхтера, толкованием теории рационализации, однако близкой к нему формой аргументации. Истоки же этой линии толкования веберовских идей он связывает с именами Ландсхута и Лёвита, подчеркивавших связь перспективы рационализации, развоплощения и развертывания собственных закономерностей с последствиями отчуждения и конфликта. Во всех этих случаях своеобразии общественного развития «западного типа» связывается с разделением, разобщением различных сфер общественной жизни, выливающимся в конечном счете в их взаимное отчуждение и конфликт, в чем находят свое выражение фундаментальные определения общества и человека.

Однако тем самым, согласно основополагающему убеждению Р. Мюнха, представители этой линии истолкования веберовской универсально-исторической социологии «уходят прочь» от понимания коренного своеобразия социального развития Запада в Новое и новейшее время, поскольку оно заключается «именно в разрушении всех этих противоположностей, характеризующих развитые общества западного типа» [13, 493]. Р. Мюнх исходит из того, что все, сказанное упомянутыми авторами о взаимном обособлении различных общественных сфер, сопровождающемся их последующей рационализацией и отчуждением друг от друга, относится к характеристике важнейшей особенности типа социального развития, радикально отличающегося от сенифически «западного». Что же касается собственно западного типа развития, то его суть как раз в решительном преодолении упомянутого обособления социальных сфер друг от друга, в полагании границы их «самозаконному» развитию и рационализации; основным и решающим принципом этого типа развития, на основе которого только и можно понять, согласно Р. Мюнху, существо отличия Запада от Востока, является взаимопроникновение дифференцировавшихся друг от друга сфер, ограничивающее возможности их обособленного развития по своей собственной «логике рационализации».

В силу этого принципиально важного обстоятельства и «этика», современные судьбы которой хотел бы понять В. Шлюхтер, является сегодня на Западе совсем не такой, какой ее описывает он в своих работах, подчеркивая ее глубочайшую противоположность «миру». Это уже не прежняя «этика братства», органически связанная с «партикулярными гемайншафтами», как не остались неизменными и сами эти «гемейншафты», давно уже слившиеся друг с другом и образовавшие единый «универсалистический гемайншафт», занимающий свое законное место в рамках современного общества. «Этика», — утверждает Р. Мюнх, — не является более партикулярно-этической этикой братства, но представляет собой универсалистически ориентированную справедливость, которая обеспечивает существенно дальше распространяющееся образование гемайншафта; и сферы экономической и политической деятельности также суть не сферы неограниченной утилитаристской деятельности и макиавеллистской техники власти, а экономические и политические порядки, пронизывание которых индивидуалистически-универсалистической этикой основывается на универсализации образования гемайншафта [13, 494].

Но коль скоро принимается «объяснение современного западного развития как обусловленного в его своеобразии взаимопроникновением противоположных сфер», поскольку утрачивает силу та «закономерность», ссылаясь на которую В. Шлюхтер имел возможность говорить о «парадоксе рационализации». «Взаимопроникновение» полагает пределы рационализации, так что дело не доходит до «парадокса», столь темпераментно обрисованного представителем «диалектической» версии теории рационализации. А поскольку концептуализировал этот парадокс В. Шлюхтер в категориях и понятиях М. Вебера, на которого он ссылался постоянно, как и остальные представители теории рационализации, постольку главной проблемой для Р. Мюнха была проблема объяснения того, в чем заключалась ошибочность шлюхтеровского подхода к пониманию веберовских высказываний. Ведь у самого М. Вебера и впрямь было сказано достаточно много такого, что трудно истолковать иначе чем в аспекте теории рационализации, рассматриваемой в качестве как причины, так и следствия взаимного обособления различных социальных областей.

Чтобы обойти возникающую здесь трудность, Р. Мюнх использует теоретический прием, который вообще достаточно широко используется в рамках парсонсовской традиции, к каковой он себя причисляет. Он проводит решительное (и, как увидим, далеко заходящее) различие между «аналитическим» и «эмпирическим» уровнями веберовской универсально-исторической социологии, дающее ему возможность обвинять других истолкователей М. Вебера в том, что они «спутывают» эти два различных аспекта рассмотрения одной и той же общественно-исторической реальности. Если верить Р. Мюнху, В. Шлюхтер совершенно неправомерным образом эмпирически толкует у М. Вебера то, что последний предлагал (во фрагменте под названием «Промежуточное рассмотрение»,

относящиеся к его исследованиям по социологии религии) как «аналитическую конструкцию сфер, подчиняющихся собственным закономерностям» [13, 494]. Между тем «корректная интерпретация веберовской мысли, по Мюнху, означала бы, что аналитической дифференциации должна предшествовать схема эмпирических отношений сфер общественно-исторической реальности.

Функцию такой схемы, по Р. Мюнху, «осуществляет модель различных отношений между религиозной этикой и миром, которые распространяются от приспособления к миру через примирение с ним, дифференциацию и бегство от мира вплоть до современного взаимопроникновения (этики и мира.— Ю. Д.); модель, с которой работал Вебер и общие условия конкретизации которой он указал в своей систематической социологии религии,— например, связывание пророчества и образования общины как основа взаимного проникновения этики и мира» [13, 494]. Это свое утверждение Р. Мюнх подкрепляет ссылкой на Т. Парсонса, который во «Введении к „Социологии религии“ Макса Вебера» подчеркнул «эту перспективу систематической социологии религии» [13, 494]. В рамках этой перспективы кальвинизм рассматривался как «парадигматический случай» взаимного проникновения религиозной этики и мира и «решающее условие конституции нового порядка, а не парадоксальный случай, который внедряет этику в мир и неизбежным следствием которого является последующее изгнание этики из мира» [13, 494—495].

Основой, на которой происходит взаимопроникновение «этики» и «мира» (т. е. этики и других общественных сфер), согласно Р. Мюнху, является гемайншафт: он, по его мнению, не ликвидируется по мере развития общества, а приобретает лишь все более и более универсализированную форму. (Точка зрения, как видим, существенно отличающаяся от концепции Ф. Тенниса, который впервые социологически осмыслил дихотомию «гемайншафта» (непосредственная общность людей) и «гезельншафта» (развитого и дифференцированного общества) в конечном счете как две фазы социальной эволюции — от «традиционного» общества к «современному», хотя не исключал и «структурного» взаимоотношения этих моментов в рамках одной и той же фазы общественного развития.) Поскольку В. Шлюхтер, везде ищущий «диалектические» антиномии, не учитывает этой посреднической роли «гемайншафта», зафиксированные им противоположности остаются «непосредствованными», а потому абстрактными, заводящими его в «теоретический тупик» [13, 496] всякий раз, когда он эти аналитические абстракции прямо и непосредственно проецирует на общество. Так происходит, в частности, когда В. Шлюхтер выстраивает свою схему истолкования «процесса разволшебствования» мира, понятого как последовательное вытеснение религии наукой.

Р. Мюнх соглашается с критикуемым им автором, что науку, как сферу, подчиняющуюся своим собственным законам, рационализация действительно толкает вперед по пути все большего «разволшебствования мира», которое не допускает более религиозного

толкования процессов, в нем совершающихся. Для ученого, который «следует закономерностям опытной науки», толкование мира по масштабам, предлагаемым религией, больше уже невозможно «без принесения в жертву интеллекта» (выражение М. Вебера: [21, 612]): «Тот, кто поступает строго научно, неизбежно утрачивает доказательную силу, когда он хочет обосновать с помощью своих методов и по своим масштабам доказательности обязательность системы ценностей» [13, 496]. Он не может сделать этого, не столкнувшись с критериями научности.

Однако это, по мысли Р. Мюнха, вовсе не означает, что общество не располагает якобы никакой «интегрирующей и обязательной системой ценностей» [13, 496]. Институционализация системы ценностей осуществляется вовсе не учеными-интеллектуалами и даже не интеллектуалами-священниками, поскольку ни в качестве таковых, ни тем более в качестве продукта деятельности интеллектуалов «идеи никогда не были базисом значимости системы ценностей» [13, 496]. Напротив, функция интеллектуалов всегда заключалась по утверждению Р. Мюнха в «генерализации и систематизации идей», а также в развитии новых идей: «корнем» же ценностных представлений и «гарантом» их обязательного характера «всегда были только гемайншафты и никогда — одни интеллектуалы» [13, 496]. Потому-то и ошибочно «видеть в религии как чистой системе идей базис основного нормативного образца общества», заключает Р. Мюнх эту свою мысль, ссылаясь при этом на Э. Дюркгейма, для которого интегрирующая функция религии опосредовалась ее связью с гемайншафтом [13, 496].

Нормативный образец, предлагает Р. Мюнх свое решение вопроса об отношении «этики» и «мира» (которое в общем не отличается от парсонсовского), «может осуществиться только путем взаимопроникновения с гемайншафтами, каковое делает возможным универсализацию образования гемайншафта, а также путем взаимопроникновения этого универсализированного гемайншафта с другими сферами деятельности — с религиозной, научной, экономической или политической сферами» [13, 497]. При этом, как утверждает автор книги, взаимопроникновение гемайншафта и науки оказывает «в принципе то же самое воздействие», что и взаимопроникновение гемайншафта и религии, взятой в качестве «интеллектуального продукта»: «Наука воздействует в направлении генерализации и систематизации этики гемайншафта и в направлении распространения неортодоксальных интерпретаций этики гемайншафта» [13, 496]. По этой причине ожидать от науки институционализации новой этики так же ошибочно, как ошибочно приписывать выполнение этой задачи «религии как интеллектуальному продукту».

Обязательный характер систематизированной и генерализованной этики, с которой мы имеем дело сегодня, обеспечивается лишь благодаря связи индивида с гемайншафтом, универсализация отношений которого является «только продуктом современного развития Запада» [13, 496].

Поэтому в отличие, скажем, от того же В. Шлюхтера его оппонент не считает, что утрата религии в связи с ее вытеснением наукой — это проблема, от которой зависит интеграция современного общества; ведь интеграция «никогда не была» функцией религии как системы идей и верований. Действительная проблема, от решения которой зависит интеграция современного («западного») общества, — это, по Р. Мюнху, проблема «универсализации связей гемайншафта», осуществляемой путем взаимопроникновения «специальных» («частных») гемайншафтов, а также взаимопроникновения возникшей таким образом «универсализированной сферы гемайншафта» с научно-культурной, экономической и политической сферами.

«Ценностный нигилизм», о котором говорил В. Шлюхтер (ссылавшийся при этом на М. Вебера), т. е. борьба непримиримых ценностных ориентаций, или — если перевести на язык Э. Дюркгейма — аномия, согласно Р. Мюнху, есть не что иное, как «следствие недостаточной универсализации (современного. — Ю. Д.) гемайншафтного образования» и соответственно «недостаточного взаимопроникновения» противоположных общественных сфер. Значит, дело здесь не только (и, быть может, не столько) в том, что благодаря вытеснению религии наукой «стала ненадежной конституция общественного порядка»; более глубокой причиной этой «ненадежности» является уже само выделение и обособление религии как сферы занятия интеллектуалов, в связи с чем она стала развиваться исключительно по своим собственным законам, аналогично развитию других рационализируемых общественных сфер. И вопрос стало быть, заключается в том, может ли быть положен социальный («гемайншафтный») предел этому развитию. И в этом отношении, по убеждению автора книги, с религией дело обстоит точно так же, как и с наукой.

Что же касается этой науки, то поскольку она могла оказывать «расколдовывающее» воздействие повсюду, где существовала известная степень выделения и обособления («отдифференцирования») интеллектуальной деятельности, поскольку не в этом выделении самом по себе заключается, по мнению Р. Мюнха, источник различия между «незападной» и «современной западной наукой». Решающей здесь является не степень интеллектуализации (соответственно — рационализации) науки, но степень объединения в ее лоне «противоположных компонентов, а именно теоретических абстракций с практической технологией и аналитической логики доказательства с эмпирией». Ссылаясь на М. Вебера, [20, т. I, 439—440, т. 2, 145, 165—167], автор книги утверждает, что техника применения общей теории и «рациональный эксперимент» имели место лишь на Западе [13, 493]. Для Р. Мюнха все это — не что иное, как «объединение теории и практики», ставшее возможным лишь благодаря «взаимопроникновению интеллектуальной сферы со сферами практической деятельности», как оно осуществлялось уже в «научных гемайншафтах» в период итальянского ренессанса и в Англии XVII в. [13, 498].

Там, где наука беспрепятственно развивалась на основе такого «взаимопроникновения специальных гемайншафтов» (которое, согласно Р. Мюнху, дальше всего зашло в Англию и особенно США, что серьезно отличает их от «приотставших» в этом отношении ФРГ и Франции), она как раз не разрушает этику, вопреки тому, что утверждает В. Шлюхтер со своим тезисом о «разволашебствлении», но, наоборот, содействует созданию «современной индивидуалистически-универсалистской и рационалистически-активистской этики» [13, 499]. Западная наука участвует в создании того, что отсутствует в развитых «незападных» обществах: «рационализированной и абстрактной и в то же время практически конкретизируемой и обязательной этики» [13, 499]. Научное «соучастие» в процессе формирования такого рода этики составляет, по Р. Мюнху, «решающую основную черту» современного западного учения о естественном праве и современной теории морали.

С точки зрения В. Шлюхтера, продолжает свою полемику Р. Мюнх, подобного рода связь науки с гемайншафтом (а через него и с другими общественными сферами) представляет собой препятствие «полному развитию этики ответственности», рассматриваемой им в качестве высшей ступени эволюционного развития этики. Но, возражает Р. Мюнх, без ограничений, вырастающих в этой связи, в частности и без тех, что, согласно В. Шлюхтеру, придают конкретное значение принципам естественного права и сужают пространство их интерпретации [16, 86—87], «невозможен никакой моральный порядок» [13, 499—500]. Однако этот порядок не должен создаваться на базе односторонней связи идеалов и интересов «лишь определенных социальных группировок»: ведь в таком случае мораль не обладала бы «общеобязательным характером» [13, 500]. В этом смысле имеет свое значение генерализация морали, значение, которое она утрачивает, если не обладает своими собственными ограничителями, каковые она обретает в ходе своего «огемайншафтлихования», т. е. внутреннего сопряжения с «гемайншафтом», выступающим в качестве ее социального носителя.

Перед В. Шлюхтером, если верить Р. Мюнху, открывалась возможность понять всю значимость взаимопроникновения там, где он сталкивался с проблемой отношения между «формально-рациональным правом», с одной стороны, и «материально-рациональной» (т. е. содержательно-рациональной. — Ю. Д.) моралью — с другой, выводя отсюда следствия, касающиеся теории рационализации. Но В. Шлюхтер не сделал этого, так как современная мораль (со всеми ее коллизиями «формально-рационального» и «материально-рационального») предстает в его понимании только как продукт рационализации, и именно формальной рационализации, которая оппонентом формального права быть, естественно, никак не может, поскольку сама обладает лишь формально-рациональным характером.

Так вот: взятая в этой своей совершенно формальной рациональности, не ограниченной содержательной связью с гемайншафтом, «чисто рефлексивная и контингентная» (т. е. возникшая в силу

случайной «конstellляции» разнородных моментов) «этика ответственности» могла бы стать лишь таким «преодолением» кальвинистской «этики убеждения», которое было бы «разрушением обязательной этики» [13, 500].

В. Шлюхтер, согласно его критику, недостаточно различает «интеллектуально-дискурсивные» и «геймайншафтно-обязывающие» компоненты морали. А потому хотя он и постулирует, что «этика ответственности» также связана определенными принципами, он не в состоянии показать, благодаря чему может быть обеспечено ограничение возможности разложения этих принципов в процессе интеллектуальной рационализации. Как писал Р. Мюнх в своей критической статье, специально посвященной книге В. Шлюхтера «Развитие западного рационализма», в силу этого подобная «интеллектуально-рационализированная этика», лишенная «общественного укоренения» (и как бы « витающая » над социальной реальностью), «не является адекватным базисом современного общества» [11, 785]. В конце концов, вопрос об отношении «этики» и «мира» упирается для Р. Мюнха в проблему того, насколько современная этика помогает решить современному обществу «свою проблему порядка». А это, по его заключению, зависит «не от интеллектуальной рационализации этики в «этику контингентности» (другое название для «этики ответственности».— Ю. Д.), но от условий универсализации отношений геймайншафта и от его взаимопроникновения с другими общественными сферами», в процессе которого всем им сообщается «ядро идентификации, содержащееся в этике убеждения,— единственно возможной сегодня „западной“ модификации этики» [11, 786].

* * *

Попытаемся оценить теперь эту примечательную полемику, развернувшуюся среди социологов ФРГ по вопросу об особенностях «западного» (капиталистического) развития, с более общей — теоретико-методологической — точки зрения. Первое, что бросается в глаза в рамках выделенной нами линии социологических споров, — это именно акцент на проблематике социального развития, который выступает тем более резко, что предмет этих споров является социология М. Вебера с его определенно выраженной «антиэволюционистской» ориентацией. Напомним, что предшествующий период в истолковании рассматриваемого аспекта веберовской социологии характеризовался — в духе «социологической моды» этого времени — доминированием «сравнительно-типологических» интерпретаций, в русле которых М. Веберу приписывалась концепция, согласно которой развитие Запада в Новое и новейшее время объясняется «однократной исторической конstellляцией» (случайным сочетанием разнородных факторов), взятой в противоположность «конstellляциям», имевшим место в «восточном культурном кругу». На этом фоне приобретает особый смысл поворот Ф. Тенбрука к эволюционно-теоретическому толкованию универсально-исторической социологии М. Вебера — при всех недостатках и ограничениях этого

толкования, подмеченных его оппонентами: ведь тенбруковское толкование было ориентировано на анализ динамики развития.

При этом Ф. Тенбрук пытался отойти от прежнего — одностороннего — толкования исторической эволюции (которое явно не выдержало испытания временем, уступив место антиэволюционистским социологическим концепциям). В его концепции (приписываемой М. Веберу), хотя историческая эволюция и имеет одно общее происхождение, однако в ней поток развития разветвляется в соответствии с «решениями», которые принимаются людьми на переломных этапах эволюции. Так что в общую картину эволюции вписывается так называемое «дерево решений», определяющих происхождение, однако в ней поток развития разветвляется в соответствующего потока на ряд «рукавов». Правда, во всех случаях этих возможных поворотов, согласно Ф. Тенбруку, прослеживается главная ветвь эволюции: развитие Запада, по сравнению с которым другие («незападные») типы развития рискуют предстать как «побочные ветви» эволюции, если не выпасть из нее вообще.

В рамках своей концепции Ф. Тенбрук не мог обойти и вопрос об источнике социально-исторического развития: «движущим механизмом» этого развития у него оказалась «имманентная логика» развития картины (картин) мира, вызываемая постулируемой этим автором принципиальной необходимостью ее рационализации. «Тайна» этого механизма предстала в тенбруковой концепции как некая «антропологическая константа»: внутренняя потребность человека найти объяснение непосредственно переживаемой им иррациональности мира, т. е. открыть для себя его «смысл». Движимый этой потребностью, человек выстраивает для себя «картину мира», в рамках которой он по возможности более последовательным, логически непротиворечивым (и в этом смысле рациональным) образом решает для себя проблему «смысла». Таким образом, рациональность, рационализация — это основное средство построения «картины мира» (которое, однако, таит в себе и возможности ее последующего разрушения) — и определяет «внутреннюю логику» социально-исторического развития, которое толкуется, стало быть, на чисто идеалистический манер; причем идеализм имеет здесь ярко выраженный интеллектуалистический характер, приближаясь к гегелевскому «панлогизму», перетолкованному в духе неогегельянства.

Что касается В. Шлюхтера, на которого тенбруковская концепция явно произвела большое впечатление, то он, как мы помним, больше внимания обращает на социологическую разработку проблематики, связанную с понятием «картины мира», введенным в оборот социологом М. Вебером. Этот комментатор веберовской универсально-исторической социологии, истолкованной им как «общественная история», исследует «конstellляции» элементов, определенным образом сочетавшихся в различных картинах мира, обращая внимание на их «избирательное средство» (еще одно веберовское понятие, введенное в социологический оборот) и в особенности — на «избирательное средство» между определенными идеями и жизненными установками, определяющими «этический стиль» поведе-

ния, образ жизни. Этой направленности интереса В. Шлюхтера отвечало его стремление найти «третий путь» между «сравнительно-типологическим» и «эволюционно-теоретическим» (или «теоретико-эволюционным») толкованиями веберовской концепции «развития современного Запада», предложив «теоретико-эволюционную» программу-минимум, которая должна была «синтезировать» упомянутые толкования.

Но, как достаточно убедительно показал Р. Мюнх, такого синтеза у В. Шлюхтера не получилось, поскольку он явно склонился в сторону толкования социально-исторической эволюции Запада в духе «рационалистической логики развития», которую выстраивал, располагая «аналитические понятия» М. Вебера в виде «логико-развитийного» ряда. Тем самым было нарушено одно из важных «правил» М. Вебера, предостерегавшего против того, чтобы чисто логическую последовательность определенных «типов», сконструированных на основе выделения и группировки определенных понятийных признаков, «проецировать» на саму реальность социально-исторической жизни, рассматривая эту последовательность в качестве «закономерно необходимой» исторической последовательности. Кроме того, по мнению того же Р. Мюнха, в общем построении, предложенном в шлюхтеровской книге, чувствуется также влияние, с одной стороны, «логико-развитийной теории эволюции» Ю. Хабермаса, а с другой — «функционалистической теории дифференциации» Н. Лумана, которые опять-таки не образовали здесь единого целого. И в целом «предметное содержание» социологии Макса Вебера оказалось комбинацией «структурного функционализма, функционалистической теории дифференциации и рационалистической логики развития», т. е. комбинацией «Парсонса, неверно толкуемого в качестве структурного функционалиста, с Луманом и Хабермасом» [11, 777].

В связи с методологической установкой на «синтезирование» теории рационализации с теорией дифференциации социально-историческое развитие Запада (капиталистического общества) предстает у В. Шлюхтера как процесс рационализации и дифференциации социальных сфер, в котором особая роль отводится им рационализации «картины мира», по сравнению с каковой ролью того, что Р. Мюнх (в парсонсовском духе) называет «динамизирующей функцией интересов», явно отстывает на второй план. Поскольку, в конце концов, все сводится у В. Шлюхтера к «рационалистической логике» общественного развития, постольку критерием для отличия «западного» типа эволюции от «незападного» оказывается то, насколько последовательно реализуется в процессе эволюции эта «логика». В. Шлюхтер считает, что на Западе развертывание собственных («имманентных») закономерностей отдифференцировавшихся общественных сфер осуществляется в «более чистом» виде, и это (прогнозирует Р. Мюнх) «поднимает Запад над Востоком» [11, 778]. Например, специфический признак «этического развития» Запада — рационализация этики «по чисто интеллектуальным мыслительным законам» [11, 778], а специфический признак «инсти-

туционального развития» — более высокая степень дифференциации общественных сфер, выделяющихся и обособляющихся друг от друга на основе развития их внутренних законов.

Противопоставляя В. Шлюхтеру свою концепцию социально-исторического развития Запада, Р. Мюнх утверждает, что для М. Вебера своеобразие этого развития было связано не с «более совершенной» и последовательной рационализацией и дифференциацией, а как раз наоборот — с особым родом интеграции дифференцированных сфер [11, 778], который не означал ни господства определенных социальных сфер по типу «приспособления к миру», ни их взаимной изоляции по типу «бегства от мира», ни даже их простого примирения друг с другом, но представлял собою именно их взаимопроникновение, проникновение друг в друга. Характеризуя с этой точки зрения «современный капитализм», Р. Мюнх пишет, что он не означает ни простое стремление к добычанию благ, не встречающее никаких сопротивлений («производства ради производства»), ни чисто экономическую рациональность стремления к выгоде, «гешефту», прибыли. «Современный капитализм» — это «связь хозяйственной деятельности с этическим формированием, с формированием посредством научного стандарта, осуществляемым через рациональную технику, с формированием посредством связывания экономически заинтересованных (людей) и политических инстанций с помощью права, с формированием посредством государственной хозяйственной политики, с включением интереса, прежде всего рыночного, в общественный геймпланшфт... а также экономических классов — в общественный геймпланшфт...» [11, 778].

В этом — самом общем — выводе, следующем из мюнховского принципа «взаимопроникновения» общественных сфер, с особой пагубностью проступает стабилизационная тенденция теоретического построения Р. Мюнха, выступающая здесь как тенденция неоконсервативного характера. С точки зрения этой версии «стабилизационного сознания», та линия, которая представлена В. Шлюхтером, выступает как выражение «кризисного сознания», несмотря на все стремления последнего к «этической стабилизации» социологии и смятенного сознания западных социологов. И в той мере, в какой концепция В. Шлюхтера действительно опиралась на определенные элементы веберовского учения, Р. Мюнх — как критик этой концепции — фактически показал, что М. Вебер не подходит для решения задачи преодоления «кризисного сознания», усугубляющего «ситуацию кризиса» современной буржуазной социологии.

Сам же Р. Мюнх хотел бы несколько ослабить, притушить это впечатление, отделив шлюхтеровское построение (вместе с вытекающими из него выводами, способными лишь обострить «сознание кризиса») от учения интерпретируемого им автора, т. е. самого М. Вебера. Однако основополагающая идея Р. Мюнха, считающего, что М. Вебер должен быть прочтен «глазами Парсонса», многое сделавшего в свое время, чтобы приглушить интонацию «героического пессимизма», явственно звучащую в веберовском толковании

перспектив (а вернее, бесперспективности) «развития Запада», говорит сама за себя. М. Вебер — «без Т. Парсонса» (если не против него), каким хотят видеть сегодня основоположника немецкой буржуазной социологии XX в. западногерманские провозвестники «веберовского ренессанса», явно «не релевантен» для перспективы выхода из социологического кризиса, предлагаемой Р. Мюнхом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М.: Наука, 1980.
2. Социология контркультуры. М.: Наука, 1980.
3. Abramowski G. Das Geschichtsbild Max Webers. Stuttgart: Klett, 1966.
4. Dax G. Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie. — In: Religion und gesellschaftliche Entwicklung/Hrsg. C. Seyfarth, W. M. Sprondel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973. S. 313–337.
5. Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.
6. Hufnagel G. Kritik als Beruf: Kritische Gehalt im Werk Max Webers. Frankfurt a. M.: Propyläen, 1971.
7. Landshut S. Kritik der Soziologie. Neuwied am Rhein: Luchterhand, (1920) 1969.
8. Löwith K. Max Weber und Karl Marx. — In: Gesammelte Abhandlungen. Stuttgart: Kohlhammer, 1960. S. 1–67.
9. Luhmann N. Evolution und Geschichte. — In: Geschichte und Gesellschaft. 1976, Bd. 2, S. 284–309.
10. Max Weber und die Rationalisierung des sozialen Handelns/Hrsg. W. M. Sprondel, C. Seyfarth. Stuttgart: Enke, 1981.
11. Münch R. Max Webers Gesellschaftsgeschichte als Entwicklungslogik der gesellschaftlichen Rationalisierung? — Kölner Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol., 1980, Bd. 32, N 4, S. 774–786.
12. Münch R. Über Parsons zu Weber: Von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration. — In: Max Weber und die Rationalisierung des sozialen Handelns/Hrsg. W. M. Sprondel, C. Seyfarth. Stuttgart: Enke, 1981. S. 108–148.
13. Münch R. Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
14. Riesebrodt M. Ideen, Interessen, Rationalisierung: Kritische Anmerkungen zu F. H. Tenbrucks Interpretation des Werks Max Weber. — Kölner Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol., 1980, Bd. 32, N 1, S. 112–124.
15. Schlüchter W. Die Paradoxie der Rationalisierung: Zum Verhältnis von «Ethik» und «Welt» bei Max Weber. — In: Rationalismus der Weltbeherrschung: Studien über Max Weber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980. S. 9–39.
16. Schlüchter W. Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr, 1979.
17. Sprondel W. M. Sozialer Wandel, Ideen und Interessen: Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik. — In: Religion und gesellschaftliche Entwicklung/Hrsg. C. Seyfarth, W. M. Sprondel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973. S. 206–224.
18. Tenbruck F. H. Die Genesis der Methodologie Max Webers. — Kölner Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol., 1959, Bd. 11, N 3, S. 574–630.
19. Tenbruck F. H. Das Werk Max Webers. — Kölner Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol., 1975, Bd. 27, N 4, S. 663–702.
20. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen: Mohr, (1920) 1971–1973. Bd. 1–3.
21. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, (1922) 1973.
22. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr, (1922) 1976.
23. Weiss J. Max Webers Grundlegung der Soziologie. München: UTW, 1975.

Глава вторая

СОЦИАЛЬНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ НТР В НЕОКОНСЕРВАТИВНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

§ 1. Неотехнократизм и новейшие проблемы научно-технического развития

Нарастание неоконсервативных «стабилизационных» умонастроений в сфере общесоциологической теории, очередные попытки учесть в ней деятельность морально автономного индивида, «человеческий фактор», не сводимый к безличной игре общественных сил, — своеобразно отразились на *технократической идеологии*, этой цитадели прагматической рациональности, казалось бы, совершенно чуждой этическому мышлению. Именно господство в 60-х годах XX в. этой рациональности, превозносившей чисто техническую эффективность социальной деятельности и мало считавшейся с моральным контролем, вызвало новую критическую реакцию против основ технократизма.

В таких условиях, дабы не упускать инициативы, идти в ногу со временем, буржуазное техницистское сознание вынуждено было «обновляться»¹. Однако обновление не коснулось «священных» идеологических моментов технократизма, которые в том или ином виде используются в большинстве социально-политических и социально-экономических концепций буржуазной социологии — веры в способность капиталистического общества к самоуправлению и совершенствованию на основе «научной рациональности», в прогрессивность научно-технического развития и т. д.² Но теперь неотехнократы «отказывают» техническому прогрессу в праве следовать законам собственной внутренней логики. Считается, что его надо контролировать с более высокой, «человеческой» точки зрения. Нынешним сторонникам техницистского оптимизма все же пришлось отказаться от прежнего упования на всемогущество и самосовершенствование техники, от безусловного отождествления техники с благом.

Идеологи технократизма частично восприняли точку зрения и ценности своих недавних оппонентов. Теперь они тоже признают *нередуцируемость* сложных социальных и экономических задач к чисто техническим решениям, готовы ограничиться конкретным регулированием отдельных социотехнологических проблем вместо глобального проектирования, в число своих задач неотехнократы вводят «гуманизацию техники», а в правила своей деятельности — нравственные нормы личной ответственности за принятые решения. Так в данном конкретном случае проявляется общая тенден-

¹ Связь оживления технократической мысли последней четверти XX в. с неоконсервативной переориентацией буржуазной социологии в целом уже отмечалась в советской литературе (см. [5, 12]).

² Глава написана с расчетом, что история становления и критический анализ основ технократизма известны читателю (см. [2, 3, 5]).

ция современной буржуазной социологической теории к широкому «спитезу», к минимуму, чисто словесному, «снятию» прежних непримиримых антиномий. Понятно, что такого рода «обновление» отнюдь не освобождает технократическую идеологию от ее внутренних противоречий и социальных пороков, которые нельзя преодолеть, оставаясь в рамках буржуазного мышления.

С другой стороны, успехи современной научно-технической революции постоянно подновляют базу для *оживления* и *реабилитации* классических принципов технократического мировоззрения. 80-е годы в странах развитого капитализма оцениваются буржуазными социологами и политиками как значительный рубеж — начало третьей научно-технической революции, несущей огромный потенциал непредсказуемых изменений общества в целом и духовного развития каждого его члена. Появление новых средств связи (стекловолокно, спутниковые системы передачи радио и телевизиальных), распространение микрокомпьютерной техники, внедрение энергосберегающих технологий на основе новых источников энергии (биотехнологии, энергии солнца) и т. д. поставили перед буржуазной социологией «старо-новые» проблемы для размышлений на тему взаимодействия техники, общества и индивида. К известным формам технократической социологии (социальный менеджизм, социально-политическое программирование, долгосрочная футурология) добавилась новая исследовательская специальность — «оценка технологий» с точки зрения «допустимого технологического риска». Это означает, что технократическое мышление перестало быть монополией идеологов-политиков, функционеров-менеджеров, избранных теоретиков-социологов и экономистов и вышло в широкую среду ученых конкретно-прикладного профиля. Именно ученым, экспертам технологического риска, отводится сегодня авангардная роль проводников технократических идеалов человечества. Таким образом, технократическая идеология, обновив и расширив ряды своих приверженцев, вновь поднимает знамя «демократической экскерто-кратии» в апологетическом стремлении обосновать оптимистическое будущее капитализма.

К концу XX в. для буржуазного обществоведения одинаково непригодными оказались как одиознейшие детерминистские концепции технократизма, утверждавшие неизбежность наступления скорого бескризисного всеобщего благоденствия, которое так и не пришло, так и постанглические, технофобские концепции, утверждавшие фатальную пагубность техники для человека и призывавшие назад, к «естественному» существованию, «естественному» труду. Современная цивилизация не мыслима без техники во всем многообразии ее воплощений, начиная от бытовых приборов и кончая атомными электростанциями. Это состояние человеческого общества необратимо и потому прямые призывы к возвращению назад сейчас, в 80-х годах не находят отклика даже среди антитехницистов.

Для восстановления былого престижа технократическая идеология второй половины 70-х годов стремится отыскать в истории общественной мысли собственную авторитетную традицию. В связи с

этим появились исторические работы (см. [18, 20, 22]), которых не было в эпоху догматического технократизма, об истоках теоретизирования по проблеме взаимоотношений техники и общества. В этих работах усиленно подчеркивается, что социология и техника появились одновременно и что социология зародилась прежде всего как осмысление места техники в обществе. Так, известный американский социолог и теоретик менеджмента П. Дракер пишет: «Хотя слово „техника“ восходит к XVII в., оно стало широко использоваться как лозунг ранними социологами в конце XVIII в. Само название первого высшего технического учебного заведения (в 1794 г. во Франции) „Политехническая школа“ ясно подчеркивает исключительную важность техники для общества и социальной структуры. И отцы — основатели социологии, особенно французские мыслители Сен-Симон и Конт, видели в технике великую освободительную силу» [8, 59].

На этом родстве социологии и техники, подводя солидный исторический и логический фундамент, строит свою концепцию «пост-академической» социологии американский идеолог неотеохкратии У. Уайнштейн [22]. Ретроспективный анализ всех имевшихся в истории социологии концепций технического развития и его воздействия на общественную жизнь приводит автора к выводу о разрыве первоначального единства социологии и техники: социология, с середины XIX в. занятая завоеванием статуса самостоятельной академической науки, добившись его, замкнулась на своих внутридисциплинарных проблемах, «забыла» о своих первородных задачах осмысления социальных последствий технического прогресса. От этого разрыва прежде всего пострадало само общество, не справляющееся с лавиной технико-технологических нововведений, чреватых подчас непредсказуемыми, неуправляемыми и пагубными для человека последствиями, в число которых входит отрыв техники от человека, уничтожение естественных ресурсов, загрязнение окружающей среды и т. п. Отсюда задача номер один для социологии — выйти за узкие пределы академической социологии, которая стоит в стороне от реальной жизни и изучает ее со стороны, и стать междисциплинарной «постакадемической» социологией, которая непосредственно войдет в структуру научно-исследовательского поиска, в структуру производства и в структуру регулирования новых технологий и займется комплексным изучением техники, «деифологизацией» ее восприятия в науке и общественном мнении. Такое понимание задач социологии техники перекликается с давно высказанным мнением Эллюля, который требовал не просто изучения влияния техники на политику, экономику, культуру, но изучения того, как эти социальные системы «существуют в технике», т. е. в условиях технического прогресса (см. [20, 35]).

Уайнштейн (и у него немало единомышленников, например, президент американской «Тихоокеанской социологической ассоциации» 1982 г. Л. Б. ДеФлёр) идет дальше и ставит вопрос не о дополнении традиционных форм социологического исследования новыми формами, а о перспективах развития всей социологии. Техника

должна стать «центральной переменной» социологических исследований [7, 403—404]. Укрепление положения социологии в обществе возможно только при активном внедрении ее в сферу создания, управления и эксплуатации современной техники. По мнению идеологов-неотехнократов, именно социолог, уже в силу своего образования обладающий необходимой широтой взглядов, сможет выработать «синтетическую» точку зрения на взаимоотношения технического и социального развития и оценить возможные последствия новой технологии в конкретных случаях.

Предлагаемый вариант обновления социологии, утверждения ее активной, творческой роли в системе буржуазного общества через социолога-практика, эксперта технологии, показывает, что при сознательном стремлении к преодолению «наивных крайностей» классического технократического мышления неотехнократы остаются верны его основополагающему убеждению в возможности научного, внеидеологического социального управления, принципы которого найдены рациональным анализом. Рациональность, приписываемая специально подготовленным экспертам, по-прежнему остается высшим критерием решения социальных проблем: «Авторитет научной экспертизы основан на допущении существования научной рациональности. Объяснения и прогнозы ученых рациональны, потому что они опираются на данные, собранные рациональными процедурами. Тем самым эти объяснения служат основой планирования и средством обоснования правомочности политических решений» [6, 15]. Носителем и реальным воплощением рациональности в сегодняшних проектах неотехнократов по-прежнему является *эксперт*, но не эксперт-техник, эксперт-менеджер или эксперт-ученый (интеллектуал), а деятель нового типа — эксперт по технико-социальным отношениям или, как его называют в буржуазной социологической литературе, *«эксперт технологического риска»*.

Здесь, как и раньше, не учитывается социально-классовая природа знания, известная независимость политической системы от общей системы знания и преобладание классово-групповых интересов в процессах принятия политических решений на всех уровнях. Интересно, однако, что практики, т. е. сами эксперты риска в отличие от теоретиков довольно пессимистически настроены по отношению к надеждам на качественные сдвиги в социально-политическом управлении под влиянием научной социотехнической экспертизы: «...при теперешнем состоянии исследования в области оценки риска, вероятно, могут повлиять на среду, в которой протекает процесс принятия решения, но не могут и, очевидно, не смогут в будущем прямо перейти в политику» [15, 284].

Обновление техницистской мысли было направлено на «снятие» ставшего традиционным в 50—60-х годах противостояния крайних технократически-оптимистических и анитехнократически-пессимистических представлений об отношениях развития науки и техники с одной стороны, и общества — с другой. По мнению М. Уайнштейна, в то время в среде ученых, занимавшихся проблемой этих отношений, утвердилось неверное мнение о самостоятельности су-

ществования и развития техники вне зависимости от общества, морали и политики. Этот порок, разделяемый обоими теоретическими подходами, сегодняшней социологии необходимо преодолеть. Строго говоря, подобная позиция встречалась в буржуазной социологии задолго до появления в 1982 г. программой для неотехнократов книги Уайнштейна (см. [22]). В анитехнократической среде высказывались мнения о том, что постиндустриальная эпоха требует «идеологии гуманизированной техники», выработки «гиперкритической позиции» в техницистской идеологии, чтобы учесть все существующие точки зрения и создать теоретико-идеологическую базу для всестороннего «изучения социальных последствий новой техники» (см. [20, 66]). Тогда же это направление перестройки буржуазной социологии в сторону выработки среднего, умеренного, «санитарного» взгляда на технический прогресс было оценено как идеологически консервативное [20, 78—98]. Но все это были отдельные, пробные мнения, а в 80-х годах синтезирующая, либерально-консервативная или консервативно-либеральная, неотехнократическая позиция стала преобладать.

Современный искатель «среднего пути» так характеризует крайние подходы своих предшественников: «Один из них, позитивистско-технократический, приравнивает прогресс и „хорошую жизнь“ к росту статистических показателей, отражающих результаты технических нововведений в расчете на человека, тем самым уклоняясь от важных вопросов о смысле таких индикаторов, о природе их роста и даже о качестве жизни. Другой подход утверждает, что нововведения ведут не к улучшению жизни, а к прогрессирующей утере контроля членами технологического общества над решениями, влияющими на их собственную жизнь. Подчеркивая в технологии эффект „чудовища Франкенштейна“³, этот подход не только недооценивает степень, в которой техника усиливает способность человека контролировать свою судьбу, но и упускает ключевой факт воздействия ее автономного развития на распределение власти между различными группами общества» [22, 120]. Автор предполагает, что сегодня оба подхода в равной степени не могут удовлетворить общественную потребность в распространении объективного знания о технике, ее развитии и связи с социальным многообразием.

Надо отдать должное трезвости и точности обобщающей характеристики теоретического бесплодия обоих подходов, данной Уайнштейном «Ни позитивисты-технократы, ни их критики не могут предложить адекватный анализ последствий материального прогресса» [22, 167], они одинаково абстрактны, оторваны от реальных процессов общественной жизни в условиях постоянного технического обновления. Он утверждает необходимость третьего подхода, который априори не прославлял бы технический прогресс и не устраивал им, а изучал бы технику с целью ее «гуманизации» и контроля технологического развития с учетом социальных, экономических,

³ Искусственный монстр в романе Мэри Шелли, который погубил своего создателя.

политических и нравственных его аспектов. Неотехнократическая позиция постакадемической социологии представляет собой смятенный вариант традиционного техницистского оптимизма. Она проповедует эмпирически-позитивистскую идеологию взаимно полезного сосуществования общества и техники, не приемля концепции сопротивления техническому прогрессу типа концепций «нулевого роста», «упрощенной технологии» или «антипроизводительности».

Неотехнократы настаивают, будто они подводят черту под метафизикой и социальной философией техники и, наконец, создают настоящую *социологию техники*, которая, по их мнению, есть нечто иное, как конкретное исследование модусов взаимоприспособления техники и общества. Это одна из основных самохарактеристик неотехнократической идеологии: сознательный отказ от абстрактного теоретизирования о социальных последствиях технического прогресса в пользу всестороннего эмпирического изучения функционирования социальных систем и институтов в условиях современной НТР.

Самой распространенной формой конкретно-социологической реализации неотехнократической идеологии стала оценка «технологического риска», бок о бок с которым «обречено» жить сегодня человечество. Анализ технологического риска как область прикладной социологии представляет собой совокупность междисциплинарных исследований по оценке и контролю новых технологий и интегрирует усилия ученых самых разных областей: физиков, математиков, биологов, генетиков, медиков, химиков, инженеров, политологов, социологов, исследователей проблем управления, экономистов, психологов, этиков. По оценке президента Американской социологической ассоциации 1984 г., анализ риска в течение почти одного десятилетия достиг положения «полностью оперившейся дисциплины» [16, 712]. Понимание предметной области эмпирической социологии техники у неотехнократов-теоретиков и неотехнократов-практиков, экспертов риска в общем совпадает. Совпадают и их мнения о высоком социальном престиже социологии техники, связанном с объективным ростом общественной потребности в расширении и углублении знаний о технологическом риске. Эксперты риска рассматривают появление и быстрое развитие своей специальности как «реакцию на социальную актуализацию проблем риска, присущих современной технике...» [17, 128].

В среде экспертов риска признается ведущая роль социологии в области комплексного анализа социального контекста техники. Дело в том, что изучение риска и его оценка не сводятся, по мнению большинства занятых этой деятельностью, к технической дискуссии, «к сбору данных для потенциальных переговоров об уровнях допустимого риска». Задачи анализа риска надо рассматривать «с точки зрения глобальных перспектив» как показатель «появления новой ценностной „парадигмы“ индустриального общества» [17, 166]. В создании такой парадигмы решающая роль принадлежит социологии. Это убеждение практиков опять-таки совпадает с программой теоретиков неотехнократизма, в которой прямо утвер-

ждается, что «постакадемическая социальная наука есть кратчайший путь к междисциплинарному исследованию социальных предпосылок и последствий техники, ибо эта наука внедряет знания социальных отношений в процесс нововведений, в образование специалистов и другие виды практической деятельности...» [22, 266].

В условиях, когда «в индустриальных странах опасность технологическая заменила природную» [15, 113], надежды преодолеть опасности непрерывного технологического обновления при помощи экспертиз риска подняли новую волну техницистского оптимизма (см. [4]) умеренно консервативной окраски.

Нежелательные последствия «технических достижений», все увеличивающийся список которых включает: распространение атомной энергетики (и ядерного оружия, хотя риск ядерной войны, как правило, не входит в исследования аналитиков риска), пользование пестицидами, возможности рекомбинации ДНК, использование стимуляторов роста при создании продуктов питания, новшества фармакологии, развитие транспортных средств, истощение природных ресурсов, хранение отходов химического производства и т. д. — привели не просто к повышению опасности для жизни отдельного человека, общества в целом или природы, но к тому, что риск, как вероятность актуализации потенциальных опасностей этих технологий, входит в современный мир его составной частью. Сегодня, по мнению неотехнократов, реалистически можно спрашивать лишь о том, «какая степень безопасности достаточно безопасна», ибо создание полностью безопасной среды, свободной от риска, — недостижимая цель. «Риск принципиально неустраним». «Сведение риска к нулю невозможно», «риск — неизбежный элемент жизни и общего благосостояния» — таково единодушное убеждение практиков (см. [15, 4, 177, 231; 17, 133, 167]) в силу объективных свойств современной цивилизации. «Технологическое» общество, как общество, дающее свободу принципу *laissez innover*, где технический прогресс пронизывает все сферы жизни, породило новую антиномию, которая в формулировке голландского ученого П. Сталлена звучит так: «Риск — атрибут технологии, но только технология есть средство, с помощью которого мы пытаемся управлять риском» [17, 131].

В таких условиях произошло качественное изменение критики по отношению к техническому прогрессу. Она вышла за пределы некоторых ветвей академической социологии, проникла в широкие слои общественности и выразилась в различных социальных движениях протеста (альтернативной, экологии «зеленых» и т. п.), выросла в среде ученых самых разных специальностей, появилась в сознании функционеров управления. Технологический риск в разной степени касается сегодня всех.

Оппозиция технике не нова [13, 247], и вспышки ее отмечались историками техники «регулярно каждые 50 лет или около того с середины XVIII столетия» [8, 39]. Однако к концу 70-х годов XX в. она приобрела иные масштабы. По утверждению немецких энтузиастов новой дисциплины М. Диркса и Р. Коппока, тех-

нический прогресс в это время подвергался критике «возможно больше, чем когда-либо на протяжении последних ста лет» [19, 131]. Если раньше, в различные исторические моменты, оппозиция со стороны общественного мнения и социальной науки концентрировала внимание на отдельных вопросах, например на нежелательности и пагубности распространения технического прогресса в сфере наемного труда или в окружающей среде, то теперь ею руководит сознание глобального *рисконасыщения* жизни и дискредитации технократического стиля управления старого образца, фактически оставлявшего без внимания вопрос оценки возможных последствий технических новаций. Негативный опыт первых попыток административно-организационного контроля за технологией, полученный еще в 60-х годах с вводом в эксплуатацию первых АЭС, когда случались катастрофы по совершенно непредвиденным причинам, дал дополнительную аргументацию оппозиции. П. Дракер писал еще в 1974 г., что результатом работы первых учреждений по контролю за риском стало «множество случаев гигантских негативных последствий (например, загрязнения среды от применения ДДТ), вредных для человека и не предвиденных никакими агентствами, и в то же время многие предсказанные экспертами бедствия так никогда и не случились» [8, 50].

Глобальность современной критики была воспринята неотехнократами в том смысле, что сегодняшние эксперты риска сами должны быть критиками, учитывающими все альтернативные мнения, все экономические, технические и финансовые параметры возможных расходов, доходов и ущербов от введения новой технологии и даже возможные последствия принимаемых решений. Эта позиция «гиперкритицизма» используется неотехнократами в обстановке всеобщей озабоченности сохранением жизни для подъема собственной репутации.

«Гиперкритицизм», признание риска управления и возможности внесения дополнительных сложностей или даже вреда при выборе того или иного решения по технологическим нововведениям привели неотехнократов-практиков и к следующему логическому шагу — к признанию одного из самых древних нравственных законов: ответственности за свои действия. Если раньше в соответствии с технократической догмой о внеэтическом чисто рациональном управлении считалось, что дело менеджеров — бизнес, т. е. оптимальное управление для получения наибольшей выгоды, а технологическое развитие — нечто, что не входит в сферу интересов бизнеса, то теперь «каждому менеджеру ясно, что развитие техники входит в сферу возможностей и ответственности управления» [8, 37—38]. Чувство социальной ответственности экспертов и контролеров риска поддерживается практически важной задачей удержания условий жизни общества в пределах «допустимого риска».

Несмотря на наличие единой идеологии, в новой области исследований ощущается острая нехватка общей теории и методологии. Ученые разных специальностей привносят свои методы и теорети-

ческие концепции. Отсюда следует фрагментарность, несогласованность и часто противоречивость исследовательских установок. Создание научного аппарата исследований технологического риска идет самым обычным эмпирическим путем проб и ошибок. Утвердившаяся здесь практика международных встреч, широкого обмена информацией и мнениями между учеными разных стран привела к пониманию «теоретической недостаточности» (см. [15, т. 4, 283; 17, 115, 167]) анализа риска и говорит о стремлении ее преодолеть.

Наиболее систематичную концепцию структуры и методологии анализа риска разработал американский эксперт риска У. Роув, автор известной книги «Анатомия риска» (1977). Свою систему Роув строит вокруг ключевого понятия «допустимого риска», установление предельного уровня которого считается конечной целью анализа и который непосредственно служит руководством для принятия решения о любой новой технологии. Роув предлагает рассматривать допустимость риска по трем уровням: первый уровень (нормальный) определяет область терпимого риска, она соответствует сложившемуся балансу безопасности в обществе; второй уровень (повышенный) задает область желательного уменьшения риска; и третий (чрезмерный) указывает область недопустимого риска. Последний уровень риска в практике управления должен вести к запрету введения данной технологии в данном месте, в данное время, при существующей в этот момент технологии обеспечения ее безопасности (см. [17, 4]).

Предлагаемая Роувом концепция анализа риска стремится перевести оценочную деятельность в объективный план, сочетая субъективные моменты с жестко фиксируемыми количественными. Однако на практике подобная последовательность анализа не выдерживается. Эксперты риска с самого начала вносят субъективную ограниченность своих личных научных интересов, допускаемых лишь как промежуточный этап в системе Роува.

Эксперты риска отчетливо разделяются на сторонников квантификации, к которым, как правило, принадлежат представители точных и естественных наук (экономисты, математики, географы), и сторонников изучения субъективных оценок риска, к которым относятся представители социальных и гуманитарных наук. Первые относятся к представителям социальных и гуманитарных наук. Первые считают (и справедливо), что в настоящее время доминируют неявные методы, которые слишком субъективны, не поддаются утилизации, содержат серьезные информационные пробелы, и что поэтому необходимо развивать формальные методы, т. е. количественную оценку риска (см. [15, 193]).

Исследователи субъективных оценок риска сосредотачивают внимание на изучении различных факторов личного восприятия риска: различных представлений о пользе, ущербе, опасности, различиях в информированности и др. Такого рода исследования позволяют выявить существующие точки зрения в общественном мнении и склоняют скорее к выводу об относительности «допустимого риска», чем о четких границах его. «Гуманисты», безуслов-

но, правы, утверждая, что количественные оценки в денежных единицах не охватывают всей сложности идеи риска. Понятие «допустимого риска», по их мнению, «как обобщенное число или математическое отношение существовать не может» [13, 253]. Всегда есть множество контекстов, усложняющих и коренным образом меняющих оценку одних и тех же переменных.

«Квантификация должна быть средством выбора, а не самим выбором» [15, 30] — таково мнение большинства и с этим нельзя не согласиться. Но было бы близоруким умалять и стремление к выработке единых, универсальных критериев допустимого риска. Правомерность аргументов обоих полюсов говорит о том, что их поляризация имеет объективные основания.

Анализ риска содержит в себе немало других противоречий внутреннего характера, относящихся к собственным проблемам этой области исследований, и противоречий социально-политического характера, появляющихся при взаимодействии ее с реальной системой государственного управления. К последним относятся противоречия, связанные со стремлением демократизировать управление риском путем вовлечения в процесс принятия решений широких масс и общественного мнения. Для многих ученых ясна несовместимость оценок риска государственными функционерами, экспертами риска и различными слоями населения и отсутствие возможности на современном этапе проводить в жизнь линию, синтезирующую эти односторонние точки зрения.

«Гиперкритицизм» некоторых аналитиков риска приводит их к весьма неблагоприятным выводам о собственной деятельности. Американский сотрудник одной из многочисленных организаций по управлению риском (химик по образованию) Дж. Котс дал следующую уничтожающую оценку ее: «...существует интересная экспертно-бюрократическая игра, называемая «исследованием допустимого риска». Эта игра лишь помогает бюрократам создать иллюзию, будто что-то делается для достижения большей или меньшей безопасности» [15, 29].

Это замечание как нельзя лучше демонстрирует бесплодие неотехнократической идеологии «реалистического», умеренно-консервативного оптимизма. Практическая деятельность по воплощению конкретных программ рационального управления, основанных на такой идеологии, упирается в утопизм их содержания, который обусловлен логикой капиталистического социально-политического уклада и пределами буржуазного сознания.

Последняя четверть XX в. дала еще один вариант «обновления» техницизма в традиционной форме футурологических проектов, связанных с развитием компьютерной техники и новых средств коммуникаций и отличающихся друг от друга, по существу, лишь акцентированием тех или иных содержательных моментов этого развития. Среди них можно назвать концепцию «третьей волны» А. Тоффлера [21], «информационного» общества Е. Масуды [11], «информатизированного» (или «компьютеризованного» в другом названии) общества С. Нора и А. Минка [12], «телематического»

общества Дж. Мартина [10], «научного» общества М. Понятовского [14] и др.⁴

Появление в конце 70-х — начале 80-х годов концепций, подобных перечисленным, стало возможным в результате движения двух встречных процессов — усовершенствования компьютерно-коммуникативной техники и общей неоконсервативной переориентации буржуазного техницистского мышления. Технофутурологи вместе с неотехнократами-теоретиками и неотехнократами-практиками (экспертами риска) признают, что современный мир не может существовать без техники («для того чтобы прокормить 4 млрд. людей, нужна высоко развитая техника» [10, 2]), что техника создает риск и угрозу безопасности для общества, природы и отдельного человека, но она же создает и условия существования общества [10, 3]. Проектировщики компьютерного будущего открыто говорят о преемственности своих взглядов с технократической идеологией классического образца: «Важнейшие трансформации общества, происшедшие за сто лет, имели технологическую основу, что делало заманчивым предсказание будущего, контролируемого самой техникой. Сегодня эту точку зрения представляет телематика...» [12, 10]. Однако есть в сознании современных футурологов существенный момент, отличающий их позицию от крайнего техницистского детерминизма и позволяющий строить обновленные техницистские проекты оптимистического будущего. Это идея о том, что новейшая техника — «телематика может способствовать приходу нового общества, но не может построить его сама по себе, по собственной инициативе» [12, 6]. Иначе говоря, развитием, расширением и эксплуатацией телекомпьютерной техники нужно управлять, а это требует всестороннего анализа свойств и компетентной оценки возможных последствий применения этой техники. Именно как научный анализ и оценку социального значения для будущего этой техники представляют свои проекты неофутурологи. Становится ясным, что идеологическая переориентация этого отряда технократов шла, если так можно выразиться, стандартным путем.

«Реалистический» (т. е. обоснованный научной экспертизой) оптимизм проектировщиков благополучного, бесконфликтного, согласного с природой компьютерно-информационного будущего основывается на революционизирующем, положительном, по их мнению, воздействии прогресса микроэлектроники, замены медного кабеля коммуникаций типа телефон, телеграф, радио стекловолокном, появления спутниковой связи и создания новых видов энергии. Соединение всех этих моментов научно-технического прогресса, а особенно компьютеров и телекоммуникативных средств, неотехницистская футурология расценивает как «компьютерную революцию». Если

⁴ Неотехницистские футурологические концепции перечисленных и других авторов уже освещались (хотя и не в полном объеме) в советской литературе [1, 4]. Здесь автор ставит ограниченную задачу лишь в самом общем виде указать на связь социальных утопий компьютерной революции с общей неоконсервативной переориентацией технократизма.

предшествующие этапы развития компьютеров от ламповых к транзисторным, затем переход к интегральным схемам и микропроцессорам были совершенствованием одной и той же технологии с одними и теми же перспективами применения, то введение сверхбольших интегральных схем в сочетании с новейшими типами коммуникации привело к *качественному* изменению этой технологии. Компьютер из вычислительного инструмента превратился в комплексное средство связи, информации и вычислений, которое создает, по уверению неотехнических футурологов вслед за техническими специалистами, возможности социальных изменений в гораздо больших масштабах, чем содержала в себе индустриальная революция XIX в. (электричество, железные дороги и т. д.). В будущем для личности, по их оценке, нет пределов культурного и умственного развития. Человек может располагать в нужное ему время информацией самого разного рода, тогда как раньше мог получить интересующие его сведения, допустим, лишь в жестко фиксированное время по какой-то определенной программе телевидения. Компьютеризованное общество достигает полной «гуманизации», чуть ли не единственным мериллом которой является доступность информации, новая техника раскрепостит быт и позволит вернуть человека к утраченным в период «второй волны» технического прогресса ценностям семейного общения, благожелательности, социальной ответственности в отличие от распространенного ныне индивидуализма.

Масштабы оптимизма социальных концепций телекомпьютерного будущего намного превышают оптимизм практически занимающихся оценкой новых технологий, в том числе телекомпьютерной, экспертов риска. Последние отмечают, например, риск «компьютерного гангстерства», пришедший в мир вместе с внедрением компьютерной техники в службы информации, почты, банка. Оптимизм неотехнических футурологов больше сродни утопизму. Так, японский футуролог Масуда прямо называет свою концепцию компьютерной утопией. Говоря языком экспертов риска, не критичность подобного проектирования, выражающаяся в отсутствии анализа риска и опасностей, которые содержатся в проектах футурологов, обрекает эти проекты на иллюзорность и утопичность.

Декларируемая задача и реальные попытки буржуазной социальной мысли последней четверти XX в. по «демифологизации», «расшифровке» научно-технического прогресса сопровождаются прямо противоположным процессом, созданием новых мифов об экспертах — спасителях цивилизации, о компьютерном благополучии будущего.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ващенко В. И. Критика современных буржуазных концепций социальной информации. — *Вопр. философии*, 1984, № 11, с. 130—138.
2. Графский В. Г. Государство и технократия. М.: Наука, 1981.
3. Деменчиков Э. В. Современная технократическая идеология в США. М.: Наука, 1984.
4. Никуличев Ю. Тупики «информационного общества». — *Мировая экономика и международные отношения*, 1984, № 4, с. 106—114.

5. Щелкин А. Г. В плену новых иллюзий: (От технократизма 60-х к консервативным тенденциям 70-х годов). М.: Мысль, 1983.
6. Controversy: Politics of technical decisions/Ed. D. Nelkin. Beverley Hills (Cal.); London: Sage, 1979.
7. De Fleur L. B. Technology, social change and the future of sociology. — *Pacif. Sociol. Rev.*, 1982, vol. 25, N 4, p. 403—418.
8. Drucker P. F. Toward the next economics and other essays. N. Y. etc.: Harper and Row, 1981.
9. Dylander B. Technology assessment as science and as tools for policy. — *Acta sociol.*, 1980, vol. 23, N 4, p. 215—335.
10. Martin J. Telematic society: A challenge for tomorrow. Englewood Cliffs (N. J.): Prentice-Hall, 1981.
11. Masuda J. The information society as post industrial society. Tokyo: Inst. for informative society, 1980.
12. Nora S., Minc A. The computerization of society. Cambridge (Mass.): London: MIT press, 1980.
13. Otway H., Winterfeldt D. von. Beyond acceptable risk: Social acceptability of technologies. — *Policy Sci.*, 1982, vol. 14, N 3, p. 247—256.
14. Pomiatowski M. L'histoire est libre. P.: Michel, 1982.
15. Risk in the technological society/Ed. Ch. Hohenemser, J. Kaspersen. Boulder: Westview press, 1982.
16. Short J. The social fabric at risk: Toward the social transformation of risk analysis. Amer. sociological association, 1984, presidential address. — *Amer. Sociol. Rev.*, 1984, vol. 49, N 6, p. 711—726.
17. Society, technology and risk assessment/Ed. J. Conrad. L.: Academic, 1980.
18. The technological imagination: Theories and fictions/Ed. T. de Lauretis et al. Madison (Wis.): Coda press, 1980.
19. Technological risk: Its perception and handling in the European community/Ed. M. Dierkes et al. Cambridge (Mass.): Oelgeschlager, Gunn and Hain, 1980.
20. Technology as a social and political phenomenon/Ed. Ph. Berardo. N. Y. etc.: Wiley, 1976.
21. Toffler A. The third wave. N. Y.: Bantam book, 1980.
22. Weinstein J. Sociology/technology: Foundations of postacademic social science. New Brunswick; London: Transaction books, 1982.

§ 2. Новый класс: леворадикалистские и неоконсервативные решения проблемы

За послевоенный период в структуре западного общества произошли существенные перемены, касающиеся ее социальной и профессиональной структуры. Эти изменения свершились под влиянием научно-технической революции и с исключительной силой поставили вопрос о *роли интеллигенции* в структуре капиталистического общества. Роль научно-технической интеллигенции в развитии западного общества оказалась столь значимой, а численность ее столь велика, что буржуазная социология стала рассматривать ее как особую социальную группу, образовавшую или образующую в ближайшем будущем отличный от существующих, новый класс.

Роль интеллигенции в буржуазной социологии в различные периоды понималась неоднозначно и, что очень важно, различно по отношению к ее отдельным слоям. Для 40—50-х годов, когда в западной социологии весьма успешно развивались *технократические* теории, была характерна некоторая абсолютизация роли научно-технической интеллигенции в развитии общества. Этот период развития научно-технического прогресса с его безудержной верой в

возможность радикального техницистского и технологического разрешения социальных проблем сделал фигуру менеджера центральной. Возникла версия, а впоследствии — ряд теорий, указывающих, что «менеджеризм» сосредоточил в своих руках всю реальную власть над управлением обществом и полностью вытеснил на этом поприще капиталистов.

60—70-е годы наиболее сложны в оценке интеллигенции. С одной стороны, это период мощных всплесков леворадикального движения, когда основные надежды связывались главным образом с гуманитарной частью интеллигенции. На этой стадии леворадикальное движение интеллектуалов приобрело специфическую форму протеста против технократии не только как определенной социальной группы и социально-организационной целостности, но и как определенного типа сознания. Интеллектуалы на этом этапе выступили против науки и техники и научно-технического прогресса вообще, увидев в нем источник обезличивания, бездуховности, отчужденности индивида в капиталистическом обществе. Так, один из идеологов «новых левых», Г. Маркузе, отмечал, что наука и техника превратились в капиталистическом обществе в новую форму идеологии; выступая в этой роли, наука и техника служат эффективным способом социального контроля, «репрессивного управления» индивидом. Рассматривая капиталистическое общество как воплощение идеи «технической рациональности», подчинившей себе все сферы жизнедеятельности общества и индивида, интеллектуалы увидели в технической интеллигенции, точнее, в той ее части, которую называют экспертами, профессионалами (т. е. обладающей наиболее высоким уровнем знаний и квалификации), людей, которые проводят в жизнь эту идею и тем самым способствуют разрушению человеческой личности. Человек в таких жестких условиях растворяется в окружающей среде, становится неодушевленным предметом, пассивно выполняющим предписания техницистской оптимальности. Естественно, что со стороны интеллектуалов оценка профессиональной и бюрократической части научно-технической интеллигенции была негативной. Но в то же время и с позиций научно-технической интеллигенции та форма протеста, в которой выразилось движение «левых», также была оценена отрицательно. Таким образом, обе эти группы интеллигенции были не удовлетворены позицией друг друга. В конце 60-х — начале 70-х годов намечался спад радикального движения, который и породил кризис и неустойчивость в понимании роли интеллектуалов для западного общества. Роль интеллектуалов как радикальной силы потерпела поражение.

С другой стороны, в это же время либеральные технократические иллюзии продолжает концепция постиндустриального общества, которая вместо менеджера выдвинула на первый план ученого, исследователя-профессионала. Именно эта концепция явилась своеобразной попыткой обобщения раздумий буржуазных ученых о судьбе научно-технической интеллигенции, ее роли и месте в западном обществе. Рассматривая роль «знающей элиты», особенно

в условиях научно-технической революции, буржуазные ученые придали ей на том этапе исключительное значение во всех сферах — социальной, экономической, политической. В своей работе «Приход постиндустриального общества» [1] Д. Белл, например, рассматривал появление нового класса — научно-технической интеллигенции как логическое следствие перехода капиталистического общества с индустриальной ступени развития на качественно новую, постиндустриальную. Меритократия, так Белл обозначил эту группу, составляла, с его точки зрения, новую социальную группу, которая в дальнейшем имела тенденцию стать классом, новым классом в структуре постиндустриального общества. Однако 80-е годы не оправдали надежд технократических теоретиков на технику как панацею всех социальных противоречий. Схематизм и неадекватность представлений научно-технической интеллигенции о процессах управления обществом, ее политические амбиции потерпели полный крах перед реальными событиями. Власть капитала оказалась сильнее иллюзорных надежд интеллигенции на достижение власти.

Отход от либерализма некоторых представителей теперь уже неоконсервативного крыла означал отказ от своих прежних взглядов на роль интеллигенции как социальной класс, реально способных к управлению обществом и обладанию политической властью. Специфика неоконсервативной концепции интеллигенции (а ее разделяют многие видные социологи — Д. Белл, И. Кристал, С. Липсет, Д. Мойнихен, Н. Погорел, М. Новак и др.) выразилась прежде всего в том повороте от оптимистической оценки роли интеллигенции, доминировавшей среди буржуазных идеологов в течение последних 25—30 лет, к оценке пессимистической и в определенной степени у некоторых авторов негативной. В условиях такой «стабилизационной» переориентации к концепции интеллигенции добавился ряд новых моментов. Среди них на первом плане оказались характерные для неоконсерватизма требования *политико-идеологического и морально-ценностного* порядка. Изменение оценки роли интеллигенции в современном западном обществе связано не только с идейно-теоретической переориентацией ведущих западных теоретиков от более либеральной к более консервативной позиции. Она имеет также и свою глубокую основу, коренящуюся в некоторых процессах, происходящих в западном обществе. 80-е годы — это годы нестабильного экономического положения стран Запада, значительного обострения социальных конфликтов и общего ухудшения положения трудящихся. Период буржуазных упований на возможности науки и техники, ориентации на знающую, профессиональную элиту закончился.

Наряду с неоконсервативным анализом положения интеллигенции⁵ в этот период продолжают развиваться радикальные кон-

⁵ В советской литературе некоторые аспекты концепции нового класса (в основном неоконсервативный ее вариант) нашли свое отражение в работах Э. В. Демичюпка «Современная технократическая идеология в США» (М.,

цепции интеллигенции как нового класса. Наиболее полной как в смысле теоретической обоснованности, так и в смысле полноты идеологического отражения радикального понимания роли интеллигенции явилась концепция интеллигенции известного американского леворадикального социолога Алвина Гоулднера. Несмотря на определенные существенные различия, проявляющиеся прежде всего в оценке роли и места интеллигенции в социальной структуре западного общества, эти два подхода имеют ряд общих положений, и главным из них является критерий выделения интеллигенции в особую социальную страту. Таким критерием для буржуазных социологов независимо от их ориентации является высокий уровень образования. Новый класс, как обозначают сейчас интеллигенцию западные социологи, состоит из образованных, профессионально обученных, дипломированных специалистов, которые благодаря высокому уровню профессионализма обладают большим чувством самосознания, значимости, автономии, что позволяет рассматривать их как некую социальную общность. Общим для них является также и то, что они, как правило, не имеют собственности на средства производства, а источником доходов служат полученные знания и способности.

Новый класс для неоконсерватизма, так же как и для радикализма, состоит из двух больших групп — научно-технической интеллигенции и гуманитарной, или интеллектуалов. Каждая из данных групп, в свою очередь, состоит из отдельных подгрупп, причем каждый автор произволен в их выборе.

Так, известный американский неоконсервативный социолог С. Линсет выделяет несколько групп, составляющих новый класс. «Небольшая группа „созидающих“ интеллектуалов, в чьем принципиальном ведении — нововведения, знания, искусство и символы» [2, 137]. К этой группе Линсет относит ученых, философов, артистов, писателей, ведущих редакторов и журналистов крупных газет и журналов и т. д. Эта группа «создает» культуру, формирует общественное мнение. Другая группа интеллектуалов распределяет культурные ценности и знания. Сюда Линсет относит учителей, клерков, репортеров и т. д. Качественно отличной от предыдущих групп является группа «критических интеллектуалов», по характеру своей деятельности состоящая из творческих личностей.

Более детальную картину нового класса дает Д. Белл. Он выделил в составе нового класса семь категорий:

- 1) обработчики информации, технические и профессиональные рабочие, имеющие высшее образование и высокий уровень компетенции;
- 2) интеллектуалы и работники знания. Это — ученые и школьные учителя, математики, экономисты, физики-исследователи;
- 3) создатели и критики культуры: романисты, художники, музыканты, критики;

1984) и Я. П. Керемченко «Классовая структура и агент социального изменения». — В кн.: «Противоречия современного американского капитализма и идейная борьба в США» (М., 1984, с. 147—151).

4) распространители культуры и знания. Место их работы в культурной и интеллектуальной периодике, музеях, издательствах;

5) применители и распространители знания: инженеры, физики, юристы, учителя;

6) менеджеры и администраторы на экономических предприятиях, бюрократы в общественном секторе, неприбыльных институтах (больницах, школах, университетах);

7) новые рабочие сферы развлечений: репортеры, журналисты [2, 182].

Как видим, Белл выделяет новый класс по профессиональному признаку. Он включает в него так называемый «старый новый класс», т. е. менеджеров и бюрократов. Белл не отказывается полностью от старой, идущей еще от Дж. Берихема, версии нового класса, в который включались управляющие и бюрократы.

Все эти группы, выделенные Беллом, не только отличаются друг от друга, но каждая группа внутренне дифференцирована. Такая схема нового класса предстает из структурно-функциональной сетки анализа. В сетке культурно-политических категорий Белл выделяет три группы:

1) клерикалы, последователи ортодоксии в обществе, в старом смысле термина, истеблишмент;

2) политические интеллектуалы. Специалисты, консультанты, критикующие правящую элиту и правительство, использующие свои знания в политических целях;

3) идеологические интеллектуалы, использующие ценности и идеи для защиты или критики существующих институтов и занятые в поединке идей [2, 183].

Белл использует еще одну аналитическую сеть, ту, что он еще в книге «Приход постиндустриального общества» назвал ситусом (situs), т. е. «вертикально организованное расположение границ интереса», или место деятельности. Здесь Белл выделяет пять сфер: экономические предприятия и фирмы, правительство, университеты и исследовательские организации, «социальные комплексы» (больницы, система социального обеспечения и т. п.) и армия [2, 183].

Таким образом представленный Беллом новый класс имеет широкие границы и включает представителей различных социальных слоев.

Известный американский социолог Б. Брюс-Бриггс выделил в социальной структуре современного капиталистического общества особую группу, обозначенную им как «Х-группа». «Члены этой группы ничем не владеют, кроме личной собственности. Они — либо «штат», либо обучают, либо исследуют, либо пишут, делают вычисления, дают советы, иногда представляют критическое сознание общества» [2, 16]. Брюс-Бриггс назвал эту группу «новым левым классом».

Леворадикальный социолог А. Гоулднер выделил в социальной структуре современного капиталистического общества три класса. Это — старая буржуазия, денежный класс капиталистов, числен-

ность, которого заметно сокращается; класс старого пролетариата, который не имеет 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» [5, 20]. 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, часто политические» [5, 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, навязанную ей классом капиталистов, поскольку это не противоречит ее интересам. 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 машиной 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» [5, 11–12].

Новый класс в концепции Гоулднера выступает также и против бюрократии. Существующий между ними конфликт усугубляется тем, что некомпетентные, неквалифицированные бюрократы осуществляют контроль над деятельностью нового класса. 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 всячески ставят 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 захвата 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.

Таким образом, согласно Гоулднеру, в современном капиталистическом обществе существует конфликт внутри самого нового класса между научно-технической интеллигенцией и интеллектуалами. Кроме того, новый класс конфликтует со старым классом капиталистов или денежной буржуазией, а также со «старым новым классом», т. е. менеджерами и бюрократами.

Что касается неоконсерваторов, то для них, как, например, считает Э. Ладд, основной конфликт перемещается с конфликта между рабочим и капиталистом на конфликт между низшим средним классом и высшим средним классом, или, используя термины Ладда, между обуржуазившимся рабочим классом и интеллигенцией. Для США, подчеркивая Ладд, характерно то, что американский высший средний класс трансформировался не в класс бизнесменов, а в интеллигенцию, тогда как рабочий класс стал «обуржуазившимся», особенно обученные рабочие и «голубые воротнички» [2, 103].

Вычленив таким образом из всей структуры буржуазного общества определенную социальную общность, буржуазная социология встала перед вопросом, как же рассматривать ее — как класс или как социальную группу? Именно в ответе на этот вопрос проявляется главное различие неоконсервативного и радикального подходов к интеллигенции.

Отношение неоконсерваторов к интеллигенции неоднозначно. Если раньше с либерально-технократических позиций буржуазные авторы весьма высоко оценивали роль интеллигенции в развитии западного общества, считая ее социальным классом, реально занимающим или имеющим все основания занять ведущее положение в обществе, то сейчас уже с неоконсервативных позиций те же буржуазные социологи рассматривают интеллигенцию лишь как социальную страту, не имеющую перспектив образоваться в класс.

Свои рассуждения относительно статуса интеллигенции неоконсервативная социология старается облечь в форму строгой теории. Так, Белл пытается дать свое, отличное от марксистского, определение класса. Для того чтобы выделить социальную группу в класс, необходимо, с точки зрения Белла, наличие у нее некоторых особых признаков. Во-первых, она должна иметь определенный институциональный фундамент, который образует основу для дифференциации класса и проявления власти. Во-вторых, она должна обладать известными культурными характеристиками, обеспечивающими общее

сознание, идеологические установки, ценности и нормы поведения ее членов. «Чтобы быть применимым в современной ситуации, определение класса должно основываться в социальной структуре на некотором институциональном устройстве, обеспечивающем основу для дифференцированной позиции и влияния власти (авторитета) и вознаграждений. Так же должна быть охвачена культурная позиция, обеспечивающая общие взгляды, общее сознание и имиджитивно некоторую легитимацию самого класса. В общем, „класс“ существует, когда есть общность и преемственность институционального интереса и идеологии, обеспечивающей символы одобрения (или коды поведения) своих членов» [2, 181].

По мнению Белла, современная интеллигенция, хотя и обладает определенным общим сознанием, но не имеет реальной институциональной основы для осуществления власти. Теперь Белл предпочитает употреблять вместо термина «класс» термин «страта». Подобная же метаморфоза произошла и с Дж. Киркпатриком, которая также отказалась от термина «класс» в отношении интеллигенции, заменив его термином «элита» [4]. Это не просто замена одного термина другим, здесь сказывается то разочарование, которое потерпели неоконсервативно ориентированные социологи в интеллигенции, не оправдавшей возложенных на нее задач.

Что касается Гоулднера, то он, наоборот, рассматривал интеллигенцию как социальный класс. Он, так же как и Белл, попытался подвести под свое утверждение теоретические обоснования. Для этого он ввел два параметра, которые и позволили ему выделить интеллигенцию в особый социальный класс. Одним из них является, и здесь Гоулднер солидарен с неоконсерваторами, общность сознания, идеологических установок, системы ценностей. Другим важным параметром, уже отличным от неоконсервативной точки зрения, 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 культурными ценностями — 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» [5, 19]. Другие классы также могут использовать достижения культуры, но систематическое превращение их в источник дохода, получение с их помощью средств к существованию исключительно для интеллигенции.

Трактовку Гоулднером культурного капитала как особого вида капитала разделяет и известный французский социолог Пьер

Бурдьё, который в своей работе «Воспроизводство в образовании, обществе и культуре» [7] попытался показать, как культура становится капиталом. Согласно точке зрения Бурдьё, которую разделял также и Гоулднер, процесс культурного воспроизводства аналогичен процессу экономического воспроизводства и порождает капиталистическое накопление, только в данном случае накапливается не денежный, а культурный капитал. Культурный капитал служит интересам определенного класса — культурной буржуазии. Подобно классу капиталистов, чьей целью является получение сверхприбылей, культурная буржуазия, по Гоулднеру, пытается сконцентрировать в своих руках знания, культурные ценности, чтобы ограничить доступ к ним, для того чтобы иметь возможность получить определенные привилегии на рынке труда. Ограничивая число получаемых дипломов, определяя программу обучения или иными средствами, интеллектуалы создают замкнутый круг, доступ в который строго регламентирован. Таким образом они пытаются создать определенный дефицит знания, чтобы иметь условия для более выгодной продажи своих способностей.

Для характеристики общности сознания, системы ценностей Гоулднер ввел понятие культуры *критического дискурса* или некой 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 и интеллигенции 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 некой общей грамматической структуры, общего стандарта речи у всех членов нового класса. Основные требования, которые Гоулднер предъявлял к такой речи, теоретичность, 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» [5, 28]. Речь и действие интеллигенции должны быть рефлексивно точно разработанными и сконструированными в свете принятых дискурсом правил больше, чем в соответствии с установленными традициями или «императивными законами науки». И эта автономность в речи, с точки зрения Гоулднера, является частью общей автономии нового класса. Таким образом, Гоулднер придал в своей концепции нового класса интеллигенции черты исключительности и универсальности, и не только в связи с той ролью и функциями, которые она выполняет в современном буржуазном обществе, но также и из-за нестандартности, уникальности мышления, поведения, восприятия социальной действительности.

В итоге для Гоулднера эти две характеристики — обладание культурным капиталом и культурой критического дискурса — поз-

воляют 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 [8].

Для неоконсерваторов культурная характеристика интеллигенции также является существенным моментом в ее определении. Говоря словами Дж. Киркпатрик, новый класс характеризует не столько общность социоэкономического положения, сколько отношение к культуре, «к значению того, что составляет культуру и символы, через которые эти значения выражаются» [2, 33].

Д. Белл прямо указывает, что новый класс нельзя рассматривать с точки зрения социальной структуры, для него это прежде всего культурная позиция определенной части общества. «Новый класс состоит из индивидов, которые выражают логику современной культуры в своих целях... Это не «новый класс» в любом социоструктурном смысле. Это конечный пункт контркультуры» [2, 187]. Для Белла новый класс несет определенные культурные ценности, которые наиболее адекватно могут быть выражены термином «враждебная культура». «Враждебной» она представляется неоконсерваторам по отношению к традиционным капиталистическим ценностям. Неоконсерватизм пытается реанимировать этические ценности капитализма времен его зарождения, ограничить вмешательство государства в экономику и возродить дух частной инициативы и предпринимательства. Интеллектуалы же представляют на этом пути враждебную силу прежде всего потому, что осмеливаются подвергнуть критике классовую систему капитализма, его политические институты, ценностные ориентации. Наиболее точно позиция неоконсерваторов по отношению к той критической роли, которую играют в западном обществе интеллектуалы, может быть выражена словами И. Шумпетера, сказанными несколько лет назад, но приобретшими сейчас наибольшую актуальность: «они (интеллектуалы.— В. Ф.) живут критикой, и их позиция в целом зависит от критицизма, который уязвляет, и в ситуации, когда нет ничего святого, этот критицизм личностей и событий будет фатально кончатся критицизмом классов и институтов» ([9, 370], цит. по: [2, 170]).

Таким образом, неоконсерваторы рассматривают интеллектуалов как «враждебный класс», который является разрушительной силой в обществе. Эта сила интеллектуалов для неоконсерваторов представляет опасность для капиталистического общества еще и потому, что интеллектуалы оказывают большое влияние на остальные слои общества, формируют общественное мнение. В основном посредством влияния и поддержки среднего класса новый класс воздействует на политику, определяет цели и стратегию, оценивает деятельность правящей элиты. Широкие слои среднего и низшего классов относятся к ним с симпатией из-за близости социальных, экономических и политических установок, с одной стороны, и из-за постановки ими актуальных, насущных проблем современного западного общества — с другой. И эта деятельность нового класса, оцененная

неоконсерваторами как критическая, вызывает их откровенную неприязнь к новому классу, особенно к гуманитарной его части.

С. Линсет писал: «Критическая роль американских интеллектуалов очевидна. В отличие от групп, которые лишь иногда бросают вызов существующей системе, их антагонизм не зависит от достигнутых успехов и вознаграждений. Если „враждебные“ тенденции отчасти вытекают из того факта, что интеллект ведет к подчеркиванию творчества, оригинальности и отказу от традиционного и общепринятого, то тогда ценность ума, необходимого для интеллектуального творчества, связана с поддержкой социальных изменений и отказом от существующего статус-кво» [6, 147].

Для неоконсерватизма критическая или «враждебная» функция интеллектуалов является определяющей, она как бы априори им присуща. Задача интеллектуалов, с точки зрения неоконсервативных социологов, — подвергать все и вся тотальной критике. Интеллектуалы навязывают остальным членам общества чувства сомнения, недоверия, отрицания существующей политической системы. Этот ингибизм и отрицание, а также отсутствие позитивной, конструктивной программы у интеллектуалов способствуют обострению кризиса капиталистического общества не только в экономической и социальной сферах, но, что очень важно для неоконсерваторов, в этической и культурной. Таким образом, неоконсервативные социологи видят причину той сложной кризисной ситуации, в которой находятся сейчас западные общества, не в самой социально-политической системе капитализма, а в умонастроениях образованной, культурной части общества, возлагая на них ответственность за создавшееся положение.

Что касается радикальной точки зрения, то для нее новый класс также является «враждебным» классом. Однако для радикалов эта «враждебность» носит позитивный характер, поскольку она направлена на радикальные изменения общества. Интеллектуалы выступают в радикальной концепции нового класса одновременно и как критики буржуазного общества, и как его преобразователи. Однако их позиция ограничена рамками буржуазного реформизма. Радикальные социологи в социальной борьбе, которая происходит в буржуазном обществе, выдвигают интеллектуалов на самые передовые позиции, отводя им центральную роль в будущих социальных революциях.

В итоге можно сказать, что если для радикальной концепции интеллигенции как нового класса характерен определенный культ интеллигенции, то неоконсервативную концепцию отличает не только враждебность к критической функции интеллигенции, но и по отношению к ней самой как социальной группы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Bell D. The coming of post-industrial society. N. Y.: Basic books, 1973.
2. The new class?/Ed. B. Bruce-Briggs. N. Y.: McGraw-Hill, 1976.
3. Bell D. The winding passage: Essays on sociological journeys, 1960—1980. Cambridge (Mass.): ABT books, 1980.

4. Kirkpatrick J. The presidential elite. N. Y.: Russell Sage, 1976.
5. Gouldner A. W. The future of intellectuals and the rise of the new class. N. Y.: Seabury press, 1979.
6. Lipset S., Dobson R. The intellectual as critic and rebel. — Daedalus, 1972, vol. 101, N 3, p. 137—151.
7. Bourdieu P. Reproduction in education, society and culture. N. Y., 1977.
8. Disco C. The sources of Gouldner's new class theory. — Theory and Society, 1982, vol. 11, N 6, p. 799—811.
9. Schumpeter J. Capitalism, socialism and democracy. N. Y., 1942. Цит. по: The new class. N. Y.: McGraw-Hill, 1976.

§ 3. Секуляризация «жизненного мира»
и перспективы современной религиозности
(Н. Бергер и неоконсервативный поворот
в феноменологической социологии религии)

Феноменологическая социология религии (часто ее называют социология «жизненного мира») получила большую известность и влияние. Американский социолог Н. Бергер и его западногерманский коллега Т. Лукман сформулировали основные положения феноменологической социологии знания в совместной работе «Социальное конструирование реальности» (1966). Ранний этап творчества Бергера посвящен, по его оценке, слишком большому изучению ее универсальной значимости. В первых работах «Precarious vision» («Двусмысленное видение»), «Invitation to sociology» («Введение в социологию») Бергер, отдавая дань модному в то время экзистенциализму, утверждал, что не только «смысловые универсумы», но и общество («социальная реальность») является своего рода «*функцией*», проекцией индивидуального опыта. Однако позднее приходит к выводу, что трудно быть социологом, придерживаясь «однобокие индивидуалистического взгляда на человеческое существование» [2, 178].

Наиболее отчетливо и полно социологическая концепция религии излагается Бергером в книге «Священная завеса», где, применяя понятийный аппарат социологии знания (разработанный совместно с Т. Лукманом) к феномену религии, он стремится показать взаимосвязь между религией и построенным миром человека.

Религия в человеческой истории длительное время играла стратегическую роль в конструировании человеком социальной реальности, говорит Бергер, она являлась самым эффективным и наиболее распространенным средством «легитимации» (т. е. объяснения и оправдания) социального порядка. Объясняется это тем, что непрочные, подверженные изменениям социальные институты, помещенные в пределы космической, священной системы отсчета, приобретают «предельно действительный онтологический статус». Определяя религию как «космизацию в священном модусе» [3, 25], Бергер указывает на взаимосвязь между микрокосмом «дольного» и макрокосмом «горнего», т. е. «естественной» и «сверхъестественной» реальностями. Космизация институтов необходима для поддержания не только существующего статус-кво, но и отдельного чело-

века, ролевое поведение которого социально детерминировано. «Бог становится наиболее надежным и предельно значимым другим»⁶ [3, 38], придавая смысл человеческой жизни, наделяя человека системой ценностей и гарантируя ему защиту от ужаса аномии, хаоса и потери собственной идентичности. Религиозные представления, являющиеся продуктом человеческой деятельности, постепенно превращаясь в традицию, приобретают автономию и отчуждаются от человеческой деятельности. Религия отчуждает человека от самого себя и в этом смысле ассоциируется с «ложным сознанием». «Религия была столь могущественна как агент номизации именно потому, что она была могущественным агентом отчуждения» [3, 87]. Отчуждение, рассматриваемое как феномен сознания, оказывается у Бергера средством поддержания номических структур и способом конструирования смыслового универсума.

Сходство с марксистским пониманием категории отчуждения, на которое претендует Бергер, остается чисто терминологическим, поскольку К. Маркс уже в 1844 г. связывает понятие отчуждения с отношениями собственности, построенными на эксплуатации одного класса другим. Бергер же в своем анализе отчуждения, во-первых, не выходит за пределы сознания, рассматривая человеческую деятельность как идеальный процесс конструирования социальной реальности. При этом не дифференцирует различные типы деятельности и поэтому предметная (производственная) деятельность оказывается равнозначной религиозному акту. А, во-вторых, он, по сути дела, отталкивается от абстрактного буржуазного индивида, который «самоотчуждает» свою «сущность» и создает тем самым весь окружающий мир.

Проблема «теодицеи» (которая буквально означает оправдание бога перед лицом существующего в мире зла) решается Бергером не без определенного влияния психоанализа. Так, по его мнению, основу теодицеи, которую он определяет в терминах религиозных легитимаций, как объяснение аномических феноменов (т. е. болезней, страданий, смерти и т. д.), составляет садо-мазохистская установка. Характер же теодицеи определяется тем, кому она предназначена: если высшим правящим классам — тогда это «теодицея счастья», имеющая садистский характер; если низшим классам — тогда это «теодицея страдания», имеющая мазохистский характер; если и тем и другим одновременно — то она имеет садо-мазохистский характер. А наиболее важной функцией теодицеи, легитимирующей тот или иной социальный порядок, является *объяснение и оправдание* социального неравенства и несправедливости.

Анализируя различные типы теодицей и привлекая значительный исторический материал, Бергер приходит к выводу, что наиболее остро проблема теодицеи отражена в иудео-христианской религии. Это связано с трансцендентностью, крайней отдаленностью

⁶ Термин «значимый другой» использовался Д. Г. Мидом для обозначения тех людей, с которыми ребенок идентифицирует себя в процессе первичной социализации и мир которых он сначала воспринимает, а затем «интернализирует» как единственно возможный и доступный для него.

библейского бога от человека, чем и обусловлена резкая форма мазохистской установки библейской теодицеи. «Голос этого ужасного бога должен быть теперь столь сокрушительным, чтобы заглушить крик мучимого человека и, более того, обратить его в признание самоуничтожения к вящей славе бога» [3, 74]. Примером такого подчинения высшему авторитету, составляющего суть мазохистской установки, может служить признание Иовом своего ничтожества перед верховностью бога, когда обвинение бога превращается в обвинение человека, в результате чего проблема теодицеи исчезает, уступая место проблеме «антроподицеи». Проблема теодицеи, в сущности, никогда не была чисто теологической проблемой, а всегда решалась в социальном контексте. Бергер стремится показать, что «вероятность» христианства связана с «вероятностью» его теодицеи⁷. И так же как в свое время благодаря фигуре Иисуса Христа, являвшегося одновременно и карающим, и страдающим богом, христианская теодицея смогла привлечь на свою сторону значительную массу верующих, так и в настоящее время упадок христианской религии сопровождается девальвацией ее теодицеи. А поскольку человек постоянно сталкивается в жизни с анонимическими феноменами, с которыми ему необходимо примириться и наделить их смыслом, то потребность в теодицее неискоренима, утверждает Бергер.

Как уже отмечалось, отношение Бергера к процессу секуляризации менялось. В конце 60-х годов, наблюдая наступление секуляризации на различные сферы общественной и культурной жизни, он считал, что все большая территория шаг за шагом освобождается от влияния религии. Однако со спадом контркультурных движений и наступлением времени всеобщего отрезвления социолог склоняется к мысли, что секуляризация является значительной лишь в общественной сфере, не затрагивая частной сферы человеческой жизни. Подобно Т. Лукману⁸, Бергер приходит к выводу, что, поскольку религия в настоящее время уже не может претендовать на конструирование общего мира и конечного определения реальности, в лучшем случае ограничиваясь конструированием смысловых под-универсумов, то современный человек вынужден обращаться к *приватной религии*, оказывающейся делом индивидуального выбора. Таким образом, религия неизбежно «субъективизируется», так как она «теряет качество самоочевидной интерсубъективной вероятности», и теперь человек «открывает религию в пределах своего собственного субъективного сознания» [3, 152]. А место религиозных

⁷ «Вероятность» в данном случае употребляется не в обычном смысле, так как Бергер подчеркивает здесь само собой разумеющийся, не подвергающийся сомнению характер того или иного феномена.

⁸ Т. Лукман считает, что так как церковь потеряла монополию на определение «обязательного сакрального космоса», а церковно-ориентированная религиозность вступила в явное противоречие с обществом свободной конкуренции, то в современном обществе у людей нет иного пути, кроме создания на основе всех имеющихся в его распоряжении религий и культур своей собственной «приватной религии». По его мнению, лишь подобная «невидимая религия» предоставляет каждому человеку «автономию» и возможность «самореализации» (см. [4, 46]).

легитимаций занимают экзистенциалистские и психологистские теории.

Вслед за «Священной завесой» выходит книга Бергера «Слухи об ангелах», где он, пытаясь совместить позицию социолога с позицией истинного христианина, указывает на необходимость «релятивизации релятивизаторов». Это означает, что критика религии, которая в настоящее время достигла кульминационного момента, в свою очередь также может быть подвергнута критике.

Наступление на религию и теологию ведется по разным направлениям со стороны естественных и общественных наук. «Если Коперник лишил человека трона космологически, то Дарвин еще более болезненно лишил человека трона биологически» [5, 30]. Однако, если удар, нанесенный религии естественными науками, был значительным, то еще более сокрушительным он был со стороны общественных наук (истории, психологии, социологии). В результате исследований исторической школы наиболее священные элементы религиозной традиции лишаются их божественного характера и рассматриваются как продукты человеческой деятельности. А психоаналитическая концепция религии, выдвинутая З. Фрейдом, явилась основанием для понимания религии как проекции Эдипова комплекса на взаимосвязь человека и бога. В результате возникают различные перспективы, в которых можно рассматривать и интерпретировать религию. Наибольшей силы и глубины достигает вызов, брошенный религии социологией. Социология знания, говорит Бергер, помогает нам проанализировать любую научную концепцию с точки зрения ее «вероятностной структуры»⁹ и показать относительность всех этих многочисленных перспектив. Поскольку каждая теория, по мнению Бергера, является «вероятной» в пределах ее «вероятностной структуры», то и Фейербах, и Маркс, и Фрейд, по-разному определявшие религию, были правы в рамках своей собственной концепции. Каждая перспектива относительна и не исключает другой. Поэтому в зависимости от конечного определения реальности и принимаемой системы отсчета религию можно рассматривать в качестве отражения как человеческой, так и божественной реальности.

Бергер подвергает резкой критике «релятивизирующего» религию известного теолога Р. Бульмана, выступившего с программой «демифологизации» христианства. Релятивизаторы религии, замечает он, считают авторов Нового завета страдающими «ложным сознанием», а современного человека в интеллектуальном отношении ставят выше апостола Павла. Но ведь аргументацию релятивизаторов можно направить против них самих, в свою очередь приписав им «ложное сознание». Понятийный аппарат социологии знания Бер-

⁹ «Вероятностной структурой» Бергер называет совокупность припущенных и считающихся само собой разумеющимися в данном обществе социальных процессов, отношений, «определений реальности» (т. е. идей, теорий и т. д.), которую иначе можно назвать смысловой субструктурой, так как в субструктуру он включает и идеи.

тер использует лишь для того, чтобы показать, что современные научные теории не менее «мифологичны», чем Ветхий и Новый завет, а потому не могут противопоставляться истинам религии. А крайний релятивизм позиции Бергера в конечном счете является лишь средством *утверждения и защиты* религии, так как критикует он только те теории, которые, противореча его точке зрения, опровергают истинность и необходимость религии в современном обществе.

Важной задачей теологии в настоящее время Бергер считает поиски и выявление «сигналов трансценденции». Ими он называет те феномены, которые, будучи проявлением или отблеском «сверхъестественной» реальности, можно обнаружить в пределах «естественной» реальности. Трансценденция в данном случае понимается просто как выход за пределы «реальности повседневной жизни». Через всю книгу красной нитью проходит мысль о том, что необходимо возродить веру в нашем безрелигиозном мире, где о сверхъестественном остались лишь «слухи». Собственно, эту задачу и должна решить социология. Анализируя различные религиозные традиции, воспринимая «сигналы трансценденции», прослеживая их источники, она и позволит человеку сделать свой собственный выбор, ибо вера, которая уходит из нашей жизни, необходима современному человеку так же, как и тысячелетия назад. Можно сказать, что книга «Слухи об ангелах» была переломной в творчестве Бергера, поскольку именно в ней появляется тенденция, указывающая на то, что теолог берет в нем верх над социологом и которая реализуется в конце 70-х годов. Подтверждение находим в его работе «Еретический императив», которая вышла в 1979 г.

Бергер раньше многих других либеральных мыслителей стал представителем направления, которое с середины 70-х годов называют «неоконсерватизмом». А в 80-х годах основные положения этого направления стали частью программ находящихся у власти в США и ФРГ умеренно или откровенно правых представителей монополистического капитала. Бергер следующим образом сочетает свой либерализм с «неоконсерватизмом»: «...если слово „консерватизм“ имеет какое-либо коренное значение, то таковым является желание сохранить существующий порядок вещей. Но существующий порядок вещей в Америке глубоко либерален как институционально, так и идеологически» [6, 145]. Бергер подписывает так называемое «Хартфордское воззвание»¹⁰, положившее начало неоконсерватизму в США. И хотя он и утверждает, что среди подписавших он является чуть ли не самым «левым», но, несомненно, разделяет основные тезисы неоконсервативной программы. Это видно по тому, как часто он теперь пишет о «красной опасности» для развивающихся стран, критикует леволиберальных мыслителей, по тому, как «свободный

мир» противопоставляется «коммунистическому тоталитаризму». В соответствии с его явным сдвигом «вправо» происходит и переоценка концепции религии.

«Еретический императив» — книга, которая целиком посвящена поискам выхода из кризиса, переживаемым религией в настоящее время. Если раньше «ересь» (которая буквально означает выбор, от греч. *hairein*) была возможностью, причем маловероятной, то для современного человека «ересь» становится необходимостью, т. е. он находится в ситуации, когда поиски и выбор становятся «императивом». При этом положение человека, которое Бергер называет «переходом от судьбы к выбору», оказывается амбивалентным, так как «освобождение» от бремени традиций несет тревоги, страх и ужас перед неопределенностью настоящего и будущего. Поэтому процессы модернизации, подчеркивает феноменолог, неизбежно сопровождаются контрмодернизацией. И человек, не успев освободиться от религиозных уз, уже снова стремится к ним. А в таком случае «еретический императив» может оказаться религии на руку, так как никогда еще в истории не было такой ситуации, когда в распоряжении человека, тяготеющего к религии, было бы такое обилие информации по интересующим его вопросам. Характеризуя современную ситуацию, Бергер указывает на то, что «парадигмой столкновения религиозной традиции с современностью является история протестантской теологии» [2, 33], которая, с одной стороны, содержала в себе семена секуляризации, а с другой — бросала ей вызов. Давая рождение исторической библейской школе и невольно подрывая авторитет священных книг, протестантизм в то же время вел продолжительную борьбу с наступлением модернизации и секуляризации на религиозную традицию. Поскольку, считает Бергер, любая религиозная традиция рано или поздно столкнется с подобными проблемами, то можно говорить о наступлении «эры протестантизма» (используя выражение П. Тиллиха).

По мнению Бергера, существует три возможных пути развития теологической и религиозной мысли: дедуктивный, редуктивный и индуктивный подходы. Дедуктивный подход лежит в основе «неоортодоксального» движения или «диалектической теологии», центральной фигурой которого был швейцарский теолог К. Барт. Наибольшее влияние это движение приобретает в 30-е годы, когда становится идеологией сопротивления нацизму, что, по выражению Бергера, придает ему «ауру героизма» и способствует росту популярности. Неоортодоксия стремится к утверждению религиозной традиции. Поскольку вера — это следствие божьей благодати, то все попытки найти подходы к ней со стороны человека обречены на провал, полагает Барт. Иначе говоря, вера не является человеческой «возможностью», а возникает лишь *если и когда* бог этого захочет. Для неоортодоксии Барта было характерно противопоставление веры и религии. С открытием для себя бога человек выходит за пределы религии и приходит к вере, в контексте которой «всякая человеческая религия рассматривается как неверие и непослушание» [7, 304]. Все находки и открытия сравнительного религиоведения

¹⁰ «Хартфордское воззвание» — это манифест группы консервативных теологов, который, по мнению самого Бергера, был направлен не против теологического либерализма и «левых», но против «интеллектуальной капитуляции перед секуляризмом» (см. [2]). Однако поскольку эта капитуляция, как правило, связана с программами «левых» и либералов, то реально Хартфордское воззвание противопоставляется им.

ния, релятивизации исторической школы, по мнению Барта, имеют отношение лишь к религии, но не к вере. А истина христианства, раскрывающаяся в акте веры посредством слова бога, не подвержена фальсификации исторической или иной науки и не имеет ничего общего с эмоциями или разумом. Итак, дедуктивный подход неоортодоксального движения проявляется в стремлении оживить религиозную традицию при полном игнорировании последствий модернизации и секуляризации. Бергер отвергает подобный подход, считая его неуместным в современной ситуации. «Неоортодоксия стремится пресечь релятивизацию современности в героическом акте воли и следовательно приобрести своего рода иммунитет против еретического императива. Героическим он, может быть, и является, но также и иллюзорным» [2, 80].

Редуктивный подход к религии Бергер определяет как сделку с секуляризацией, которая предполагает отказ от тех элементов традиции, которые оказываются несовместимыми с секуляризованным сознанием современного человека. Этот подход используется в программе «демифологизации» Р. Бульмана, которая основана на особом понимании как мифологии и мифологического характера Нового завета, так и когнитивных возможностей современного человека. Мифология определяется Бульманом как способ мышления, при котором весь мир оказывается проникнутым потусторонними силами, а мир человека — лишь частью космического порядка. Согласно Бульману, подобная мифология, равно как и мифологический язык, с помощью которого выражено содержание Христианского откровения (т. е. «керигма»), оказываются совершенно чуждыми и непонятными современному человеку. Чтобы христианство вновь обрело для него значение, оно должно быть радикально демифологизировано. Более того, христианство якобы само взывает к переводу на язык современного экзистенциализма, так как только таким образом, считает Бульман, можно примирить все его внутренние противоречия. Новый завет следует интерпретировать в терминах экзистенциалистского понимания человеческого существования, в соответствии с которым человек, «заброшенный» в мир не может освободиться от своего мучительного состояния (тревоги, страха смерти, болезней и т. д.). Лишь жизнь в духе и вере, по мнению Бульмана, является освобождением человека, которое делает его открытым богу и миру. Программа демифологизации освобождает как отдельного индивида (при чтении Библии — от ее противоречий и мифологии), так и теологию от постоянной угрозы новых находок и открытий библистики и современной науки. По сути дела, демифологизируя христианство, Бульман осуществляет перевод сверхъестественной реальности в эмпирическую, а нечеловеческую — в человеческую, делая таким образом религиозную традицию более доступной современному человеку. По мнению Бергера, подобная модель «перевода» Библии на язык экзистенциальной философии вряд ли была бы возможной, если бы Бульман имел более оптимистичный взгляд на человеческое существование. Критикуя программу демифологизации Р. Бульмана, Бергер подчеркивает, что ее

исходная посылка, заключающаяся в том, что современный человек обладает большими когнитивными возможностями по сравнению с авторами Нового завета, является неверной и недоказуемой. Более того, современный человек в определенном отношении оказывается неизмеримо ниже их. Что касается языка экзистенциальной философии, Бергер вполне резонно спрашивает, почему, собственно, именно эта, а не какая-либо другая философия должна использоваться при этом и «почему вообще язык Библии должен быть философским?» [2, 104].

Единственной возможностью выхода из кризиса, который переживает религия в современном мире, Бергер считает индуктивный подход к религии. Корни индуктивного подхода уходят к протестантскому теологическому либерализму, основоположником которой был Ф. Шлейермахер. Обращение Шлейермахера к религиозному опыту и рефлексии Бергер связывает с социально-политическим ослаблением внешнего авторитета религиозной традиции. Либеральная теология XIX в. была оптимистичной, прогрессивной и благосклонно настроенной по отношению к миру, так как ее «вероятностной структурой» был буржуазный мир, осуществлявший в то время триумфальное шествие по всему миру и переживавший этап наивысшего своего развития. С крушением этого мира после окончания первой мировой войны теряет свою «вероятность» и либеральная теология.

Отправным пунктом шлейермахеровской «теологии сознания» (как ее называл К. Барт) является человеческий опыт, а не божественное откровение. Предложенный Шлейермахером метод исследования религиозных феноменов и традиций, который он сам называл «ересью», по сути дела, является историко-феноменологическим, поскольку он позволяет проследить традицию вплоть до первоначального опыта и уловить сущность этого опыта. Понять сущность религиозного опыта, собственно, и стремится индуктивный подход. Шлейермахер рассматривал христианство наряду с другими религиями в качестве «позитивной религии». С помощью индуктивного метода человек выбирает среди них одну, которая затем становится главной. Превосходство христианства над другими религиями заключается в идее Христа как посредника, поддерживающего взаимосвязь конечного и бесконечного, человека и бога. Сущность религии, согласно Шлейермахеру, ее ядро — это религиозный опыт, который понимается им как «самосознание», т. е. сознание человека, обнаруживающее тем не менее нечто находящееся за его пределами и испытывающее чувство абсолютной зависимости от другой реальности, т. е. от бога. Понимаемый таким образом религиозный опыт оказывается неизмеримо выше всевозможных рассуждений и теорий, связанных с ним, и позволяет избежать противоречий между верой и догмой.

Таким образом, установкой индуктивного подхода являются поиски сущности христианства, в конечном счете приводящие к усмотрению бога, т. е. к вере. Встреча с богом является одновременно и обретением, и гарантией веры, которая больше не требует ника-

ких аргументов в пользу ее истинности, так как сама является истиной. Преимущество индуктивного подхода заключается в открытости и непредвзятости сознания, «являющегося следствием неавторитарного подхода к поискам истины» [2, 58].

Позиция индуктивного подхода, пишет Бергер, — «это позиция середины между неортодоксальными реконструкциями «справа» и капитуляцией перед секуляризмом «слева». В отличие от «справых» эта позиция означает утверждение человеческого как единственно возможного отправного пункта теологической рефлексии и отрицание внешнего авторитета (будь то писания, церкви, традиции). В отличие от левых это означает утверждение сверхъестественного и священного характера религиозного опыта и отказ от подавляющего авторитета современного светского сознания» [2, 140–141]. А гарантию от «психологизма», в котором обвиняли индуктивный подход его оппоненты, Бергер видит в правильном понимании интенциональности религиозного сознания, которое, хотя и относится к сфере человеческого опыта, но по самой своей природе направлено на метачеловеческие феномены.

Подзаголовок книги Бергера — «Современные возможности религиозного утверждения» — предполагает, что эти возможности должны характеризоваться не только со стороны метода, но и содержания. К каким именно религиозным верованиям реально обращаются сегодня многие американцы и европейцы? Бергер говорит о взаимопроникновении двух главных религиозных традиций (христианской и индийской), долгое время противостоявших друг другу. Подобно тому как христианские миссионеры в свое время проповедовали в Индии и Китае с целью распространения христианской религии, так сегодня индуистские и буддистские миссионеры заполняют улицы западных городов, особенно США. Восточная практика медитации, по мнению Бергера, уже оказала огромное влияние на западную культуру, идет ли речь о студенческих коммунах, перипатетике или экологическом движении. Он отмечает и растущий интерес теологов к восточным религиям, хотя и критикует их за академизм и наивные попытки «евангелизации», в то время как американцев усердно приобщают к буддизму. В духе современного экуменического движения Бергер говорит, что необходим диалог между религиями, который, однако, станет возможным лишь в том случае, если богословы перейдут от отлучений, строгого следования букве традиции и подчеркивания догматических различий к «открытой встрече с другими религиозными возможностями» [2, 152]. Это предполагает не поиски какой-то абстрактной, сциентистской системы, а расширение религиозного опыта. «Никто, из тех, кто видел храмы Тикаля, магически возникающие в джунглях Гватемалы, или слышал барабаны в африканской почве, не сможет отказаться от изучения подобного рода опытов» [23, 170]. Индуктивный метод, предлагаемый Бергером, предполагает обращение к практике медитаций различных религий (прежде всего индийских), а потому и модификацию пудео-христианского видения религии. В мистичесизме Бергер видит то, что объединяет Мейстера Экхарта и Шанкару,

Беме и мусульманского суфия. Индуктивный метод, таким образом, сводится к превознесению теории и практики мистиков всех времен и народов. Подобная «всеядность» вряд ли может устроить христианских теологов. Поэтому Бергер оговаривается, что теологи могут продолжать теоретизировать, ибо в конечном счете будущее религии и судьбы христианства зависят не от них, а от возрождения религиозного опыта в массах. И социолог и теолог, оставив излишние спекуляции, должны подчиняться знамениям времени и не исключать возможностей еще не ведомых религиозных опытов. Сквозь шум повседневности христианин (будь то теолог или социолог) должен вслушиваться в звуки барабана, в который бьет бог, и тогда он может услышать приближающийся гром.

Подобную точку зрения вряд ли можно назвать научной и совместимой с позицией социолога. По-видимому, неизбежность такого сдвига «вправо» в позиции ученого связана с занимаемой им в последнее время позицией неоконсерватора. По сути дела, еретический императив П. Бергера является оборотной стороной *неоконсерватизма*, который, в свою очередь, отразил изменившуюся социально-политическую ситуацию как в США, так и в других капиталистических странах. Сейчас, в середине 80-х годов, уже есть все основания для того, чтобы сказать, что консерватизм как в своей традиционной, так и в модифицированной форме занимает место буржуазного либерализма 60–70-х годов и отвоевывает все большее пространство как в общественно-политической, научной, так и экономической областях жизни капиталистических стран. Очевидно, что неоконсерватизм, служащий интересам крупного капитала, является теоретическим оправданием социального неравенства и несправедливости капиталистического общества. Потому вполне понятно, что обращение неоконсерватизма к религии неизбежно, так как во все времена ее главной функцией было объяснение и оправдание существующего статус-кво и социальной несправедливости. Бергер, претендующий на нейтральность своей позиции, призывающий «срывать все и всяческие маски», обнажая истину «во всей ее неприглядности» (см. [9, 15]), в конечном счете приходит к открытой защите и пропаганде религии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Berger P., Luckman T. The social construction of reality. N. Y., 1966.
2. Berger P. Heretical imperative. N. Y., 1979.
3. Berger P. The sacred canopy. N. Y., 1967.
4. Luckman T. The invisible religion. N. Y., 1967.
5. Berger P. The rumor of angels. N. Y., 1969.
6. Berger P. Facing up to modernity. N. Y., 1977.
7. Barth K. Kirchliche Dogmatik. Zollikon; Zürich: Evangelischer Verl., 1948. Bd. 1, 2.
8. Рабочий класс и современный мир, 1985. № 2.
9. Berger P. Sociology reinterpreted. N. Y., 1981.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ

§ 1. Социальная перспектива труда с точки зрения левоанархистской концепции «антипроизводительности»

«Антипроизводительные» идеи в социальной мысли Запада имеют весьма длительную историю, но с середины 70-х годов они приобрели невиданные прежде масштабы и формы. Начался «антипроизводительный» бум, который не вышел за рамки чисто «теоретических» рассуждений, поскольку еще никто, никогда и нигде не пытался воплотить эти мысли в жизнь, во всяком случае на государственном уровне.

Причины роста таких настроений связаны с эрозией веры в универсальность технократических и технократических рецептов, во всемогущество организационно-управленческо-регулирующих методов, с широко распространенными сомнениями в правомерности фетишизации экономического роста.

На «антипроизводительных» позициях объединились весьма различные по своей ориентации группы — от неоконсерваторов до «левых» радикалов. Технократская и технократическая идеология сумела сохранить статус одного из наиболее влиятельных направлений, но ценой серьезных уступок и трансформаций, ценой отказа от своей «одномерности». Неважно, как называть ее в нынешнем виде — неотехнократизмом или посттехнократизмом, но несомненно, что она вынуждена была уступить своим оппонентам по трем принципиальным пунктам.

Во-первых, чистый экономо- и техноцентризм, которые просто не предназначены для решения таких критических проблем, как: экологические, демографические, права и свободы человека и других — пришлось дополнить включением в доктрину человеческого, социального фактора. «Внутренняя логика» технологического прогресса была дополнена и частично заменена «социальной логикой». *Во-вторых*, пришлось отказаться от безоглядного оптимизма, связанного с экономическим ростом, поставив вопрос о его пределах, возможностях и опасностях. *В-третьих*, глобальные проекты социально-экономического программирования, регулирования, организации и т. д. в значительной мере уступили место инкрементализму, т. е. концепции частных и осторожных преобразований, а иногда даже анархистским и агностико-прагматическим тенденциям.

От таких уступок оставался, в сущности, один только шаг до позиций антитехнократических оппонентов. Этот шаг совершился и оформился в ряде современных консервативных и неоконсервативных теорий, которые реставрировали отдельные традиционные антипродуктивистские идеи, но внешне предстали в новом обличье. Среди этих концепций можно выделить следующие:

1. Концепция минимального вмешательства в «естественный» ход социально-экономического развития, саморазвития и саморегулирования социально-экономического организма, которые, согласно консервативным теоретикам, являются настолько сложными и «непредсказуемыми», что всякое искусственное, и многое не учитывающее вмешательство, всякие попытки контроля или перестройки неизбежно приносят только негативные последствия.

2. Согласно концепции «нулевого роста» экономический рост исчерпал себя, становится все более дорогостоящим, бесчеловечным и опасным. В 70-х годах, пишут Грени и Лоуберг, «настроения радикально изменились: рост уже не воспринимается как само собой разумеющееся условие человеческого существования, человечество должно переучиваться жить без него» [2, 23]. Благом являются равновесие и стабильность, а не материальный прогресс и экономический рост, сохранение устойчивости и выживание, а не производительность и эффективность.

3. Вытекающая из этих выводов концепция полной или частичной переориентации на маломасштабную «альтернативную» технологию доиндустриального типа, основанную на простых орудиях труда, «естественных» источниках энергии, экологически безопасную. Должно быть возрождено преимущественное положение домашнего и общинного хозяйства, ликвидирован в основном «столп» постиндустриалистских концепций — государственный и вообще крупный, индустриальный сектор сферы услуг как бюрократический, неэффективный, не способный удовлетворить запросы человека. На смену должны прийти самообеспеченность и самообслуживание. Все это должно возратить труду его привлекательность, человеческим отношениям вернуть гармонию, избавить людей от «технологического самоубийства», сформировать у них новое, «неэкономическое» сознание. Впрочем, такого рода «возвращение к средневековой» мысли иногда в несколько более современном варианте — на основе частичного использования микрокомпьютерной, автоматической и полуавтоматической технологии.

4. Концепция децентрализации, представляющая социально-политическую основу всех вышеотмеченных антипроизводительных и антиуправленческих идей. Известный американский футуролог Р. Хейлброннер считает естественным движение к «постепенной децентрализации власти и возвращению к небольшим коммунам, основанным на самообеспечении» [3, 120]. Децентрализация должна прийти на смену централистскому «утопизму», основанному на экспертократии, всеохватывающей электронно-информационной системе, банках данных, системах социальных индикаторов и т. п.

Конечно, антииндустриализм такого типа в самом своем традиционализме, несомненно, представляет собой симптоматичную *новую* тенденцию, свидетельствующую о ряде существенных, симптоматичных и знаменательных аспектов и процессов, характерных для современного капиталистического общества. Ведь эти глубоко «стабилизационные» идеи обращены в прошлое. А обращение в прошлое — всегда симптом кризисных эпох и состояний. Означенный комплекс

идей поражает *новизной* своего архаизма и в еще большей мере — *архаизмом* своей повизны. А в наибольшей степени — совершенно вопиющим недостатком социологического и экономического реализма. Антипроизводительные доктрины прошлого — далекого и недавнего — всегда основывались на том, что производительный труд можно было переложить на чужие плечи. А как быть здесь? Если технологию предельно упростить, заменить «малыми формами», экономический рост не только прекратится, но скорее всего сменится быстрым регрессом. Каким будет результат? Либо «антипроизводительность» останется «голубой мечтой», которая на практике вернется в виде примитивных форм производительности, либо вместе со средневековыми формами производства вернутся и средневековые социальные формы. Тогда вместе с прочими атрибутами, будет реставрирован и «субъект» производительного труда.

Утонизм этих идей достаточно очевиден. Посмотрим теперь, какую интерпретацию они получают в леворадикалистском варианте.

Обе модели имеют поразительное сходство в своей принципиальной основе. Ссылки на Маркса, проклятия в адрес капиталистического общества и восхваление общества «коммунистического», негативное отношение к «трудовой этике» и т. д. не могут заслонить того фундаментального факта, что в основном и главном «коммунистический» антипроизводительный утонизм леворадикалистского толка — двойник, почти «близнец» неоконсервативных антипроизводительных утоний.

Рассмотрим, например, один из типов леворадикалистских концепций — так называемую «автономистскую» концепцию, которая наряду с другими является «последним словом» в данной области.

Возникнув примерно десять лет назад, эта концепция (или, скорее, концепции, поскольку речь идет о столь же разнохарактерном идейном феномене, сколь разнохарактерным и нестрым является само «автономистское» движение) имеет, хотя и не столь давнюю, как у неоконсерваторов, но тоже достаточно солидную «родословную», будучи тесно связана со своими анархо-синдикалистскими, контркультурными и неомарксистскими предтечами. Первый вариант этой концепции, умеренный, представлен французским социологом А. Горцем и некоторыми другими авторами, второй, крайний, отражает итальянский лево-экстремистский идеолог А. Негри.

Почему же эта концепция называется «автономистской»? Все основные общественные проблемы — личность, социальные группы и социальные отношения, производительность труда, занятость, свободное время, централизм и децентрализация, государство и самоуправление и другие трактуются в ней с точки зрения дихотомии двух понятий: «автономии» и «гетерономии». Личностное и межличностное, экзистенциальное и микросоциальное — это сфера «автономии», макросоциальное, и вообще все социальное в человеке — сфера «гетерономии». Такой подход сохраняется и по отношению к современному крупномасштабному производству. Технологическая система и система управления, специализация, наемный, отчужденный труд, централизованная или всякая индустриальная сфера обслуживания — это

«гетерономия», свободное время, деятельность на уровне семьи и общины, само- и взаимобслуживание — «автономия». Централизованное государственное управление — «гетерономия», децентрализация и самоуправление — «автономия».

Согласно «автономистской» доктрине, «автономия» в человеке и обществе должна в максимально возможной степени утверждаться, тогда как все «гетерономное» должно предельно элиминироваться. Возникает вопрос — насколько это возможно? Каковы возможные пределы распространения сферы «автономного» и сокращения «гетерономии»? Именно тут проходит граница между умеренными и крайними «автономистами». Первые считают, что невозможно полностью устранить «гетерономное» ни в человеке, ни в обществе. Человек, по мнению Горца, не может полностью освободиться от социальных пут, общественные отношения не могут быть сведены исключительно к микросоциальным отношениям, общество не может состоять исключительно из самоуправляющихся микрообщин, микропредприятий, кооперативов и т. п. Это привело бы к возврату на уровень племенной организации. Поэтому сфера «автономии» неизбежно должна основываться на высокопроизводительной сфере социализированной «гетерономии». Иначе вместо торжества принципа «антипроизводительности» вновь придется работать от зари до зари.

Но радикальные «автономисты» не согласны с такой постановкой вопроса. Так, например, Х. Элизальд считает «возвращение к племени» [6] смыслом «антипроизводительного», самоуправленческого, «автономистского» движения.

По мнению А. Горца, невозможно и полное уничтожение государства, на немедленном осуществлении чего настаивают такие «крайние автономисты», как А. Негри. Необходимо лишь максимальное сокращение его функций. Если стремиться разумно регулировать и цивилизовать отношения между самоуправляющимися коллективами и вообще максимизировать сферу самоуправления (т. е. «автономии»), то без правового аппарата, каковым является государство, не обойтись.

Но, как бы ни трактовалось понятие «автономии», движение к его реализации на всех уровнях — индивидуальном, общественном, производственном, политическом и т. д. — есть, согласно «автономистским» концепциям, «магистральный» (и оптимальный) путь развития человечества. Однако, что нужно делать, чтобы двигаться по этому пути? Прежде всего осознать, что индустриальная эра подходит к концу и что «экономическая логика», «логика производительности», должна быть заменена чисто социальной логикой.

Состояние кризиса, даже агонии, в которой находятся все современные развитые индустриальные системы, усугубляется непониманием этого факта. По мнению А. Горца (а также А. Тоффлера и некоторых других западных исследователей), целый ряд факторов подвел человечество к концу эры производительности, к коренной ломке многих привычных социально-экономических ме-

капитализма. Между тем почти все находится в ожидании, что экономическое развитие, экономический рост выведут общество из кризиса. Примат экономики, господствующий повсюду, показывает, что основные тенденции социального развития не только не подвластны политическим руководителям, но даже не осознаются ими. Все без исключения идеологии мешают понять кризис как конец эпохи индустриализма и начало новой эры, основанной на новой рациональности, ценностях жизни, межличностных и микросоциальных отношениях. Кризис не перерыв роста, но его следствие. Причины кризиса — в структуре производственного механизма, а их устранение — не в совершенствовании управления, а в структурной перестройке.

Экономический рост при капитализме основан на максимизации и создании искусственных потребностей, расширении сферы обслуживания и других непродуцируемых сфер. При этом стоимость обслуживания растет, а эффективность его снижается и результатом нередко оказывается фрустрация у тех, кто обращается в государственную или вообще крупномасштабную сферу обслуживания. Более того, в экономическом росте заложена динамика социального неравенства: социальный статус оказывается связанным с доступом к недоступным «для всех», со стремлением «перегнать» других любой ценой.

И вот в качестве решения проблемы Горц предлагает уже знакомый по неоконсервативным (и старым анархистским) проектам рецепт — перенесение значительной части производства на местный уровень. Правда, Горц не считает, что производство может быть полностью децентрализовано, но этого можно достичь в отношении производства большинства потребительских товаров и части оборудования. Все расходы и выгоды становятся тогда коллективными, а потребности разумными, добровольно устанавливаемыми, они не максимизируются и не создаются искусственно. Современная микроэлектроника делает мелкие предприятия и даже ремесленные кооперативы, контролируемые местным населением, вполне эффективными. Логика товарного производства теряет смысл. Целью производства перестает быть увеличение стоимости и прибавочной стоимости. По мере все более полной автоматизации прибавочную стоимость становится невозможно превращать в капитал, а стало быть, и в «гетерономной» сфере крупного производства капитализм становится невозможным.

Экономической основой выхода из кризиса и разрыва с экономической, производительной логикой является, таким образом, по Горцу, автоматизация, компьютеризация, информатика. «Более чем какой-либо сдвиг в прошлом, роботизация представляют собой техническую революцию, затрагивающую самые основы социального порядка, который установился сто пятьдесят лет назад» [4, 208]. Однако в отличие от «метатехнологий» прошлого, которые препятствовали децентрализации, автоматика и микроэлектроника социально амбивалентны — они могут вести равным образом к двум различным формам общественного устройства — к технократическому,

полностью программируемому обществу и к обществу «коммунистическому» к сверхцентрализации или к самоуправлению. Задача поэтому заключается в том, чтобы использовать информационную технику и автоматизацию «горизонтально, для того чтобы индивиды управляли своим социальным сотрудничеством и совместной деятельностью, а не вертикально, чтобы центральный аппарат управлял совместной деятельностью индивидов» [4, 66]. Первая социальная модель будет основана на добровольной совместной деятельности, результатом которой, в частности, будет производство потребительных стоимостей, а не товаров, и на максимально возможном сокращении метатехнологии. Вторая модель, к которой тяготеет капитализм в поисках выхода из кризиса, тоже сохранит лишь формальное сходство с капиталистической системой, поскольку исчезнет экономическая основа этой системы — производство с целью накопления капитала и превращение его в стоимость. Это будет жесткая тоталитарная система, основанная на универсальном социальном контроле и манипулировании, осуществляемом иерархической технократией — правой или «левой». Микроэлектроника будет обеспечивать здесь самовоспитание, самообучение и самоконтроль согласно заранее запрограммированным стандартам. Вопрос, стало быть, стоит так: «или больше микросоциальной самоорганизации и автономной деятельности, или усиление макросоциального угнетения и отчуждения» [5, 18].

В современных социальных условиях, по мнению теоретиков «автономизма», существует пропасть между индивидуальным и социальным бытием. Отсюда вытекает необходимость новых форм социальности, освобожденных от экономической ориентации, от господства интереса и товарно-денежных отношений, от этики труда и производительности.

Отказ от труда, т. е., вернее, от наемного труда, и постоянного стремления к экономическому росту органично вытекает из производственной и социальной ситуации, которая создается в результате компьютерной революции и автоматизации производства. Имеет место, с одной стороны, резкое сокращение необходимого труда и постепенное превращение его в далеко не основной из видов деятельности, с другой — происходит соответствующая социально-психологическая переориентация — труд перестает рассматриваться как главное дело жизни. Горц приводит результаты ряда социологических опросов, которые показывают, что этот процесс уже начался. В Швеции процент тех, кто рассматривает труд как основное в жизни, снизился с 33% в 1955 г. до 17% в 1977 г. В ФРГ процент тех, кто считает более важным то, что он делает в свободное время, повысился с 31% в 1962 г. до 56% в 1976 г. Такая трансформация отношения к труду, по мнению Горца, подрывает идеологические и этические основы индустриализма и производительных установок.

Крайне близорукой и лишенной понимания указанных процессов является точка зрения на безработицу как на случайное и временное явление. Стремление справиться с безработицей посредством

подстегивания экономического роста свидетельствует о непонимании характера происходящих процессов. Но, кроме непонимания, обычные методы борьбы с безработицей имеют и еще один опасный социальный аспект — они усиливают общественное неравенство. Происходит маргинализация одних безработных, чтобы сохранить полную занятость других, поддерживается и упрочивается разделение активного населения на элиту трудящихся, устойчивую и «гарантированную», носительницу традиционных ценностей индустриализма, привязанную к труду и своему социальному статусу, играющую консервативную роль в обществе, и на безработных, неквалифицированных рабочих, маргиналов и т. п. Правящие классы прибегают к маскировке реальной безработицы и ее оплаты. Среди методов такой маскировки — различные формы оплаты потребления, конформности, устранения от социальной активности.

Между тем, по мнению Горца, есть совершенно иной выход, соответствующий реальным тенденциям современного социально-экономического развития. Он состоит на первых порах в резком сокращении рабочего дня, что привело бы к обеспечению работой всех, и во всеобщем равном гарантированном доходе. Из этого еще раз становится очевидным, что уничтожение труда само по себе не является освобождением, что автоматика способна привести к расцвету или, наоборот, к подавлению личности в зависимости от социально-политических ориентаций. Политика все большего сокращения труда и установления гарантированного дохода может принимать освободительные или репрессивные формы в зависимости от того, открывает ли она «новые сферы индивидуальной социальной активности или, наоборот, является не чем иным, как социальной оплатой вынужденной бездеятельности» [4, 88].

Конечно, в любом случае оплачиваемый труд, хотя он и перестанет быть основной деятельностью и даже основной частью общественного производства, поскольку основная часть его будет связана с автоматизированными системами, останется базой бесконечно разнообразных форм деятельности. Однако важно уже сейчас, чтобы исчез взгляд на общественно полезный труд как на главное дело жизни, которая должна стать «многоплановой» и «многополюсной». «Уже две сотни лет в наших обществах господствует этика производительности с ее культом труда как умерщвления плоти, жертвенности, отказа от жизни, от наслаждения, отказа быть самим собой. Не такая простая задача ликвидировать эту этику и заменить ее этикой, в которой добровольное сотрудничество, самоопределение, творческое начало, качество отношений с другими и с природой — господствующие ценности» [4, 200].

Один из путей, предлагаемых в этой связи Горцем, как уже сказано, — работать неполный рабочий день. Он приводит ряд цифр и аргументов, показывающих, что производительность и качество труда в связи с этим резко возрастают. Он приводит, в частности, данные анкеты, проведенной Маннгеймским университетом на 35 предприятиях Рейнской области. Согласно этим данным, производительность труда у работающих на половинном графике на 33%

выше, чем у занятых полный рабочий день. Выгоды от этого настолько очевидны, что некоторые фирмы в США и ФРГ предпочитают персонал, работающий неполный рабочий день. Однако это все же скорее исключение, чем правило, поскольку политика освобождения времени, по мнению Горца, затрагивает одну из глубинных основ существующего социального порядка. Свободное время кажется катастрофой, предпочитают сокращать число работающих, а не рабочий день, хотя безработица обходится значительно дороже, чем свободное время при сокращении рабочего дня. «Если этика производительности рухнет, что станет с социальной и индустриальной перархией? На какие императивы сможет опираться власть тех, кто управляет? Не должны ли будут они относиться к трудящимся как к автономным личностям и обеспечивать их сотрудничество, а не требовать послушания? Миллионы крупных и мелких руководителей в ужасе отступают перед такого рода вопросами.

Инстинктивно они воспринимают свободу труда как угрозу установленному порядку» [4, 222]. «Освобождение времени» — это подлинная революция, поскольку ставит под вопрос социокультурную модель общества, основанного на принципе производительности.

О принципиальном изменении социально-психологической установки в отношении свободного времени свидетельствуют приводимые Горцем результаты анкетных опросов, в которых ставился вопрос, что предпочтительнее для работающих — увеличение зарплаты или свободного времени. В общеевропейских масштабах соотношение таково: 45% — за увеличение зарплаты, 55% — свободного времени; цифры по Франции — соответственно 43 и 47%. Когда вопрос ставился иначе: работать вдвое меньше или получать вдвое больше — соотношение оказалось 63 к 37%. «Этот выбор в пользу времени за счет денег есть важнейшая культурная переориентация... После того как на протяжении более века считалось, что „время — деньги“, иначе говоря, что ничто не стоит, сколько денег, которые можно заработать, продавая свое время, наши общества все больше открывают для себя, что есть радости, которые нельзя купить за деньги... Наемный труд поэтому все больше перестает быть главным в жизни» [4, 227].

Проблеме нового отношения к свободному времени посвящено немало работ, вышедших в последние годы. Среди них коллективный труд «Революция избранного времени». Развивая те же идеи, авторы утверждают, что освобождение времени приведет к изменению всей жизни. «Вместо того чтобы, как прежде, труд оставался целью существования и главной осью господствующих ценностей, вполне возможно теперь представить, что вскоре для многих свободное время будет больше не только отдыхом или компенсацией, но главным временем и смыслом жизни... Профессия была бы тогда одной из форм деятельности среди других. Потребность конструировать, творить или заниматься поисками своего призвания могла бы удовлетворяться в свободное время. Именно последнее направляло и ориентировало бы общие ценности. Творческое начало, эстетика,

игра одержали бы тогда верх над ценностями эффективности и репутабельности» [10, 107].

Что касается пожизненно гарантированного «социального дохода» для каждого человека при условии, что на протяжении жизни он выполнил определенное количество необходимого труда, то у Горца хватает реализма говорить об этом как о весьма проблематичной теме. Многие сторонники такого «социального дохода», говорит он, стремились детально описывать распределительные социальные модели, но дело не в утопическом детализировании, а в ясном понимании принципиальных социальных и социально-психологических изменений, к которым приводят микро-электронная революция и автоматизация, позволяющие исключить неквалифицированный труд и «банализировать» квалифицированный, дающие возможность на основе общей подготовки в короткое время приобретать и менять профессии. В результате необходимый труд мог бы распределяться между всеми, причем все в меньших и меньших количествах, исчезли бы профессиональные касты, стало невозможным возникновение технократической элиты, обрекающей большинство людей на маргинальность и зависимость. Впрочем, речь идет даже не об уничтожении профессионализма — все не могут быть всеми, если мы не хотим вернуться к технике неолита, — а именно о том, чтобы предотвратить превращение профессионалов в касту, чтобы они не монополизировали свои функции и не превращали их в источник власти. Не специализация и профессионализм — препятствие освобождению, а привилегированный статус и власть.

Индустриализм антигуманистичен потому, что при нем труд чисто функционален, отделен от жизни, меновая стоимость занимает место потребительной. Уничтожить экономическую логику, логику производительности — значит поставить на ее место неэкономическую деятельность, экзистенциальные отношения, жизнь — не для денег, а ради любви, дружбы, сочувствия, взаимопомощи, ради радости деятельности. Но человеческие ценности могут заменить логику производительности только после существенного сокращения рабочего времени.

Однако, мера возможности реализации «антипроизводительных», «автономистских», самоуправленческих принципов, согласно Горцу, далеко не беспредельна. Деятельность каждого человека, по его мнению, должна будет протекать на трех уровнях: 1) макросоциальном, представляющем собой сферу необходимого для общества «гетерономного» труда; 2) микросоциальном, являющимся сферой общественной деятельности, которая может быть как «гетерономной», так и «автономной» в зависимости от ее характера, групповых решений, используемых орудий и др.; 3) «автономном», т. е. индивидуальном. Микросоциальные общины являются ныне отсутствующим, но «необходимым звеном между сферами отдельного индивида и глобального общества» [5, 18]. Постоянные переходы от «гетерономного» труда к микросоциальной и «автономной» деятельности — гарантия равновесия и свободы. Следует избегать как избытка порядка, так и избытка беспорядка. Избыток порядка, сверхорганизация ведут к

подавлению свободы, порабощению, репрессивности. Альтернативные социальные модели представляются Горцу следующим образом: на одном полюсе — живая система, сложная, находящаяся на грани «беспорядка», центр которой везде и нигде, на другом — реализация опасных технократических проектов, которые стремятся полностью изгнать «беспорядок», конфликты, конкуренцию, инициативу, риск и тем самым изгоняют жизнь из социального организма.

«Индустриальные цивилизации с их техносферой, — воспроизводит Горц мысль одного из близких его идеям исследователей, — порождают бедную, централизованную и негибкую организацию, которая претендует на «приручение» и рационализацию экосферы, не видя, что тем самым она вместе с расточительностью и взаимопожиранием уничтожает способность к самоорганизации и саморегуляции» [4, 243].

Идею уничтожения труда и принципа производительности до логического предела доводит А. Негри. По его мнению, уничтожение труда есть центральный, «решающий момент определения коммунизма» [7, 169]. По Негри, единственное определение коммунистического общества состоит в том, что оно — *не труд* (см. [7, 93]).

Если нет условий для уничтожения труда и не ставится такая цель, то речь может идти, по мнению Негри, только о новой форме капиталистического управления, о новой форме экономической рациональности капитала. Переход к «коммунизму» должен произойти (да, собственно, уже и происходит) непосредственно от капиталистической системы, быстро и безо всякой промежуточной стадии «Социализм не есть и ни в коем случае не может быть стадией или переходом к коммунизму. Это — высшая форма рациональности капитала» [7, 175]. Переход этот должен быть, во-первых, насильственным и только насильственным, во-вторых, во время него должен произойти отказ от всех государственных, партийных, вообще институциональных форм организации, а также многих социальных институтов, денег и т. п., должно произойти «немедленное» обобществление, введено всеобщее равенство. Предусматривается, так же как и у Горца, радикальное сокращение рабочего времени, уничтожение разделения труда и введение равной «социальной заработной платы» для всех. Если добавить к этому, что переходный период должен быть периодом перманентной «культурной революции», цель которой — уничтожение всех следов прошлого и связей с ним, то крайняя вульгарность, анархистский уравнилельный примитивизм и опасный экстремизм легкомысленного прожектерства А. Негри станут окончательно ясными.

С Негри вряд ли стоит серьезно полемизировать — настолько гротескно его спекулятивное фантазирование. Реальный смысл его концепции полностью выявился той террористической практикой, к которой он привел (см. об этом [1]). И если он и представляет какой-то теоретический интерес, то, пожалуй, только в одном отношении: он наиболее рельефно обнажает опасные тенденции «автономизма», показывает, к чему в пределе он тяготеет.

Напротив, концепция Горца и близких ему исследователей заслуживает серьезного обсуждения. Именно поэтому она и была столь подробно изложена. Итак, прежде всего намного ли она реалистичнее апалогичных неоконсервативных концепций?

В целом вряд ли, но в ней, бесспорно, есть интересные и точно зафиксированные проблемы, а отчасти и решения. Достаточно упомянуть весьма актуальное (хотя, конечно, и не такое уже новое!) предупреждение относительно двух путей, двух социальных моделей, к которым может вести современная автоматизация и электронная технология: пути освобождения и расцвета человеческой личности и пути еще большего ее порабощения. Для обоих этих путей нынешняя технология и технология недалекого будущего предоставляет и предоставит огромные возможности. Весь вопрос — в чьих руках она окажется!

Теперь поговорим о степени утопичности концепции Горца. Первая сторона дела заключается в том, насколько люди в состоянии осуществлять по собственной воле (при довольно мало вероятном предположении что такая воля появится) такие радикальные социально-экономические повороты, как отказ — полный или частичный — от крупномасштабной технологии, экономического роста, универсальный переход к некоему (пусть даже не слишком, как у Горца, однозначному) варианту общинного неопрimitивизма. Попытки такого рода, конечно, бывали — как на государственном, так и на групповом уровне — но кончались они отнюдь не «дорогамирая» (таково название одной из цитированных нами работ Горца), кончались они в лучшем случае неудачей, а в худшем — приводили к изуверским формам массового террора (такова обычная цена «втискивания» истории в искусственное русло), крайним формам дегуманизации и распада человеческой личности и т. п. Кстати, мы уже упоминали о том, что экстремистский вариант «автономистского» утопизма нашел непосредственное воплощение в практике современного «левого» терроризма.

Не действителен ли в отношении фантастико-радикалистских проектов «автономистских» авторов один из самых модных ныне критических аргументов в адрес технократического и кейнсианского организационно-регулирующего оптимизма — «аргумент от сложности», сути которого мы уже касались: слишком сложны современные социально-экономические системы и процессы, слишком много в них неизвестного, непознанного, неясного, непредсказуемого, чтобы надеяться, что столь радикальное и глобальное проектирование приведет к ожидаемым результатам. Чаще всего в подобных случаях результаты оказываются совершенно непредвиденными, а иногда и просто катастрофическими.

Теперь обратимся к другой стороне дела. Вероятно, в будущем, возможно, недалеко, антипроизводительная ориентация действительно станет актуальной, даже естественной. Вполне можно себе представить, что когда-нибудь нынешние заботы об экономическом росте, интенсификации производства, повышении производительности труда и т. п. будут казаться архаичными, примитивными, рас-

считаться нашими потомками как признак крайней неразвитости. Но сейчас, когда значительная часть человечества непосредственно стоит перед элементарной проблемой выживания в силу экономической отсталости, голода, болезней, растущего разрыва индустриальных и отсталых стран, неокOLONиалистского прессы и т. д., когда даже во многих развитых странах проблемы производительности и экономической эффективности далеки от разрешения, реалистично ли, более того, гуманно ли ставить вопрос об «антипроизводительности»?

Собственно, ставить его можно, тем более что у него немало действительно актуальных и тревожных аспектов, например экологический. Но как ставить? У Горца хватает реализма не призывать к полному отказу от современной технологии, к тотальной реставрации примитивных производственных форм, что, даже по мнению тех исследователей, которые создают такие проекты (например, Э. Шумахер), неизбежно приведет, например, к удлинению рабочего дня, т. е. к более архаичным, а стало быть, к более суровым во многих отношениях формам «производительности». Но даже лишь при частичном отказе от новейшей технологии достаточно ли будет того, что останется или попадет в руки ремесленных кооперативов, для удержания неопрimitивистских общин хотя бы на нынешнем уровне благосостояния, качества жизни, социокультурного развития?

Следовательно, уж если говорить сейчас об «антипроизводительности», то, может быть, не в плане полного или частичного отказа от современной техники, а скорее как о следствии ее будущего высшего развития, высшего — и, конечно, разумного, гуманного и экологически приемлемого — развития «производительности» и экономической эффективности?

И наконец, последнее. Коммунистическое общественное самоуправление — это та общественная форма, которая действительно в состоянии разрешить многие социальные и последние политические проблемы, которые будут стоять перед человечеством. Но, даже будучи, так сказать, «отрицанием отрицания», может ли она представляться в таком подозрительно «неархаическом» виде с явной тенденцией возрождения полунатурального хозяйства и пр.?

Самоуправленческая концепция Горца — в одних аспектах сверхрадикальная, в других — явно сохраняет черты половичатости. В ней постоянно подчеркивается, что, например, наемный, отчужденный, «гетерономный» труд никогда до конца не сможет быть уничтожен, всегда останется, хотя и в минимальных размерах, основой всех других видов деятельности и социальной системы вообще. То же в отношении государственных форм управления, которые, по его мнению, необходимо должны сочетаться с формами самоуправления. Но не будет ли сохранение наемного отчужденного труда и государства постоянным источником воспроизводства многих трудных социальных проблем, некоторые из которых весьма точно отмечены самим Горцем?

Далее. Судя по всему, не только Негри, но и Горц полагают, что

наступление (или «введение»?) самоуправленческой «коммунистической» эры должно наступить скоро. Выглядит это соблазнительно, однако, антинаучно? До сих пор все попытки реализации самоуправленческих моделей приводили, к сожалению, наряду с некоторыми позитивными, к негативным следствиям, которые в общем всегда возникают при искусственном форсировании «хода истории». Происходит не столько движение «вперед», сколько отступление к пройденным этапам, к действительно архаическим формам общественных отношений. Следствием исторического «насилия» всегда оказывается не гуманизация, а дегуманизация этих отношений, возникновение своего рода социальных «монстров».

И наконец, заключительный, вполне традиционный, но самый кардинальный вопрос: не ввергнет ли человечество в состояние социально-экономического хаоса «немедленное» осуществление анархистских и даже полуанархистских социальных моделей (если предположить, что оно возможно)?

ЛИТЕРАТУРА

1. Эфиров С. А. Покушение на будущее. М.: Мол. гвардия, 1984.
2. Ciani O., Louberg N. The diminishing returns of technology. N. Y.: Pergamon press, 1978.
3. Heilbroner R. Business civilization in decline. N. Y., 1976.
4. Gorz A. Les chemins du paradis. P., 1983.
5. Gorz A. De la morale au politique. — Autogestions, 1984, N 17.
6. Elizalde J. L'autogestion à l'heure espagnole. — Autogestions, 1981, N 7.
7. Negri A. Marx oltre Marx. Milano, 1980.
8. Negri A. Il comunismo e la guerra. Milano, 1980.
9. Acquaviva S. Guerrilla e la guerra rivoluzionaria in Italia, Milano, 1979.
10. La révolution du temps choisi. P., 1980.

§ 2. Природная среда как социологическая проблема: борьба радикалистских и консервативных устремлений в «экосоциологических» исканиях «зеленых»

В социальной экологии «зеленых» можно выделить, пожалуй, три основные составные части: «экологический гуманизм», учение о «базисной демократии» и выдвигаемый большей (главным образом интеллигентской) частью «зеленых» «экологический социализм». Первая часть социальной экологии касается взаимоотношений человека с природой, которые затем проецируются на общество. В наиболее завершенной форме «экологический гуманизм» разработал один из видных идеологов и политических деятелей «зеленых», председатель Союза немецких (западногерманских. — Н. К.) писателей Карл Амери в теории «экологического материализма».

Уверая, что он не собирается опровергать марксизм, Амери обвиняет материализм в непоследовательности и стремится дополнить его «экологическим материализмом» [8, 172], представляющим собой ни много, ни мало «новый „научный“ способ познания современности» [8, 14]. «Эта наука, — утверждает Амери, — методически

должна исходить из равноправия всех живущих, но такого равноправия, которое не выдвигает в качестве предпосылки ни иерархического, ни эгалитарного метафизического происхождения». Его «экологический материализм» противопоставляется «антропоцентрической системе господства» [8, 36] человека над природой, на которую, будто бы позаимствовав ее у иудео-христианской традиции, опирается современная «индустриальная система» (равно капиталистическая или социалистическая), исходящая из «непоследовательных» материалистических (в том числе и марксистских) взглядов. Антропоцентризм «непоследовательного» материализма превратился, по мнению Амери, в «гуманизм», в оправдание практики «империализма» и «экспансии» в природе, выражающейся в «порабощении» и «эксплуатации» живой и неживой материи, в отказе от гуманизма. «Следствием такой человеческой идеологии господства и практики господства является то, что создан экологический кризис» [8, 10], проявляющийся в загрязнении окружающей среды, истощении природных ресурсов, в нарушении естественного обмена веществ, энергии и равновесия в природе, в превращении планеты в «пустыню», теряющую растительный и животный мир и лишаящую человечество основ существования. «Индустриальная система», опираясь на идею прогресса, стремится к развитию техники и росту промышленного производства, обещающему будто бы рай на земле, а в действительности превратившемуся в самоцель, постепенно истощает природу, создавая «искусственный кругооборот богатств» [8, 97]. Уже в момент перехода к производящему хозяйству начинается систематическое нарушение естественного кругооборота веществ (катастрофически усиливающееся в индустриальную эпоху) и складывается центральная власть, чрезвычайно заинтересованная в эксплуатации не только природы, но и самого человека. Исходя из своих растущих паразитических потребностей, власть тем не менее апеллирует к «общему благу», создавая искусственные потребности, и является, таким образом, паразитом, оставляющим вокруг себя физические и социальные «отходы».

«Экологический материализм» Карла Амери заключается прежде всего в отказе от «господства» человека над природой, поскольку «в этом мире человек как вид занимает подобающее ему место: место хищного животного третьего или четвертого (экологического) порядка. Он подчинен тому же кругообороту, как каждый сравниваемый вид, в то время как «мир принадлежит не определенному виду; он принадлежит миру» (повторяет Амери за древнекитайским философом Лю Ши). Поэтому, чтобы не превратить землю в пустыню и не погибнуть, человек должен «расторгнуть практический союз с пустыней» и пойти на «примирение» с землей заключив с ней «соглашение» [8, 179], требующее восстановления экологического равновесия. «Ранее материализм удовлетворялся тем, чтобы мир изменить; теперь он приходит к тому, чтобы его сохранить». Наиважнейшую задачу человечества Амери видит в отказе от экономического роста и технического прогресса (признавая прогресс только интеллектуальный), откровенно называя свою программу «консер-

вативной» и предлагая опираться на «консервативные» социальные силы, выступающие против экономического прогресса, но рассматривая ее как «революцию», направленную против «омницида» (уничтожения всего живого) и «ставших паразитарными организациями» [8, 13; 10, 16, 21]. Его «постиндустриальное общество, соответствующее экологии» [8, 210], обязано широко применять экспертизу для предварительной оценки возможных нежелательных последствий любого экономического акта. Эта экспертиза должна строиться на учете «экологических факторов»: «пространства», «числа» и «времени», позволяющих сочетать оптимальный размер биоцепоза с оптимальным размером хозяйства «независимой ассоциации производителей», фактически натуральным хозяйством. «Экофакторы» нужны при расчете оптимального населения, потребностей и т. п. При этом и производство и потребности должны быть ограниченными, что будет возмещаться улучшением качества продукции и жизни, красотой природы и бытия. Вместе с тем «децентрализация, гуманизация» производства [8, 133—134] позволяют создать атмосферу ответственности за свою деятельность и взаимопомощи, способствуют защите слабых и ранимых, устраняют «отчуждение», свойственное крупному предпринятию, стремящемуся к рентабельности, удовлетворяют элементарные потребности. Видимо, осознавая непривлекательность аскетизма «экологического материализма», Амери считает необходимым опереться на религию как на средство связи и примирения с природой и сдерживания наступления на нее.

В соответствии с теорией Амери выстраивает и социально-политическую программу. Прежде всего для достижения экологического равновесия необходимо знать состояние окружающей среды — «экологические факты». В борьбе за ее чистоту, оказывая сопротивление мероприятиям властей, можно постепенно отнимать «основы деятельности» у центральной власти. Активное включение в процесс обмена вещества и энергии, занятие физическим трудом и осуществление экологических проектов будут способствовать складыванию самообеспечивающихся общин, в которых станет осуществляться циклический обмен вещества и энергии. Постепенно сложится оптимальный размер экологических сообществ в зависимости от целей и региональных условий. Восстановление традиционных технологий позволит увеличить долговечность изделий и качество продуктов вообще. Качеству будет способствовать и децентрализация, поскольку сократится рынок и вещи будут изготавливаться для потребления главным образом внутри сообщества. Попыск гармоничных пропорций пространства, числа и времени позволит экологизировать «постиндустриальный способ производства», подсчитать нужную производительность при необходимой переоценке потребностей. Среди союзников при проведении экологической политики Амери видит духовенство, которое должно проповедовать экологическое поведение и пользу экологических предприятий. Такая постановка вопроса не удивительна, ведь он признает себя католиком [8, 210]. Профсоюзы возьмут на себя функции борьбы за качество продукции,

предназначенной для потребления массами трудящихся. Такая организация производства и потребления сделает бессмысленным централизованное распределение, что будет способствовать независимости и самостоятельности ассоциаций производителей, которые станут «истинными хозяевами земли» [8, 190—220].

Уже в самих основах своей теории К. Амери допускает множество ошибок. Антропоцентризм не заимствован материализмом у христианства, он заложен в самой человеческой природе. Как бы ни стремилась к беспристрастности наука, восприятие мира для человека возможно только через его человеческие чувства и его человеческий интеллект. Отказ от антропоцентризма, возможно, и означает слияние с природой, но он означает и отказ от собственного «я», от человеческого рода, от самой жизни.

«Гуманист» Амери выступает против жестокостей по отношению к животным: он против убоя скота, за «наркотизацию» [8, 105]. Однако он не за вегетарианство, действительно отказывающееся и от прямого и от косвенного убийства животных. Ведь вегетарианство противоречит его определению человека как «хищного животного». «Гуманизм» по отношению к животным утверждается и в программе Зеленой партии, где в специальном параграфе: «Защита животных», в частности, сказано: «В животноводстве вводятся индустриальные методы, которые уже сегодня противостоят законам защиты животных, ведут к усилению мучений животных» [10, 231]. Однако не «гуманизмом», а охраной индивидуалистических, консервативных, мелкобуржуазных интересов продиктован весь этот параграф. Мелкобуржуазный характер ряда программных положений «зеленых» не является неожиданностью: ведь среди участников «альтернативных» движений в ФРГ (основную массу которых составляют защитники природы), по данным западногерманского социолога-марксиста Роберта Штайгервальда, на начало 80-х годов, хотя 40% и принадлежало служащим и другим представителям средних слоев и 45% — лицам свободных профессий, было 12% ремесленников и торговцев [5, 53]. Таким образом, «гуманизм» К. Амери оказывается на поверку скорее консервативной социальной критикой современной экологической политики буржуазного общества с мелкобуржуазных позиций. Его «гуманизм» оборачивается антигуманизмом в требовании ограничения потребностей, возврата к традиционным технологиям и «интенсификации» труда. Отнюдь не отходит он, а лишь приближается к антропоцентризму и в своей антропоморфизации природы, выражающейся в оценке даже «неживой материи» не как среды, а как стоящих на том же уровне, что и человек, классов предметов, с которыми надо «примириться», заключать «союзы» и т. п. Гуманизм заключается не в отказе от потребностей, а в правильном поведении в окружающем мире в соответствии с беспристрастной оценкой своего положения. При этом и «определенная мера антропоцентричности мировоззрения, безусловно, необходима» [3, 160].

«Экологический материализм» К. Амери отвергает целенаправленное поведение человека в окружающем мире на том основании,

что будто бы «практика цели, и даже исключительной цели, никогда не может быть встроена в кругооборот. Единственная свободная от цели предпосылка теории-практики, т. е. исключительное право людей изменять мир, хотя она и считается верной, — чистое предположение, и довольно плохое теологическое предположение» [8, 53]. Конечно, заданная цель человеческого бытия — плод воображения объективного идеалиста. Люди сами ставят перед собой цели: одни — достижение максимальных прибылей, другие построение коммунистического общества. Но для осуществления поставленных целей не обязательно нарушать кругооборот материи и энергии. Существуют безотходные производства. Возможен и экономический рост без увеличения расходов сырья и энергии, как это имеет место в течение последних лет в Германской Демократической Республике [7, 19]. Америке же стремится к консервации отношений людей к природе и друг к другу, в том числе и с помощью религии, и делает утопическую надежду на возможность такой консервации подалеже от путей материального прогресса. И это уже не материалистический, а субъективный историко-идеалистический подход с пантеистической и даже религиозно-мистической окраской, замешанной на идее всеобщей гармонии и религиозных представлениях, сдерживающих от «экспансии» человека в природу.

Борясь с социал-дарвинизмом гитлеровского фашизма, дошедшего до «культивации» человеческой «породы» [10, 16; 8, 156—165]. К. Америк сам впадает в социал-дарвинизм, стараясь рассматривать человека в первую очередь как «хищное животное» и заставляя его подстраиваться под природные процессы. «Разве верно, — спрашивает Р. Штайгервальд, — что „природа“ по-хозяйски распоряжается своими возможностями? Разве знаменитые экологические круговороты живых организмов не являются в действительности результатом „беспощадной“ борьбы за выживание, в ходе которой в массовом масштабе уничтожаются зачатки жизни? Разве подобная гармонизация природы перед лицом того факта, что жизнь поддерживается смертью, в действительности не является варварской?» [7, 17].

Наконец, социальный утопизм «экологического материализма» особенно заметен в социально-политической программе К. Америки, который словно не замечает социальных противоречий современного капиталистического общества. Даже борясь с его «антропоцентризмом», он не видит, что «капитализм не антропоцентричен — в его центре капитал как самовозрастающая стоимость...» [3, 156]. Тем более нелепыми кажутся надежды Америки на возможность постепенного мирного изъятия «основ деятельности» у центральной паразитической капиталистической власти.

Вместе с тем нельзя не признать и положительных моментов в концепции К. Америки. Во-первых, критика его экологической концепции. Например, критика «паразитизма» потребительских тенденций буржуазно-бюрократического аппарата, влияющих на все население, которая сопровождается идеей переоценки основных потребностей. Эта идея подсказана социальными последствиями НТР при капитализме, на которые указал XXVII съезд КПСС [1].

Не менее существенна и критика разрушающей природную среду хозяйственной практики капитализма. Но, несомненно, главной заслугой «экологического материализма» К. Америки, как и социально-экологических концепций вообще, является указание на необходимость познания и соблюдения законов экологического функционирования человечества, которое не менее важно, чем знание и использование законов социального развития. Советский философ Н. А. Кармаев справедливо указывает, что в состав производительных сил необходимо включить «профессиональные экологические знания, а также... общую экологическую культуру» [6, 52], что любому хозяйственнику нужно «каждый свой шаг контролировать и взвешивать» [6, 52] и что овладение экологическими знаниями является сейчас хозяйственной необходимостью.

Однако гипертрофическое акцентирование биологической стороны человеческой природы ведет экологистов к пренебрежению социальной стороны жизни человечества. Даже говоря о приспособлении человека к окружающей среде, они не могут осознать, что существует социальная форма приспособления человечества к среде, осуществляемая с помощью производительных сил, которые материализуются в культуре. А именно этот социальный механизм приспособления и отвергает Америка, предлагая, по сути дела, ограничиться лишь «расширением сознания» [8, 179], не понимая, что только материализованные идеи могут стать достоянием социума и войти в культуру. Да и саму культуру он резко редуцирует чуть ли не до традиционной культуры замкнутых общин.

Несколько иначе «экологический гуманизм» расценивает выдававший себя за «экосоциалиста» «эколиберал» Вольф-Дитер Хазенклевер, который является для него «переосмыслением природы человека и сущности природы» [10, 46]. Он полагает, что, поскольку человек создал свою собственную среду — социальную, постольку и сфера действия «экологического гуманизма» должна распространяться не только на природу, но и на общество, т. е. «освобождение людей и их вживание в природу есть две стороны одной медали. Новая политическая руководящая идея обязывает к гуманистической этике, способной связать их обе» [10, 46]. Сообразуясь с научным видением мира, разъясняющим, что Земля не центр вселенной и человек не занимает особого места в природе, «гуман-экология» послужит мостом между человеком и природой.

Хазенклеверу, осознающему, что закон капиталистического накопления подчиняет естественные науки и технику, нельзя отказать в критичности. Он справедливо утверждает, что увеличение капитала в руках отдельных лиц увеличивает и угрозу существованию человечества из-за эксплуатации природы и ее уничтожения. Он справедливо критикует бюрократический аппарат за насилие над личностью и обезличивание человека. Однако, он, как и другие социал-экологисты, считает виновным в экологическом и социальном кризисе (выход из которого ему представляется сомнительным) увеличение производства в «индустриальном обществе», вызывающее нарушение единства живых организмов с окружающей средой. При

этом социально-классовые проблемы отходят у Хазенклевера на задний план по сравнению с экологическими: сначала он предлагает установить мир с природой, а уж потом решать социальные проблемы. В конце концов он переводит проблему в этическую сферу и вводит категорию «ответственности», утверждая: «Экологический гуманизм означает, что человек будет признан как персональное и социальное существо, чье неоскорбленное достоинство лежит в его способности вести свою жизнь созидательно, в ответственной связи с окружающим миром, современностью и будущим миром» [10, 51]. Таким образом, социально-миротворческий характер позиции В.-Д. Хазенклевера настолько очевиден, что не требует дополнительной критики.

Активист «зеленых» Мануэль Кипер, хотя и считает, что «экологический гуманизм должен оставаться руководящим принципом зеленой политики» [10, 131], однако лишает его своей критикой существенного основания: в противоположность большинству «зеленых» он убедительно показывает, что «предположение о конце мира и катастрофе» [10, 105] построено на намеренно искажаемых данных. Ссылаясь на статистические данные из авторитетных источников, Кипер доказывает, что «зеленая революция» окончательно решила проблему пицци, которая остро встает лишь там, куда вторгается погоня за прибылью, что природные ресурсы еще далеки от истощения, да и просто неисчерпаемы в силу закона сохранения вещества и энергии, что вообще экологические проблемы разрешимы. Более того, он показывает, что буржуазные либералы из числа «зеленых» нередко используют «социал-дарвинистские основания политической программы» [10, 105], исходящие от правоэкстремистской гуманоэологии. Такой подход, демаскируемый Кипером, проявляет черты мальтузианства, он оправдывает расизм и империалистическую политику, продиктованную страхом перед возможным усилением стран «третьего мира», которые могут выйти из подчинения Рокфеллера III и Форда, финансирующих империалистические программы.

Будущее представляется «зеленым» более оптимистичным, чем настоящее, но не становится от этого менее утопичным. Родоначальником социальной экологии и «экосоциализма» обычно называют социолога и католического священника Ивана Д. Иллича. Его критицизм исходит из неприятия научно-технического развития, представляющегося ему «иллюзией прогресса» [14, 44]. Вторжение техники в окружающую среду и высокая рождаемость — вот основные причины, породившие кризис, который «не есть кризис внутри индустриального общества, а кризис самого индустриального общества» [14, 107]. Серьезную опасность он усматривает также в «бюрократической эскалации» и во «фрустрациях» [14, т. 8, 68]. Будучи не в силах дать хоть сколько-нибудь сносный экономический анализ действительности, он осуждает лишь деление на «привилегированных» и «непривилегированных». Выход из кризиса Иллич видит в переходе к «партиципаторному социализму» «постиндустриального общества» [14, 12—14, 107]. Центральным пунктом

его псевдосоциалистической синдикалистской концепции является «конвивиалитет» (содружество), «противоположность индустриальной производительности», означающий «автономное и созидательное взаимодействие между личностями и взаимодействие личностей с окружающей их средой» [14, 11], которые он рассматривает «как индивидуальную свободу, реализованную в личной взаимозависимости, и как истинную этическую ценность» [14, 11]. Фактически Иллич предлагает не «новые ценности», а абстрактное признание социальной «справедливости», «законности конфликтных интересов» и т. п. Через «развитие трудоемкого, высокодисциплинированного и растущего субсектора производства» [14, 107—108] общество придет к стабильности, будет осуществлена «публичная собственность на ресурсы и средства производства и публичный контроль за рынком и системой передачи власти» [14, 43]. Переход к «конвивиальному» обществу Илличу представляется в ходе «кризиса революционного освобождения» [14, 12], но, требуя отказа от ценностей «индустриального общества», он вместо обещанного «революционного» перехода фактически предлагает мирный, а его «ценности» оказываются скверными подачками бедному духом обывателю, который сможет «получить доступ к некоему минимуму физического пространства, к воде, некоторым основным элементам образования, некоторым инструментам конвивиальности, получаемым в процессе обучения властвовать, до механизированных ручных тележек и, возможно, до ограниченных кредитов» [14, 40]. В конце концов поиски «конвивиального» социализма вылились, как этого и следовало ожидать от благочестивого католика, в консервативно-романтическую ностальгию по старым добрым временам, когда люди жили территориально-соседскими общинами [15, 113]. И в этой горестной тоске уже не осталось места для самого социализма.

Западноберлинский политолог Йозеф Хубер, включающий экодвижение в альтернативное, считает основной задачей последнего критику современной экономической системы за гигантоманию в промышленности и оторванность от человеческих потребностей в пользу погони за безграничным ростом производства, приводящим к господству техники и вещей над человеком, обусловившему рост бюрократии и разрушение природной среды. Его реформистская социальная программа включает: децентрализацию производства в пользу мелких и средних предприятий с централизованным финансированием последних, установление планомерного контроля за производством, отделение политической власти от экономической, создание автономных социальных ячеек, поиски собственной идеологии и политических организаций. Вместе с тем Хуберу более, чем другим, представляются сомнительными перспективы «экосоциализма», который, как он опасается, может остаться в будущем в оппозиционном меньшинстве [13, 121].

Западноберлинский «экосоциалист» Отто Ульрих также выступает против «индустриального способа производства», обвиняя марксизм в обосновании «индустриальной» идеологии. Он полагает, что при таком способе производства возникают новые антагонистические

противоречия «между индустриальной системой и целью способа производства» [19, 97], а также «между потребностями индустриальной системы и целью свободных от господства ассоциаций солидарных индивидов» [19, 99]. Отсюда — вывод, что «альтернативные движения» с «гражданскими инициативами» стали теперь движущими силами социального развития. Особенно импонируют Ульриху некоммунистические рабочие движения прошлого: анархистов, спидкалистов, социалистов-утопистов. «При этом мы сегодня можем еще отчетливее узнать, — утверждает он, — что в этих движениях лежат более обнадеживающие, менее пренебрежительные по отношению к человеку перспективы гуманный социализма» [19, 88]. В этом «гуманном» «постиндустриальном социалистическом обществе» производительные силы должны стать синтезом производительных сил «доиндустриального общества», достижений «индустриальной системы» и утопии «постиндустриального общества» [20, 9, 12]. Следуя в терминологии за К. Марксом, Ульрих представляет себе «свободные от господства ассоциации солидарных индивидов» совершенно в духе анархо-спидкализма: как небольшие социальные ячейки с качественно новыми потребностями и неограниченными творческими возможностями. Победу нового общества он считает возможной лишь при условии объединения усилий ревизионистов, «гражданских инициатив», «альтернативных», «экологического» и феминистского движений, для чего не обязательно завоевывать власть, нужно лишь устранить условия власти сторонников индустриального развития, но вместе с тем он опасается возможности «модернизации» антиимпериалистических движений или скатывания их к фашистским лозунгам в результате реакции на преследования правительства. Таким образом, «экосоциализм» предлагает не светлые перспективы, а суровую борьбу за существование с частичным отказом и от культуры и от самого социализма в пользу частнокооперативных местных организаций, взаимоотношения между которыми также могут превратиться в конкуренцию и борьбу за власть на региональном и более высоком уровне.

Читая сочинения социальных экологов, невольно ощущаешь, что все это когда-то встречалось и среди идей недавнего прошлого, в предыдущем столетии, и даже в трудах древних философов. Например, индийский ревизионист М. Н. Рой (Нарендранат Бхаттачарийя) еще в 1946 г. создал учение о «радикальном гуманизме», которое его сторонники рассматривают как «постмарксистскую философию» [18, V]. Она тоже ищет новые, нематериальные основания для характеристики современного общества, пропагандирует среди народа «новые» ценности и выступает за создание «новых» институтов, основанных на этих ценностях, делает упор на развитие мелкой промышленности, пропагандирует «кооперативную экономику», отвергает прибыль в пользу первых потребностей, ратует за равенство в распределении благ и услуг, она также безосновательно обещает индивидуальную свободу каждому гражданину, «демократию участия» каждому члену общества в его управлении, призывает проводить политику, не участвуя в партии, широко использует роман-

тизм [18, 3–5, 49–51]. «Радикальный гуманизм» опирается на «демократический социализм», также давно проповедуемый в разных, в том числе и в «новых», вариантах западноевропейскими социал-демократами [18, 32]. И так далее можно углубляться во все большую старину.

Но справедливости ради нужно сказать, что социальная экология — это не только консерватизм и утопия. Это еще и *критическая идеология* значительной части «новых социальных движений» «новых социальных слоев», которые вышли на борьбу с империализмом, та идеология, которая находится в поиске и развитии, которой может помочь только научная социалистическая теория.

ЛИТЕРАТУРА

1. Горбачев М. С. Политический доклад Центрального Комитета КПСС XXVII съезду Коммунистической партии Советского Союза. — Правда, 1986. 26 февр.
2. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Политиздат, 1972. Т. 9.
3. Василенко Л. И. Антропоцентризм и его экологическая критика. — Вopr. философии, 1983, № 6, с. 153–161.
4. Вольфсон Л. Ф. Крах идеологии индустриализма и «альтернативное движение». — В кн.: Современные буржуазные теории общественного развития / Отв. ред. Я. М. Бергер. М.: Наука, 1984.
5. Гранов В. «Зеленые»: идеология и реальность. — Мировая экономика и международные отношения, 1984, № 12, с. 53–62.
6. Кармаев Н. А. К вопросу о духовных аспектах экологизации производительных сил. — Вестн. ЛГУ, 1984, № 17, с. 50–53.
7. Штайгервальд Р. Марксизм и современность: спор вокруг проблемы гуманизма. — Вopr. философии, 1983, № 10, с. 13–25.
8. Amery C. Natur als Politik: Die ökologische Chance des Menschen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.
9. Da packt dich irgendwann'nne Wut. — Spiegel, 1980, Bd. 34, N 52.
10. Die Grünen: Personen — Projekte — Programme / Hrsg. H.-W. Lüdke, O. Dinne. Stuttgart: Degerloch: Seewald, 1980.
11. Für Kraut und Rüben. — Spiegel, 1980, Bd. 34, N 40.
12. Gorz A. (Bosquet M.). Écologie et politique. P.: Seuil, 1978.
13. Huber J. Wer soll das alles ändern: Die Alternativen der Alternativbewegung. B.: Rotbuch, 1981.
14. Illich I. D. Tools for conviviality. L.: Calder and Boyars, 1973.
15. Illich I. D. Vom Recht auf Gemeinschaft. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1982.
16. Ely J. Greens. — Guardian, 1983, Febr. 16.
17. Langgut G. Der grüne Faktor: Von der Bewegung zur Partei? Zürich: Interform/Osnabrück: Fromm, 1984.
18. Tarkunde V. M. Radical humanism: The philosophy of freedom and democracy. Delhi: Adjante, 1983.
19. Ullrich O. Weltniveau: In der Sackgasse des Industriesystems. B.: Rotbuch, 1979.
20. Wagner D. Worker's control and the news: «The Madison, Wisconsin, press connection». — Radical America, 1980, vol. 14, N 4.

Современный этап всемирной истории со всей очевидностью демонстрирует нарастание кризисных явлений в экономике, политике и идеологии капиталистического общества. Вместе с тем идеологи современного империализма не отказываются от попыток «научного обоснования» стабилизации капиталистических общественных отношений. О противоборстве двух тенденций в буржуазной идеологии — «кризисной» и «стабилизационной» — свидетельствуют и материалы, содержащиеся в данной книге.

Несомненен факт существования глубоких *внутренних* противоречий современной буржуазной социологической теории, связанных с ее *расколом* на два противоположных устремления, — тенденции «кризисного» характера, с одной стороны, и «стабилизационного» характера — с другой. Восходящие к двум типам, двум разновидностям буржуазного сознания XX в. — «кризисному» («сознание кризиса») и «стабилизационному» (стремление к преодолению кризиса), эти мировоззренческо-идеологические устремления соответствующим образом преломляются в *теоретико-методологической* сфере западной социологии. Здесь они порождают — ситуация, особенно четко обозначившаяся в последние десять лет, — с одной стороны, тенденции «распредмечивания» социологии, утраты собственно социологического предмета, а с другой — тенденции, связанные со стремлением избежать этой пагубной перспективы, «вернуть» социологии ее предметную содержательность. Представляя собой результат «проекции» в область социологической теории и методологии двух противоборствующих (в рамках буржуазного сознания) мировоззренческо-идеологических устремлений, они, естественно, сохраняют определенную связь с ними, хотя в специфической области социологической теории эта связь оказывается очень сложно опосредствованной. Вот почему, констатируя вполне определенную *связь* «кризисных» теоретико-методологических тенденций с леворадикальным и леволиберальным сознанием, а «стабилизационных» — с неоконсервативной идеологией, необходимо проводить различие между упомянутыми тенденциями социологической теории Запада и соответствующими коллизиями буржуазного сознания.

Новейшая тенденция современной западной социологии, связанная с соответствующими «мутациями» буржуазного сознания, совершающимися на исходе нашего столетия, заключается в *повороте* от «кризисных» теоретико-методологических устремлений к «стабилизационным», что привело к *существенному обострению их борьбы*, усиливаемой и усложняемой общей (глобальной) ситуацией борьбы двух мировоззрений марксистско-ленинского и буржуазного. Поворот этот выражается прежде всего в том, что «сознание кризиса» теоретико-методологических оснований западной социологии, «заво-

раживавшее» социологов в 60-х — первой половине 70-х годов (и побуждавшее искать новые и новые аргументы в пользу «факта кризиса»), явно вытесняется стремлением каким-то образом «положить конец» углублению этой тенденции и если не устранить ее вовсе, то хотя бы остановить ее экспансию в новые и новые области социологического знания. Если в предшествующий период воображение социологов поражали статьи и книги, «констатирующие факт кризиса», то теперь гораздо больший интерес вызывают работы, в которых предлагается *перспектива выхода* из этого кризиса, хотя подчас эта перспектива очень скоро обнаруживает свою иллюзорность.

Как мог убедиться читатель, формой, в какой совершалось углубление «кризисных» тенденций в области западной социологической теории, стал *социологический радикализм* — теоретико-методологическое устремление антисциентистского порядка, возникшее в результате своеобразной «конвергенции» неомарксистской (леворадикалистской) и феноменологической (социология «жизненного мира») критики «традиционной социологии», гипертрофированной до отрицания «традиционной научности» вообще. В русле леволиберальной общественной и социологической мысли эта линия была доведена до отрицания самого *принципа рациональности*, лежащего в основе «традиционной науки, и связанной с этим принципом *идеи прогресса*. Так, вчерашние рационалисты и прогрессисты превратились в антипрогрессистов и иррационалистов, подготовив тем самым почву для, по крайней мере, нелиберально (если не антилиберально) настроенных теоретиков, получивших возможность выступить под знаменами умеренного рационализма и даже «прогрессизма», которые побросали их вчерашние обладатели, испуганные перспективами прогресса науки, научной рациональности, наконец, *разумности* вообще.

Таким образом, уже в русле «кризисного» теоретико-методологического устремления происходили самые неожиданные «конвергенции», бросавшие в объятия друг другу вчерашних противников: неомарксистских критиков «капиталистического отчуждения» и феноменологически ориентированных аналитиков «научного овеществления» («реификации») социальной реальности; леворадикалистски настроенных франкфуртцев и леволиберальных «критических рационалистов» попперянской выучки. Причем общим знаменателем всех этих теоретических «конвергенций» оказывался все тот же социологический радикализм, ведущий к субъективистскому «развеществлению» социальной реальности и соответственно к социологической *релятивизации рациональности*, расщеплению а затем и «плюрализации» человеческого *разума* (самого принципа разумности). Такого рода «конвергенции», теоретические результаты которых ярче всего свидетельствуют об усугублении кризисного характера соответствующей теоретико-методологической тенденции в западной социологии, также свидетельствуют о том «новом», с чем пришла эта социология к концу нашего столетия.

Стремление противодействовать «кризисной» тенденции, которое

далеко не всегда возникало из консервативных умоастроений, но достаточно часто ипипирировалось вполне добросовестным стремлением более «традиционалистски» настроенных социологов защитить социологию как научную дисциплину от «вакхически» ориентированных антисциентистов, также ипмело следствием целый ряд неожиданных «конвергенций», ставящих под вопрос прежние размежевания в социологической сфере. Формой этих «конвергенций» оказывалось, как правило, обращение к классике, активная «реактивация» классического социологического наследия, что также является одной из новейших тенденций западной социологии конца 70-х — начала (и первой половины) 80-х годов. Ярко выраженную «неоконсервативную» окраску этой тенденции придает стремление противопоставить «возрожденное» того или иного классика буржуазной социологии — «ренессансу К. Маркса» в западном общественном сознании, параштавшему со второй половины 60-х до середины 70-х годов.

Самым крупным из разнообразных «социологических ренессансов», в русле которых западные теоретики пытались осуществить «конструктивный синтез», выдвигая на передний план то одного, то другого «классика социологии», оказался в конечном итоге «веберовский ренессанс». Ранее активно используемый (социально-философски ориентированными) представителями «кризисного сознания», М. Вебер начиная с середины 70-х годов все более активно используется в целях теоретико-методологической «стабилизации» социологии, разлагаемой бесконечным противоборством несовместимых друг с другом «парадигм». В связи с этим в русле «веберовского ренессанса» мало-помалу начали обозначаться «пункты перехода» от «кризисного» социологического устремления к «стабилизационному». Однако «исследовательская программа» М. Вебера, предлагаемая наиболее активными и последовательными неовеберовцами как «формула стабилизации» теоретико-методологических оснований социологического знания, принимается далеко не всеми представителями «стабилизационного» устремления в западной социологии. Для многих из них более адекватной «программой» выхода из социологического кризиса остается «программа Т. Парсонса», посмертная реабилитация которого (после той критики, которой он был подвергнут в русле «кризисного» социологического сознания) уже сама по себе выступает как новейшая тенденция «стабилизационного» теоретико-методологического устремления. Эта (вторая) тенденция в русле «стабилизационного» устремления гораздо чаще, чем первая, обращивается к прямой апологетике буржуазного общества «американского типа», тогда как приверженцы «веберовской программы» настроены «европейски» и более критичны в отношении Соединенных Штатов (включая и их социологическую теорию).

Как свидетельствует анализ противоборства «кризисной» и «стабилизационной» тенденций западной социологии в специальных областях социологического знания по поводу более конкретных проблем (требующих, однако, углубленного теоретико-методологического решения), несмотря на существенный сдвиг в пользу второй из них, их борьба далеко еще не закончилась. Если же учесть те неразре-

шимые противоречия, которые раскалывают изнутри и само это «стабилизационное» социологическое сознание, вряд ли следует ожидать серьезной «стабилизации» теоретико-методологических оснований социологии капиталистического Запада в обозримом будущем.

XXVII съезд КПСС определил важнейшие задачи общественных наук в области критики буржуазной идеологии. Съезд потребовал «наступательно вести борьбу с буржуазной идеологией и моралью, антисоветскими провокациями и идеологическими диверсиями империализма...»¹ Реализация этих задач — прямая обязанность советских ученых. Состояние господствующей идеологии отражает расстановку классовых сил. Именно поэтому социологи-марксисты могут, исходя из тенденций в современной буржуазной социологии, делать обоснованные выводы о состоянии буржуазного общества в целом, какую бы превращенную форму ни принимали интересы тех или иных общественных сил в теоретических социологических построениях.

Задачи советских исследователей буржуазной социологии не ограничиваются, таким образом, одной только теоретической критикой. В свете представленных в данной книге материалов можно говорить о некоторых актуальных направлениях дальнейшего изучения и критики буржуазной социологии.

Во-первых, необходимо более детальное изучение истоков и тенденций самых влиятельных теоретических направлений в буржуазной социологии.

Во-вторых, необходимо более полно выявить за расстановкой сил в социологии расстановку тех реальных общественных сил, чьим орудием она в немалой степени является.

В-третьих, на основании того, что, собственно, говорит сама буржуазная социология о современном обществе в развитых странах Запада, можно сделать вывод и о тех глубинных общественных процессах, которые происходят сейчас в этих странах.

В-четвертых, необходимо всегда суметь отделить тот позитивный вклад — как бы ни был он невелик, — который вносят буржуазные ученые в разработку некоторых важных социологических проблем, от той идеологической функции, которую исполняют в их теоретических системах даже достоверные социологические результаты (необходимо отсечь, как говорил В. И. Ленин, реакционную тенденцию).

Этим задачам авторский коллектив рассчитывает посвятить свои усилия в последующих монографиях.

¹ Резолюция XXVII съезда КПСС по Политическому докладу ЦК КПСС. — Правда, 1986, 6 марта, с. 3.

**BOURGEOIS SOCIOLOGY
IN THE LATE TWENTIETH CENTURY**
(Critical analysis of the new tendencies)

SUMMARY

The book is devoted to the analysis of the main tendencies of the contemporary western sociology. The authors made an effort to group the rich material keeping in mind the collision of the two basic directions determining in their opinion the state and prospects of the development of the bourgeois theoretical sociology in the last decades. This is the collision of the «crisis» and «stabilisation» tendencies, whatever the relative character and meaning of these notions. One of the most specific features of this collision is that it affects profound theoretical problems that become the focus of most bitter polemics.

One of such problems is the understanding of the nature of social reality. The authors think that the «crisis» tendency led its adepts to face the loss of the subject of the sociology itself. It is paradoxical that it was brought about by the desire to avoid the objectivating naturalistic approach and keep for sociology the potential of radical-critical view of society, which stems from the realization of the deep crisis of modern society and traditional sociology. Trying to consolidate their positions the representatives of the «crisis» tendency found it possible to blend neo-marxist and phenomenological approaches. However in reality effectiveness of results thus achieved looks doubtful.

The adepts of stabilisation attempt, on the one hand, to overcome the crisis of sociology and, on the other, to show by way of sociological analysis effective ways to surmount the social crisis of contemporary western society. The views of the radicalist sociologists have for a long time demonstrated sometimes indirect but undoubtedly essential link with social radicalism. The sociological discussion of the crisis of western society was akin to well-known attitudes of various counterculture movements, attitudes which testified to the real desintegration of one of the most important spiritual basics of capitalism: the ethics of work, private initiative and responsibility — a complex of ideas of protestant ethics, which M. Weber called «the spirit of capitalism».

Thus the desire to assist the stabilisation of western society stimulated a rise of interest in the religious and ethical roots of its becoming. Research of the origins of western society and its further destiny turned out to be impossible without rereading of classics of bourgeois sociology which rendered examples of such analysis. This rereading made possible to find a new way to overcome the crisis in sociology.

Therefrom comes one of the most remarkable phenomena of present-day western sociology — the so-called «renaissance of the founding fathers» which implies first of all the «renaissance of M. Weber» to whom a large portion of book is dedicated, as well as the renaissance of T. Parsons and others.

On the other hand, the discussion of the roots of evolution and destiny of modern western society appeared to be in line with the variegated research of the so-called «sociology of development», concepts of modernisation etc. and is thus openly connected to the main themes of the XIth World Sociological Congress in Delhi.

However despite its opposition to the «crisis» tendency the «stabilisation» theories also turn out to be burdened by the realization of crisis. This evolves in Weber's renaissance (Weber himself was a very contradictory and tragic figure) as well as in other concepts which seek to give their own (nonclassic) interpretations of stabilisation solutions (N. Luhmann and P. Berger) built in essence on crisis-conscious attitude towards reality. This is made evident by the fact that the solutions suggested by the adepts of stabilisation are highly unconvincing. It should be noted that the consolidation of various views inside the universal (classical) paradigm (for example the Weber's and Parsons' sociological theories) is not always conducive to success. And if a degree of success is achieved this turns to be an apple of discord between the representatives of different paradigmes.

The book ends with an analysis of the current tendencies in the special spheres of sociological knowledge. They show that those tendencies go beyond pure theory. Moreover the highly theoretical constructions in the sphere of, for instance, Weber's renaissance are produced by sociologists hitherto engaged in special research. Notably the tendency to ethisation of technocratic consciousness, the collision of conservative and radicalist tendencies in the sphere of the sociology of intelligentsia, the views of the «greens» and the debate over the leftist — anarchic concept of «anti-productivity» testify to the ubiquitous penetration of these new sociological developments.

This points to the fact that these phenomena are not accidental in western sociology which make it possible to regard this work as a first attempt to sum up the twentieth century bourgeois sociology. This attempt must serve as a basis for the further profound research.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
-----------------------	---

Вступление

Современное состояние буржуазной теоретической социологии и проблемы его критического анализа	6
---	---

Раздел I

УГЛУБЛЕНИЕ КРИЗИСНОЙ ТЕНДЕНЦИИ В ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ РАДИКАЛИЗМ И РАСПРЕДЕМЧИВАНИЕ СОЦИОЛОГИИ

<i>Введение</i>	
К истории вопроса	19

Глава первая

Леворадикальная социология и социологический радикализм	27
§ 1. От раннего Д. Лукача к позднему М. Фуко	27
§ 2. А. Гюлленер и парадоксы радикально-социологического гиперкритицизма	34

Глава вторая

Социологический радикализм и феноменологическая социология	43
§ 1. Открытие «радикально-критических» возможностей категории «жизненного мира»	43
§ 2. Парадоксы социологического истолкования «жизненного мира»	48

Глава третья

Распредмечивание социологии и постпозитивистская «плюрализация» рациональности	56
§ 1. Гносеологические корни радикалистского распредмечивания социологии	56
§ 2. Новейший антипрогрессизм и леволиберальная перспектива «расщепления» разума	62

Глава четвертая

Кризисные тенденции в позитивистской социологии	76
§ 1. Позитивизм и кризис буржуазной социологии	76
§ 2. Дилеммы методологического позитивизма	81
§ 3. Тупики позитивистско-натуралистической социологии	86

Раздел II

НАРАСТАНИЕ СТАБИЛИЗАЦИОННЫХ ТЕНДЕНЦИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ:

ТЯГОТЕНИЕ К СИНТЕЗУ

И РЕТРОСПЕКТИВНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Глава первая

«Веберовский ренессанс» и проблема «исследовательской программы» М. Вебера	92
§ 1. Кризис буржуазной «хозяйственной этики» и возрастание интереса к Макс Веберу	92
§ 2. Программные установки «веберовского ренессанса»	101
§ 3. Идеологические особенности «веберовского ренессанса»	111

Глава вторая

Новая фаза борьбы вокруг идейного наследия Т. Парсонса	121
§ 1. От негативистской критики Т. Парсонса к конструктивному анализу его системы	122
§ 2. Проблемы общественно-исторического развития в русле новоистолкованной парсонсовской традиции	130

Глава третья

Никлас Луман: Попытки теоретико-методологической модернизации «стабилизационного» социологического сознания	145
§ 1. Луман — критик Парсонса	147
§ 2. Радикализация функционализма	152
§ 3. Проблема взаимопроникновения систем	158
§ 4. Скептический консерватизм Н. Лумана	163

Раздел III

БОРЬБА «КРИЗИСНОЙ» И «СТАБИЛИЗАЦИОННОЙ» ТЕНДЕНЦИЙ В СПЕЦИАЛЬНЫХ ОБЛАСТЯХ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Глава первая

«Кризисные» и «стабилизационные» акценты проблематики социального развития	170
§ 1. Идеи, интересы и их «исторические констелляции»	173
§ 2. «Избирательное сродство» исторически воздействующих факторов	182
§ 3. Взаимопроникновение социальных областей как источник развития «западного типа»	200

Глава вторая

Социальные последствия НТР в неоконсервативной перспективе	213
§ 1. Неотехнократизм и новейшие проблемы научно-технического развития	213
§ 2. Новый класс: леворадикалистские и неоконсервативные решения проблемы	225
§ 3. Секуляризация «жизненного мира» и перспективы современной религиозности (П. Бергер и неоконсервативный поворот в феноменологической социологии религии)	236

Глава третья

Социологические аспекты политических и политические аспекты социологических проблем	246
§ 1. Социальная перспектива труда с точки зрения левоанархистской концепции «антипроизводительности»	246
§ 2. Природная среда как социологическая проблема: борьба радикалистских и консервативных устремлений в «экосоциологических» исканиях «зеленых»	258
Заключение	268
Summary	272

CONTENTS

Preface	3
Introduction	
The contemporary state of bourgeois theoretical sociology and the problems of its critical analysis	6
Part I	
DEEPENING OF THE CRISIS TENDENCY IN THE WESTERN SOCIOLOGICAL THEORY: SOCIOLOGICAL RADICALISM AND «ENTGEGENSTÄNDLICHUNG» (DESOBJECTIVATION) OF SOCIOLOGY	
Introduction	
On the history of the subject	19
Chapter 1	
Leftist — radical sociology and the sociological radicalism	27
§ 1. From young G. Lucács to old M. Foucault	27
§ 2. A. Gouldner and the paradoxes of radical — sociological hypercriticism	34
Chapter 2	
Sociological radicalism and the phenomenological sociology	43
§ 1. The discovery of the «radical — critical» possibilities of the category «life — world»	43
§ 2. The paradoxes of sociological interpretation of the «life — world»	48
Chapter 3	
«Entgegenständlichung» (desobjectivation) of sociology and post-positivist pluralisation of rationality	56
§ 1. The gnoseological roots of the radicalist «Entgegenständlichung» (desobjectivation) of sociology	56
§ 2. The modern anti-progressivism and the left-liberal perspective of the «fission» of reason	62
Chapter 4	
Crisis tendencies in positivist sociology	76
§ 1. Positivism and the crisis of bourgeois sociology	76
§ 2. The dilemmas of methodological positivism	81
§ 3. The impasse of positivist naturalistic sociology	86

Part II

STRENGTHENING OF STABILISATION TENDENCIES IN MODERN WESTERN SOCIOLOGY. GRAVITATING TO THEORETICAL SYNTHESIS AND THE RETROSPECTIVE ORIENTATION OF THE SOCIOLOGICAL THEORY

Chapter 1

«Weber's renaissance» and the problem of the «research programm» of M. Weber	92
§ 1. The crisis of the bourgeois economic ethics and the rise of interest in M. Weber	92
§ 2. The programme attitudes of «Weber's» renaissance»	101
§ 3. The specific ideological traits of «Weber's renaissance»	111

Chapter 2

The new stage of collision around the theoretical heritage of T. Parsons .	121
§ 1. From negativist criticism of T. Parsons to the constructive analysis of his system	122
§ 2. The problems of social and historic development in line with the newly interpreted Parsonian tradition	130

Chapter 3

Niklas Luhmann: Attempts at theoretical and methodological modernisation of the stabilisation consciousness	145
§ 1. Luhmann as a critic of Parsons	147
§ 2. The radicalisation of functionalism	152
§ 3. The problem of the interpenetration of systems	158
§ 4. N. Luhmann's sceptical conservatism	163

Part III

THE COLLISION OF CRISIS AND STABILISATION TENDENCIES IN THE SPECIAL SPHERES OF SOCIOLOGICAL KNOWLEDGE

Chapter 1

The «crisis» and «stabilisation» accents of the social development research	170
§ 1. Ideas, interests and their historical constellations	173
§ 2. Elective affinity of historically effective factors	182
§ 3. The interpenetration of the social spheres as a source of the «western type» development	200

Chapter 2

The social consequences of the scientific and technological revolution in a neo-conservative perspective	213
§ 1. Neo-technocratism and the current problems of scientific and technological development	213
§ 2. The new class: the radicalist and neo-conservative solution of the problem	225
§ 3. The secularisation of the «life-world» and prospects of contemporary religious feelings (P. Berger and the neo-conservative turning point in the phenomenological sociology of religion)	236

Chapter 3

The sociological aspects of political problems and political aspects of sociological problems	246
§ 1. Social prospects of work from the viewpoint of leftist — anarchistic concept of anti-productivity	246
§ 2. Environment as a sociological problem: collision of radicalist and conservative aspirations in eco-sociological pursuits of the «greens»	258
Summary	268
Conclusion	272

**БУРЖУАЗНАЯ СОЦИОЛОГИЯ
НА ИСХОДЕ
XX ВЕКА:
критика новейших тенденций**

*Утверждено к печати
Институтом социологических исследований
АН СССР*

Редактор издательства *В. Д. Петросян*
Художник *Б. М. Рябышев*
Художественный редактор *Н. А. Фильчагина*
Технический редактор *Н. П. Перверза*
Корректоры *Л. И. Левашова, Л. Р. Мануильская*

ИБ № 32187

Сдано в набор 10.01.86. Подписано к печати 8.04.86
Т-00105. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага книжно-журнальная
Гарнитура обыкновенная. Печать высокая
Усл. печ. л. 17,5. Усл. кр. отт. 17,5 Уч.-изд. л. 21,1
Тираж 5000 экз. Тип. зак. 2163
Цена 2 р. 40 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6