



КЛАССИКА
СОЦИОЛОГИИ

А. У. ГОУЛДНЕР

**НАСТУПАЮЩИЙ
КРИЗИС
ЗАПАДНОЙ
СОЦИОЛОГИИ**



УНИВЕРСИТЕТСКАЯ
БИБЛИОТЕКА
СОЦИОЛОГИЯ

A. W. GOULDNER

THE
COMING CRISIS
OF
WESTERN
SOCIOLOGY

А. У. ГОУЛДНЕР

**НАСТУПАЮЩИЙ
КРИЗИС
ЗАПАДНОЙ
СОЦИОЛОГИИ**

Перевод с английского



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

«НАУКА»

2003

УДК 316
ББК 87.3
Г 74

Редакционная коллегия серии «Классика социологии»

*Н. А. Головин (председатель), С. И. Голод, А. В. Дука,
О. И. Иванов, Н. Г. Скворцов, Х. Тюрель (Билефельд, Германия),
А. Ф. Филиппов, Р. П. Шпакова*

Редакционный совет серии «Университетская библиотека»

*Н. С. Автономова, Т. А. Алексеева, М. Л. Андреев, В. И. Бахмин,
М. А. Веденяпина, Е. Ю. Гениева, Ю. А. Кимелев, А. Я. Ливергант,
Б. Г. Капустин, Ф. Пинтер, А. В. Полетаев, И. М. Савельева,
Л. П. Репина, А. М. Руткевич, А. Ф. Филиппов*

«University Library» Editorial Council:

*Natalia Avtonomova, Tatiana Alekseeva, Mikhail Andreev,
Vyacheslav Bakhmin, Maria Vedeniapina, Ekaterina Genieva,
Yuri Kimelev, Alexander Livergant, Boris Kapustin,
Frances Pinter, Andrei Poletayev, Irina Savelieva,
Lorina Repina, Alexei Rutkevich, Alexander Filippov*

Издание выпущено при поддержке
Института «Открытое общество» (Фонд Сороса)
в рамках мегапроекта
«Пушкинская библиотека»

This edition is published with
the support of the Open Society Institute within the framework
of «Pushkin Library» megaproject

ТП 2003-1-№ 24
ISBN 5-02-026828-3

© Издательство «Наука», 2003
© Перевод: А. С. Фомин — гл. 1–5, 6, 8, 9;
В. В. Кузнецов — гл. 6–8;
М. Г. Ермакова — гл. 9–13, 2003
© О. И. Иванов, предисловие, 2003

ВЫЗОВ АЛВИНА ГОУЛДНЕРА АКАДЕМИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ И МАРКСИЗМУ

В этом предисловии будут отражены лишь те представления, идеи, суждения Гоулднера, которые, как нам представляется, и сегодня, после 30 лет со времени выхода этой книги, сохраняют свою актуальность. Понять современное положение дел в мировой социологии невозможно без обращения к этой книге Гоулднера. Ее будут читать все поколения социологов, поскольку в ней содержатся идеи, опираясь на которые каждый человек, интересующийся развитием социологии, сможет выработать собственные оценки прошлого, настоящего и будущего развития социологии.

Алвин Гоулднер (29.07.1920, Нью-Йорк — 15.12.1980, Сан-Луис, Миссури) — видный представитель социологии США. Он прожил сравнительно недолгую жизнь, но сумел оставить работы, которые не потеряли своей актуальности и сегодня. Его первые исследования были связаны с изучением бюрократии в сфере промышленности. Результатом этих исследований стала работа «Модели индустриальной бюрократии» (1954). В этих исследованиях Гоулднер опирался на господствовавшую в то время в социологии США методологию структурно-функционального анализа, наиболее яркими представителями которого были американские социологи Т. Парсонс и Р. Мертон.

В 60–70-е гг. двадцатого века Гоулднер от изучения важных, но частных проблем, перешел к анализу состояния мировой социологии. Это направление деятельности Гоулднера завершилось появлением содержательного и объемного сочинения «Наступающий кризис западной социологии» (1971). В этой фундаментальной работе Гоулднер предстает и как историк социологии, и как методолог, и как теоретик, и как профессионал, создающий основы новой, «рефлексивной» социологии, той области исследований, предметом которой становится сама социология, мир социологов, отношения социоло-

гов и общества в целом. Эта работа принесла Гоулднеру всемирную известность, она была и остается одним из источников самоопределения социологии и социологов, одним из источников понимания отношения общества и социологии. Тот, кто прочтет эту работу, в полной мере поймет, почему Гоулднер вслед за Р. Миллсом, другим американским социологом, все социологическое сообщество делил на 2 части: тех, кто живет за счет социологии, и тех, кто живет ради социологии. Содержание, стиль, пафос «Наступающего кризиса западной социологии» показывают, что сам Гоулднер жил ради социологии. При всех трудностях, коллизиях становления и развития социологии Гоулднер верил в то, что она может выйти из переживаемого ею во второй половине XX века кризиса, что *освободительный потенциал* социологии в будущем может проявиться в полной мере. Лейтмотивом многих исследований Гоулднера, в том числе и в особенности «Наступающего кризиса западной социологии», была идея преодоления отчуждения социальных наук, социологии от общества, которое они изучают. Социология не может равнодушно, отстраненно наблюдать за общественными действиями и общественными процессами, считал Гоулднер. Социолог вольно или невольно участвует в жизни общества, в котором проходит его профессиональная деятельность. Сам социолог должен хорошо понимать эту причастность к общественной жизни. Нет способа выйти за пределы современной социологии без критики ее теории и практики, ее учреждений и ее идей, говорит Гоулднер.

Социология как специфическая область исследовательской деятельности (теоретической и эмпирической) существует почти два столетия. И на протяжении всей истории ее существования неоднократно предпринимались попытки осознать и обосновать ее статус как науки. В решение этой задачи внесли значительный вклад и ее основатель Огюст Конт, и классики социологии Эмиль Дюркгейм, Карл Маркс, Макс Вебер, и многие продолжатели классических традиций социологической мысли в XX веке. На начальных этапах развития социология представлялась как положительная наука, которая должна строиться по образу и подобию естественных наук, как дисциплина, использующая научные методы и обнаруживающая в социальном мире регулярность, повторяемость, т. е. некоторые социальные закономерности.

Гоулднер с самого начала заявляет, что в его задачу не входит оценка социологии с точки зрения методов исследования, которые она использует при изучении социального мира. Гоулднер не стремится и к рассмотрению социологии как науки, т. е. к рассмотрению притязаний многих социологов быть учеными. Гоулднер ставит перед собой задачу понять и оценить положение социологии во второй половине XX века исходя из анализа ее отношений с обществом, с государством, исходя из анализа «социологической ин-

фраструктуры», т. е. системы учреждений, в которых работают социологи. Другими словами, речь идет об исследовании социальной обусловленности и (или) даже социальной зависимости содержания социальных теорий и эмпирических исследований от господствующих в обществе отношений, от тех ценностей, которые приняты и проповедаются в обществе благосостояния, каковым до Гоулднера выступают западные демократии, прежде всего США. Ту платформу, на которую опирается Гоулднер, он называет «рефлексивной» социологией или социологией социологии. Задача такой социологии — подняться над рутинной социологической деятельностью, выявить ее явные (видимые, осознаваемые) и неявные (невидимые и часто неосознаваемые, несформулированные) базовые предпосылки.

Социология социологии должна понять и объяснить поведение самих социологов. Для этого необходима критика, решительная и радикальная, самой социологии как сферы теоретизирования и как сферы эмпирических исследований. Такая критика должна сопровождаться критикой общества, которое, с одной стороны, поддерживает социологию (создает условия для деятельности социологов), а с другой стороны, стремится обуздать социологию.

В развитии мировой социологии Гоулднер выделяет 4 этапа:

1) социологический позитивизм (первая четверть XIX века во Франции, Сен-Симон и Огюст Конт);

2) марксизм (середина XIX века в Германии, Маркс и Энгельс);

3) классическая социология (начало XX века в Западной Европе, М. Вебер, Э. Дюркгейм, В. Парето);

4) парсонсовский структурный функционализм (30-е гг. в США, Т. Парсонс, Р. Мертон, К. Дэвис, Р. Мур и др.).

Для Гоулднера западная социология делится на два направления. Одно из них — марксизм, который в XX веке был принят в качестве официальной науки об обществе в СССР. Другое — «академическая социология» — то направление, которое в особенности получило развитие в США. Оба направления — это различные части западной социологии.

Что касается марксизма, то нашему отечественному читателю вряд ли нужно его представлять. Старшее и среднее поколения жителей бывшего СССР многие положения марксистской теории помнят наизусть. Новое поколение в марксизме разбирается довольно слабо, а порой вообще не представляет, что это такое. Многие молодые российские обществоведы лучше и глубже знают положения западных социальных теорий, нежели марксистскую теорию. Такое положение возникло, в частности, в результате того, что, по мнению молодых обществоведов, советский марксизм после развала СССР и после переориентации новых российских идеологов на западные ценности перестает быть созвучным новым социальным реалиям, возникшим на бывшем постсоветском пространстве и в мире в це-

лом. Сам Гоулднер марксизм оценивал неоднозначно. Наиболее четко свое отношение к марксизму он сформулировал в работе «Два марксизма» (1980), но уже в «Наступающем кризисе западной социологии» Гоулднер выявил те черты марксизма, которые свидетельствуют о его грядущем кризисе.

Академическая социология — собирательное понятие, она означает те направления западной социологии, которые ставят перед собой задачу на основе общенаучной методологии (прежде всего неопозитивистской) выявить основные закономерности развития социального мира, принципы, лежащие в основе социальных взаимодействий. Представители академической социологии не мыслят научный поиск без стремления получить объективное знание о социальной реальности в целом и об ее отдельных составляющих.

Возникновение и развитие академической социологии связывают с организацией и осуществлением многочисленных социальных исследований в США в 30–40-е гг. XX века. Базой социальных исследований становятся ведущие американские университеты (Гарвардский, Чикагский и др.).

К академической социологии относят довольно разнородные по своим онтологическим, теоретическим и методологическим ориентациям школы, а именно: функционализм, неозволюционизм, теории социального действия, символический интеракционизм, этнометодологию, феноменологическую социологию и др.

По мнению Гоулднера, академическая социология — наука, постоянно начинающая сначала, ей присуща странная тенденция к амнезии. Но в этой тенденции есть и другая сторона — относительная открытость академической социологии к интеллектуальным новациям.

Сверхзадачей Гоулднера было стремление проанализировать противоречия, свойственные академической социологии, и определить те факторы, которые позволят мировой социологии выйти из состояния кризиса.

Тема кризиса в социологии обсуждалась многими, но никто не смог проанализировать причины, обстоятельства и проявления кризиса так глубоко и всесторонне, как это сделал Гоулднер.

По своей структуре книга Гоулднера состоит из четырех частей. В первой части рассматриваются две главные проблемы. Первая из них — обоснование необходимости выявления действительных предпосылок и основ развития социологии (гносеологических, онтологических, методологических, социальных), а также обоснование метода, которым Гоулднер намерен «демаскировать» социологию, выявить реальные противоречия ее развития, противоречия в поведении и сознании социологического сообщества. Вторая проблема — историческая ретроспектива развития западной социологии, ибо без такой ретроспективы трудно понять современное ее состояние.

Круг обсуждаемых в первой части книги тем достаточно обширен, но наибольший интерес, с нашей точки зрения, представляет анализ Гоулднером базовых предпосылок исследовательской деятельности. Автор выделяет явные и неявные предпосылки.

Среди неявных базовых предпосылок Гоулднер выделяет такие, которые относятся к определенной области, к домену. Так, относительно общества можно предположить, что оно неустойчиво, изменчиво или, наоборот, стабильно, что социальные проблемы будут решаться в ходе естественной эволюции или их решение возможно только на основе сознательных интервенций в их естественное развитие. Эти предпосылки — продукт веры определенных групп социологов, политиков, государственных деятелей. Гоулднер настаивает на том, что социологи используют такие неявные базовые предпосылки и они оказывают воздействие на содержание их теорий. К выявлению неявных базовых предпосылок и прибегает Гоулднер, когда он анализирует развитие западной, в том числе академической, социологии. Здесь следует сделать замечание о соответствии названия работы автора ее содержанию. А. Гоулднер сам подчеркивает, что ему не удалось подробно рассмотреть все ветви западной социологии, по необходимости он ограничил свой анализ рассмотрением прежде всего американской академической социологии, а из нее он выбрал для подробного анализа наиболее заметную фигуру, Т. Парсонса, творчество которого оказывало значительное влияние на многих американских социологов.

При анализе социальных теорий Гоулднер большое внимание уделил выявлению роли личных качеств (пристрастий, предрасположенности, личного опыта) социолога в выборе предмета исследования и в формулировке исходных предпосылок исследования. Этот личный опыт и личные качества Гоулднер обозначил термином «персональная реальность». Никакую социальную теорию нельзя понять без обращения к «персональной реальности». Эта реальность может определять академические исследования, а они в свою очередь влияют на «персональную реальность». Неявные базовые предпосылки, являясь элементом культуры общества, в сознании социолога могут претерпевать изменения, в основе которых лежит его личный опыт.

Неявные базовые предпосылки о природе человека и общества не только входят в содержание социальной теории, но и в саму методологию. Гоулднер подчеркивает, что использование определенного метода исследования неявно содержит в себе некоторые положения о людях как социальных существах и о том, как может быть получена о них информация и как эта информация в дальнейшем может быть использована. Если социальные науки используют естественнонаучную методологию, то они вольно или невольно относятся к людям отстраненно, как к «предметам», с которыми можно обращаться так же, как поступают по отношению к природному миру представители естественных наук.

В этом случае социальные науки могут ущемлять автономию человека, пренебрегать во имя определенных ценностей достоинством человека. Другими словами, использование естественнонаучной методологии в изучении социальных явлений, вопреки заявлениям сторонников этой методологии об «объективности» их методов, становится идеологически окрашенным, а занимаемая ими позиция в обществе идеологически ангажированной. Подход к людям как к «предметам» привел к появлению и в науках об обществе, и в обществе в целом репрессивного технократического движения, которое вполне соответствует интересам элит современных бюрократических обществ. Эти элиты рассматривают социальные проблемы как инженерные задачи, которые можно решать на основе определенных социальных технологий.

При рассмотрении социальных теорий, говорит Гоулднер, нельзя абстрагироваться от той политической теории, которая в неявном виде присутствует в социальных теориях, и от той личности, которая создала данную теорию. Социолог, говорит Гоулднер, такой же человек, как все остальные, и как обычный человек социолог с детства усваивает множество неявных базовых предпосылок, которые в дальнейшем оказывают влияние на социологическое мышление и predisполагают социолога к тем или иным онтологическим или методологическим ориентациям. Социолог может быть реалистом или номиналистом, он может быть детерминистом или индетерминистом, он может верить в то, что человеческое сознание и поведение целиком определяется общественными структурами, или что человек свободен и может создавать эти структуры и изменять их.

Это целостное понятие о человеке — основной господствующий взгляд на него как на управляемый продукт общества и культуры, в сочетании с дополняющим его понятием о человеке как творце общества и культуры образует уникальное противоречие, отличающее социологию, подчеркивает Гоулднер.

Рассматривая претензии социологов быть свободными от общества, которое они изучают, Гоулднер обращает внимание на противоречивость базовых предпосылок социологического познания. «Объективные» социологи говорят: люди, которых мы изучаем, зависят от общества; мы — свободны от него. Мы — своего рода элита, они — некая масса. Такую позицию Гоулднер называет методологическим дуализмом. В основе такой позиции лежит методология естественных наук.

Вслед за анализом методологии социологии как «естественной» науки Гоулднер обращается к рассмотрению базовых понятий социологии, понятий общества и культуры. Эти понятия, полагает Гоулднер, отмечены родовой травмой социального мира, т. е. тем обстоятельством, что люди, которые создали общество и культуру, в дальнейшем оказались от них отчужденными. На этой почве возникшие социальные науки привели к пониманию общества и культуры как

автономных вещей, которые существуют вне и независимо от людей и которые оказывают давление на их сознание и поведение. Такова, в частности, концепция социальной реальности Э. Дюркгейма. Возникшие академические социальные науки, по Гоулднеру, это науки эпохи отчуждения и отчужденного человека. В фундаменте этих наук лежит неспособность человека овладеть созданным им социальным миром. «Объективность» социальных наук — не отражение беспристрастного и независимого рассмотрения социального мира, а, скорее, попытка приспособиться к отчуждению и выразить негодование по этому поводу, приспособление к отчуждению выражает *репрессивный компонент социологии*, а выражение негодования по этому поводу — *освободительный потенциал социологии*.

По Гоулднеру, многие возможности социолога упрочить свое положение в профессиональном сообществе и в обществе в целом связаны с социальными кризисами и возникающей на их основе потребностью в информации и идеях, которые помогли бы справиться с кризисами. Социолог, занятый поиском средств борьбы с кризисами, как правило, не подвергает сомнению основы современного (западного) общественного устройства. Такой социолог придерживается идеологии либерализма.

Проведенный Гоулднером анализ неявных базовых предпосылок социологического мышления еще раз подтверждает вывод, сделанный постпозитивистской методологией науки, о невозможности провести четкую демаркационную линию между наукой и метафизикой. Эти проблемы, как известно, наиболее резко поставил К. Поппер. Он видел ее решение в проведении испытания теории и фальсификации ее положений. Однако методология фальсификационизма не позволяет избавиться от метафизических предпосылок научного поиска. Многие современные методологи сегодня считают, что метафизические размышления в ходе научного поиска неизбежны, необходимы и даже полезны. Это допускал и К. Поппер. На этом настаивал и известный американский философ науки и методолог М. Вартовский.¹

Отсюда следует, что любая наука, включая и социологию, должна выявлять и осознавать те метафизические суждения, которые лежат в фундаменте научного поиска. В своем сочинении Гоулднер показывает, как это можно и нужно делать в социологии.

Вторая часть целиком посвящена критическому анализу работ Т. Парсонса, известного и влиятельного социолога США. Эта часть сочинения Гоулднера представляет образец теоретико-методологического анализа сложных социальных теорий, обусловленности содержания этих теорий социальной инфраструктурой и «персональной реальностью».

¹ Вартовский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура развития науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М., 1978.

Толкотт Парсонс (13.12.1902, Колорадо-Спрингс, США — 08.05.1979, Мюнхен, Западная Германия) выдающийся представитель американской социологии XX века. Его главный труд — «Структура социального действия» (1937). В дальнейшем Парсонс опубликовал множество других научных работ, главными из которых были «Социальная система» (1951), «К общей теории действия» (1951) (последняя была написана в соавторстве с Эдвардом Шилзом), «Эволюционные универсалии в обществе» (1964), «Общества: эволюционные и сравнительные перспективы» (1966). Т. Парсонс был наиболее известным представителем функционализма в американской социологии.

Структурно-функциональный анализ — самостоятельное направление методологической и теоретической мысли — стал интенсивно развиваться после Второй мировой войны в США, и затем на несколько десятилетий он стал господствующим направлением в американской социологии. Истоки структурно-функционального анализа как метода восходят к идеям Э. Дюркгейма, социальных антропологов Радклиффа-Брауна, Б. Малиновского, социолога В. Парето.

Классиками американского структурно-функционального анализа считают Т. Парсонса, Р. Мертона, К. Дэвиса.

В социологии структурно-функциональный анализ существует в двух формах: как метод и как содержательная теория. Как особый метод структурно-функциональный анализ был разработан Р. Мертоном,¹ как содержательная теория — получил развитие в работах Т. Парсонса. Структурно-функциональный анализ в своем развитии прошел три этапа. *Первый этап* характеризовался отказом от рассмотрения истории общества. На этом этапе он развивался как альтернатива социологии XIX в. Социология XIX в. уделяла недостаточное внимание разработке представлений о механизмах, обеспечивающих стабильность социальных систем, о механизмах преемственности в развитии общества. На *втором этапе* структурно-функциональный анализ сосредоточил свое внимание на обосновании механизмов, закономерностей, обеспечивающих стабильность социальных систем. *Третий этап* связан с возвращением к проблематике развития социальных систем, но на новой основе, на основе использования структурных механизмов, вызывающих изменения в социальных системах. Структурно-функциональный анализ выводил представления о социальных изменениях из представлений о структурной дифференциации общества и социальных систем, из анализа процессов, которые обеспечивают преобразование отдельных элементов, подсистем и целостных структур.

¹ Мертон Р. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль. М., 1994.

В основе структурно-функционального анализа как метода лежат три тезиса.

1. Утверждение, что социальная система представляет собой единство, а функция — то, что способствует сохранению социальной системы как целого.

2. Функционирование общества обеспечивается благодаря тому, что оно удовлетворяет определенным функциональным требованиям. По Парсонсу, такими требованиями выступают процессы социальной адаптации, процессы целедостижения, процессы интеграции и поддержания образцов. Это — так называемые функциональные императивы, то есть такого рода состояния и процессы, без которых нормальное функционирование социальных систем невозможно. Уже в самих названиях функциональных требований можно обнаружить тенденцию к акцентированию внимания на процессе устойчивости социальной системы.

3. Утверждение о том, что поведение индивидуума и группы обуславливается нормативными представлениями, ценностями, выступающими в роли высшего регулятора социального процесса. При объяснении устойчивости социальных систем функционализм требует обращения к изучению и анализу системы социальных норм и ценностей в обществе. Данная ориентация получила название «нормативизм».

Кроме основных тезисов социально-функциональный анализ опирается на ряд постулатов.

1. Функциональное единство общества. Утверждается, что целостность общества заключается в том, что она поддерживается особыми механизмами выполнения основных функций, которые, постоянно сохраняясь, и позволяют обществу интегрироваться в целостность.

2. Универсальность функционализма. Постулат связан с утверждением, что все элементы общества должны быть рассмотрены с точки зрения их функциональных свойств, то есть тех свойств, которые формируют общество как целостность.

3. Постулат необходимости. Он означает, что определенные функции не могут не выполняться и обладают принудительной силой, что приводит к функциональной детерминированности всех общественных институтов. Но функциональная детерминированность отдельных институтов не исключает возможности появления функциональных альтернатив и их заместителей. Одна и та же функция может обеспечиваться разными способами.

Понятие функции имеет несколько значений.

1. Роль, которую выполняет элемент социальной системы в ее организации как целого.

2. Зависимость между социальными явлениями, выражаемая функциональной зависимостью переменных.

3. Социальное действие, ставшее стандартным, регулируемое нормами и контролируемое социальными институтами.

4. Механизм социального действия.

5. Продукт социального действия.

Функционализм использует понятие функции в пятом значении, как объективное следствие человеческой деятельности. Сначала функционалисты под функцией понимали только «положительные» результаты человеческой деятельности в том смысле, что они способствуют устойчивости социальной системы.

Приверженность функционалистов на раннем этапе к узкой трактовке последствий человеческой деятельности служила препятствием для развития функциональной теории, так как узкая трактовка понятия функции не позволяла дать объяснение социальных изменений. Функционализм в этом смысле широко критиковался. И только Р. Мертон ввел такие новшества, которые позволили функционализму как методу уйти от упреков в консерватизме, в ангажированности.

Кроме понятия функция Мертон ввел понятие дисфункция. Это новшество позволило функционализму перейти к анализу механизмов, вызывающих социальные изменения.

Понятие дисфункция определяет те объективные последствия человеческой деятельности, которые приводят к дезадаптации социальной системы, нарушают ее устойчивость и, аккумулируясь, вызывают социальные изменения. В дальнейшем М. Леви уточнил понятие функции. Он предложил под результатами, способствующими устойчивости социальных систем, иметь в виду эуфункции, противоположностью которых является дисфункция. Мертон ввел новшество, состоящее в делении результатов человеческой деятельности на два типа: явные функции, то есть результаты человеческой деятельности, которые были предусмотрены субъектами деятельности, и латентные функции, то есть результаты человеческой деятельности, которые являются побочным, непредусмотренным продуктом человеческой деятельности.

Мертон утверждал, что социология должна заниматься прежде всего выявлением и прогнозированием дисфункций и латентных функций, так как это является самым трудным и важным в изучении социальных процессов. Если социология будет заниматься анализом дисфункций и латентных функций, она перестанет быть наукой, которая объясняет общественные явления постфактум, она перестанет быть наукой, которая оправдывает человеческую историю, она станет наукой, которая может критически анализировать процессы, происходящие в социальной действительности и указывать на различные опасности, угрожающие устойчивости и целостности социальных систем. Социология станет не только описательной, но и объясняющей наукой, способной на основании прогноза предложить обществу социальные технологии, использование которых позволит двигаться в направлении социального прогресса.

Функции как объективные последствия человеческой деятельности соотносятся с различными компонентами социальной системы, с

разными уровнями социальных систем, при этом одна и та же функция может иметь разные значения для разных социальных систем. Учитывая эти сложные взаимосвязи между объективными последствиями человеческой деятельности и различными социальными системами, Мертон сформулировал требование завершения функционального анализа чистым балансовым итогом совокупности последствий. Это требование означает, что функциональный анализ можно считать завершенным, когда рассмотрены все связи между объективными результатами человеческой деятельности и различными социальными структурами, социальными институтами, социальными системами.

Мертоновский функциональный анализ не делает упора на статике. Используя понятие дисфункции, можно изучать динамику общества. Мертон предложил схему функционального анализа в форме совокупности познавательных действий, которые должен совершить ученый.

1. Объектом функционального анализа должны быть стандартизированные явления, т. е. повторяющиеся явления, и для их описания должны использоваться структурные понятия (стандартные образцы поведения, деятельности, социальные роли, социальные нормы, социальные структуры и т. п.).

2. Рассмотрение альтернативных образцов поведения.

3. Выявление значения деятельности в стандартных формах для членов групп.

4. Выявление психологических и социальных последствий различных типов поведения.

5. Раскрытие мотивации деятельности.

6. Необходимо обнаружить и зафиксировать произвольно проявляющиеся закономерности в социальном взаимодействии, включая как ранее существовавшие закономерности, так и вновь образующиеся.

Опираясь на методологию структурно-функционального анализа, Т. Парсонс создал волюнтаристскую теорию действия, которая ставила своей задачей объединить в одной системе все типы факторов социального развития, ранее рассматривавшиеся в качестве независимых элементов. Центральное звено теории действия — это представление о деятеле, действующем в соответствии с нормами. Будучи нормативно обусловленным, действие предполагает свободу выбора. Ценности, нормы, идеи выступают в этой теории наравне с материальными факторами общественного бытия. Отдельные деятели объединяются в определенные системы, свойства которых не сводятся к свойствам деятелей. Система действия состоит из четырех подсистем.

1. Система культуры, ее функция — поддержание образцов деятельности, придание действиям смысла.

2. Социальная система, ее функция — интеграция действий деятелей.

3. Система личности, ее функция — целедостижение.

4. Организм, его функция — адаптация.

Парсонс, создавая свою теорию действия, использовал как идеи Дюркгейма, так и подход Вебера. Он поставил своей задачей преодолеть недостатки, присущие естественноисторической и деятельностной парадигмам. Первая — подчеркивала спонтанность общественных изменений, вторая — акцентировала внимание на созидательном характере человеческих действий.

Анализируя эволюцию взглядов Парсонса, Гоулднер подчеркивал, что ранний функционализм Парсонса делает упор на самосохранение социальной системы. Адаптируемость функционализма к капитализму и социализму делает его консервативным по характеру, заключает Гоулднер. Такой вывод вряд ли правомерен. На наш взгляд, *функционализм как метод* позволяет социологу выступать не только за сохранение статус-кво, но и на основе анализа дисфункций ратовать за социальные изменения. Это убедительно показал Р. Мертон. Впрочем, для Гоулднера функционализм в его парсонсовской разновидности — это прежде всего либеральная теория социального порядка, ибо эта теория подчеркивала большую важность спонтанных, самосохраняющихся механизмов социального контроля, чем роль государственного регулирования и контроля. В поздних разновидностях функционализма Гоулднер уже усматривал социологический вариант кейнсианства, то есть управление развитием социальной системы на основе изучения и решения социальных проблем. Парсонс не остался равнодушным к критике его социологической теории социального порядка. В 60-е гг. он обратился к анализу социальных изменений.

Наиболее важным элементом теории социальных изменений Парсонса является его идея эволюционных универсалий, т. е. таких свойств общественных систем, которые способствуют усложнению общества и увеличивают его способность адаптироваться к окружающей среде. Парсонс выделяет десять следующих универсалий, четыре из них присущи любой социальной системе:

1. система коммуникаций;
2. система родства;
3. религия;
4. технологии.

На более поздних этапах общественной эволюции появляются:

5. социальная стратификация;
6. легитимация системы стратификации;
7. бюрократия;
8. деньги и рыночные отношения;
9. система обезличенных социальных норм;
10. система демократических объединений.

Парсонс утверждает, что отсутствие или недостаточное развитие одной из универсалий сдерживает развитие общественных систем.

тем. Парсонс, например, полагал, что те, кто слишком сдерживает развитие рыночного комплекса, в будущем не смогут адаптироваться к изменившимся условиям.

По мнению Парсонса, коммунистическая тоталитарная организация, вероятно, окажется неспособна конкурировать с демократией в сфере политики и интеграции. Со временем тоталитаризм окажется нестабильным. В этом утверждении Гоулднер видел стремление Парсонса на основе концепции эволюционных универсалий доказать превосходство американской системы над советской. В то время, когда Гоулднер писал свою книгу (конец 60-х гг. XX в.), СССР демонстрировал миру высокие достижения в сфере науки и технологий, высокие темпы экономического развития. Эти достижения производили сильное впечатление и на Гоулднера. Поэтому он упрекал Парсонса в концептуальной подтасовке эволюционных универсалий, среди которых Парсонс принизил роль технологий в развитии социальных систем, а это и послужило одной из основ возвеличивания Парсонсом Соединенных Штатов и принижения СССР. Пророчеству Парсонса о гибели советской системы Гоулднер противопоставлял тот факт, что за какие-то 50 лет социалистические страны с марксистским уклоном стали контролировать полсвета. Сегодня, после развала СССР, после ликвидации восточноевропейского социалистического лагеря, видимо, следует быть более осторожным в оценках концепции эволюционных универсалий. Сегодня ясно, что пророчество Парсонса в определенной мере сбылось — советская система потерпела крах. Но не надо забывать о Китайской Народной Республике, где, как известно, вовремя вспомнили о рынке, об иностранном капитале, о свободных экономических зонах, но в то же время сохранили политический режим и одну правящую партию, Коммунистическую партию Китая.

Как видно, в ряде случаев оценки Гоулднером творческого наследия Парсонса носят спорный характер, но в целом Гоулднер демонстрирует образец того, как можно и нужно проводить анализ социальных теорий. По существу Гоулднер предлагает особую методологию анализа социологического знания, такую методологию, которой может воспользоваться и маститый ученый, и начинающий социолог.

Третья часть книги Гоулднера посвящена анализу условий, причин, факторов, обусловивших переход западной социологии в состояние кризиса.

Прежде чем говорить о кризисе в социологии, полезно прояснить значение понятия «кризис» вообще. В самом общем виде оно означает невозможность того или иного явления, системы функционировать в привычном и удовлетворительном (эффективном) режиме, невозможность развиваться. Состояние кризиса — это переходное состояние, выход из которого возможен или в сторону улучшения, или в сторону ухудшения, либо в состояние упадка, стагнации, либо

в состоянии развития. При этом само явление или система может изменяться как за счет внутренних факторов, так и за счет внешних, либо за счет и тех и других.

Поскольку социология является одним из социальных институтов общества, при анализе ее изменений во внимание должны приниматься как внешние, так и внутренние факторы.

Свидетельство наступающего кризиса западной социологии Гоулднер усматривает в следующих явлениях:

1) развитию государства всеобщего благоденствия, которое всячески поддерживало социологию, одновременно ограничивая ее возможности;

2) энтропии функционализма, то есть в размывании его теоретико-методологических основ, в увеличении разнообразия трактовок одних и тех же принципов, понятий;

3) тенденции основных моделей функционализма и Парсонса как одного из его представителей к конвергенции с марксизмом;

4) усилении критики функционализма;

5) возникновении отчуждения по отношению к функционализму у молодого поколения социологов;

6) появлении новых альтернативных подходов в изучении социальной реальности (теории И. Гоффмана, Г. Гарфинкеля, Дж. Хоманса);

7) развитии теорий среднего уровня, в том числе теорий, которые больше ориентированы на ценности свободы и равенства, нежели на ценности «порядка», на чем акцентировал внимание функционализм;

8) появлении тенденции индивидуальным проявлениям неприятия функционализма придать коллективные и организационные формы.

По мнению Гоулднера, кризис в американской социологии происходит также потому, что в ходе изменений общества в целом преобразуется и основная база существования социологов — университет. *В университетах делается все то, что делается вне их стен.* Все пороки и общественное зло извне проникают и в университеты, например коррупция. Деятельность социологического сообщества становится все более зависимой от общества благосостояния.

Признаки кризиса Гоулднер обнаруживает и в марксизме. Это подтверждается растущим многообразием направлений неомарксизма, а также различными толкованиями марксизма в странах, которые не входили в советский блок (Китай, Куба, Югославия). Подтверждением кризиса марксизма было и ослабление критического пафоса марксизма в Советском Союзе и в Восточной Европе. По мнению Гоулднера, начало этому процессу дал Иосиф Сталин, который начал рассматривать марксизм как политически опасное течение. Применительно к новому обществу, в котором отсутствуют враждебные классы, Сталин не допускал внезапных, революционных изменений, он подчеркивал постепенность в социальных изменениях советского общества в зрелой фазе его развития.

Как говорит Гоулднер, потребность в социологии, ориентированной на интеграцию общества, возникла в советском обществе еще до XX съезда КПСС (1956). А после съезда, в условиях оттепели, правящая элита начала выражать готовность к новым поворотам в развитии советского обществоведения, в частности к допущению конкретных социальных исследований, а в дальнейшем и к формированию марксистско-ленинской социологии.

Основу таких трансформаций Гоулднер усматривает в стремлении правящей советской элиты укрепить советский режим, найти механизмы, обеспечивающие социальный порядок и спонтанное самосохранение советского общества. Решению этой задачи как нельзя кстати мог способствовать функционализм. Именно поэтому он стал продвигаться на Восток. Как отмечал Гоулднер, «ирония судьбы заключается в том, что теперь учение Парсонса может возыметь большое практическое значение как раз в том обществе, в оппозиции к которому оно было разработано».

Опираясь на личные контакты с представителями социологии в Восточной Европе и Советском Союзе, Гоулднер делает вывод о том, что в этих странах создается и развивается академическая социология, которая не является традиционным марксизмом и не является «неомарксизмом». Гоулднер довольно позитивно, но сдержанно оценивает известные ему работы советских социологов в Москве, Новосибирске, Ленинграде и Таллине. Эти работы вызывают оптимизм, надежду на то, что академическая социология в СССР будет развиваться. Залогом этого, по Гоулднеру, был растущий в Советском Союзе интерес к более достоверной и реалистичной картине мира. В этих условиях, по выражению Гоулднера, советская социология играла роль своего рода академического «журнализма», сообщения которого хотели получать и руководители страны. Но главная черта советской академической социологии — это стремление повысить уровень общественной организации и интеграции. Это стремление Гоулднер называет технологическим представлением о миссии социологии. В эпоху Л. И. Брежнева марксистская социология начинает рассматриваться как помощник правящей партии, как одна из основ научного управления социально-экономическими процессами, как один из источников укрепления морально-политического единства советского строя и единой исторической общности советского народа. Хотя многие советские обществоведы решительно критиковали парсонсовский функционализм и методологию структурно-функционального анализа за консерватизм, ангажированность, неспособность анализировать общественное развитие, явные и в особенности неявные базовые предпосылки функционализма во многом были созвучны значительному числу социологических публикаций того времени. Структурно-функциональный анализ как метод живет и сегодня, его используют как западные, так и отечественные социологи. Но сегодня этот метод рассматривается

как один из многих методов, который должен использовать современный социолог. Тенденция специализации социальных наук на укреплении и стабилизации советского общественного строя затронула и сердцевину марксистско-ленинского обществоведения — диалектику.

Маркс считал, что диалектика в позитивное понимание существующего включает и понимание его необходимой гибели (отрицание). Каждую форму диалектика рассматривает в движении, т. е. с переходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по существу своему критична и революционна.

Стремление некоторых советских философов развивать критическую, революционно-преобразующую сторону диалектики не только не поощрялось официальными советскими идеологами, но и всячески пресекалось. Попытки обнаружить в советском обществе серьезные противоречия, особенно антагонистического характера, квалифицировались как идеологические просчеты, непонимание диалектики становления и развития новой общественно-экономической формации социализма и коммунизма. Между тем в 70–80-е гг. прошлого века в СССР имела реальная возможность объединить методологический потенциал диалектики с потенциалом академической социологии. Но эта возможность не была реализована.

Французский социолог Жорж Гурвич¹ разработал свои предположения о месте диалектики в организации социологического познания. Он поставил задачу соединить диалектику с эмпиризмом. В отличие от многих философов Гурвич отрицает существование диалектики в природном мире. Но одновременно Гурвич настаивает на том, что в отличие от естественнонаучного познания социологическое познание должно быть диалектичным, так как сама социальная действительность по своей сути диалектична. Гурвич полагал, что диалектические процедуры необходимы, но они могут обеспечить только описание социального явления, но не его объяснение. По Гурвичу, диалектика — санитарная служба социально-научного познания. Гурвич не без основания считал, что трудности, переживаемые социологией в XX в. были связаны во многом с неспособностью социологов использовать диалектические процедуры. Гурвич считал, что кризис в мировой социологии может быть преодолен с помощью использования диалектических процедур. Этот призыв, однако, во многом остался не услышанным.

В четвертой части Гоулднер обосновывает назначение и направления деятельности в рамках той области, которую он называет рефлексивной социологией. Предшественниками рефлексивной социологии Гоулднер считает социологию познания и социологию профессий и науки.

¹ Gurvitch G. *Dialectique et sociologie*. Paris, 1962.

По Гоулднеру, назначение рефлексивной социологии — преобразовать работающего сегодня социолога, поднять его самосознание на новый исторический уровень и подготовить почву для того, чтобы на основе идей рефлексивной социологии вывести новую породу социологов. Другая задача рефлексивной социологии — преодолеть социологию в тех формах, в которых она существовала и существует. Гоулднер верил в то, что если социологи научатся рассматривать себя как других, это послужит основой перестройки работы социолога и его жизни в обществе, в котором он работает. Помочь перестроиться социологии и социологам должна рефлексивная социология, которая не может не быть моральной социологией, т. е. рефлексивная социология не может быть ценностно нейтральной. Вопрос о ценностной нейтральности социальных наук и социологии неоднократно обсуждался в социологической литературе. Обществоведы, опиравшиеся на идеалы, ценности, критерии научности естествознания, полагали, что и социально-научное познание может и должно быть ценностно нейтральным. Другая группа социальных ученых доказывала, что общественные науки не могут быть свободны от общества, от его разделения на различные социальные классы. Поэтому, говорят сторонники этой точки зрения, социолог в своих теориях, в своих исследованиях явно или неявно занимает позицию того или иного общественного класса, становится выразителем его устремлений и общественных действий. Такова, в частности, позиция марксизма. К ней по существу присоединяется и Гоулднер. При обсуждении вопроса о ценностной нейтральности социологии Гоулднер считает необходимым прояснить ситуацию с пониманием того, что такое «знание». Для позитивистски ориентированных социологов «знание» — это информация, эмпирически подтверждаемые утверждения о реальности. Эта информация производится ради нее самой и (или) для увеличения власти над социальным миром и для контроля над ним. По Гоулднеру, такое понимание знания имеет в своей основе методологический дуализм, который настаивает на различении социолога и тех, кого он наблюдает. Эта установка опирается на миф о том, что социальный мир отражается социологом, а не создается им, его познавательными пристрастиями и другими интересами. Рефлексивная социология утверждает, что любое социологическое исследование «искажает» социальный мир, ибо в основе любого исследования можно обнаружить те или иные предпосылки, ту или иную точку зрения.

Гоулднер подчеркивает, что в любом обществе правящая элита стремится подчинить себе деятельность социологов, превращая их в апологетов статус-кво, либо в социальных инженеров, которые работают прежде всего в интересах элиты. *Но подчинение деятельности социолога политике правящих кругов — это предательство наиболее фундаментальных целей любой социологии.*

Гоулднер заявляет, что любая социальная система стремится нанести ущерб социологии, которой она дает жизнь. Социологию искажают потому, что сами социологи — добровольные участники этого движения. Таким образом, в реальной действительности работа социолога в принципе не может быть свободной от ценностей. Каков же выход? Выход из этой ситуации Гоулднер видит в «манифестации» ценностей, в их провозглашении, публичной демонстрации. Сам Гоулднер дает пример этому. Его рефлексивная социология готова подвергнуться опасности, утверждая ценности, так как она предпочитает риск закончить искажением риску с него начать, как это делает догматичная и скучная ценностно свободная социология.

Анализируя положение социологии и социологов в обществе всеобщего благодеяния, Гоулднер доказывает, что американские социологи после Второй мировой войны попали в полную зависимость от правящей элиты, от политики истеблишмента. Освобождение социологии требует ее освобождения от политической практики либерализма.

В то же время рефлексивная социология не может оставаться только на позициях критики общества и социологии, она должна стремиться к тому, чтобы создавать позитивные образы будущего, утопии, реализация которых позволила бы людям жить лучше.

Оценивая перспективы трансформации функционализма, Гоулднер прогнозировал снижение его влияния и появление новых социальных теорий, которые будут носить менее консервативный характер. Гоулднер ожидал развития радикального потенциала академической социологии. По его мнению, этому должны были способствовать следующие факторы: 1) стремление прежде всего молодого поколения социологов придать своему сообществу и университетам более гуманное и демократическое направление; 2) растущее взаимодействие академической социологии и марксизма; 3) внутренние противоречия академической социологии. Особые надежды в регулировании академической социологии Гоулднер связывал с ее взаимодействием с марксизмом. Как марксизм, так и академическая социология необходимы друг другу, чтобы продолжалось их общее развитие, отмечал Гоулднер.

Преобразованию академической социологии должны способствовать новые практики радикальной социологии, в основании которой лежит не идея о том, что люди — это материал общественной системы, а идея о том, что люди способны оказывать сопротивление общественной системе, изменять ее и создавать новый социальный мир. Такая практика способна преодолеть противоречия в развитии социологии и повысить ее освободительную роль.

Сегодня, в начале XXI в., интересно, как Гоулднер представлял в конце 60-х гг. XX в. будущую академическую социологию. Во-первых, она в определенных аспектах включает в себя ряд марксистских идей, но не сливается с марксизмом. Во-вторых, новой социо-

логии должен быть присущ более инструментальный подход, она становится «кейнсианским» функционализмом, т. е. идет на контакты с властвующими структурами, ратует за социологическую интервенцию. В-третьих, в рамках академической социологии должны получить развитие «левые», которые принимают Маркса и марксистские работы в качестве теоретических парадигм. В-четвертых, продолжат развитие идеи Г. Гарфинкеля и Дж. Хоманса. В целом, Гоулднер ожидал, что структура академической социологии станет полицентричной и более отзывчивой идеологически.

Усилится стремление академической социологии обогатить свой методический арсенал использованием общенаучных методов, техник и технологий, таких как исследование операций, общая теория систем и т. п. Такой концептуально не обоснованный методологический эмпиризм соответствует задаче обслуживания потребностей государства всеобщего благоденствия.

Развитие социологии на Западе в последние десятилетия XX в. во многом подтвердило ожидания Гоулднера. Социологию не без основания считают полипарадигматической наукой, в которой по-прежнему сосуществуют и (или) соперничают разные парадигмы развития социологического знания. Например, Дж. Ритцер, американский социолог, выделил три главные парадигмы: социальных фактов (родоначальник Э. Дюркгейм); социального описания (М. Вебер); социального поведения (В. Скиннер).¹ Существуют и другие классификации парадигм. Но главное — не классификация парадигм, а признание того, что в современной социологии не удается обосновать и создать единый фундамент единого социологического знания. Отсюда и призывы отказаться от дальнейших попыток создать такой фундамент, признать теоретический и методологический плюрализм социологии. В то же время сохраняются и тенденции придать социологическому знанию большую целостность, взаимосвязанность. В социологическом сообществе растет осознание ответственности социологов перед современным обществом, перед тенденциями к глобализации современного мира и его партикуляризации. Современные социологи все больше выступают за социологическую интервенцию (А. Турен), за участие социологов в решении многообразных социальных проблем. Отмеченные особенности современной социологии проявились в работе XV Всемирного социологического конгресса, который проходил в июле 2002 г. в Австралии, в г. Брисбен. Тема конгресса была сформулирована следующим образом: «Социальный мир в XXI столетии: противоречивое наследие и нарастающий вызов».

Кризис западной социологии, который предсказывал Гоулднер, действительно произошел, и он продолжается до сегодняшнего дня. В последние десятилетия XX в. предпринимались попытки поста-

¹ Ritzer G. *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, rev. ed. Boston: Allyn and Bacon, 1980 (1975).

вить вопрос о социологии в радикальной форме. Так, Раймон Будон, французский социолог, в 1988 г. поставил вопрос о том, станет ли социология когда-нибудь нормальной наукой.¹ В 1989 г. Рендалл Коллинз публикует статью «Социология: наука или антинаука?»² В 1994 г. П. Бергер задается вопросом «Имеет ли смысл социология?»³ Отмеченные публикации свидетельствуют об озабоченности самих социологов положением и будущим социологии, ее способностью удовлетворять научные общественные потребности.

В условиях, когда социология вновь стремится критически переосмыслить свое положение, социологи не могут не обратиться к сочинению Гоулднера, так как в нем содержатся образцы беспощадной, честной и откровенной критики социологии, в которой она по-прежнему нуждается.

Эта книга будит мысль, рождает стремление глубже понять основы социологического мышления, пути развития социологии, положение социологов в обществе, их отношения в профессиональном сообществе, а также отношения с другими общественными группами, в том числе с представителями власти.

О. И. Иванов

¹ *Boudon R. Will Sociology Ever Be a Normal Science? // Theory and Society. 1988. Vol. 17. P. 747–771.*

² Теория общества. М., 1999. С. 37–72.

³ *Berger P. L. Does Sociology Still Make Sense? // Schweizer Zeitschrift für Soziologie. 1994. Bd 20. S. 3–12.*

НАСТУПАЮЩИЙ КРИЗИС ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ

Вот священники, и хотя они также мои враги...
но моя кровь родственна их крови.

Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра

ЖАНЕТ УОЛКЕР ГОУЛДНЕР
посвящается с любовью

ЧАСТЬ I

СОЦИОЛОГИЯ:
ПРОТИВОРЕЧИЯ И ИНФРАСТРУКТУРА

Глава 1

ВВЕДЕНИЕ:
К ВОПРОСУ О КРИТИКЕ СОЦИОЛОГИИ

Критику и преобразование общества можно отделить от критики и преобразования теорий общества только с риском для нас самих. Однако разрыв между теорией и практикой, столь обычный в истории американских радикальных движений, в каком-то отношении становится все более глубоким. Некоторые из наиболее воинственных радикалов в движении новых левых или в Движении за освобождение черных избегали, по крайней мере в течение некоторого времени, любой серьезной связи с социальными теориями.

Несомненно, это пренебрежение теорией имеет разнообразное происхождение. Отчасти оно связано с тем фактом, что эти социальные движения все еще остаются новыми, и их политическая активность поглощает их неизбежно ограниченную энергию и ресурсы. Одним словом, новому радикализму требуется время для разработки новых теорий. Хотя пренебрежительное отношение к теории и не является характерной чертой американцев, однако отчасти оно обусловлено тем, что американские радикалы — зачастую в большей степени американцы, чем они сами это осознают, и, возможно, предпочитают осязаемые результаты прагматической политики несосязаемым результатам теории. Опять-таки отчасти их пренебрежительное отношение к теоретическим проблемам, по-видимому, обусловлено тесными связями некоторых молодых радикалов с группами хиппи, экспрессивный и эстетический стиль неприятия американской культуры которых склонял их к тому, чтобы избегать пустых, по их мнению, «перебранок» интеллектуальной конфронтации. Кроме этого, существует также крикливое меньшинство, которое, как говорится, чувствует себя лично униженным, когда слышит апелляцию к разуму.

СОЦИОЛОГИЯ КАК МАССОВАЯ КУЛЬТУРА

Вместе с тем сегодня среди молодых американских радикалов существуют еще и другие важные источники безразличия к теории, которые отличают их от радикалов 1930-х гг. Сюда можно отнести возникновение социологии как части массовой культуры в период между 1940-ми и 1960-ми гг., когда социология приобрела институциональную, если не интеллектуальную, зрелость. Она стала жизнеспособным элементом научной жизни: сотни тысяч студентов американских колледжей слушали лекции по социологии. По этой науке были написаны буквально тысячи книг. В то же время только что появившееся тогда производство книг в мягких бумажных обложках сделало их доступными для массового читателя. Они продавались в аптеках, на железнодорожных станциях, в аэропортах, гостиницах, кондитерских. Растущее благосостояние среднего класса содействовало приобретению этих книг студентами даже в тех случаях, когда они не требовались в качестве учебников.

Широкая доступность социологии (и других социальных наук) как элемента повседневной культуры оказала парадоксальное воздействие на отношение некоторой части молодых людей к социальной теории и социальным проблемам. С одной стороны, то обстоятельство, что в книжных магазинах книги по социальным наукам располагались вперемежку с книгами других видов массовой литературы, вело к тому, что, по ассоциации, социальные науки стали рассматривать как составную часть широкой культуры, которую радикалы отвергали. Таким образом, недоверие к социальной теории со стороны некоторых молодых радикалов проистекало из восприятия ее как части господствующей культуры. С другой стороны, непосредственное знакомство с социальными науками привело некоторых к некритическому принятию социологии. Для некоторых молодых людей социология в бумажной обложке начала занимать место предшествующей ей литературы радикального критицизма и протеста.

Благодаря усвоению социальных наук как элемента культуры повседневной жизни, чтению книг о предрассудках или бедности, фактическая сторона жизни в Америке зачастую стала представляться им вполне ясной. Стремление обсуждать теорию могло поэтому казаться им бесполезным запутыванием дела, подменой каких бы то ни было практических шагов по решению проблем пустыми разговорами о них. Рассматривая эти исследования с точки зрения своих ценностей, они часто испытывали скорее чувство морального отвращения, чем интеллектуальный подъем. Некоторые уверились в том, что теоретизирование — это форма эскапизма, если не морального малодушия.

Однако пренебрежительное отношение радикалов к сознающей себя теории в то же время является опасным и заключает в себе про-

нию, поскольку подобная позиция означает, что, хотя они и претендуют на то, что являются радикалами, на самом деле они капитулировали перед наиболее вульгарными течениями американской культуры, перед бэббитовским* захолустным антиинтеллектуализмом и невежеством. Более того, если радикалы хотят изменить свой мир, они, безусловно, должны понимать, что добиться этого они смогут только преодолевая сопротивление одних и пользуясь поддержкой других. Но те, кому они противостоят, равно как и те, с кем они, возможно, хотят объединиться, на деле нередко руководствуются определенными теориями. Без теории, которой присуща самооценка, радикалы не будут в состоянии понять, не говоря о том, чтобы изменить, ни врагов, ни друзей. Те радикалы, которые полагают, что могут отделить задачу разработки теории от задачи изменения общества, на самом деле действуют не без теории, а с помощью несформулированной теории, которую поэтому невозможно анализировать и корректировать. Если они не научатся сознательно использовать свою теорию, она начнет использовать их. Будучи не в состоянии ни управлять своими теориями, ни понимать их, радикалы, таким образом, на самом деле подчиняются одной из форм того самого отчуждения, которое они обычно отвергают.

Глубокое преобразование общества, к которому стремятся многие радикалы, не может быть произведено только политическими средствами, поскольку прежнее общественное устройство поддерживается не только благодаря силе и ее применению или благодаря практическим соображениям и предусмотрительности. Старое общественное устройство сохраняется также благодаря теориям и идеологиям, утверждающим свою власть над умами людей, которые в результате не просто предпочитают держать язык за зубами, но и подчиняются обществу без принуждения. Поэтому будет невозможно ни освободить людей от власти старого общества, ни построить новое гуманное общество, не приступая здесь и теперь к созданию целостной контркультуры, включающей новые социальные теории. Это невозможно сделать без критики социальных теорий.

Двойственное отношение к теории в некоторых кругах новых левых, одновременное осознание ее несоответствия и в то же время необходимости было четко выражено Дэниелом Кон-Бендитом, одним из лидеров французских студенческих волнений, начавшихся весной 1968 г. в Нантере: «Анархисты, — заметил он, — повлияли на меня в большей мере своими конкретными действиями, чем своими теориями... теоретики смешны». Однако в то же время Кон-Бендит отмечал: «Существует разрыв между теорией и практикой... мы пытаемся эффективно развивать теорию» [1].

* *Babbit* — духовно убогий обыватель, нескритически принимающий стандарты среднего класса, главный персонаж романа Синклера Льюиса «Бэббит» (1922 г.) (англ.).

Теория оказала воздействие на возникновение движения новых левых, какую бы позицию они ни занимали по отношению к ней, что очевидно между прочим и благодаря роли Франкфуртской школы критической социологии, в том числе Юргена Хабермаса, Теодора Адорно и Макса Хоркхаймера, которая, как говорят, явилась «столь же значимым событием, как любое уникальное событие» в политическом возрождении Немецкого социалистического студенческого союза (*Sozialistischer Deutsche Studentenbund*) в 1961–1965 гг. Международный отклик среди новых радикалов получила деятельность еще одного представителя этой школы, Герберта Маркузе, практическое значение которого было косвенно признано недавней советской критикой его теории. Однако даже здесь, в рамках критической школы социологии, продолжающийся конфликт между теорией и практикой проявился в полемике между Хабермасом и молодыми активистами осенью 1968 г., после их демонстраций во Франкфурте.

Ввиду недостатка времени и отсутствия стимулов для того, чтобы дать новую формулировку старым теориям или разработать собственные новые теории, потребность радикалов в теории зачастую удовлетворяется сегодня наспех проглоченным, вульгарным марксизмом. Однако даже это, вероятно, лучше, чем другая используемая сегодня альтернатива, а именно просто называть «марксизмом» собственные взгляды. Эта автохарактеристика возможно служит выражением солидарности с могущественной интеллектуальной традицией, но, поскольку нет подлинного ее усвоения, от этого нет никакого проку. На самом деле эта «магия наименования» может принести вред, потому что способна отвлечь критическое внимание от весьма отличной от марксизма теории, которой фактически притесняется индивид. Так, однажды я слышал пространное критическое выступление молодого радикала против современной социологии — в особенности против той разновидности функционализма, которую представляет творчество Толкотта Парсонса, — с позиции, которую он определял как марксизм, в то время как на самом деле он рассматривал ее с точки зрения другой, несколько отличной разновидности функционалистской теории.

В лучшем случае подобное использование марксизма американскими радикалами, даже тогда, когда оно представляет собой нечто большее, чем просто лозунги, является по существу регрессивным и примитивистским. Особенно верно это в отношении Соединенных Штатов, где, помимо очень небольшого числа экономистов и несколько большего числа способных историков, марксизм сам по себе вряд ли получил развитие, где его интеллектуальный калибр остается на жалком уровне 1930-х гг., когда он был приведен в упадок Сталиным, и где даже не приступили к освоению предшествующего вклада Георга Лукача и Антонио Грамши, не говоря уже о блестящих немецких, итальянских и французских

современниках. Американские марксисты оказались среди наименее оригинальных и творческих представителей мирового марксизма. Обычно они только применяли, но практически никогда не углубляли марксистскую теорию. Если не придерживаться мнения, будто за последние тридцать лет академические социальные науки не сделали никакого существенного вклада в понимание современного общества, возврат к нереформированному марксизму представляет собой в лучшем случае акт отчаяния, в худшем — проявление безответственности и недобросовестности. Однако сегодня у многих молодых радикалов нет никакого стремления возвращаться к ортодоксальному марксизму. В самом деле многие настроены глубоко критически по отношению к заложенной в нем, как они считают, предрасположенности к тоталитарной *Realpolitik*; для некоторых это становится еще одной причиной относиться к теории с подозрением и избегать ее.

НОВЫЕ НАСТРОЕНИЯ, СТАРЫЕ ТЕОРИИ

Мое толкование современных радикальных условий существования заключается в том, что мы сейчас живем в изменчивую переходную эпоху, когда появилось молодое поколение, которому свойственна глубоко специфичная структура настроений и коллективные чувства, которые не согласуются с совершенно отличными настроениями, исторически получившими выражение в прежних теориях, и это делает некоторых представителей молодого поколения либо холодно безразличными, либо крайне враждебными по отношению к прежним теориям. Короче говоря, существует разрыв между вновь возникающей среди молодых радикалов структурой настроений и прежними «языками», или теориями. Этот разрыв пока что не преодолен, поскольку еще не получил развитие новый теоретический язык, благодаря которому молодые радикалы могли бы более полно выразить себя и свое понимание действительности.

С этой точки зрения, основное содержание проблемы заключается в отсутствии «стыковки» между новыми настроениями и прежними теориями. Именно по этой причине некоторые молодые радикалы не просто чувствуют, что прежние теории «ошибочны» и должны быть подвергнуты тщательной критике; более характерной реакцией на прежние теории для них является ощущение их полного несоответствия жизни. Они склонны не опровергать или приводить доводы против прежних теорий, а высмеивать или избегать их.

В таком случае представители академической социологии могут возразить, что в этом отношении у новых левых не все в порядке с головой: что общего между теориями и индивидуальными настроениями? Не следует предполагать, мог бы сказать социолог академической школы, что теории должны быть созвучны настроениям людей уже до того, как они приняты или отвергнуты. Однако я при-

держиваюсь противоположного тезиса, который подробно изложу ниже: успех теории в значительной мере зависит от соответствия между теорией и настроениями. Теоретическая апатия многих молодых радикалов, их ритуальный марксизм, их усилия по возрождению теории отчуждения молодого Маркса, их увлечение такими новыми теориями, как этнометодология, — все это, на мой взгляд, по большей части представляет собой различные проявления неудовлетворенной потребности в теории, которая проистекает из разрыва между новой структурой их настроений или их собственного ощущения того, что является реальным, с одной стороны, и прежними теориями, имеющимися в наличии в академической и социальной среде в данное время.

Как это представляется сейчас некоторым молодым американским радикалам, важнейшая задача в настоящий момент истории состоит в том, чтобы активизировать и утвердить возникающие у них радикальные настроения, консолидировать и сохранить их новую самобытность — самобытность радикалов. Вначале это может быть достигнуто энергичными политическими методами активного проведения демонстраций. Р. Д. Лейнг, чьи воззрения часто выражали настроения молодых радикалов, хорошо объяснил это в своей книге «Политика и опыт», где он отмечает: «Никто не может начать думать, чувствовать или действовать иначе как с позиции своего собственного отчуждения... мы нуждаемся не столько в теории, сколько в опыте как источнике теории».

Чувство, что твои настроения значимы и что у тебя есть право на такие настроения, частично укоренено в ощущении реальности, которое происходит из личного опыта, и в чувстве солидарности с другими, разделяющими этот опыт и настроения. Ощущение значимости настроений, таким образом, по сути является вопросом приемлемого для всех обоснования, а не аналитической силы, или уточненного осмысления, или даже «очевидности». Молодой радикал поэтому, проводит разграничения с точки зрения солидарности и разногласий поколений, с позиции скорее эмоционального, чем идеологического родства: «Не верь никому из тех, кому за тридцать». Должно так быть или нет, социальная теория всегда зиждется на опыте теоретика. Должно так быть или нет, ощущаемая значимость теории обуславливается поэтому тем, насколько опыт и настроения, которые вызываются этим опытом, разделяются теми, кто выдвигает теории, и теми, кто им внимает.

Помимо полного культурного устаревания традиционных социальных теорий вследствие их зависимости от персональной реальности их автора, а также помимо неспособности прежних теорий отзываться на новые настроения, к теории сегодня нередко относятся с подозрением, так как это нечто полученное от прошлого. Теории обычно передаются старшими тем молодым людям, которые каким-то образом зависят от них. Безразличие молодого радикала к

теории, таким образом, иногда является выражением его решительного стремления к индивидуальности и автономии и его потребности стать самостоятельным и жить по-своему, и, насколько это возможно, быть лучше старших. В мыслях молодого радикала где-то присутствует подозрение, что общепринятые, традиционные теории не только ложны или неуместны, но к тому же *недостойны человека*; он видит в них произведения трусливых людей, которые в свою очередь также всегда порождают трусость.

Еще не став «профессионалом», молодой радикал не рассматривает теорию как нечто чистое, изолированное и обособленное, но разглядывает сквозь теорию теоретика. Он рассматривает теорию как послание отдельного человека во всей целостности его природы. На его оценку теории и теоретизирования всегда оказывает влияние то впечатление, которое производит на него создавший ее человек в целом. Часто он рассматривает этого человека как «изменившего своим убеждениям», отошедшего от участия в живой борьбе, скомпрометировавшего свои высокие идеалы, примирившегося с несправедливостью и страданиями и благополучно сделавшего карьеру на изучении нищеты других. Молодой радикал замечает, что при всей симпатии социолога к «культуре бедных», выражаемой в его работах, он тем не менее не делится гонорарами за свои книги даже с теми бедными людьми, которых он изучал и благодаря которым его книги смогли увидеть свет. Молодой радикал замечает, что при всех сочувственных комментариях по поводу страданий чернокожих едва ли возможно привлечь кого-либо из известных социологов к преподаванию в колледжах для чернокожих на Юге. Итак, недовольство молодого радикала часто вызывается тем, что социолог и теоретик не является цельной натурой и что его жизнь не представляет собой последовательное воплощение его собственных ценностей. Короче говоря, он склонен смотреть на социолога так, как он смотрит на старшее поколение, — как на эксплуататора и ханжу. Он отмечает, что среди социологов нет мучеников.

Молодой радикал, интерпретируя социальную теорию с точки зрения того, что он усматривает в теоретике, и рассматривая ее как фальсификацию того, что он сам увидел в социальном мире, нередко характеризует *всю* академическую социологию и социальную теорию как полное искажение жизни, как идеологию, утратившую колорит благодаря всепроникающей консервативной предвзятости и пристрастию в усложнении статус-кво.

СОЦИОЛОГИЯ И НОВЫЕ ЛЕВЫЕ: ПАРАДОКС

Однако здесь заключается глубокий парадокс, и сами молодые радикалы уже начали сталкиваться с ним. Некоторые, например, отметили, что за последние 10–15 лет академическая социология, похожая на академическую социологию Соединенных Штатов, появи-

лась в Советском Союзе наряду с существующим там традиционным марксизмом-ленинизмом. Это явление вызвало интеллектуальное беспокойство у тех молодых радикалов, которые в соответствии с ортодоксальным марксизмом пришли к выводу, что американская академическая социология является орудием американского корпоративного капитализма. Ибо очевидно, что консервативный характер американской социологии не может быть связан с ее ролью перед корпоративным капитализмом, если по существу аналогичная социология появилась там, где, как в Советском Союзе, нет корпоративного капитализма.

Но это только один из парадоксов, порожденных всеобъемлющей критикой, которая рассматривает любую социологию как консервативный инструмент репрессивного общества. Например, многие из наиболее видных лидеров студенческих волнений по всему миру, от Нантера до Колумбийского университета, были студентами социологических факультетов. Кон-Бендит во Франции является в этой связи одним из наиболее ярких примеров. Лесли Фидлер сделал более общее наблюдение о том, что «толчок каждой [студенческой] демонстрации дает лидер, который является студентом-социологом ... [и] евреем ... [и] аутсайдером», или которому присущи по крайней мере две из этих характеристик. Не подписываясь под каждым из определений Фидлера, я уверен, что наблюдение о видной роли молодых социологов в современных студенческих движениях справедливо. Однако, если это так, как может социология быть крайним выражением политического консерватизма?

Этот парадокс в другой форме проявился во время Бостонской конференции Американской социологической ассоциации (АСА) в августе 1968 г. На самом деле в Бостоне имели место как бы два конкурирующих мероприятия: официальное, проводимое в плановом порядке АСА, и наряду с ним серия незапланированных «теневых» собраний, организованных молодыми людьми «радикального ядра» Движения за освобождения социологии, при заметном влиянии радикалов из Колумбийского университета. Эти собрания протекали параллельно друг другу, без точек соприкосновения вплоть до критического пленарного заседания Конференции АСА, когда более тысячи человек собрались выслушать министра здравоохранения, просвещения и социального обеспечения. Запланированное как заурядное официальное мероприятие, оно стало своего рода историческим событием, когда президент АСА Филип Хаузер, узнав, что радикальное ядро собирается устроить демонстрацию во время выступления министра, предложил им выразить свое инакомыслие с трибуны.

Главным оппонировавшим выступлением была речь молодого социолога Мартина Николауса из канадского Университета Саймона Фрейзера, одного из пишущих редакторов журнала новых левых *Viet Report*. Ледяным, размеренным тоном Николаус заявил:

«Господин министр здравоохранения, просвещения и социального обеспечения является офицером внутреннего фронта войны против людей... Департамент, руководителем которого является этот человек, точнее было бы назвать агентством, надзирающим за несправедливым распределением болезней, которых можно было бы избежать, за финансированием внутренней пропаганды и идеологического внушения, за сохранением дешевой и покорной рабочей силы... Это собрание [социологов] сегодня вечером ... является конклавом клерикалов разного уровня, писак, интеллектуальных лакеев и их невинных жертв, занятых обоюдным утверждением лжи... эта профессия является отпрыском европейского традиционализма и консерватизма девятнадцатого века, сочетавшегося браком с американским либерализмом двадцатого века... профессиональный глаз социологов обращен к малым сим, профессиональная ладонь социолога протянута к высшим слоям... он дядя Том не только для этого правительства и правящего класса, но и для каждого».

Эти резкие слова вызвали бурные аплодисменты представителей ядра и им сочувствующих, сопровождавшиеся свистом некоторого числа экс-радикалов старшего поколения, большинство же было ими поражено, но воздержалось от высказывания своего отношения, сохраняя каменное выражение лица. Теперь даже те, кто, подобно мне, не согласен со многими резкими суждениями Николауса, должны вместе с тем признать, что само их произнесение подразумевает дилемму. Не тот факт, что ему руководством АСА было позволено выступить, выражает эту дилемму, а, скорее, то, что он захотел выступить. Эту дилемму выражает не столько тот факт, что ему разрешено изложить свои взгляды, но то, что он понимал столько многое. Сами высказывания Николауса, как и энергия и активность радикального ядра на этом собрании, показывали, что не все социологи являются «интеллектуальными лакеями» и что не каждый из них является «дядей Томом» правящего класса.

Здесь есть некая проблема: чем можно объяснить радикализм тех социологов, которые обвиняют социологию в консерватизме? Действительно, многое из того, что я высказываю в последующих главах, подчеркивает консервативный характер определенных ведущих направлений американской социологии. В то же самое время, однако, тот факт, что часто сами социологи критикуют социологию за консерватизм, означает, что социология может порождать как консерваторов, так и радикалов. Моя точка зрения заключается в том, что социология может порождать, а не просто привлекать радикалов, она может вести к радикализации, а не только терпимо относиться к ней.

Безусловно правильно, что социология часто привлекает молодых людей с реформистскими наклонностями, которые прежде имели радикальные взгляды, и что в определенной мере их последующий критицизм в отношении социологии, может быть, на самом деле

проистекает из их несбывшихся надежд. Но я сомневаюсь, что история этим исчерпывается. Нужно принять во внимание и другие вопросы. Если социология часто привлекает радикалов, что привлекает их в самой социологии? Можем ли мы считать, что первоначальное влечение молодых реформаторов к социологии было просто примером ошибочной идентификации?

Более того, несомненно, что многие, хотя и не все увлекшиеся социологией радикалы становятся консерваторами. Не все молодые социалисты 1930-х, которые стали социологами, сделались также опорой статус-кво, но также не станут ей и все из числа сегодняшних новых левых. Хотя в данной книге это не представляется проблемой первостепенной важности и не рассматривается подробно, я убежден, что в самой природе академической социологии и присущей ей точке зрения имеются компоненты, которые скорее поддерживают, чем смягчают импульсы радикализма. Я убежден, что в процессе обычного исследования с социологом происходят события, которые делают его более радикальным и оказывают на него скорее освобождающее, чем подавляющее воздействие. Короче говоря, прибегая к языку неакадемической социологии, я считаю, что социологии присущи собственные «внутренние противоречия», которые, несмотря на ее тесную связь с существующим статус-кво и глубоко консервативные пристрастия, имеют своим последствием, произвольным, но обязательным, укрепление радикальных тенденций, направленных против истеблишмента, особенно среди молодых людей.

Отношения между социологией и новыми левыми являются сложными. Конечно, я не собираюсь предполагать, что именно появление социологии и ее проникновение в массовую культуру стимулировало новых левых. Тем не менее просто само участие социологов в студенческих движениях в различных университетах, значение немецкой школы критической социологии для новых левых в Германии и повсюду, так же как изначальная роль Райта Миллса в выражении возникающих настроений нового американского радикализма — все это свидетельствует о том, что социология служила для новых левых не просто фоном. Это предполагает также возможность того, что некоторые направления и аспекты самой социологии, намеренно и ненамеренно, вносили продуктивный вклад в это движение, а это в свою очередь означает, что социология по своей природе никоим образом не является абсолютно репрессивной или единообразно консервативной и содержит в себе освободительный или радикальный потенциал, допускающий дальнейшее развитие.

Социология имеет диалектический характер, ей присущи как репрессивная, так и освободительная тенденции. Высвобождение и дальнейшее развитие ее освободительного потенциала в значительной мере определяется проникновением в нее исторически эрудированных критиков социологии как теории и как социального института.

Современная социология аналогична раннему гегельянству девятнадцатого века, особенно в смысле амбивалентности ее политического значения. Несмотря на преимущественно консервативный и авторитарный склад гегельянства, оно содержало в себе глубокие радикальные тенденции, которые Маркс сумел вычлениить и включить в выходящую за пределы гегельянства систему мышления. Вычленение освободительного потенциала современной академической социологии из сдерживающей его консервативной структуры является главной задачей современного культурного критицизма. Эта задача соответствует аналогичным усилиям некоторых из новых радикалов по освобождению самого марксизма от его консервативных и репрессивных компонентов, особенно от бюрократических и тоталитарных тенденций, которым он подвержен. Однако ни в одном из этих случаев это не будет возможно без самой острой и скрупулезной критики. Ни в одном из этих случаев невозможно просто предположить, что единственно важным вопросом является эмпирическая значимость или соответствие фактам применяемой интеллектуальной системы и что наиболее жизнеспособная часть каждой теоретической системы может быть выделена посредством одного лишь «исследования». Проблема здесь заключается не просто в том, какая часть интеллектуальной системы является истинной, а какая ложной в эмпирическом смысле, а также в том, какая часть этой системы является освободительной или репрессивной по своим последствиям. Короче говоря, проблема заключается в следующем: каковы социальные и политические последствия рассматриваемой интеллектуальной системы. Освобождают ли они людей или подавляют? Привязывают ли они людей к существующему социальному миру или предоставляют возможность преодолеть его границы?

Любое утверждение относительно социального мира, как и методология, посредством которой оно было получено, имеет последствия, которые можно рассмотреть совершенно независимо от их интеллектуальной значимости. Когда говорят, что социальную науку надо оценивать исключительно с позиции ее собственных независимых критериев, то это утверждение является ценностным выбором, который не может быть оправдан «чисто научными» соображениями; он определяется предшествующими венаучными предпосылками относительно того, что является целью социальной науки. Здесь ни в коем случае не оспаривается, что идеологическое содержание или социальные последствия интеллектуальной системы не определяют ее значимость, поскольку теория действительно обладает определенной степенью автономии. Безусловно, познавательная значимость интеллектуальной системы не может и не должна оцениваться по своему идеологическому содержанию или социальным последствиям. Но отсюда не следует, что интеллектуальная система должна оцениваться (или, по таким сообра-

жениям, всегда оценивается) исключительно с точки зрения ее познавательной значимости, ее истинности или ложности. Короче говоря, это никогда не является вопросом только истинности или ложности интеллектуальной системы, или того, что она фактически утверждает. Те, кто на этом настаивает, просто предпочитают игнорировать или недооценивать другое значение и последствия теории и фактически отказываются брать на себя ответственность за них, хотя они и существуют.

Нет никакого смысла в требовании оценивать формулу нового ядовитого газа исключительно с точки зрения ее математического изящества или других чисто технических критериев. Нет большого смысла делать вид, будто такого рода формула является чисто нейтральной единицей информации, полезной для поддержания любых социальных ценностей: газ предназначен для того, чтобы убивать, и как раз потому, что он технически соответствует этой цели, он это делает. Ограничить суждение исключительно его «автономным» техническим критерием на деле означает не только позволить людям, но и потребовать от них, чтобы они были моральными кретинами при исполнении своих технических ролей. Это равносильно тому, чтобы сделать требованием культуры при осуществлении научных ролей психопатическое поведение. Поскольку наша культура обычно создает роли научные, технические и профессиональные, как роли, которые обязывают людей игнорировать все, кроме технического значения их работы, сама социальная структура по своей природе патогенна. Социальная функция такой сегментированной ролевой структуры подобна функции провинения, требуемого при военной подготовке. Функция такой технически продуманной ролевой структуры, как военная дисциплина, состоит в том, чтобы лишить солдат нормальных гражданских нравственных критериев и чувства ответственности, сделав возможным их использование как наймитов, готовых преследовать практически любую цель. В конечном счете подобное устройство порождает бездумную готовность убивать или ранить других или изготавливать по заказу орудия для этого.

Высвобождение освободительного потенциала академической социологии в не меньшей степени, чем высвобождение освободительного потенциала исторического марксизма, осуществляется не одними исследованиями. Оно требует также действия и критического отношения, усилий по изменению социального мира и социальной науки, которые глубоко взаимосвязаны, хотя бы уже по той причине, что социальная наука является *частью* как социального мира, так и его *концепции*.

Я надеюсь, что в ходе дальнейшего исследования у меня будет возможность дополнить социологически обоснованную критику марксизма. Однако в этой книге я стремлюсь заняться критикой современной социологии и некоторых основных ее институциональ-

ных и интеллектуальных характерных черт как составной частью более широкой критики современного общества и культуры. Критику современного общества нельзя сделать более обоснованной, не заострив интеллектуальные инструменты этой критики, включая социологию и другие социальные науки. Соответственно, критика социологии будет поверхностной, пока эту дисциплину не начнут рассматривать как испорченный продукт испорченного общества и пока мы не станем уточнять их взаимосвязь в деталях. Поэтому требуется анализ на различных уровнях, при котором социология рассматривается в ее отношении к более широким историческим тенденциям, к макроинституциональному уровню, и особенно к государству; это также значит рассматривать социологию в той обстановке, в которой она наиболее непосредственным образом развивается как наука, — в университете; это значит рассматривать ее как форму деятельности преподавателей и исследователей и как способ их существования внутри интеллектуального сообщества с традиционной профессиональной культурой, где они делают карьеру, зарабатывают на жизнь, реализуют как материальные запросы, так и интеллектуальные устремления.

Наконец, и это самое главное, для критики социологии требуется также детальный и предметный анализ основных теоретических и интеллектуальных продуктов, созданных социологией. Именно эти интеллектуальные продукты отличают социологию от других видов деятельности, оправдывают ее существование и оказывают особое воздействие на окружающее общество. Серьезной критики социологии не может быть без тонкого, точного анализа ее теорий и ее теоретиков.

Интеллектуальная область и продукция современной социологии, не говоря уже о ее действующих учреждениях и числе сотрудников, обширны и сложны; следовательно, не может быть и речи о том, чтобы исчерпывающим образом рассмотреть все ее разнообразные формы и тенденции в этой книге. Вместо поверхностной попытки псевдосистематического и исчерпывающего изложения я, таким образом, попытался дать подробную критику нескольких основных подходов и проблем; в частности того, что является системой американской социальной теории, очевидно господствующей, то есть той, которая была создана Толкоттом Парсонсом. Какой бы несомненно трудоемкой ни казалась иногда эта попытка, позвольте мне повторить, что я рассматриваю ее как очень неполный вклад в критику американской социологии.

Я убежден, что сегодня высвобождение освободительного потенциала не может быть осуществлено посредством широких обобщений, которые игнорируют детали; оно должно осуществляться посредством сопоставления теорий пункт за пунктом, и теоретиков — одного в сравнении с другим. Этот процесс детального исследования теорий и нашей собственной реакции на них необхо-

дим, если мы хотим выйти за их пределы, освободиться от их сильного консервативного влияния и соединить присущие им жизнеспособные моменты с новыми взглядами. Без этого тягостного процесса радикальная критика общества или социологии постоянно рискует впасть в бесплодную полемику, которая не дает никакого прочного руководства и которая самым опасным образом будет лишена самосознания.

Подобно тому как самыми острыми критиками марксизма обычно были марксисты, самыми ревностными критиками социологии сегодня, как правило, были социологи и студенты факультетов социологии. Обычно это были люди, которые рассматривали себя как социологов и критически оценивали социологию в социологической перспективе. Их прототипом, конечно, является Чарлз Райт Миллс. Таким образом, даже их самая полемическая критика имела двусмысленное значение. В одно и то же время они заявляли как о глубоких заблуждениях, так и о непреходящем значении, как о мучительных трудностях, так и о постоянном потенциале социологической перспективы.

Довольно часто теми, кто наиболее яростно отвергал эту критику, были люди, которые жили *за счет* социологии, в то время как наиболее яростными ее критиками были те, кто жил *ради* нее. Часто, хотя и не всегда. Уместно заметить, что есть критики и критики. Их тоже можно подразделить на тех, кто живет для социологии, и тех, кто живет за счет социологии. Иногда критика — это способ живо привлечь к себе внимание, не сделав собственного значительного вклада. Короче говоря, люди иногда играют роль критиков, поскольку считают, что репутацию можно завоевать нахальством. Однако серьезными критиками являются те, кого отличает способность противостоять условному успеху или преодолевать неуспех, обусловленный традицией. Райт Миллс так никогда и не стал профессором; его «неуспех» может напомнить нам, что серьезный игрок всегда тот, кто способен оплатить проигрыш.

КРИТИКА И ИСТОРИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Мы можем предположить, что у тех, кто живет за счет социологии всеми возможными способами, короче говоря, у карьеристов, которые принимают социологию по большей части такой, какая она есть, странным образом не очень большие амбиции. В известном смысле их карьеризм свидетельствует о низком уровне притязаний или по крайней мере о таком типе притязаний, которые относительно легко удовлетворить в рамках рутинной карьеры. Самые непоколебимые критики интеллектуального истеблишмента, те, кто не может найти удовлетворение в нем и в его рамках, это обычно те, кто ценят не сокровища из его сундука, а другие, совсем иные достижения. Обычно этого достигают люди с живым чувством истории,

которые рассматривают себя как исторических деятелей и продолжателей давней общественной и интеллектуальной традиции. В действительности вознаграждения, к которым они стремятся, не могут дать им их современники, и ответственность, которую они чувствуют, это ответственность не только перед современниками. Поэтому они менее поддаются соблазнам и искушениям настоящего. С точки зрения их более консервативных современников эти люди часто рассматриваются как ущербные. Однако нередко они действительно ущербны в плане способности достигать результатов, поскольку, будучи менее подвержены влиянию господствующего окружения, они зачастую критически чувствительны к ограничениям утвердившихся интеллектуальных парадигм и могут работать только в стиле, творчески расходящемся с ними.

Одна из наиболее важных функций «классиков» в социологии состоит в том, чтобы укоренить социолога в истории и дать ему возможность жить среди подлинно великих людей и примерять на себя их роль. Классики задают критерии великого, хотя зачастую неосуществимого достижения; благодаря им окружающим людям трудно произвести на социолога впечатление или утратить его. Исторический подход к теории вводит человека в общество великих, и это неизбежно делает более высокими критерии оценки достижения. История, таким образом, отделяет нас от вульгарного настоящего не в меньшей степени, чем награды.

Однако любить историю опасно, потому что, освобождая нас от настоящего, она также способна поставить нас в зависимость от прошлого. Она может привить равнодушие к новым проблемам или потребностям настоящего, так же как к новизне и подлинному творчеству в поиске новых ответов на эти новые потребности. Она может порождать непрерывное, педантическое комментирование прошлого и поощрять раздраженный отказ признавать ценность новых достижений. Чувствительный к истории критик, который во многом живет в тени великих, может быть, страдает от отсутствия самообладания, что ведет к параличу его творческой самобытности; поэтому он может недооценивать достижения своих коллег и современников. Короче говоря, его критику в отношении современников может воодушевлять не только их неспособность соответствовать критериям великого, но также и его *собственное* несоответствие. Жизнь критика тяжела не только потому, что те, кого критикуют, с недоверием относятся к критике, но и потому, что она порождает внутреннюю уязвимость, которая сильно ожесточает критика. Однако непрерывное развитие социальных наук и их освободительного потенциала не может происходить без риска подвергнуться самой острой критике.

В ранний период, предшествовавший современным всеобъемлющим усилиям сделать социологию профессиональной, стремившиеся к карьере молодые люди часто проявляли свой характер, на-

падая на идеи своих учителей и, что некоторым представлялось более безопасным, на идеи уже почивших классиков социологии. Однако по мере роста профессионализма молодых социологов все больше поощряли искать то, что было «правильным» в работе других, а не то, что было ошибочным. В результате им было предписано занять более конструктивную позицию, скорее позитивную, чем критическую или негативную. Девизом профессиональной социологии стал не призыв к критике, а преемственность, систематизация, конвергенция и накопление знания. «Структура социального действия» Толкотта Парсонса стала парадигмой подобной позиции, его идеология «преемственности» была принята и развита его студентами.

Эта идеология по сути представляет собой продолжение социологического позитивизма девятнадцатого века, разработанного в процессе его противостояния тому, что в нем рассматривалось как «негативный критицизм» Французской революции и философов. Современная идеология преемственности является последствием распространения этих ранних позитивистских взглядов на общество, на понимание самой социологии, на методологию профессиональных исследований и на подготовку молодых ученых. Поиску точек соприкосновения с прошлым и в самом прошлом, к которому она призывает, присуще стремление обнаружить молчаливое согласие великих людей, и показывая его, вызвать доверие к тем схожим выводам, которые они, как полагают, сделали неумышленно. Конвергенция, таким образом, становится риторикой, способом убеждения людей принять определенные взгляды. Отсюда следует вывод, что если эти великие люди неявно или откровенно приходили к одной определенной точке зрения, ей должна быть присуща *prima facie** убедительность. Конвергенция, таким образом, является одним из способов, каким взгляды на практике «подвергаются проверке», даже если этот способ противоречит критериям научного метода, которого формально придерживаются эти люди.

Идеология конвергенции подразумевает, что если может быть показано, что великие теоретики пришли к согласию, не сознавая этого, тогда теоретически продуктивным является скорее именно это молчаливое согласие, а не полемика, которой сами эти великие люди часто придавали основное значение. Подразумевается, что под накипью очевидных теоретических разногласий хитрость истории смогла добиться поистине ценного результата интеллектуального консенсуса. Это американизированная версия гегельянства, в котором историческое развитие, по-видимому, осуществляется не через полемику, борьбу и конфликт, а посредством консенсуса.

Действующий таким образом теоретик нашел остроумный способ связывать собственную позицию с прошлым, в то же время

* *Prima facie* — на первый взгляд (лат.).

утверждая свое превосходство над ним. По видимости подчиняя собственные притязания на личный приоритет, очевидно придерживаясь высшего, бескорыстного принципа, теоретик скромно представляет себя скорее как исследователя, открывшего консенсус, чем как генератора идей. Однако в самом акте «открытия» теоретических точек соприкосновения и преемственности в трудах деятелей прошлого, и в частности считая, что это сближение было непреднамеренным, современный теоретик неявно представляет себя как человека, который теперь выявляет для широкой публики вещи, до сих пор скрытые от отцов-основателей, и говорит о них более точно и ясно. При всем его показном уважении к прошлому современный толкователь преемственности ухитряется, таким образом, создать впечатление собственной оригинальности и творческих способностей.

Этот призыв к интеллектуальной конвергенции и накоплению знаний начал оформляться в Соединенных Штатах при специфических социальных условиях. Он начал раздаваться и получал соответствующий отклик вместе с распространением настроений «единого фронта» солидарности в военной и политической борьбе против нацизма. Фактически это был академический аналог внутреннего единства времен войны и международного единства между государствами Запада и Советским Союзом. Короче говоря, американский призыв к конвергенции и преемственности в социальной теории имел своей социальной базой коллективные настроения, которые поддерживали все виды социального единения и которые были реакцией на военные и политические проблемы времен Второй мировой войны. Однако, соответственно, с крушением национального единства после войны, так же как с последующим распространением расовых конфликтов и студенческих волнений, идеология конвергенции и преемственности перестала отвечать коллективным настроениям. Возникли возможности появления более критической точки зрения.

Вместе с тем идеология конвергенции и преемственности не только отражала общие национальные и международные условия, но была созвучна тенденции, усилившейся приблизительно в это же время, сделать социологию более профессиональной. Ибо эта идеология менее близка людям, которые считают себя интеллектуалами, чем тем, кто стремится стать профессионалами и техниками. Призыв к преемственности и конвергенции является методологическим лозунгом, более созвучным корпоративным настроениям профессионалов, которые обычно утверждают свою солидарность и сожалеют о бесцеремонном выставлении на показ своих внутренних разногласий. Если этот лозунг «преемственности и конвергенции» и поддерживает взаимную солидарность профессионалов, то очень часто он делает это ценой усиления настроения единодушия, подавляющего интеллектуальный критицизм и нововведения. Если он

перебрасывает некоторые мосты в прошлое, то делает это ценой возведения баррикад на мостах в будущее. Нет никакого способа преодолеть настоящее и прошлое, из которого оно возникает, без бескомпромиссной его критики. И нет способа выйти за пределы современной социологии без критики ее теории и практики, ее учреждений и ее идей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Interview with Daniel Cohn-Bendit // *Our Generation*. 1968. Vol. VI. N 1-2 (May, June, July). P. 98-99.
2. *Ehrenreich J., Ehrenreich B.* The European Student Movements // *Monthly Review*. 1968. N XX. P. 17.
3. *Laing R. D.* The Politics of Experience. New York: Ballantine Books, 1968. P. 12, 17.
4. *Village Voice*. 1968. N 19. P. 59.

Глава 2

СОЦИОЛОГИЯ И СУБСОЦИОЛОГИЯ

Возникшая в первой половине девятнадцатого столетия в Западной Европе социология очутилась на той территории, где не было понимания того, что делать с новой дисциплиной. В Западной Европе социология с самого начала не нашла для себя благоприятной среды, там она не достигла эффективной институционализации. Самую благодатную для себя почву социология со временем обрела в других регионах — на Востоке и на Западе. Социология успешно конституировалась в активных кругах истеблишмента лишь после того, как подверглась своего рода «бинарному делению», то есть после того, как те две части, на которые она разделилась, получили в разных странах поддержку различных слоев общества. Одна из частей социологии — «марксизм» — переместилась на Восток и на долгое время стала официальной социальной наукой об обществе в образовавшемся после Первой мировой войны Советском Союзе. Другая часть, которую я буду обозначать как «академическая социология» переместилась на Запад и дала начало другому направлению — уже в американской культуре. Обе части представляют собой различные аспекты западной социологии.

Распространение социологии в каждом из этих направлений поддерживалось различными социальными слоями. Марксизм распространялся неангажированной интеллигенцией, политическими группами и партиями, выражавшими интересы низших слоев, противившихся формирующемуся буржуазному обществу, в котором им не находилось места. Академическая социология разрабатывалась в Соединенных Штатах университетскими преподавателями, которые ориентировались на упрочивший свое положение средний класс и которые прагматично стремились к реформам, а не к последовательному возмущению против статус-кво. Как бы то ни было, оба направления были изначально связаны с общественными движениями, осо-

бенно с теми движениями, которые Энтони Уоллес назвал движениями «культурного возрождения». Каждое из них олицетворяло специфическое понимание того, в каких отношениях установившийся порядок терял силу и нуждался в перестройке. У каждого направления было собственное видение *нового* социального порядка.

После Первой мировой войны американская социология начала утверждаться в Чикагском университете, в обстановке большого города, ставшего промышленным центром, порождающим многочисленные проблемы. Она осознала их как проблемы «городских сообществ». Это означало, что их рассматривали как проблемы, связанные с большим масштабом и обезличенностью городских сообществ, которые представлялись скорее одинаковыми по существу, чем различающимися по экономике, системе классов и институтам собственности, существующим в отдельных городах.

С другой стороны, марксизм укоренился в той части Европы, где индустриализация была медленной и относительно запоздалой. Когда в России ленинский вариант марксизма достиг господствующего положения, его задачей стало ускорить и консолидировать процесс индустриализации. Марксизм определяет европейские проблемы как последствия «капитализма», то есть последствия увековечения архаической классовой системы и институтов собственности, которые рассматривались как тормозящие с определенного момента развитие промышленности.

Как марксисты, так и представители академической социологии были согласны в том, что испытываемые современным обществом трудности не могут быть разрешены просто путем создания или заимствования *новых* структур. Безусловно, и те и другие не считали, что проблемы культуры были обусловлены вторжением «чужеродных» элементов, которые теперь подлежали удалению, либо пренебрежением или забвением старых традиционных элементов, которые можно было бы восстановить. Несмотря на то что академическая социология иногда ностальгически вглядывалась в прошлое, чтобы найти там модели будущего, и нередко судила о фрагментированном городском сообществе с позиций более сплоченной сельской округи, ей было присуще понимание того, что двигаться назад нельзя. Как представители академической социологии, так и марксисты сознавали, что требуется нечто новое, и как те, так и другие полагали, что именно их социология сможет помочь преодолению пороков того общества, которое их окружало. Однако они различались в том, что представители академической социологии были склонны считать, что с течением времени проблемы будут улажены самим обществом, которое рассматривалось ими как постепенно развивающееся и в своей основе здоровое, в то время как марксисты считали эти проблемы коренящимися в противоречиях, внутренние присущих новому обществу и поэтому неразрешимых в рамках его базовой структуры.

Оба вида социологии поощрялись в тех двух странах, где они получили поддержку и с которыми оказались связаны их судьбы. После советской революции там предпринимались определенные попытки продолжить интеллектуальное развитие марксизма, однако из-за их тесной связи с ожесточенной политической борьбой в обществе они вскоре были пресечены. После утверждения сталинизма *интеллектуальное* развитие марксизма в Советском Союзе прекратилось. Вследствие подчинения сталинизму марксизма в международном масштабе даже теоретические достижения Георга Лукача и Антонио Грамши практически не были освоены вплоть до краха сталинизма после Второй мировой войны.

Социология в Соединенных Штатах утвердилась как академическая дисциплина в основном под эгидой Чикагского университета в 1920-е гг. В 1930-е гг. она стала продвигаться на Восток и на ее дальнейшее развитие преобладающее влияние в 1940-е и 1950-е гг. оказали Гарвардский и Колумбийский университеты. В середине 1960-х гг. благодаря финансированию программы государством всеобщего благоденствия социология стала институционально более полицентрической; гегемония этих трех ведущих социологических центров сделалась менее выраженной благодаря возникновению конкурирующих центров в других регионах страны. По мнению многих американских социологов в 1960-е гг. центр американской социологии снова переместился, на этот раз в Калифорнийский университет в Беркли.

Таким образом, хотя социология возникла в Западной Европе, одна из ее форм оказала наиболее глубокое общественное воздействие и влияние на Восточную Европу, в то время как другая нашла благоприятную среду в Соединенных Штатах, где она утвердилась в университетской системе.

Грандиозное развитие, которое получила социология в Соединенных Штатах, является одним из проявлений непрерывных усилий американской культуры, направленных на то, чтобы исследовать, регулировать и контролировать свою меняющуюся среду. Социология развивалась так же быстро, как, возможно, любая другая область американской интеллектуальной культуры. Сегодня для большей части мира социология фактически является синонимом американской социологии. Превосходство американской социологии в ее профессиональной сфере во всем мире, по-видимому, даже значительнее, чем соответствующее воздействие большей части прочих достижений американской культуры, даже чем воздействие американской математики, физики и других естественных наук. Методы американской социологии повсеместно заимствуют. Ее теории формируют понятия, посредством которых ведутся социологические дискуссии во всем мире, и определяют проблемы, вокруг которых сосредоточивается интеллектуальная полемика.

На протяжении двух поколений американские социологи разработали значительное число исследовательских методов и открыли

множество комплексных теоретических перспектив, они провели тысячи исследований и опубликовали их результаты. Число подготовленных ими квалифицированных специалистов по крайней мере в два-три раза больше, чем соответствующее число специалистов, подготовленных во всех странах Европы, вместе взятых; они организовали большое число новых периодических изданий, исследовательских институтов, факультетов, они получили научное признание, завоевали влияние в академических кругах и добились внимания широкой общественности и даже всеобщего уважения. Вместе с тем они продемонстрировали всевозможные формы неловкости и вульгарности, какие только можно ожидать от дисциплины, явившейся как *парвеню*. Однако при всей своей уязвимости социология прочно утвердила себя как часть американской культуры, и с годами она все более глубоко институционализировалась в Соединенных Штатах. Наша эпоха, как отметил Райт Миллс, в самом деле является эпохой социологии. И дело обстоит так в основном потому, что это — эпоха государства всеобщего благоденствия.

После Второй мировой войны под влиянием идеи государства всеобщего благоденствия американская социология развивалась более высокими темпами, чем когда-либо прежде. По мере своего развития социология все больше утрачивала свою научную изолированность, а социологи подвергались испытанию новых влияний, соблазнов и перспектив. Социологи начали более внимательно рассматривать трещины и щели в своей культуре, зачастую незаметные для прочих профессионалов среднего класса. В то же время они стали чаще, чем когда-либо прежде, ездить за границу и испытывать многократно повторяющийся «культурный шок». Социологи сделали многочисленнее, практичнее, искуснее, влиятельнее и сильнее и приобрели более прочный академический статус. Они, особенно после Второй мировой войны, вышли в свет. Часто, слишком часто проявлялась самодовольная посредственность, но подчас это также означало, что некоторые социологи стали ощущать сильную потребность переформулировать свои глубинные интеллектуальные установки.

Эти новые изменения в социологическом истеблишменте Америки оказались связаны с другими внешними по отношению к ним изменениями — с новыми и все время увеличивающимися социальными проблемами, внутренними и внешними. Таким образом, почти неизбежно в ближайшем будущем американская социология претерпит глубокие и радикальные изменения. В то же самое время, когда эти факторы подводят американскую социологию к порогу фундаментальной переориентации, другие перемены, происходящие на восточном периметре европейской культуры, в советском мире, также свидетельствуют об изменениях в их социологии, которые обещают быть не менее глубокими и радикальными. Процесс «размораживания» советского марксизма отчетливо виден, несмотря на то что он протекает с болезненной медлительностью и далеко еще не развернулся. Итак,

представляется очевидным, что два основных полюса, вокруг которых происходило развитие мировой социологии в течение последнего пятидесятилетия, — академическая социология в Соединенных Штатах и марксизм в Советском Союзе — более или менее одновременно оказываются под воздействием мощных социальных сил, которые приведут к их значительной перестройке. Подобно тому как это происходит со звучащим камертоном, изменения в каждой из этих разновидностей социологии будут находить отзвук в другой, ускоряя кризис социологии во всем мире.

Я уже отмечал, что сегодня американская социология для всех практических целей представляет собой модель мировой академической социологии. Одна из проблем, к которой будет обращено последующее рассмотрение, заключается в попытке дать в общих чертах предварительный ответ на вопрос: что *представляет собой* американская социология? Однако на этот вопрос нельзя дать даже предварительного ответа, сосредоточив внимание только на американской социологии. Мы не в состоянии прийти к пониманию академической социологии иначе, как подходя к ней исторически, как к откуда-то пришедшей и куда-то движущейся, так что в поисках ответа я должен буду пуститься в далекие странствования. Я предполагаю, что последние перемены в Советском Союзе могут дать интересный для нас ключ к решению вопроса социальных истоков академической социологии. Как и другие современные социологи, я сам был свидетелем некоторых событий, о которых пойдет речь. Поэтому я иногда буду ссылаться на то, что я лично видел и слышал как благодаря случайным встречам, так и в ходе заранее намеченных исследований. Если, однако, я поступаю таким образом, то не потому, что имею намерение обходным путем утвердиться среди тех, на чьи работы буду ссылаться. Но подобно всем людям, я должен в такой же мере полагаться на собственный опыт, в какой я полагаюсь на прочитанные мной книги.

Итак, что представляет собой академическая социология и кто является профессиональным академическим социологом? Это любопытный вопрос, поскольку сегодня большинство социологов едва ли считает его достойным внимания, разве что только в элементарных учебниках, где и ответ на него обычно дается в соответствующей упрощенной форме.

При зарождении французской социологии после смерти Анри Сен-Симона его студенты стали читать курс лекций. На одной улице лекции читал Огюст Конт, на другой — курс лекций читали его соперники — Анфантен и Базар. Каждый из них постоянно возвращался к вопросу: что представляет собой социолог и кто им является? В конце концов, все они определенно давали понять слушателям, что полны решимости утвердить новую религию, религию человечества. Ее священнослужителями должны были стать социологи. Одним словом, первоначально социолога рассматривали как своего рода священника.

Можно было бы подумать, что это отождествление священника и социолога существовало только при зарождении социологии, но теперь оно стало архаичным и не применимо к современной профессионально ориентированной социологии. Однако такой вывод был бы, пожалуй, преждевременным. Исследуя работу Американской социологической ассоциации, Тимоти Спри и я провели почтовый опрос 6762 членов по ряду проблем. Оказалось, что из 3441 приславших ответы социологов, в 1964 г., больше одной четверти (27.6 %) ответивших подумывали одно время о том, чтобы стать священнослужителями. Более того, как я покажу далее, более склонны к тому, чтобы считать для себя возможным стать священнослужителями и чаще посещать церковь, были те, кто с одобрением относился к господствующей школе социологической мысли, функционализму, чем те, кто относился к нему с недоверием.

ПО НАПРАВЛЕНИЮ К СОЦИОЛОГИИ СОЦИОЛОГИИ

Каким бы несообразным ни могло сегодня показаться это первоначальное представление о социологе как о священнослужителе, на вопрос, кто такой социолог, оно дало, по-видимому, более серьезный, и, безусловно, более интересный ответ, чем тот, который, как правило, дают нынешние социологи. Сегодня наш обычный ответ состоит в том, что социолог — это человек, который рассматривает образ жизни групп, изучает человека в обществе и проводит исследования в сфере человеческих отношений. Это не очень глубокий ответ. Это аналогично тому, как если бы полицейский, характеризуюя свою роль, говорил, что он ловит преступников, бизнесмен — что он производит мыло, священник — что он служит мессу, конгрессмен — что он принимает законы. Хотя ни один из этих ответов сам по себе не является неверным, они свидетельствуют об узости кругозора. В таком ответе фиксируется лишь часть того, что, *как предполагается*, должен делать каждый из них, и по сути дела подразумевается, что он делает то, что должен, но такой ответ дает лишь отдаленное представление о его целостной роли в широкой структуре отношений. Такого рода ответ простителен, если его дает полицейский или бизнесмен, однако, если его дает социолог, трудно избежать ощущения, что такой ответ является крайне неудовлетворительным и в известной степени противоречит самому себе. Ибо если, как говорит социолог, его профессиональная задача состоит в том, чтобы проводить наблюдения над людьми в обществе, не должен ли он также направлять внимание на *самого себя* как члена общества и высказываться по этому поводу?

К сожалению, социологи не более, чем другие люди, говорят нам о том, что они делают в мире на самом деле, а это — нечто отличное от того, что они думают о том, что они должны делать. В этом исследовании я, однако, сосредоточиваю свое внимание в особенности на

том, чем на самом деле заняты социологи, в частности те, кто занимается социальными теориями. Я очень сомневаюсь в том, что все, что они делают в мире, можно выразить словами: они его изучают. Я очень сомневаюсь в том, что все, чего они хотят от мира, это чтобы их удовлетворительно финансировали, а в других отношениях — предоставили самим себе, так чтобы они могли продолжать его исследовать.

Сегодня задача социологов состоит не только в том, чтобы видеть людей такими, какими они сами видят себя, и не в том, чтобы видеть самих себя такими, какими их видят другие люди, а также и в том, чтобы посмотреть на *самих себя* так, как они смотрят на других людей. Сейчас от социологов требуется новое углубленное самосознание, которое заставило бы их поднимать относительно самих себя такого же рода вопросы, какие они ставят относительно водителей такси и врачей, и давать на них такого же рода ответы. В первую очередь, это означает, что мы должны приобрести безусловный навык рассматривать наши собственные взгляды таким же образом, каким мы рассматриваем взгляды, которых придерживаются другие люди. Это означает, например, что, когда нам задают вопрос, почему некоторые социологи убеждены, что социология должна быть «ценностно свободной наукой», мы отвечаем на него не только посредством логической аргументации. Социологи должны отказаться от человечески понятной, но претенциозной предпосылки, что взгляды *других людей* определяются их потребностями, а *их собственные* убеждения основываются на логике и разуме.

Социологам будет относительно легко встать на эту точку зрения в отношении своих *профессиональных* взглядов, однако сделать это в отношении своих *научных* взглядов и *научной* деятельности им будет гораздо труднее. Например, им будет трудно проникнуться до мозга костей идеей, что «научный метод» — это не только логика, но и этика, даже более того — это идеология не имеющего большого масштаба общественного движения, целью которого является проведение реформы самой социологии, реформы специфически определенного типа, и которое по своей общественной природе немногим отличается от других общественных движений. Многим социологам будет чрезвычайно трудно осознать, что на данный момент у нас нет действительного понимания того, почему одна часть социологических исследований оценивается высоко, а другая — низко, или почему социологи переходят от одной теории к другой. Поскольку, подобно другим людям, социологи по-прежнему, как правило, путают моральные суждения с эмпирическими, полагая, что то, что должно быть, существует на самом деле. Это означает, что мы чересчур легковерно предполагаем, что изменения, особенно если они происходят с теорией, которую мы сами когда-то приняли, осуществились главным образом из-за того, что этого потребовали результаты исследований, проведенных в соответствии с научным методом; тем самым мы спешим утвердиться в наших этических убеждениях вместо того, чтобы по-

временить с ответом на вопрос до проведения исследований, на основании которых он только и мог бы быть получен.

Социологам следует отказаться от предпосылки, что существует две разновидности людей, субъекты и объекты, социологи и неспециалисты, поведение которых должно изучать различными способами. Человечество едино, и для нас, социологов, пришло время сделать все выводы из факта нашей принадлежности к нему. Несомненно, что у меня, как и у других социологов, будут трудности такого рода, как привычка рассматривать социологов как особое племя, но я намерен двигаться в этом направлении настолько далеко, насколько это возможно.

Таким образом, моя цель состоит в том, чтобы прийти к критическому осмыслению социальной миссии академической социологии и сформулировать некоторые предварительные идеи относительно социального заказа, в соответствии с которым она работает, той идеологии, которую она выражает и ее связи с обществом. Для того чтобы определить характер академической социологии, я намерен поместить в фокус своего анализа ведущую школу социологической мысли — функционализм и ее основного теоретика — Толкотта Парсонса. Хотя его точка зрения никоим образом не является единственной в современной американской социологии, бесспорно, она является основной. Любая попытка понять те изменения, которые сейчас предстоит пережить американской социологии, должна выявлять ее основные интеллектуальные тенденции. Поскольку интеллектуальные тенденции не формируются в социальном вакууме, при любой попытке осмыслить современную американскую социологию надо соотносить ее с характером и проблемами общества, в котором она развивается. В последующих главах я вкратце охарактеризую некоторые обнаружившиеся в последнее время особенности новой социологии в Восточной Европе, свидетелем которых я был в 1965-м и в 1966-м гг. Одна из самых важных причин для обращения к социологии в Восточной Европе состоит в том, что там мы можем наблюдать возникновение социологии академического типа *in statu nascendi*;^{*} таким образом, благодаря этому мы сможем лучше понять социальные условия, при которых возникает академическая социология, и получить основу для ответа на вопрос: что такое академическая социология?

ПРИРОДА СОЦИОЛОГИИ

Как и где ищут ответ на этот вопрос, безусловно, зависит от сложившегося образа социологии, от представления о том, что такое социология. Многие профессиональные социологи в своем представлении о том, что такое социология, делают упор на то, что она является социальной наукой, рассматривают аспект научности как ее самую

^{*} *In statu nascendi* — в состоянии зарождения (лат.).

важную и отличительную черту. Они хотят быть учеными и хотят, чтобы их считали учеными, они хотят проводить свои исследования более строго, с большей степенью применения математики, более формально и используя более эффективные технические приемы. Для них научный метод исследования как таковой, а не исследуемый объект и не то, как его понимают, является если не логическим отличительным признаком социологии, то по крайней мере наиболее значимой в эмоциональном отношении характерной ее чертой. В противоположность такого рода точке зрения, которой придерживаются многие, хотя ни в коем случае не все социологи, мой подход к вопросу о природе социологии, возможно, покажется курьезным. Я не намерен помещать в фокус рассмотрения ни социологию как науку, ни ее «метод».

Как бы по-разному ни расставлялись акценты в вопросе о роли методологической строгости в социологии, большинство социологов согласны в том, что изучение общественной жизни предполагает, что на определенном этапе будут предприняты исследования, что гипотезы будут подвергнуты определенной эмпирической проверке и что логические выводы будут сопоставлены с чувственными данными. Большинство социологов согласны в том, что следует наблюдать и выслушивать людей. Поэтому не будет ли достаточным определить природу социологии просто с точки зрения ее интереса к эмпирическому познанию социального мира? Не должен ли наш вопрос о природе социологии быть сведен к вопросу: при каких условиях люди начинают исследовать социальный мир эмпирически? Каким бы важным ни был этот вопрос, я полагаю, что это не так.

Одна из причин того, почему не следует формулировать вопрос таким образом, состоит в том, что социальный мир можно исследовать множеством разнообразных способов, каждый из которых является в одинаковой степени и научным, и эмпирическим. По-видимому, нет никаких оснований полагать, что исследования экономистов, политологов, антропологов или социальных психологов являются в меньшей степени научными, чем исследования социологов, хотя они нередко очевидным образом отличаются друг от друга. Более того, эмпирическое исследование социального мира подразумевает, что у людей уже имеется определенное представление о нем. По крайней мере, они предполагают, что он познается эмпирической наукой так же, как другие области мира познаются другими науками, и что, подобно им, социальному миру присуща закономерная упорядоченность. Короче говоря, проводится или нет эмпирическое исследование жизни общества, тот характер, какой оно приобретает, зависит от определенных априорных предпосылок относительно общества и людей, и, безусловно, от определенных эмоций и отношения к обществу и людям.

Однако если формально цель социологии состоит в том, чтобы выявить природу социального мира, каким образом она может основываться на априорных предпосылках относительно этой природы? Не означает ли это, что на наших глазах прodelывается фокус — кроли-

ка украдкой помещают в цилиндр — и выдвигается требование, чтобы то, что открывает социология в социальном мире, было ограничено теми предпосылками, которые социология уже выдвинула относительно него априори, или зависело от них. В определенной степени это должно быть справедливо, социология не может поступать по-другому. Социология обязательно действует в рамках принятых ею предпосылок. Но если она действует с полным самосознанием, она может по крайней мере подвергнуть эти предпосылки проверке; она может определить, какие из них подтверждаются, а какие являются необоснованными. Как бы то ни было, эти предпосылки в очень большой степени должны направлять вектор принятия решений и совершения открытий; ими устанавливаются определенный способ рассмотрения, определенный подход, благодаря которому предполагаемые свойства социального мира подтверждаются или отвергаются.

Социологи проводят свои исследования на основе своих априорных предпосылок, независимо от того, нравится им это или не нравится, сознают они это или не сознают, характер социологии зависит от них и будет изменяться с их изменением. Поэтому определение природы социологии и выяснение того, что она собой представляет, требует от нас выявления ее самых глубинных предпосылок о человеке и обществе. По этим причинам я, чтобы понять ее природу, скорее обращусь не к *методам* исследования, которыми пользуется социология, а к ее предпосылкам относительно человека и общества. Применение конкретных методов исследования подразумевает наличие конкретных предпосылок о человеке и обществе.

Но когда я говорю о «предпосылках», определяющих характер социологии, я не останавливаюсь на тех, которые социологи явно формулируют в своих «теориях». Одна из причин состоит в том, что в конечном счете я стремлюсь понять эти теории как результат деятельности людей и общественный продукт. Я хочу иметь возможность отступить от осмысленно разработанных теорий, и поэтому мне нужно иметь место, куда я мог бы отступить, чтобы начать развивать такие идеи, которые могли бы объяснить сами теории. В конечном счете я хочу быть в состоянии объяснить, опираясь не только на логику, но и на социологию, почему социологи принимают одни теории и отвергают другие и почему они отказываются от одних теорий в пользу других. Данное исследование представляет собой шаг в этом направлении.

БАЗОВЫЕ И ДОМЕННЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Сознательно сформулированные социальные теории содержат по крайней мере два хорошо различимых класса элементов, как можно было бы сказать, намеренно упрощая дело. Один из них представлен эксплицитно выраженными предпосылками, которые можно называть «постулатами». Однако помимо них социальные тео-

рии содержат в себе еще очень многое. Они заключают в себе еще одну совокупность предпосылок, которые не постулируются и не фиксируются, их я буду обозначать термином «неявные базовые предпосылки». Я называю их так, с одной стороны, потому, что они образуют базу, на которой в определенной мере строятся постулаты, а с другой стороны, потому, что, поскольку они явно не формулируются, они остаются на заднем плане внимания теоретика. Постулаты попадают в фокус целенаправленного внимания, в то время как неявные базовые предпосылки представляют собой часть того, что Майкл Поланьи обозначает как «периферическую сферу внимания» теоретика [1]. Неявные базовые предпосылки неосознанно включаются в постулаты теории. Действуя изнутри и наряду с ними, неявные базовые предпосылки являются как бы «молчаливыми соучастниками» в деле теоретизирования. Базовые предпосылки предоставляют определенные основания для выбора постулатов и являются невидимым цементом, связующим постулаты друг с другом. С самого начала и до конца они влияют на формирование теории и на те исследования, к которым она ведет.

Неявные базовые предпосылки предопределяют также *общественную* карьеру теории, воздействуя на характер реакции тех людей, которым она адресована, поскольку в определенной мере теории принимают или отвергают из-за содержащихся в них неявных базовых предпосылок. В частности, более вероятно, что определенная социальная теория будет принята теми, кто разделяет неявные базовые предпосылки теории и согласен с ними. Кроме и помимо осознанных коннотаций, социальные теории и входящие в них понятия содержат в себе ядро добавочных значений, проистекающих в определенной мере из их неявных базовых предпосылок, а последние могут находить созвучный отклик в соответственных базовых предпосылках слушателей или порождать болезненный диссонанс.

С этой точки зрения принятие социальной теории происходит посредством более сложной процедуры, весьма отличающейся от той процедуры, которая, как предполагают, производится в соответствии с канонами научного метода. С точки зрения последнего процесс принятия теории, или отказа от нее, представляют как осуществляемый главным образом осознанно и рационально; с точки зрения этого метода подчеркивается, что отклонение теории или принятие ее управляется сознательным критическим рассмотрением и рациональной оценкой формально-логического элемента теории и подтверждающих ее данных. Тот факт, что социологи довольствуются подобным ограниченным подходом, свидетельствует об их готовности объяснить собственное поведение способом, радикально отличным от того, каким они объясняют поведение других. Он свидетельствует о нашей готовности объяснять наше собственное поведение так, как будто бы его определяет исключительно сознательное подчинение моральному кодексу научного метода.

Тот факт, что социологи довольствуются подобным подходом, свидетельствует о том, что мы оказались не в состоянии *понять* самих себя и глубоко проникнуть в собственный *опыт*. Ведь, как известно всем, кому приходилось иметь дело с теориями, на самом деле некоторые теории принимаются как убедительные, а другие отвергаются как неубедительные задолго до того, как оказываются в наличии подтверждающие данные. Нередко подобным образом ведут себя студенты. Отдельные теории попросту воспринимаются даже опытными социологами как *интуитивно* убедительные, а другие нет. Как это происходит? Что делает теорию интуитивно убедительной?

Одна из причин заключается в том, что неявные базовые предпосылки теории совпадают или оказываются совместимыми с теми предпосылками, которых придерживается наблюдатель, и благодаря этому согласию они получают законную силу или психологически прекращают сомнения. Ту теорию, которую изучают как интуитивно убедительную, обычно воспринимают как *déjà vu*,¹ как то, что ранее уже было известно или уже предполагалось. Теория кажется близкой потому, что она подтверждает или дополняет те предпосылки, которых уже придерживался воспринимающий субъект, но которые он ощущал только смутно именно потому, что это были «неявные» предпосылки. Интуитивно убедительная теория или понятие «повышает чувствительность» воспринимающего ее субъекта, как предполагает Герберт Блумер, но она повышает чувствительность не только по отношению к некоей сокровенной части внешнего мира, но также и по отношению к некоей до тех пор непонятной стороне его *внутреннего* мира. Нам неизвестно, до какой степени наше предпочтение той социальной теории, которую мы теперь расцениваем как «приемлемую», определяется этими причинами. Однако мы можем быть уверены, что они играют значительно большую роль, чем те факторы, которые претендуют на научность.

Неявные базовые предпосылки имеют разный масштаб и определяют домены разных уровней. Можно сказать, что они упорядочены подобно перевернутому конусу, поставленному на вершину. В его верхней части расположены неявные базовые предпосылки самого широкого охвата, которые не ограничиваются какой-то определенной областью [мира], только к которой они и приложимы. Это — представления о мире, которые являются настолько общими, что они, в принципе, могут применяться без каких-либо ограничений к любому предмету. Это, как называет их Стивен Пеппер, «мировые гипотезы» [2]. Как основополагающие представления о мире и всем, что в нем находится, они служат тому, что дают самые общие ориентиры, благодаря которым становится возможным превращение непривычных впечатлений опыта в нечто осмысленное. Они задают тот способ мышления, который определяет менее общие предпосылки,

* *Déjà vu* — уже виденное (фр.).

расположенные ниже по конусу, и влияет на них. Мировые гипотезы являются самыми глубокими, всеохватными и первичными представлениями о действительности. С ними, например, может быть связана склонность считать, что мир и предметы в нем «на самом деле» суть *одно* или же «по истине» они *множественны*. Или, с другой стороны, с ними может быть связана предрасположенность считать, что «на самом деле» мир является высоко интегрированным и связным целым (независимо от того, является ли он единством или множеством), или же что он является лишь слабо связным и дисперсным. Мировые гипотезы — не следует делать из этого секрета — это то, что иногда называют «метафизикой».

Неявные базовые предпосылки с более ограниченной сферой применения, например относящиеся к человеку и обществу, представляют собой то, что я буду называть «доменными предпосылками». Доменные предпосылки являются неявными базовыми предпосылками, применимыми только к элементам одной области, домена; по сути дела они представляют собой метафизику домена. Например, доменные предпосылки относительно человека и общества могут заключать в себе предрасположенность полагать, что люди по природе рациональны или иррациональны; что общество является неустойчивым или в своей основе стабильным; что социальные проблемы улаждаются сами собой без запланированного вмешательства; что поведение людей непредсказуемо; что подлинная природа человека заключается в его чувствах и настроениях. Я утверждаю, что все эти «могут» представляют собой примеры доменных предпосылок относительно человека и общества, поскольку вопрос о том, так это или не так, является вопросом, который в конечном счете может быть решен только посредством определения того, что думают относительно данного домена люди, в том числе и социологи.

Доменные предпосылки имеют более ограниченную сферу применения, чем мировые гипотезы, хотя те и другие являются неявными базовыми предпосылками. Мы могли бы сказать, что мировые гипотезы — особый или предельный случай доменных предпосылок, тот случай, когда на рассматриваемый предмет, к которому имеют отношения эти предпосылки, не накладывается никаких ограничений. Доменные предпосылки представляют собой то, что приписывается всем элементам домена. В определенной степени они определяются мировыми гипотезами теоретика, а с другой стороны, ими определяются его сознательно разработанные теории. Они представляют собой момент более общей культуры, наиболее органично связанный с постулатами теории. Вместе с тем они — одно из самых важных звеньев, связывающих с обществом работу теоретика.

Относительно роли неявных базовых предпосылок в науке об обществе, будут ли это мировые гипотезы или доменные предпосылки, можно задать по крайней мере два вопроса. Один из них состоит в том, должна ли по логическим соображениям социальная наука

основываться на такого рода предпосылках. Вопрос о том, *обязательно* ли социальные теории нуждаются в каких-либо неявных базовых предпосылках и должны ли они *по логике вещей* опираться на эти предпосылки, здесь вообще не имеет для меня значения. По моему мнению, это важная проблема, но это главным образом проблема для логиков и философов. Но меня интересует другой вопрос: на самом ли деле ученые склонны к приверженности определенным доменным предпосылкам относительно человека и общества, так что это приводит к важным для их теории последствиям. Мне представляется возможным и разумным предположить, что это так.

Итак, я считаю, что на работу социологов, как и на деятельность других людей, влияет комплекс субтеоретических *представлений*, поскольку именно они являются неявными базовыми предпосылками: представления обо всех элементах символически конституированных доменов. Я не утверждаю, что на работу социологов должны воздействовать неявные базовые предпосылки, это проблема для методологических моралистов. Я также не утверждаю, что социология по логике вещей нуждается в неявных базовых предпосылках и необходимо опирается на них; это проблема для философов. Я утверждаю, что социологи *действительно* используют неявные базовые предпосылки и что последние оказывают на них воздействие; это проблема эмпирии, ее могут исследовать сами социологи и удостовериться в этом.

Я думаю, что в силу самой своей природы неявные базовые предпосылки изначально не выбираются как чисто технические средства, подобно тому как, например, можно подобрать тест для статистических подсчетов или взять отвертку из ящика с инструментами. Короче говоря, их не выбирают с точки зрения их предполагаемой полезности. Это происходит потому, что они интернализируются в нас задолго до достижения нами интеллектуальной зрелости. Они представляют собой орудия познания, имеющие эмоциональную нагрузку, которые рано формируются в ходе нашей социализации в определенной культуре и глубоко укореняются в структуре нашего характера. Поэтому вероятно, что они будут меняться вслед за переменами в стиле поведения или «социальном характере», изменяться в ходе социализации в связи с разнообразным опытом и с совершаемыми нами поступками, поэтому они будут различны в зависимости от нашего возраста и окружения.

Продолжающийся в течение всей нашей жизни процесс усвоения неявных базовых предпосылок начинается, когда мы овладеваем нашим первым языком, ибо именно язык дает нам категории, конституирующие домены, к которым относятся доменные предпосылки. Когда мы усваиваем категории и определяемые ими домены, мы вместе с тем приобретаем множество предпосылок, или представлений обо всех элементах домена. Попросту говоря, все эти конституирующие домены категории появляются и функционируют во многом подобно «стереотипам». Так, когда детей учат выделять категорию

«негр», они вместе с тем осваивают определенные неявные базовые предпосылки — а также «предрассудки» — относительно негров. При этом усваиваются определенные *экзистенциальные* неявные базовые предпосылки о том, какие признаки, по-видимому, *характерны* для негров, например, что негры «ленивы и бестолковы». Мы также усваиваем определенные *нормативные* неявные базовые предпосылки, то есть представления об их моральном значении, их положительных или отрицательных качествах. Несомненно, нормативные и экзистенциальные предпосылки так тесно переплетены, что разделить их можно только путем анализа. Подобным же образом мы усваиваем лингвистические категории, такие как человек, общество, группа, друг, родители, бедные, женщины, сопровождаемые неявными базовыми предпосылками, с готовностью приписывать всем представителям конституируемого домена определенные признаки. Например, друзья помогают или предают, человек — это слабое или сильное животное, общество стабильно или нестабильно, бедные люди достойные или недостойные.

Домены, подлежащие конституированию, меняются в зависимости от языка, который усваивают и применяют, а сопровождающие их неявные базовые предпосылки меняются вместе с культурой и субкультурой, в рамках которых они усваиваются и применяются. Утверждение, что они функционируют во многом подобно расовым стереотипам и предрассудкам, обуславливает принятие ряда важных конкретных допущений: 1) существуют предрасположенность считать, что определенные признаки обнаруживаются *всеми* представителями домена; 2) эта предрасположенность приобретает задолго до того, как субъект на личном опыте познакомится на конкретном образце с представителем домена и, возможно, даже вообще до какого-либо личного опыта; 3) тем не менее эта предрасположенность может быть связана с сильными эмоциональными реакциями по отношению к этим представителям; 4) она может оказывать влияние на последующее к ним отношение; 5) эти предпосылки чрезвычайно трудно поколебать или изменить даже в тех случаях, когда при этом столкновении личные впечатления им не соответствуют. Короче говоря, эти посылки часто оказывают сопротивление «очевидному». Итак, утверждение, что социология определяется неявными базовыми предпосылками тех, кто ею занимается, означает всего лишь утверждение, что социологам присуща человеческая слабость к предрассудкам. Однако избежать этих предрассудков, возможно, труднее, чем расовых предрассудков, поскольку они не наносят явного ущерба интересам какой-либо группы, борьба которой против этих предрассудков может стимулировать их общественное осознание.

По-видимому, один из выводов из работы Чарлза Осгуда по «семантическому дифференциалу» состоит в том, что некоторые виды неявных базовых предпосылок могут быть представлены как *универсальные*, относящиеся ко всем лингвистически конституируемым

доменам [3]. Например, эти предпосылки всегда можно оценивать по их слабости или силе, по их активности или пассивности, и, что еще более существенно, их всегда характеризуют как «хорошие» или «плохие». Одним словом, если лингвистические категории конституируют домены и тем самым дают определение действительности, они неизбежно влекут за собой выводы относительно моральной значимости и ценности. Подобно тому как в области физики нет качества без некоторого количества, так и в социуме нет реальности без ценностей; реальное и идеальное относятся к разным измерениям, но они одновременно конституируются и нераздельно соединяются в лингвистических категориях, которые составляют социальные домены.

Короче говоря, чтобы понять характер академической социологии, мы должны осмыслить неявные базовые предпосылки, мировые гипотезы и доменные предпосылки, которыми она пользуется. Представление о них может быть получено путем обращения к обусловленным этими предпосылками теориям общества, которыми социология оперирует. Таким образом, теории представляют собой часть данных, но не все данные, на основе которых мы можем выявить неявные базовые предпосылки теоретика. Я говорю «часть, но не все» данные, потому что теоретики оставляют кроме своих формальных публикаций другой след: они пишут письма, ведут беседы, читают неформальные лекции и занимают политические позиции. Одним словом, они не только пишут профессиональные статьи; они, как и все, по-разному проявляют себя в жизни. В конце концов они даже могут давать интервью.

Неявные базовые предпосылки образуют наследственный интеллектуальный «капитал», которым наделяется теоретик задолго до того, как он становится теоретиком, и который он впоследствии инвестирует в исполняемую им интеллектуальную и научную роль, соединяя его со своей профессиональной подготовкой. Будучи субтеоретическими по характеру, неявные базовые предпосылки придают обусловленным ими теориям их привлекательность, силу, способность воздействовать, они создают для их технического развития пространство маневра. Однако в определенный момент этого развития старые неявные базовые предпосылки оказываются действующими в новых условиях, не соответствующих им в научном или социальном отношении, что создает для теоретика дискомфорт. Тогда они превращаются в препятствие, которое ограничивает или сдерживает дальнейшее развитие теории. Если это происходит, то незначительных технических уточнений мало, а, скорее, предстоит фундаментальная интеллектуальная перестройка. К тому же может вырасти новое поколение с новыми неявными базовыми предпосылками, не созвучными и не близкими по духу теориям, основывающимся на старых предпосылках, которые новое поколение считает ошибочными или абсурдными. Тогда мы можем сказать, что теория, или опирающаяся на нее дисциплина, приближается к кризису.

Самые глубокие изменения в любой науке обычно происходят не столько благодаря изобретению новых исследовательских техник, сколько благодаря новым способам рассмотрения данных, может быть, уже давно имеющихся в распоряжении. Фактически они могут не иметь отношения к «данным» и не вызываться «данными», старыми или новыми. Самые глубокие изменения происходят в теории и концептуальных схемах, особенно в тех, которые воплощают новые неявные базовые предпосылки. Таким образом, эти изменения в способе рассмотрения мира, в том, что принимается за реальное и ценное. Поэтому чтобы понять наступающий кризис в социологии, необходимо понять доминирующие в ней интеллектуальные схемы и теории; необходимо увидеть новые пути, какими их неявные базовые предпосылки, ни в коем случае не новые, приходят к мучительному несоответствию благодаря новым изменениям в обществе в целом.

Существенным элементом моей теории социологии является положение о том, что существующие в ней разработанные теории отчасти проистекают, как правило, из неявных предпосылок, опираются на них и поддерживаются ими, — предпосылками теоретиков относительно доменов, которыми они занимаются. Я буду считать, что разработанная социальная теория является отчасти продуктом неявных доменных предпосылок теоретика и развивается во взаимодействии с ними. Считая, что дело обстоит так в отношении других теоретиков, я обязан в различные моменты своего рассмотрения представлять свои собственные доменные предпосылки, чтобы быть непредвзятым и последовательным.

Сущность доменных предпосылок состоит в том, что они являются интеллектуально продуктивными, то есть определяют теорию не потому, что основываются на свидетельствах, и даже не потому, что они доказуемы; социальный домен, определяемый как реальный, является реальным в силу его значения для построения теории. Однако при установлении доменных предпосылок существует значительная опасность того, что их скроют именно потому, что хотят быть «разумными». Люди не хотят признавать в качестве собственных предпосылок те, в пользу которых нельзя привести «убедительных» доводов, и очень предрасположены приукрашивать или маскировать доменные предпосылки под рациональную аргументацию, даже если и не в этом заключен подлинный мотив. Представлять доменные предпосылки так, как будто они являются эмпирически подтвержденными «фактами», — почти непреодолимое искушение, особенно для тех социологов, которые хотят считать себя учеными.

Рассмотрение собственных доменных предпосылок может тем не менее послужить для теоретика поводом обратить внимание на то, имеет ли он право верить в них или нет. Таким образом, тот момент, когда теоретик осознает значение своих доменных предпосылок и пытается выразить их, является неоднозначным. Его перспективы

очень противоречивы: он может углубить самосознание теоретика или же его самообман, обнажить или скрыть, активизировать силы, стимулирующие развитие, или же заблокировать возможности фундаментального интеллектуального развития. Это может быть плодотворный, однако непременно опасный момент в жизни теоретиков.

Чтобы продуктивно разобраться в этом, нужно выполнить два условия. Во-первых, теоретик должен понять, что дело не только в том, что происходит в мире, но также и в том, что происходит в нем самом; он должен быть способен слышать свой собственный голос, а не только голоса других. Во-вторых, он должен быть тверд в своих убеждениях, или по крайней мере иметь достаточно мужества, чтобы признать эти представления своими, независимо от того, получили ли они обоснование разума или подтверждение фактами. Пока он не переведет свои доменные предпосылки из туманной сферы периферического сознания в ясную сферу фокального сознания, где их можно твердо удерживать в поле зрения, они никак не смогут предстать перед судом разума или подвергнуться испытанию фактов. Теоретик, лишенный подобного понимания и мужества, находится на ложном пути.

Важный момент при объяснении своих доменных предпосылок — пронизательность, чтобы видеть во что веришь, и мужество высказывать то, что видишь. А поскольку пронизательность и мужество — редкие душевные качества, важно, читая чью-либо оценку своих доменных предпосылок, постоянно осознавать, что в какой-то момент вы можете обмануться.

ЗНАЧЕНИЕ ДОМЕННЫХ ПРЕДПОСЫЛОК: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЕ ПРИМЕЧАНИЕ

То, что доменные предпосылки действительно важны или по крайней мере существенным образом связаны со многими разнообразными профессиональными и теоретическими представлениями социолога, несмотря на то что они никоим образом не основываются на «фактах», можно заключить исходя из данных национального опроса американских социологов, проведенного Тимоти Спри и мной в 1964 г. [4]. Более 3400 социологов ответили на очень большое число вопросов, относящихся к самым разным областям. В качестве предмета исследования рассматривали понимание социологами их роли в обществе, их отношение к социологии как к «ценностно свободной» дисциплине, их отношение к определенным теориям, исследовательским техникам и методологиям, и их отношение к профессионалам и профессионализму. Мы также задали ряд вопросов, чтобы выявить доменные предпосылки социологов. Например, мы спрашивали их, полагают ли они, что люди рациональны, могут ли социальные проблемы решаться сами по себе или они требуют планомерного вмешательства, является ли поведение людей непредсказуемым, является ли последней реальностью жизни групп единство или разно-

образе, что важнее — изменение людей или их понимание, является ли поведение людей более сложным или же менее сложным, чем кажется. Большинство этих вопросов не требовало особой подготовки, и было нацелено на то, чтобы выяснить, что социологи связывают с такими целостными доменами, как «человеческое поведение», «современное общество», «мир» или «группы». Некоторые методологические пуристы могли бы возразить, что на подобные вопросы невозможно дать ответ, что они «бессмысленны» или лишены определенности. Однако по существу подобные возражения либо основываются на предпосылке, что социологи принципиально отличаются от других людей и не придерживаются того же рода смутных и «необоснованных» мнений, что и другие люди, либо же они стремятся затуманить вопрос, являющийся эмпирическим, неуместным представлением, будто социологи *не должны* иметь подобных мнений. Однако — если уж наш подход нуждается в какой-либо защите — одно из основных открытий нашего исследования заключается в том, что социологам, по-видимому, было не труднее, чем кому-либо другому, отвечать на эти общие вопросы и, как и у других людей, у них действительно есть представления того типа, который я охарактеризовал как доменные предпосылки.

Более того, наше исследование также показало, что доменные предпосылки являются довольно важным видом представлений, когда они были сопоставлены с другими видами представлений посредством факторного анализа данных вопросника. Этот факторный анализ (ортогональное преобразование факторов, «варимаксное» вращение) выделил семь наиболее важных обобщенных факторов, лежащих в основе большого числа заданных вопросов. Одним из них был обобщенный фактор, относящийся к доменным предпосылкам, который составляют вопросы о рациональности, предсказуемости и другие, упомянутые выше. Когда была определена корреляция этих семи факторов друг с другом и они были перечислены в порядке их средней корреляции со всеми другими факторами, обнаружилось, что фактор «доменных предпосылок» является самым важным среди них, то есть у него была существенно большая средняя корреляция со всеми другими факторами, чем у остальных шести. Второй метод, применявшийся для оценки относительной значимости доменных предпосылок, состоял в проведении многократного регрессионного анализа, при котором каждый фактор рассматривается как зависимая переменная, и степень, в которой он зависит от остальных шести, определяется его частичным регрессионным коэффициентом (*beta* коэффициентом). Таким образом, стало возможно определить вклад каждого фактора в любой другой, считая все остальные постоянными, и, суммируя затем *beta* коэффициенты, измерить вклад любого фактора во *все* остальные. Согласно этому методу, фактор доменных предпосылок оказался на втором месте, лишь немного уступая тому, который оказался на первом. Наконец, при примене-

нии косо́го вращения («облимаксного») для выделения факторов, когда результирующие факторы все коррелировали друг с другом, доменные предпосылки имели самую последовательно высокую корреляцию со всеми другими факторами.

НАСТРОЕНИЯ И ТЕОРИЯ

Одна из причин, почему доменные предпосылки имеют значение как часть целостной субтеоретической матрицы, на которой основывается теория, состоит в том, что они образуют центры сосредоточения для чувств, аффективных состояний и настроений, хотя они безусловно не являются единственной структурой, вокруг которой возникают настроения. Например, сказать, что кто-то «полагает», что негры ленивы, и при этом также считает, что это плохо, будет не совсем верно. Ибо те, кто рассматривает это как «плохое», не только так «полагают», они также это *чувствуют* и, конечно, могут испытывать сильные эмоции. Они могут чувствовать отвращение и стремление не соприкоснуться или желание обидеть, связанные с их предпосылками относительно того, что представляют собой негры, и с низкой их оценкой. Чувства вызывают выделение гормонов, напряжение мышц, сокращение тканей, настрой всего организма на борьбу или бегство. В то время как настроения часто могут возникать вокруг доменных предпосылок или вызываться ими, это не одно и то же. Разумеется, они могут возникать вокруг или вызываться очень многими другими факторами, а не только доменными предпосылками, например отдельными лицами или конкретными ситуациями.

Более того, у людей могут быть чувства, которые обычно не вызываются доменными предпосылками, ими усвоенными, но по этой причине они не являются менее сильными и охватывают весь организм в целом. Короче говоря, могут быть разные формы несоответствия между экзистенциальными и нормативными представлениями, которые люди усваивают в связи с категориями, конституирующими домены, и чувствами, которые они испытывают по отношению к представителям этой категории. Так, например, белая женщина может *ощущать* сексуальное возбуждение и влечение к чернокожему мужчине, даже если при этом она считает, что чернокожие «грязны» и «отвратительны». Человек может быть *настроен* пессимистически и чувствовать безысходность, покорность и апатию, даже если при этом он полагает, что люди добры и существует прогресс общества, просто потому, что сам он болен или стар. Соответственно, молодой человек может быть оптимистом, энергичным и активным, даже если он, может быть, думает, что мир движется к катастрофе и ничего тут не поделаешь.

Конечно, я не предполагаю, что молодые люди неизменно более оптимистичны, чем старые, но я указываю, используя возрастной показатель только в качестве примера, на то, что чувства людей могут

не соответствовать их доменным предпосылкам, их экзистенциальным представлениям или нормативным ценностям; чувства возникают из опыта людей при контакте с миром, когда у них часто возникает потребность и они усваивают вещи, определенным образом отличные от тех, которые они считали нужными и которые их целенаправленно научили усваивать. Если Фрейд и другие психологи правы в отношении эдипова комплекса, многие люди в западных странах испытывают вражду к своим отцам, даже если их никогда этому не учили, а, наоборот, учили тому, чтобы любить и почитать их. Короче говоря, люди могут испытывать чувства, отличные от тех, которые подразумеваются «языком», предписываемым их культурой, то есть отличные от доменных предпосылок, традиционных для их общественных групп. Подобные чувства могут быть уникальными для данного индивида и проистекать из его своеобразного опыта или они могут разделяться большим числом людей и проистекать из их общего опыта, даже если эти чувства не предписывает им культура. Так, по крайней мере с начала девятнадцатого века, молодые люди в западных странах находятся, по-видимому, под воздействием общего опыта, который склоняет их быть в известной мере более антиавторитарными, враждебными или настроенными критически по отношению к политическому и культурному статус-кво, чем их родители.

Итак, предписываемые доменные предпосылки — это одно, а присущие людям чувства могут быть совсем другими. Когда они расходятся, когда то, что люди чувствуют, не соответствует их доменным предпосылкам, между двумя уровнями возникает диссонанс или напряжение. Иногда его устраняют, просто произнося ритуальные «пустые слова» в адрес необходимых и усваиваемых посредством культуры доменных предпосылок; иногда люди открыто протестуют против них, принимая или пытаясь найти новые доменные предпосылки, в большей мере созвучные чувствам, которые им на самом деле присущи. Но подобному открытому и активному протесту присущи, похоже, существенные трудности: во-первых, до тех пор пока нет уже сформулированной альтернативы, людям может представляться, что легче жить со старыми неудобными предпосылками, чем не иметь вообще никаких; во-вторых, люди часто воспринимают свои собственные, отклоняющиеся от предполагаемых, чувства как «ошибочные» и угрожающие их безопасности и поэтому могут скрывать свои несанкционированные чувства даже от самих себя; в-третьих, как следствие этого они могут не сообщать открыто о своих несанкционированных чувствах другим, которые могли бы разделить их, и поэтому ободрить и поддержать их.

Вследствие этого тогда, когда возникает разрыв между чувствами людей и доменными предпосылками, которые были им внушены, их самой непосредственной реакцией может быть подавление или интернализация переживаемого несоответствия. Они могут либо допустить, чтобы напряжение становилось мучительным; либо мо-

гут начать своего рода спорадические, партизанские вылазки в сфере культуры против преобладающих доменных предпосылок, в которых их неудовлетворенность с переменным успехом выражается то во всплеске черного юмора, то в медлительной апатии. Эта ситуация, чрезвычайно похожая на отношение некоторых нынешних молодых радикалов к академической социологии, начинает существенно меняться, когда появляются доменные категории и предпосылки, которые более созвучны тому, что чувствуют люди. Если сопротивлению утвердившимся предпосылкам нет альтернативы, первоначально оно может на социальном уровне проявиться среди тех, кто, не имея нового языка, тем не менее сознают свою общность в том, что они являются носителями отклоняющихся настроений и могут поэтому вступить в отношения неформальной солидарности друг с другом против тех, кто, как все они в общем чувствуют, разделяют другие настроения. Нынешний «разрыв между поколениями», по-видимому, представляет собой случай такого рода. Если, однако, новые настроения начинают находить или создавать свой собственный, соответствующий им язык, расширяются возможности для более глубокой солидарности и разумной общественной дискуссии.

Отчасти поскольку социальные теории определяются доменными предпосылками и выражают их, они связаны также с настроениями; реакция на социальные теории предполагает настроения людей, которые их пишут и читают. Принимается ли теория или она отвергается, подвергается ли она изменениям или остается существенно неизменной — это не является просто следствием осознанного решения; отчасти это определяется чувством удовлетворения или напряжения, которое порождает теория, влияя на настроения тех, кого это затрагивает. Социальные теории могут быть связаны с настроениями различными способами и в различной степени могут подавлять или усиливать выражение определенных настроений. В крайнем случае степень, в которой теории воздействуют на настроения, может быть такой слабой, что для всех практических целей их можно назвать «нейтральными» по отношению к настроениям. Но даже этот последний случай имеет значение для реакции на теорию, ибо теория, нейтральная по отношению к настроениям, может вызвать просто реакцию апатии или незаинтересованности, ощущение, что теория какая-то «неуместная», и таким образом от себя отталкивать, если не вызывать активное противодействие. Более того, реакции на социальную теорию могут также зависеть от *характера* настроений, которые вызываются непосредственно теорией или в связи с ней. Иногда активизация определенных настроений некоторым людям может доставлять удовольствие или создавать дискомфорт и быть тягостной.

Теория бюрократии Макса Вебера, например, в которой подчеркивается неизбежное распространение бюрократических форм в современной социальной организации, все более разветвленных и

сложных, скорее, порождает пессимистические настроения по поводу возможностей крупномасштабных социальных изменений, которые могли бы эффективно преодолевать отчуждение человека, и отзывается на эти настроения. Те, кто старается произвести подобные изменения, воспринимают такие настроения как несоответствующие и могут поэтому критически реагировать на эту теорию, пытаясь изменить ее таким образом, чтобы устранить подобные выводы, или же они могут совершенно ее отвергнуть. Напротив, те, у кого никогда не было стремления изменить общество — или было когда-то, но затем они от него отказались, — или те, кто склонен стремиться лишь к ограниченным реформам внутри системы, возможно, не будут со своей стороны воспринимать теорию Вебера как стимулирующую непривлекательный пессимизм.

Итак, в одном случае теория может иметь поддерживающий целостность или интегрирующий эффект, в то время как в другом она может иметь эффект порождающий противоречия и конфликты; каждый из них имеет различные последствия для способности индивида выбирать определенное направление *действия* в жизни и разные значения для разных линий поведения в политике. Таким образом, именно благодаря соответствию настроениям, а также благодаря доменным предпосылкам социальная теория приобретает политическое значение и политические последствия совершенно независимо от того, имели ли их в виду намеренно или осознали ли их как те, кто создавал теорию, так и те, кто воспринимал ее. В упомянутом выше примере относительно веберовской теории бюрократии, в общем, понятно, что она имеет сильную антисоциалистическую направленность, поскольку подразумевает, что социалистическое преобразование не предотвращает бюрократизации и отчуждения.

ПЕРСОНАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

Таким образом, если любая социальная теория неявно является теорией политики, каждая теория, неизбежно отражающая и повторяющая личный опыт своих авторов — определенных индивидов, и наполненная им, является также личной теорией. Каждой социальной теории присущи политическая и личная значимость, которыми, согласно техническим канонам социальной теории, она, как предполагается, не должна обладать. Следовательно, при надлежащем представлении, по-видимому, «автономной» социальной теории должны обычно быть выявлены как человек, так и политика, которую он представляет.

Тем не менее, хотя и в замаскированном виде, любого рода социологическая деятельность в значительной мере начинается с усилий социолога исследовать, объективировать и обобщить некоторые из своих наиболее глубоких личных переживаний. Любое усилие

человека познать социальный мир вокруг него главным образом порождается стремлением, более или менее скрытым или намеренным, понять вещи, которые важны лично для него, то есть он, можно сказать, стремится познать себя и свой опыт, который он приобрел в социальном мире (свою связь с ним) и *изменить* эту связь определенным образом. Нравится это ему или нет, сознает он это или нет, сталкиваясь с социальным миром, теоретик также сталкивается и с самим собой. В то время как это не имеет значения для обоснованности получающейся в результате теории, это имеет отношение к другой правомерной проблеме — проблеме источников, мотивов и целей социологического исследования.

Как бы ни различались социологи в других отношениях, все они стремятся познать в социальном мире нечто представляющееся им вполне реальным; и какой бы философии науки они ни придерживались, они стремятся объяснить его с точки зрения чего-то *по их ощущению* реального. Подобно другим людям, социологи приписывают реальность определенным вещам в своем социальном мире, то есть они убеждены, иногда на фокальном, иногда на периферическом уровне сознания, что социальному миру можно действительно приписать некоторые вещи. В значительной мере их понятие о том, что является «реальным», проистекает из доменных предпосылок, которые они усвоили в своей культуре. Однако эти стандартизованные в рамках какой-либо определенной культуры предпосылки различаются благодаря личному опыту, полученному в различных областях социальной структуры. Индивидуально окрашенные личным опытом, который порождает определенные настроения, общие доменные предпосылки со временем приобретают личную композицию; они становятся частью персональной реальности человека.

Ради простоты я предполагаю, что есть два вида «реальности», с которыми социолог должен иметь дело. Один составляют «ролевые реальности», то есть те объекты, которые они осваивают как социологи; это то, что они считают «фактами», полученными в ходе предыдущих исследований, проведенных ими самими или другими специалистами. Конечно, «факты» содержат оценочные суждения, которые люди высказывают о мире. Возвести какое-либо суждение о мире в статус факта означает также выразить личное убеждение в его истинности, так же как в правильности процесса, в результате которого оно было сделано. Верить, что утверждение является «фактическим», значит приписывать ему высокую ценность, ставя его выше любых «мнений» и «предрассудков».

Когда мы приписываем утверждению соответствие фактам — мы неизбежно используем его как опорный пункт в своем отношении к миру, делаем его главным для себя или признаем его таковым. Приписать суждению соответствие фактам — значит принять на себя обязательство и долг: при определенных условиях «с фактами следует считаться». Это — обязательство в дальнейшем скрупулезно

проверять и критически исследовать выпады против своих «фактических» убеждений (короче говоря, защищать их); отрицание представлений, ранее считавшихся фактическими, таким образом, является мобилизующим «вызовом». Следовательно, в научных сообществах люди вовлечены в обязательную реализацию личных усилий — в столкновениях, конфликтах, борьбе и переговорах — устанавливать и отстаивать факты. Факты не производятся автоматически безличной исследовательской машиной. Приписать представлению соответствие фактам — значит принять связывающее самого себя обязательство; человек претендует на доверие других и сам оказывает доверие притязаниям других. Так или иначе фактическое становится частью персональной реальности социолога.

В особенности те суждения, которые социолог высказывает о соответствии фактам представлений, основанных на исследовании, как правило, становятся аспектами его реальности, частью его *фокального сознания* как *социолога*. Социолог обычно чувствует, что он может публично и имея на то полное основание признавать эти представления, считающиеся относящимися к его деятельности как социолога и полученные в соответствии с правилами методологического этикета. Действительно, он *должен* откровенно уделять им внимание при определенных условиях. Короче говоря, он не должен игнорировать их и скрывать свою веру в них.

Второй уровень понятий о реальности, которых придерживается социолог, состоит из «персонально реального». Это суждения о «реалиях» социального мира, которые социологи выносят не на основе «данных» или «исследования», а просто на основе того, что они наблюдали, слышали, о чем им говорили или о чем они прочли. Хотя эти представления отличаются от систематически собранных и получивших научную оценку «фактов», социолог, тем не менее, *воспринимает* их как не в меньшей степени реальные — и это хорошо для его благоразумия. Однако, хотя эти факты реальны для него в такой же, если даже не в большей степени, чем факты, полученные благодаря исследованию, отнюдь не предполагается, что социолог *quia** социолог доверяет им и относится к ним так же, как он относится к «фактам»; в самом деле, он может чувствовать себя обязанным как социолог систематически подвергать их сомнению. Утверждения о мире, которые являются частью *персональной* реальности социолога, могут, следовательно, скорее отступить на периферию сознания, чем оставаться сознательно доступными ему, когда он действует как добросовестный социолог. Разумеется, это очень далеко от утверждения, будто тем самым они перестают иметь значение для его деятельности социолога или ученого теоретика. На деле, ролевая реальность социолога и его персональная реальность взаимопроникают и оказывают друг на друга воздействие.

* *Quia* — как (лат.).

В 1940-е и 1950-е гг. главным образом под влиянием Толкотта Парсонса многие социологи подчеркивали значение теории в построении исследования. Отталкиваясь от предположения, которое давно стало общим местом, что социологи не рассматривают все стороны социального мира как одинаково важные, а, скорее, фокусируют на них свое внимание избирательно, они пришли к выводу, что таким образом организованное восприятие является главным образом результатом принимаемых «теорий», неявных или получивших оформление. «Факты», таким образом, рассматривались как результат усилий следовать выводам из теорий и как действительно основывающиеся на концептуальных схемах, воплощенных в теориях. Факты рассматривались, по крайней мере первоначально, как взаимодействующие с теориями, как подтверждающие или опровергающие их, и тем самым в процессе накопления определяющие теоретическое развитие; перцептивная избирательность и вместе с ней фокус исследования объяснялись главным образом с точки зрения теоретических взглядов социолога.

Этот подход привел к осуждению предшествующей традиции методологического эмпиризма, который подчеркивал первостепенное значение данных и исследования. Если эмпирики настаивали на том, что социологи руководствуются (или должны руководствоваться) фактами, полученными в результате точно проведенных исследований, социологи, подчеркивавшие роль теории, как правило, возражали, что социологи руководствуются (или должны руководствоваться) разработанными, эксплицитно выраженными и поэтому проверяемыми теориями. Однако с точки зрения, которая здесь представлена, оба подхода ошибочны по крайней мере частично.

Те, кто подчеркивает роль теории, имеют тенденцию несправедливо преуменьшать само собой разумеющуюся, фиксирующую восприятие и стабилизирующую роль «фактов» (в отличие от их функции подтверждать и обосновывать); эмпирики, как правило, упускают из виду значение ранее принятых теоретических предпосылок. К тому же и те и другие делают общую ошибку, ограничивая себя лишь одной стороной постулируемого реального, а именно — «фактической». И те и другие упустили из виду как раз то, что соответствие фактам в науке является только особым случаем более широкой совокупности представлений, постулирующих реальность; и тем и другим не удалось понять, что независимо от того, будет ли это аспект «ролевой реальности» или «персональной реальности», постулируемому реальному присуща особая сила в организации восприятия социолога и в формировании получающейся вследствие этого теории и метода исследования. В частности, теоретики не смогли понять значения субтеоретического уровня, включая «персонально реальное», как имеющее последствия для теории и исследования. Ситуация, которую назвали реальной, реальна по своим последствиям для социологов так же, как и для других людей.

Независимо от того, представляют ли вещи, которым социолог приписывает реальность, часть ролевой реальности социолога или его персональную реальность, они играют определенную роль в его работе и делают это разными способами. Это могут быть элементы, объяснением которых он занят, короче говоря, «зависимые переменные» или следствия; они могут быть частью его попыток что-то объяснить, выступая в качестве «независимых переменных» или возможных «причин»; или же они могут использоваться как эксплицитно сформулированные модели; или как неявные парадигмы, которые он применяет, чтобы выявить природу того, что он хочет объяснить; или как факторы, которые ее объясняют.

Остановимся на последнем: предполагаемое реальным играет важную роль при конструировании теории благодаря тому, что рассматривается как обладающее *поддающимся обобщению* значением и трактуется как пример или случай, или как модель или парадигма более широкой совокупности объектов. Социологи предполагают, что объекты, которые они исследуют или с которыми они каким-то образом лично ознакомились и поэтому «знают» их, подобны (и их можно использовать для понимания) другим объектам, с которыми они незнакомы непосредственно или которые еще не были исследованы. Таким образом, социальные теории, нацеленные на объяснение совокупности событий, которые выходят за пределы фактов, известных социологу, или его персональной реальности, в то же время находятся под воздействием первоначальных постулатов социолога относительно того, что является в мире реальным, будь то его факты или его персональная реальность. Например, общая теория бюрократии Макса Вебера появилась под влиянием как его академических исторических исследований, так и его непосредственного знакомства с немецкой бюрократией, особенно правительственной, а не частной. Немецкая правительственная бюрократия и как общественная структура, знакомая по опыту, и как культурный идеал составляла для Вебера персональную реальность, которая использовалась им как основная парадигма для всех видов бюрократии; она обеспечивала основу для упорядочения и усвоения фактов, полученных при его академических исследованиях.

Если персональная реальность определяет академические исследования, они также являются источником персональной, а не только ролевой реальности. Исследования или деятельность человека обычно представляют собой нечто большее, чем просто способ времяпрепровождения; часто они представляют собой существенно важную часть его жизни и основную часть его опыта, формирующего его персональную реальность. Если бы это было не так, то все относящиеся к делу исследования были бы одинаково значимы для социолога. Но истина заключается в том, что исследования и открытия, проведенные и сделанные самим социологом, имеют для него особое значение; собственные исследования человека становятся

частью его персональной реальности, чего, как правило, не происходит с работами его коллег. По крайней мере они становятся частью его личных убеждений, которые он стремится защищать.

Ограниченные области социального мира, в контакт с которыми приводят социолога его исследования, приобретают убедительную реальность именно потому, что они являются частью его личного опыта. Какими бы они ни были ограниченными, они нередко используются в качестве парадигмы для других, неизвестных частей и служат основой для обобщения относительно более широкого целого. Так, например, *одна* из причин, почему теория магического у Малиновского отличалась от теории А. Р. Радклиффа-Брауна, состоит в том, что каждый, первоначально глубоко изучив разные виды магии, опирался на них, переходя к другим видам магии. Хотя Малиновский сконцентрировался на магии трудовой деятельности и поддержания существования, а Радклифф-Браун — на магии продолжении рода, каждый трактовал свой ограниченный опыт как парадигму, служащую образцом, существенным образом близким и родственным для других видов магии. Данные, полученные благодаря личному опыту, стали частью всепроникающей персональной реальности, которой уподобляется весь мир и посредством которой он оформляется.

Конечно, социологам известны эти опасности, по крайней мере *en principe*,* и они стремятся использовать систематическую выборку как способ избежать их. Тем не менее систематическое выборочное исследование не может полностью решить проблему, поскольку оно обеспечивает основу для проверки теории только после того, как она уже получила оформление. Методическое исследование подразумевает использование систематических выборок для того, чтобы проверить выводы из теории, но по сути дела теория должна быть оформлена прежде выборки. Действительно, чем больше социолог подчеркивает значение разработанной теории, тем более это походит на описанный выше случай. Поэтому теория будет постепенно развиваться, и в результате формироваться, на основе ограниченных фактов, имеющих у теоретика и его личной реальности, и особенно на основе тех постулированных реальностей, которые он рассматривает в качестве парадигм.

Систематические выборки служат в первую очередь для сдерживания необоснованных обобщений «фактов»; но они не сдерживают подобным же образом влияние «персональной реальности». Поскольку последняя обычно остается исключительно на периферии сознания и считается не имеющей отношения к науке, часто (и ошибочно) предполагают, что она не имеет для науки значения. На самом деле персонально реальное и проблемное достаточно часто становится отправной точкой для систематического исследования — и, действительно, нет никаких научных доводов против этого.

* *En principe* — в принципе (фр.).

То, что является персонально реальным для людей, часто, хотя и не всегда, реально прежде всего потому, что оно не уникально для них — в смысле своеобразной, или уникальной отличности для них — а, скорее, является социально и коллективно истинным. Поскольку чувство реальности вещей часто определяется взаимным согласием или получает подтверждение благодаря единодушию, коллективно признаваемые понятия о реальности представляют собой наиболее строго установленные компоненты персональной реальности индивида. Но персонально реальное не состоит исключительно из коллективных определений социальной реальности и не происходит из них. Оно может возникать также из повторяющегося личного опыта, будь то уникальный для личности опыт или опыт, разделяемый с другими. Тогда то, что становится персонально реальным для одного индивида, не обязательно должно быть персонально реальным для других. Но независимо от того, появляется ли это персонально реальное из коллективных определений или повторяющегося личного опыта, человек верит, что некоторые вещи являются реальными, и эта постулированная реальность особенно важна для тех теорий, которые он разрабатывает, даже если он оказывается социологом.

ИНФРАСТРУКТУРА СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

С этой точки зрения, любая социальная теория вписывается на субтеоретическом уровне в совокупность доменных предпосылок и настроений, которые и стимулируют, и сдерживают ее развитие. Этот субтеоретический уровень формируется общей культурой и обществом и является их составной частью, по крайней мере в некоторой степени, а вместе с тем он индивидуально упорядочивается, фиксируется, дифференцируется и модифицируется благодаря личному жизненному опыту. Я называю этот субтеоретический уровень «инфраструктурой» теории.

Эта инфраструктура важна не потому, что она является основным моментом, определяющим характер социальной теории, а потому, что она является частью наиболее непосредственного, ближайшего для ученого окружения, на основе которого теоретическая деятельность выливается в создание теории и приносит теоретические результаты. Теоретическая деятельность, безусловно, тесно связана с характером выполняющего ее человека, если не определяется исключительно им. На самом деле от этой инфраструктуры никогда нельзя отказаться даже в самые интимные моменты уединенной теоретической работы, когда человек, наконец, берется за перо и бумагу в комнате, где никого, кроме него, нет. Конечно, мир присутствует в этой комнате вместе с ним и в нем; он не скрылся от мира. Но вместе с ним в комнате присутствует не *Мир*, не *Общество*, не *Культура*, а его ограниченный вариант их и неполный опыт.

Тем не менее какой бы индивидуальной ни была работа теоретика, отчасти (и, возможно, по большей части) ее индивидуальность условна по своему характеру. Индивидуальность теоретической деятельности — это отчасти социально санкционированная иллюзия. Ведь существуют ассистенты, которые помогали теоретику выполнить и описать его исследования; существуют коллеги и студенты, друзья и близкие люди, на которых он в неформальной обстановке «проверял» свои идеи; те люди, у которых он учился и которые многое ему дали, и те, для кого он является оппонентом. На каждую теорию не просто оказывает влияние коллектив, но фактически они создаются коллективом. За каждым теоретическим результатом стоит не только автор, который дает ему имя, но целая группа остающихся в тени людей, для которой, если можно так выразиться, «автор» является эмблемой; некоторым образом имя автора служит именем для интеллектуальной команды.

Однако «автор» — не просто марионетка этих групповых сил, потому что в некоторой степени он набирает свою группу, приглашает и увольняет членов своей группы, занимающейся разработкой теории, избирательно реагирует на предлагаемые ими идеи и их критические пожелания, принимает одни и игнорирует другие, одним уделяет больше внимания, чем другим. Итак, хотя авторство всегда в определенной мере условно, в некоторой степени оно также является выражением реальной деятельности и инициатив конкретного теоретика, «инфраструктура» которого помогает как оформлять его идеи, так и набирать группу остающихся в тени людей, неявное сотрудничество с которыми завершается созданием теории.

Интерес к субтеории, или инфраструктуре теории, не является выражением тенденции к психологизации теории и, конечно, не является формой психологического редуccionизма. Скорее, это результат заинтересованности в эмпирическом реализме, усилии приблизиться к человеческим системам, с которыми наиболее очевидно и тесно связана любая теоретическая деятельность. Это усилие особо необходимо тем, кто работает в рамках социологической традиции преуменьшать важность и реальность личностей, ставить их под сомнение и рассматривать их как орудия основных социальных структур. Для тех, кто, подобно мне, воспитан в социологической традиции, важность больших социальных структур и исторических процессов не ставится под сомнение. Что на самом деле обсуждается в интеллектуальном плане, когда поднимают проблему значения теоретической инфраструктуры, — это аналитические приемы, благодаря которым мы можем переходить от личностей к социальным структурам, от общества к локальным, более узким областям, из которых, очевидно, появляется социальная теория. Моя точка зрения состоит в том, что любое социологическое объяснение или обобщение подразумевает (по крайней мере неявно) определенные психологические предпосылки; соответственно всякое психологическое обобщение

ние неявно предполагает определенные социологические условия. Ориентируя внимание на важность теоретической инфраструктуры, я стремился не психологизировать социальную теорию и не вывести ее за пределы более широкой социальной системы, а, скорее, уточнить аналитические приемы, посредством которых я надеюсь *связать ее более прочно с социальным миром в целом.*

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ИНФРАСТРУКТУРА И ИДЕОЛОГИЯ

Уходя корнями в ограниченную персональную реальность, отзываясь на те или другие настроения, находя выражение в определенных доменных предпосылках, каждая социальная теория облегчает поиски некоторых, но не всех направлений *действия*, и тем самым заставляет нас изменять мир или принимать его таким, какой он есть, говорить ему *да* или *нет*. Некоторым образом любая теория является скромным некрологом или молебном за здоровье для определенной социальной системы.

Настроения, отражаемые социальной теорией, лежат в основе непосредственных и личных наклонностей и опыта, который сдерживает или поощряет ту или иную ожидаемую манеру общественного и политического поведения, и, таким образом, могут углублять или разрешать внутренние противоречия и конфликты в отношении возможности успешных результатов. Подобным образом доменные предпосылки подразумевают мнения о том, что в мире реально, и поэтому определяют представления о том, что можно *сделать*, что можно *изменить* в мире; ценности, которые они предполагают, показывают, какие направления действия желательны, и тем самым определяют поведение. В этом смысле каждая теория и каждый теоретик идеологизирует социальную реальность.

Идеологизация социологии не представляет собой архаизм, присущий лишь давно покойным «отцам-основателям» и отсутствующий у более современных социологов. На самом деле она вполне проявляется в той школе мысли, которая особенно настаивает на важности профессионализации социологии и поддержания ее интеллектуальной автономии, а именно в социологии, разработанной Толкоттом Парсонсом. Это можно заметить даже по последнему сборнику статей в «*Американской социологии*», изданной Парсонсом в 1968 г. [5]. Доминирующей настрой этой книги, опубликованной в разгар войны во Вьетнаме и написанной в тот период, когда вражда между черным и белым сообществом в американских городах достигла уровня периодически повторяющихся ежегодно летом актов насилия и нарушений, был, несмотря на это, настроен самодовольного прославления.

Одно из преимуществ этой книги состоит в том, что, хотя она предназначена для широкого потребления, — на самом деле первоначально она была подготовлена для радиопрограмм «Голоса Америки» — в ее статьях применялось несколько слоев профессионально-

го жаргона. Было довольно легко представить доменные предпосылки, на которых они основываются, настроения, которые они отражают, политику, которую они предполагают. С. М. Липсет, например, в своей статье замечает, что «фундаментальные структурные изменения, хотя и поддерживают традиционную легитимность в политических институтах, представляются лучшим средством избежать политического напряжения» [6]. Но всегда ли избежать политическое напряжение предпочтительно, и для кого? Если я понял смысл этого замечания Липсета, он утверждает, что политическая стабильность была бы достигнута, если бы усилия произвести социальные изменения преследовали цель остановить изменение установившихся способов распределения и оправдания власти. Я в этом сомневаюсь, так как мне представляется, что приверженность установившимся методам обоснования политической власти является одним из способов, которым элита стремится заблокировать все остальные «фундаментальные структурные изменения». Более того, что тогда говорить о странах, где сама политическая легитимность основывается на революционных преобразованиях? Также вызывает сомнение, применяет ли Липсет свои предпосылки о преемственности к Советской России и рекомендует ли советским либералам адаптировать свои реформаторские устремления к традиционным методам обоснования политической власти своей страны, таким образом поддерживая ее автократические политические традиции. С политической точки зрения, аргументация Липсета является классическим резюме консервативных взглядов, направленных против резких, чреватых напряжением изменений, которые могут нарушать легитимность, преемственность и постепенность преобразований.

Самоуверенный тон этой книги поднимается до патриотического пафоса, когда Липсет доказывает, что на американское общество снизошла особая благодать, когда Джордж Вашингтон по необъяснимым причинам отказался от короны. Эту торжественную тему продолжает Альберт Коэн, который в имплицитной форме отвечает тем, кто называет Америку больным обществом, утверждая, что, напротив, «Соединенные Штаты являются динамическим, развивающимся, процветающим, более или менее демократическим обществом» [7]. Прославление продолжается: Томас Петтигрю пересказывает историю прогресса чернокожих в Соединенных Штатах, где, как он считает, «каждого из трех американских негров сегодня можно с социологической точки зрения отнести... к среднему классу» [8]. Он уверяет нас, что расовое насилие сегодня отнюдь не является симптомом нездоровья общества, а, напротив, служит доказательством «быстрого социального прогресса» [9]. «Быстрого» — с чьей точки зрения?

Рейнхард Бендикс также уверяет нас, что в современном обществе слова «правитель» и «управляемый» больше не имеют «ясного значения» [10]. Возможно это и так, потому что теперь люди осуществляют «контроль посредством периодических выборов... [и] тот

факт, что каждый взрослый имеет право голоса, является признаком уважения, выказываемого ему как личности и гражданину» [11]. Избирательное право, говорит нам Бендикс, «распространилось». Можно задать вопрос, так ли это представляли себе те, кого арестовывали, избивали и убивали во время борьбы 1960-х гг. за предоставление права голоса чернокожим на Юге Америки: считали бы *они* происшедшее «распространением» избирательного права?

Вместе с тем крайне выборочную одностороннюю картину американского общества делают убедительной посредством ряда методик. Одна из них заключается в том, чтобы называть частично наполненный стакан воды наполовину наполненным, а не полупустым; например, американских чернокожих характеризуют как принадлежащих на одну треть к среднему классу, а не как на две трети нищих. Также используется стратегия Больших Пробелов. В этой книге почти ничего нет о войне, даже никакого отзвука новой ревизионистской историографии; в самом деле, слова «империализм» нет даже в указателе книги, ничего не сказано о соотношении между демократией, богатством и войной. Кроме того, мы можем заметить, как в общую картину социальной реальности глубоко, но незаметно вплетаются мифы посредством всей структуры языка и концептуализации. Когда, например, кровавая борьба за внесение в список чернокожих на Юге представляется как механическое «распространение» избирательного права, имплицитно передается и более широкий взгляд на социальное изменение и на людей вообще.

МЕТОДОЛОГИЯ КАК ИДЕОЛОГИЯ

Доменные предпосылки относительно человека и общества включаются не только в самостоятельную социальную теорию, но в саму методологию. Статья Чарлза Тилли об урбанизации в сборнике Парсонса представляет собой интересный пример, показывая способ, каким методы исследования утверждают доменные предпосылки и как в то же время эти методы порождают тенденции политического характера. «Никакая страна, — сетует Тилли, — не имеет системы социальных расчетов, позволяющей быстро и надежно обнаруживать изменения в составе организации, системе родства, конфессиональной принадлежности и даже профессиональной мобильности» [12]. С точки зрения Тилли как социолога-исследователя, — это плохо. Но какого типа была бы страна, которой была бы присуща подобная неумолимая, «быстрая, надежная», всеохватывающая система получения информации относительно ее населения? Безусловно, это была бы страна, в которой имелись бы в наличии (по крайней мере) возможности наиболее полного тоталитаризма. Несомненно Тилли отверг бы подобное общество так же незамедлительно, как и я. Однако он и многие другие социологи не в состоянии усмотреть, что традиционные методологии социального исследования

нередко предполагают и воспитывают глубокий авторитаризм, готовность обманывать людей и манипулировать ими: они выдают бюрократическое бесчувствие.

Как выразился Крис Аргирис (но не в «Американской социологии» Парсонса), подчинение «строгим критериям исследования создает для субъекта мир, в котором его поведение определяется, контролируется, оценивается, управляется и фиксируется до такой степени, что оно сопоставимо с поведением рабочих в условиях предельно механизированной сборочной линии». Иначе выражаясь, системы сбора информации или исследовательские методы всегда предполагают существование и использование определенной системы социального контроля. Дело не только в том, что предоставляемая ими информация может использоваться *системами* социального контроля, но в том, что они сами по себе *являются* системами контроля.

Каждый метод исследования содержит в себе некоторые предпосылки относительно того, как информация может быть получена от людей и что можно сделать с людьми, или для них, чтобы получить ее; это в свою очередь основывается на определенных доменных предпосылках относительно того, *что представляют собой люди* и *чем они являются*. В той степени, в какой общественные науки строятся по образцу естественных наук, они предполагают доменную предпосылку, что люди являются «предметами», с которыми можно обращаться и которые можно контролировать в основном таким же способом, каким другие науки контролируют свои внечеловеческие объекты: люди являются «объектами», они могут подвергаться контролю экспериментатора для целей, которые им не нужно понимать и даже с ними соглашаться. Такие общественные науки бездумно идут путем накопления информации за счет автономии и достоинства человека.

Если рассмотреть ее с определенной точки зрения, «методология» представляется чисто технической задачей, не имеющей отношения к идеологии; как предполагается, она имеет дело только с методами получения от мира надежной информации, сбором данных, разработкой вопросников, выборками и анализом ответов. Однако она всегда нечто большее, ибо она обычно пронизана идеологически созвучными предпосылками относительно того, что представляет собой социальный мир, что такое социолог и какова природа их взаимоотношений.

АВТОНОМИЯ СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ КАК ДОМЕННАЯ ПРЕДПОСЫЛКА

Социология основывается на доменных предпосылках, которые находят отражение в идеологии не только в своих основных методологических понятиях, но также в своих самых фундаментальных понятиях о том, в чем состоит ее предмет и чем характеризуются изучаемые ею отдельные домены. Например, в статье Питера Блау в

сборнике Парсонса «Американская социология» содержится обычная, но не проанализированная предпосылка, что «однажды жестко упорядоченная организация стремится сохранять собственную идентичность, делающую ее независимой от тех людей, которые основали ее, и тех, кто является ее членами» [13]. Хотя решительно заявляемое как факт утверждение Блау, будучи характеристикой *всех* формальных организаций, очевидно является доменной предпосылкой. Доказательство, которое позволяет характеризовать таким образом *все* формальные организации, тривиально по сравнению с масштабом обобщения. Но в нем нет ничего нового; это обычный путь людей, имеющих доменные предпосылки.

Является ли на самом деле утверждение Блау фактом или только доменной предпосылкой, выставленной напоказ, большое значение имеет выбор, как его рассматривать. Рассматривать автономию социальных структур или отчуждение их от людей как нормальное условие, которое следует принять, или как местную и периодически возвращающуюся болезнь, которой нужно противостоять, — существенная разница. Это присуще профессиональной идеологии многих современных социологов, перед которыми стоит профессиональная задача противопоставить свою науку конкурирующим академическим дисциплинам, — не только подчеркивать силу и автономию социальных структур, и, следовательно, зависимость личности, но, кроме того, принимать их, скорее, как нормативные, а не задаваться вопросом: при каких условиях это происходит? Нет ли различий в степени, в которой социальные структуры выходят из-под контроля и существуют независимо от своих членов? Чем объясняются эти различия?

Одним словом, тогда от самостоятельной доменной предпосылки, что человеческие существа являются сырьем для независимых социальных структур, к методологической доменной предпосылке, что людей можно рассматривать и исследовать подобно другим «предметам», происходит репрессивное технократическое движение в социологии и других общественных науках, как и в обществе в целом. Это движение имеет большое общественное значение, поскольку оно вполне созвучно настроениям любой современной элиты бюрократических обществ, которые рассматривают социальные проблемы с точки зрения технологических парадигм как своего рода инженерные задачи.

Доменные предпосылки социологического анализа воплощаются — как в выраженной форме, так и замаскированно — в самых основных программных понятиях, в самом элементарном взгляде на «общество» и «культуру». Основной смысл этих понятий подчеркивает тот способ, каким группы и групповые традиции формируют и оказывают влияние на людей. Но поскольку социальные науки появились в секуляризованном мире «обязанной всем себе самой буржуазии», выступившей на передний план истории после Французской революции в Европе девятнадцатого века, эти понятия также молчаливо под-

разумевают, что человек сам *создает* свое общество и культуру. Они предполагают потенциальные возможности человека. Но это видение потенциальных возможностей человека, в противоположность видению потенциала общества и культуры, имеет тенденцию к тому, чтобы скорее привлекать только периферическое внимание академической социологии, чем вызывать основной ее интерес.

Смысловой агент, делаемый академической социологией на потенциале общества и на подчинении ему человека, является сам по себе историческим продуктом, который содержит историческую истину. Современные понятия об обществе и культуре возникли в социальном мире, который, как после Французской революции люди могли полагать, создали они сами. Они могли быть очевидцами того, как благодаря их борьбе были свергнуты короли и упразднена прежняя религия. В то же время, однако, люди смогли увидеть, что этот мир оказался неконтролируемым, не подчиняющимся планам человека. Поэтому этот мир оказался противоречивым, гротескным, — миром, сотворенным людьми, но, несмотря на это, не *их* миром.

Ни один из мыслителей не постиг парадоксального характера нового общественного строя лучше, чем Руссо. Это стало центральным пунктом его концепции, что человек испорчен самим прогрессом искусств и наук, что он потерял что-то жизненно важное на самой вершине своих величайших достижений. Это парадоксальное видение также лежит в основе его идеи о том, что человек рождается свободным, но теперь повсеместно живет в оковах: человек создает общество посредством добровольного договора, но затем должен подчиниться своему собственному творению.

Культура и общество, таким образом, возникают как двусмысленные понятия, как творения человека, которые, однако, обладают собственной жизнью и историей. Именно эту двусмысленность непрерывно отражают центральные понятия социологического анализа — «культура» и «общество». И культура, и общество рассматриваются при социологическом анализе как обладающие жизнью, независимой от людей, которые творят, воплощают и выражают их. Понятия культуры и общества неявно утверждают, что люди создали социальный мир, от которого они были отчуждены. Первоначальные понятия социальных наук, таким образом, отмечены родовой травмой социального мира, в котором люди увидели себя отчужденными от своих собственных творений; в нем люди почувствовали себя одновременно по-новому сильными и трагически бессильными. Возникающие академические социальные науки, таким образом, часто приходят к пониманию общества и культуры как *автономных* вещей: вещей, которые являются независимыми и существуют для себя. Так, появилась тенденция рассматривать общество и культуру, подобно остальным «естественным» феноменам, — как имеющие собственные законы, которые действуют совершенно независимо от намерений и планов людей, а дисциплины, изучающие их, могут рас-

смагиваться, подобно другим, как естественные науки. Метод, таким образом, следует за доменными предпосылками. Другими словами, социология возникла как «естественная» наука тогда, когда стали преобладающими определенные доменные предпосылки и настроения, когда люди почувствовали себя отчужденными от общества, которое, как они думали, они создали сами, но которым они не могли управлять. В то время как европейцы уже однажды выразили свою отчужденность от самих себя на языке традиционной религии и метафизики, теперь они начали делать это посредством академической социальной науки, и, таким образом, сциентизм стал современным суррогатом распадающейся традиционной религии.

Понятия общества и культуры, которые лежат в самом фундаменте академических социальных наук, основываются отчасти на реакции на историческое поражение: неспособность человека владеть созданным им социальным миром. В этом смысле академические социальные науки являются социальными науками эпохи отчуждения и отчужденного человека. С этой точки зрения возможность «объективности» в академических социальных науках, и призыв к «объективности» с их стороны, имеют несколько иное значение, чем то, которое обычно ему приписывают. «Объективность» социальных наук является не выражением бесстрастного и независимого рассуждения социального мира; это, скорее, неоднозначная попытка приспособиться к отчуждению и выразить безмолвное негодование по поводу его.

Итак, с одной стороны, господствующие формы проявления академических социальных наук скорее осуществляют приспособление к отчуждению людей в современном обществе, чем делают решительную попытку преодолеть его. Основные понятия общества и культуры, как их понимают социальные науки, подразумевают представление о том, что их автономия и неуправляемость являются нормальным и естественным состоянием, а не своего рода внутренней патологией. Именно эта предпосылка лежит в основе *репрессивного* компонента социологии.

В то же время, однако, приспособление социальных наук к отчуждению является двусмысленным и вызывает негодование. В этом безмолвном негодовании заключается подавленный *освободительный* потенциал социологии. Это целостное понятие о человеке — основной господствующий взгляд на него как на управляемый продукт общества и культуры в сочетании с дополняющим его понятием о человеке как творце общества и культуры — образует уникальное противоречие, отличающее социологию.

Дело заключается не просто в том, что та или иная «школа» социологии воплощает эти противоречивые доменные предпосылки относительно людей и общества, но в том, что они прописаны в основной хартии академической социологии как дисциплины. Эти предпосылки отражают определенные настроения по поводу абсурдности социаль-

ного мира, которые стали возникать в девятнадцатом веке, они коренятся в противоречивой персональной реальности, широко разделяемые людьми, чувствующими тогда, как и сейчас, что так или иначе они живут в мире, который они создали, но которым они не управляют.

ПРОТИВОРЕЧИЯ АВТОНОМИИ

Когда социологи подчеркивают автономию социологии — что ею нужно заниматься (и, следовательно, это возможно) исключительно в соответствии с ее собственными нормами, свободными от воздействий окружающего общества, — они представляют свидетельство своей преданности рациональному кредо своей профессии. В то же время, однако, они противоречат себе как социологам, ибо, безусловно, самая глубокая общая предпосылка социологии состоит в том, что люди формируются под давлением их социального окружения бесчисленными способами. Тогда, если посмотреть на это со скромным простодушием, призыв социологов к автономии приводит к противоречиям между притязаниями социологии и притязаниями разума и «профессии».

В значительной степени это противоречие скрывают в повседневной практике социологи, предполагающие существование двойственной реальности, в которой их собственное поведение, как молчаливо подразумевается, отличается от поведения тех, кого они исследуют. Оно скрыто благодаря использованию основной социологической предпосылки о том, что людей формируют культура и социальная структура, когда социологи исследуют *других*, но когда социологи думают о *самих себе*, они неявно используют предпосылку, что люди сами творят свою культуру. *Действующая* предпосылка социолога, ратующего за автономию для своей дисциплины, состоит в том, что он сам свободен от давления со стороны общества, о важности которого он заявляет, когда размышляет о других людях. В действительности социолог соединяет вместе свои фундаментальные доменные предпосылки, утверждая: *они* зависят от общества; *я* же свободен от него.

Социолог, таким образом, разрешает противоречия в своих предпосылках, разъединяя их и применяя каждую к различным лицам или группам; одну для себя и своих коллег, другую — для своих «объектов». ИмPLICITно в этом разъединении содержится образ себя самого и других, который предполагает, что это глубоко различные вещи и поэтому они различно оцениваются, «я» неявно рассматривается как своего рода элита, а «другие» — как некая масса.

Одной из причин этого разделения является то, что основная социологическая предпосылка об управляющем воздействии социального окружения нарушает присущее социологу ощущение персональной реальности. Он, в конце концов, *знает* с непосредственной внутренней уверенностью, что его собственное поведение *не*

является социально детерминированным, но свобода других, тех, кого он исследует, является всего лишь аспектом их, но не его персональной реальности. Когда он предполагает, что их поведение социально детерминировано, социолог нарушает не *свое*, а только *их* ощущение персональной реальности.

Методологический дуализм, который обеспечивает для социолога два собрания книг, одно для исследования «непосвященных», другое — когда он рассуждает о себе самом, обнаруживает один из самых сокровенных способов, каким персональная реальность социолога определяет его методологическую и теоретическую деятельность. Невозможно сильно преувеличить, высказывая предположение, что в повседневной практике социолог убежден в своей способности принимать сотни чисто рациональных решений — выбор проблем для исследования и места исследования, формулировок вопросов, статистических тестов, методов выборки. Он считает их свободными техническими решениями, а себя — действующим в автономной согласованности с техническими критериями, а не существом, сформированным социальной структурой и культурой. Если он обнаруживает, что он не прав, он думает о себе как о допустившем «ошибку». «Ошибка» — это результат, порожденный не какой-либо социальной необходимостью, а незнанием, которое можно поправить, нехваткой внимательности и основательной практической выучки, поспешной оценкой.

Если привлечь внимание социолога к этой непоследовательности, он признает, что на его поведение также воздействуют социальные факторы. Например, он признает, что существует или может существовать такая вещь, как социология знания или социология социологии, которые могут показать, что даже поведение самого социолога является социально зависимым. Но подобные признания обычно делаются *en principe*; это вынужденные уступки; они делаются формально, из соображений последовательности; но, противореча его собственным чувствам свободы и персональной реальности, они не являются глубоко убедительными для социолога. Одним словом, они действительно не представляют собой активный момент обычного для него способа мышления о своей собственной повседневной работе.

Другой способ сохранения этой непоследовательности состоит в использовании «самомаскирующихся» методологий. То есть они маскируют социолога от самого себя. Чем более престижными и принадлежащими «высокой науке» являются эти методологии, тем менее вероятно, что социолог признает, что он сам является частью этого своего исследования, или поймет, что его открытия касаются его самого. Не будучи вынужден рассматривать свое исследование как имеющее отношение к его собственной жизни, он может более охотно придерживаться другой совокупности предпосылок, этого касающихся.

Точнее, методология высокой науки имеет тенденцию сводить сложность социальных ситуаций к изучению действия нескольких

высоко формализованных и специально определенных «переменных», наличие которых часто не может быть определено при непосредственном наблюдении: для этого требуются специальные приемы, используемые в особых условиях. Таким образом, «переменные», которые исследует социолог, часто не существуют для непрофессионалов; их не видит непрофессионал, когда оглядывается вокруг. В сущности, методологии высокой науки создают пропасть между тем, с чем имеет дело социолог как социолог, и тем, с чем он (подобно другим) сталкивается лицом к лицу как обычный человек, на опыте познающий свое *собственное* существование. Таким образом, даже тогда, когда он проводит исследование по социологии знания, изучая, скажем, влияние «классовой принадлежности», «референтных групп» или «уровня доходов» на интеллектуальную деятельность, ему легко представлять себе, будто он говорит о ком-то другом, возможно о каком-то другом социологе, а не о себе и своей собственной жизни.

Функция методологий высокой науки состоит в том, чтобы расширять пропасть между тем, что исследует социолог, и его персональной реальностью. Даже если предположить, что это служит утверждению объективности и уменьшению предвзятости, представляется вероятным, что это куплено ценой затуманивания самосознания социолога. Другими словами, представляется, что в известном смысле вполне применима формула: чем более строга методология, тем более неумен социолог; чем более надежна его информация о социальном мире, тем менее пронизителен он в своем знании о себе.

Внимание к проблеме автономии социолога, очевидно, должно привести к рассмотрению множества путей влияния собственного социального окружения социолога на его деятельность. Но, если мы не будем говорить об этом так, чтобы это позволило социологу осознать это окружение как свое собственное, он никогда не осознает в нем себя. Однако когда исследование этой проблемы определяется восприимчивостью к значимости персональной реальности социолога, это может привести его к взгляду на «общество» не как на экзотическое и внешнее ему, а как на то, что знакомо ему на практике и по обычному опыту. Внимание к персональной реальности социологов введет к утверждению, что для них самый обычный опыт представляет исключительную важность. Это может возбудить интерес скорее к распознаваемой *структуре* переживаемой ситуации, чем только к нескольким отобраным, технически определенным «переменным». Осознание имеющей определенную структуру реальности позволяет воспринимать «переменные» как *лично* переживаемые и использовать их для понимания самого себя. Социолог — это не то, что он усваивает; он то, что он видит, делает и хочет делать каждый день, во всех видах своей деятельности, утром, днем, вечером, в качестве социолога или нет. Чтобы понять его и его персональную реальность, мы должны видеть и как он живет, и как он работает.

Приведем несколько примеров: я знаю, что некоторые социологи воспринимают себя как профессоров-джентльменов. Они затрачивают значительную энергию не только на свою работу, но и на свой образ жизни в целом. Один, как мне известно, начинает свой день с завтрака в своей роскошной квартире, затем, надев домашнюю куртку, возвращается в постель, где он читает и пишет в предполагаемо ненарушаемом спокойствии до полудня, когда в соответствии со своей неизменной привычкой он отправляется в университет. Чтобы показать, что нельзя упрощать вещи, я должен также добавить, что он придерживается относительно радикальных взглядов на значение крестьянских восстаний. Другие известные мне социологи — это джентльмены-фермеры и джентльмены-ранчо. Большинство из них проводит свою жизнь в пригороде; немалое число их владеет и загородными домами; некоторые много путешествуют. Большинство известных мне социологов, по-видимому, проявляет небольшой интерес к «культуре», их редко можно увидеть в картинных галереях, на концертах или спектаклях.

Подобно другим людям, социологи живут сексуальной жизнью, и «даже это» может иметь интеллектуальные последствия. Многие до конца сохраняют верность с примесью горечи женам, которые знают их со школьной скамьи, другие непрерывно ведут полигамную жизнь. А некоторые являются тайными гомосексуалистами, часто крайне озабоченными опасностью разоблачения в мире «добропорядочных» людей. Я не считаю, что это имеет особое значение, но уверен, что даже эта далекая от науки сексуальная сторона жизни соприкасается с миром деятельности социолога и связана с ним. Например, у меня такое впечатление, глубокое, но неподтвержденное, что когда некоторые социологи меняют свои профессиональные интересы, занимающие их проблемы или стиль, они также меняют любовниц или жен. Опять-таки, хотя я не знаю, почему это так, я также считаю, что некоторые хорошо известные «школы» американской социологии — как люди, которых они формируют, так и учителя, которые их готовят, — по-видимому, принадлежат преимущественно к «маскулинному» и даже «жеребцовому» типу по своему групповому стилю, однако другие кажутся более «фемининными» по своему личному поведению и по более утонченной эстетической чувствительности к прекрасному, которая проявляется в их произведениях.

Я знаю, что некоторые социологи глубоко втянуты в биржевую игру в течение долгого времени. Когда они собираются вместе, они часто с гордостью сообщают друг другу о своих недавних успехах или оплакивают свои потери и передают свежие слухи относительно перспективных акций. Иногда они делают деньги на войнах, которые они осуждают как либералы. Они также чрезвычайно интересуются тем, кто зарабатывает какие деньги в качестве социолога или во что обходится переманить социолога из одного университета в другой.

Многие социологи интересуются также политической властью и возможностью приблизиться к властям предрежащим. В Центре Кеннеди по городским проблемам были собраны не просто ученые и не просто сотрудники Гарвардского университета, которые связали свою карьеру с политическими событиями в годы, предшествовавшие американским выборам в 1968 г. Некоторые связывали свои надежды с избранием Роберта Кеннеди, а когда последний был убит, для них это была не только национальная трагедия, но провал их карьеры. Близость к власти связана также и с близостью к фондам, разумеется исследовательским; и пусть мне возразят, это также связано с ощутимым ростом профессионального престижа и личных доходов.

Ритм академической жизни определяется не только влиянием важных, отдаленных обстоятельств и значительных общественных событий, но и давлением ничтожных ближайших обстоятельств: византийские интриги по поводу назначения декана факультета; давление сверху и снизу по поводу повышения и поддержание отношений с однокашниками; ежедневное общение с молодыми, еще не сформировавшимися умами, купание в их восхищении и огорчение при виде их неблагодарности, когда она неожиданна; сравнение степени наполнения классов при начале каждого семестра, когда при этом притворяются, будто к таким вульгарным вещам не имеют никакого интереса; скрупулезное наблюдение за тем, кто в какой дом приглашен, и переживания по поводу отсутствия приглашения.

Из этих и бесконечного числа других вещей складывается мир социолога, который, по-видимому, не слишком отличается от мира других людей. На самом деле совсем невозможно представить, чтобы люди, так интересующиеся миром, как социологи, не испытывали бы его давления. Бессмысленно считать, будто работа человека не зависит от его жизни или что его жизнь не имеет глубокого влияния на его работу. Ежедневное течение жизни социолога соединяет его с миром — таким, каков он есть; и более того, оно делает этот мир, и сами его проблемы, источником удовольствия. Это мир, в котором социолог движется вверх: его доступ в коридоры власти увеличивается, растет общественное признание и уважение; и увеличивающийся доход, и стиль жизни все больше уподобляется доходу и стилю привилегированных слоев (или, если это молодой человек, перед ним открываются широкие перспективы). Короче говоря, социологи становятся людьми с очень прочным положением в обществе.

Их личный опыт успеха наполняет соответствующими настроениями их представления об обществе. Их персональную реальность приукрашивает молчаливое убеждение в перспективах и жизнеспособности статус-кво. В то же время, однако, деятельность социолога часто на личном опыте знакомит его со страданиями. Поэтому самодовольство и привычка поддакивать, порожденные личным успехом социолога, часто вступают в противоречие с тем, что он наблюдает как социолог.

Этот конфликт не является ни временным, ни случайным, он — неизбежный результат противоречивой роли социолога в мире. Значение социолога в социальном мире в существенной мере зависит от кризисов и порождаемой ими потребности в идеях и информации, которые позволили бы справиться с кризисами. Личные возможности социолога возрастают, таким образом, по мере углубления кризиса в обществе. Его усилия исполнить свой общественный долг и исследования, за которые он получает награды, и сами награды, которые привязывают его к статус-кво, тем самым делают его еще ближе к общественным кризисам. Однако его понимание этих кризисов главным образом заметно с точки зрения перспектив реализовать его личные амбиции. Таким образом, кризисы общества не вызывают у социолога чувство *личной* неудачи; кризисы рассматриваются через розовые очки персональной реальности, в которой *осознается* возможность успеха в обществе.

Противоречие между персональной реальностью успеха социолога и его профессиональным осознанием общественного кризиса часто находит разрешение в политическом либерализме, поскольку это идеология, которая позволяет ему искать средства против кризиса общества, не подвергая сомнению его устои. Это идеология, которая позволяет ему стремиться к изменениям в своем обществе, по-прежнему работая в нем и, конечно, на него. Идеология либерализма является политическим аналогом призыва современных социологов к автономии. Либерализм — это политика,двигающаяся по направлению к которой имеет тенденцию стандартная профессиональная идеология автономии.

Однако в конце концов критика идеологии автономии как либерализма должна признать, что эта идеология на самом деле является препятствием на пути полной ассимиляции социолога обществом. Идеология автономии подразумевает частичные уступки, но это гораздо лучше, чем идеология, санкционирующая полное подчинение обществу. «Автономия» — это робкая версия глагола «сопротивляться». Подобно либерализму она означает: принимать систему, работать внутри нее, но вместе с тем пытаться сохранить по отношению к ней некоторую дистанцию. Критика идеологии автономии должна показать, что автономия означает на самом деле: она в определенной степени подразумевает противоречие с притязаниями самой социологии. Но такая критика будет несправедливой, если она просто утверждает, что автономия — это миф. Ибо автономия — это все же организующий идеал, даже если он (подобно другим) никогда не сможет полностью осуществиться. Скорее, проблема заключается в том, что автономии очень часто отдают только ритуальную дань на словах добившиеся успеха люди, которые чувствуют себя особенно уютно в рамках статус-кво, и нередко не реализуют ее возможности, даже вполне достижимые.

С одной стороны, утверждать ценность автономии значит настаивать на том, что история, которую рассказал социолог, — это его

собственная история, что это его оценка, которой *он* искренне верит и которой *он* придерживается. Автономия — это в определенной форме требование аутентичности. Она утверждает, что если человек никогда не может сказать «всю правду», тогда по крайней мере он должен стремиться высказать свою собственную правду. Возможно, что это максимальное приближение к «объективности» в рамках либерального подхода. Во всяком случае требование автономии даже сейчас может быть рычагом для тех, кто убежден, что она может быть значительно большей, чем она является в настоящее время. Требование автономии по крайней мере оправдывает попытки узнать больше об имеющей определенную структуру реальности, которая является частью повседневного окружения социолога, поскольку оно говорит ему: ты должен выяснить, что на самом деле ограничивает твою автономию и делает тебя и твою работу менее значимыми, чем тебе этого хотелось бы. Такого рода анализ может подвести нас к началу понимания более широкого смысла того, что социолог делает в мире, и к расширению его самосознания.

Таким образом, задача критики идеологии автономии состоит не в том, чтобы срывать маску с социолога, а в том, чтобы, показывая ему ненадежность и двусмысленность его профессии, стимулировать его самосознание. Ее задача не в том, чтобы дискредитировать его попытки достигнуть автономии, а в том, чтобы дать им реализоваться более полно благодаря лучшему осознанию социальных сил, которые, вооружая социолога и проникая в его сознание, извращают его идеалы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Polanyi M.* Personal Knowledge. New York: Harper & Row, 1964.
2. *Pepper S. C.* World Hypotheses: A Study in Evidence. Berkeley: Univ. of California Press, 1942.
3. *Osgood Ch. E., Suci G., Tannenbaum P.* The Measurement of Meaning. Urbana: Univ. of Illinois Press, 1957.
4. *Sprehe J. T.* The Climate of Opinion in Sociology: A Study of the Professional Value and Belief Systems of Sociologists: Ph. D. Diss. Washington, January 1967.
5. American Sociology / T. Parsons, ed. New York: Basic Books, 1968.
6. *Lipset S. M.* Political Sociology // T. Parsons. American Sociology. P. 159.
7. American Sociology. P. 237.
8. Ibid. P. 263.
9. Ibid. P. 270.
10. Ibid. P. 278.
11. Ibid. P. 279.
12. *Tilly C.* The Forms of Urbanization // T. Parsons. American Sociology. P. 77.
13. *Blau P.* The Study of Formal Organization // T. Parsons. American Sociology. P. 54.

Глава 3

УТИЛИТАРНАЯ КУЛЬТУРА И СОЦИОЛОГИЯ

Современный этап социологии, который восходит к деятельности Толкотта Парсонса в Соединенных Штатах в конце 1930-х гг., весьма знаменательно начался с подчеркнутой критики теории утилитаризма. Утилитаризм, однако, был не только теорией университетских профессоров и философов; он также был основным компонентом культуры повседневной жизни общества среднего класса. Более широкой задачей поэтому является критика не утилитарной теории, а развитой многослойной утилитарной культуры, которая представляет собой ее жизненную основу. Это ключевой момент для понимания Парсонса и западной социологии на всех этапах ее развития, с начала девятнадцатого столетия до настоящего времени и в ее академической, и (в не меньшей мере) ее марксистской версии, чем в выражении. Во многих смыслах западная социология была и остается реакцией на утилитарную культуру. Следовательно, прежде чем исследовать эту социологию, я кратко рассмотрю то, откликом на что она является, а именно утилитарную культуру и средний класс, который был ее историческим носителем.

СРЕДНИЙ КЛАСС И УТИЛИТАРНАЯ КУЛЬТУРА

С ростом влияния среднего класса в восемнадцатом столетии понятие возникло как господствующая общественная норма. Здесь утилитаризм нас занимает не как формальная философия, а как часть общедоступной культуры повседневной жизни среднего класса; ибо с его появлением произошел настоящий переворот в системе ценностей, на основе которой теперь следовало судить людей и их социальные роли.

Это развитие исторически прослеживается вплоть до феодальных режимов, которые по природе своей послужили основой для появления среднего класса, а также «старых режимов», против ко-

торых он восстал в ходе своего формирования. В структуре феодализма средний класс занимал подчиненное место, среди «людей незнатного происхождения», и обладал только отрицательной или остаточной идентификацией и в правовом, и в социальном отношении; так идентифицировались все те, кто не принадлежал ни к духовенству, ни к дворянству, ни к крепостным. По мере развития среднего класса этот единый статус стал охватывать непомерное разнообразие жизненных стилей и условий, включая мастеров и подмастерьев, банкиров и сапожников.

Эта остаточная и отрицательная идентификация отражала историческое возникновение среднего класса как страты, только лишь случайно связанной со структурой феодализма, правовая система и стратегические фигуры которого — крестьянин, или крепостной, и лорд — имели отношение к земле. Более того, деятельность среднего класса не имела также отношения и к основному религиозному интересу средневековой Церкви — спасению души, и, на деле, нередко прямо противоречила религиозным ценностям, призывавшим к отказу от земного. Средний класс был по большей части далек от сути феодальной культуры и потому постепенно развивал свою собственную институциональную жизнь и культуру, которые были параллельны феодальной и сохранялись благодаря относительно изолированному существованию в городах.

Поскольку средний класс пребывал как бы в стороне от высоко ценимых интересов христианской культуры и феодального порядка, не занимая в них прочного и почетного места, жизнь его не пользовалась уважением у элиты, и его существование лишь терпели из-за его очевидной полезности. С точки зрения системы социальной идентификации, которая была присуща феодальному строю, средний класс не существовал; он был ничем с общественной точки зрения. В этом духе аббат Сийес, задавая свой вопрос «*Что такое третье сословие?*», отвечал: это «ничто», которое хочет стать «чем-то». С феодальной точки зрения имело значение не то, чем *был* средний класс, а то, что он *делал*: услуги, которые он оказывал, и функции, которые он выполнял. Однако с течением времени средний класс стал гордиться именно своей полезностью и начал оценивать все другие страты по их полезности или предполагаемому отсутствию ее. Колесо совершило полный оборот, когда критерий полезности, выдвигаемый средним классом, был принят и высоко оценен другими группами. Явная полезность тогда стала скорее поводом для уважения, чем только основанием для сдержанной терпимости.

Критерий полезности среднего класса получил развитие в ходе его полемики против феодальных норм и аристократических притязаний. «старого режима», при котором права людей предопределялись и ограничивались их имущественным положением, сословием, происхождением или родословной: короче говоря, скорее тем, кто они «суть», чем тем, что они *делают*. Напротив, новый средний класс

высоко ценил те таланты, умения и активность индивидов, которые содействовали их собственным личным достижениям и успехам. Критерий полезности среднего класса подразумевал, что вознаграждение должно быть пропорционально личному труду и вкладу людей. Теперь утверждали, что положение, которое может занять человек, или работу и влияние, которое он может иметь, должна определять, скорее, его полезность, чем его положение — определять род его занятий и привилегии.

В восемнадцатом столетии, таким образом, совершеннолетние граждане и их роль все в большей мере стали оцениваться средним классом с точки зрения приписываемой им полезности. Так, накануне Французской революции аббат Сийес провозгласил: «Устраните привилегированные сословия, и нация станет не менее, а более великой... привилегированный класс, безусловно, является чужим для нации своей по причине своей бесполезности и ничегонеделания». Разумеется, здесь Сийес имел в виду главным образом аристократию, которая, несмотря на свои растущие коммерческие интересы, обычно по-прежнему отказывалась от полноценного занятия делами и гражданских, а не церковных, профессий, и которая вплоть до обнищания обычно не занималась даже своими поместьями. Во время революции богатый средний класс сам был осужден наиболее воинственным, или якобинским, крылом революционеров, отчасти за корыстное использование национальных несчастий, но также, и особенно, за то, что они бесполезные «бездельники». В девятнадцатом веке ряд интеллектуалов спорили с Флобером, когда он заявлял, что кредо буржуазии состоит в том, что «следует утверждать себя ... следует быть полезным ... следует трудиться».

Рассматриваемое с той точки зрения, с какой это представлялось непосредственным участникам, выдвигаемое средним классом требование полезности было прежде всего попыткой пересмотреть основания, по которым давались награды со стороны общества и предоставлялись возможности продвижения, и тем самым выделялись особые группы, их получающие. «Полезность» приобретала смысл в специфическом контексте, состоявшем в особой совокупности общественных отношений, при которых категорию полезности первоначально использовали, чтобы лишить аристократию превосходства и узаконить требования и социальную значимость поднимающегося среднего класса. В этом отношении критерий полезности подразумевал требование, чтобы вознаграждения распределялись не на основании происхождения или наследственной социальной принадлежности, но на основании таланта и энергии, проявляемой в личных достижениях. Это был антитрадиционализм и антиаскриптивизм,* проактивизм и проиндивидуализм. Он подразумевал внимание скорее к тому, что индивид сделал, чем к тому, кто он такой

* *Ascription* — атрибуция социального статуса по рождению (*англ.*). (Прим. перев.).

или кем родился. С этой новой точки зрения среднего класса любая феодальная социальная идентификация устарела и больше не служила основой для законных притязаний. Теперь существовали только индивиды; все были «граждане», принципиально идентичные в том, что все они были наделены одними и теми же «естественными правами»; всех следовало оценивать с одной и той же точки зрения, на основании одного и того же единого набора ценностей.

Утилитаризм был естественно связан с распространением *универсализма*. Другими словами, считалось, что понятие полезности как ценности среднего класса, так же как и другие его ценности, должно применяться ко *всем* людям — предполагалось, что все должны быть полезными. В этом отношении система ценностей среднего класса значительно отличалась от феодальных и аристократических ценностей, подразумевавших, что различные группы и сословия обязаны воплощать различные, подходящие для каждого из них ценности. Никто не ожидал, что аристократия имеет такие же привилегии и обязанности, что и люди простого происхождения. Как замечает Цезарь Грана: «Буржуазия была первым правящим классом в истории, чьи ценности могли быть приняты всеми классами, а буржуазная культура, в этом смысле, была первой подлинно демократической культурой» [1].

В то же самое время как утилитаризм повлек за собой распространение универсализма, он также привел к деперсонализации индивида. Концентрируя общественный интерес на полезности индивида, он сосредоточился на той стороне его жизни, которая имела значение не в силу его личной уникальности, а в силу его сопоставимости с другими — его меньшей или большей полезности для других. Буржуазный утилитаризм был, таким образом, и индивидуалистическим, и *безличным*. Несмотря на все разговоры об универсальных «правах человека», буржуазный утилитаризм рассматривал людей как обладающих сходством с другими предметами; теперь все они обычно оценивались по их полезности и с точки зрения последствий их использования.

Разработанная в ходе борьбы против дворянства, идеология полезности представляла собой отчасти остаточное понятие: полезным было то, чем *не* было дворянство. Идентифицированные как противоположность дворянству, полезными были те, чья жизнь не ограничивалась откровенно только досугом и развлечениями, и кто ежедневно исполнял экономическую роль, производя на продажу товары и услуги. Средний класс *воспринимал* себя как «полезный» потому, что, с одной стороны, он ощущал себя в первую очередь производителем, а не потребителем подобно дворянству, и, с другой стороны, он понимал, что то, что он производит, нужно *другим*. Средний класс, таким образом, утверждал, что он не может служить собственным интересам, не удовлетворяя интересы других: человек полезен потому, что он чему-то служит.

Ясно, что это понятие полезности предполагало существование рынка, на котором люди могут покупать то, в чем они нуждаются, и для которого другие могут производить то, что нужно. Утилитарная культура коренилась в опыте рынка, доступе к рынкам товаров и услуг. Оценивать человека или действие с точки зрения полезности значит оценивать их «последствия», что имеет гораздо большее значение в условиях рынка, чем при помещичьей (манориальной) экономике. Помещичья экономика является самодостаточной экономикой, при которой производят и потребляют одни и те же люди и под единым руководством; однако при рыночной экономике между производством и потреблением существует разрыв. В условиях помещичьей экономики люди и подлежащие удовлетворению посредством производства потребности относительно хорошо известны и стабильны благодаря традиционным стандартам; следовательно, проблема состоит в мобилизации ресурсов, достаточных для поддержания традиционного образа жизни. В условиях рыночной экономики основной проблемой является возможность «перепроизводства», ибо все производят для меняющейся, нередко неустойчивой группы относительно неизвестных и неконтролируемых потребителей; производитель не знает, какие люди — если вообще такие найдутся — захотят или смогут купить то, что он произвел. Его проблема заключается не просто в мобилизации ресурсов, а в *расчете* возможных последствий собственных решений. В условиях рыночной экономики полезность производства должна быть скрупулезно рассчитана заранее, но затем нужно еще ждать, чтобы убедиться, необходимо ли было производить некоторые вещи и поэтому принесет ли это прибыль производителю. В условиях рыночной экономики «добрых намерений» недостаточно для оправдания действия; намерение, как и действие, можно оправдать только с точки зрения их последствий для неконтролируемого рынка. Поскольку эти последствия неопределенны, «цыплят по осени считают». Возникновение и распространение культуры утилитаризма, таким образом, предполагало переход от помещичьей экономики к рыночной, и приобретения влияния тем классом общества, благосостояние которого было связано с рынком и планы которого, следовательно, были ориентированы на учет последствий.

АНОМИЯ: НОРМАЛЬНАЯ ПАТОЛОГИЯ УТИЛИТАРИЗМА

Таким образом, культура утилитаризма неизбежно делает акцент на выигрыше или проигрыше, на успехе или неудаче как таковых, а не на характере намерений, которые определяют направление действий индивида, или на соответствии его намерений заранее установленному правилу или модели поведения. Какими бы благими — то есть направленными на повиновение правилам — ни были намере-

ния, данное действие при рыночной экономике может не достичь хорошего результата. Более того, если бы подчинение установленным правилам должно было бы служить основанием для оценки действия или роли, это давало бы приоритет притязаниям дворянства, которые, в отличие от притязаний среднего класса, были освящены традицией.

Далее, культура утилитаризма в значительной мере приходит в столкновение с христианством, которое является «моралью намерений» и судит о людях и поступках по соответствию их намерений установившимся нормам морали. Формирующийся утилитаризм среднего класса противоречил христианскому пониманию морали как установленной свыше. Барон Гольбах в эпоху Просвещения провозгласил, что моральные обязательства происходят не от Бога, а из собственной природы человека, и большинство *философов* приняли данное Туссана определение добродетели как «верности выполнению обязательств, налагаемых *разумом*». Нельзя причинять вред другому не потому, что это запрещают заповеди Моисея или Золотое правило,* а потому, что поступать так не *благоразумно*. Таким образом христианство приобрело временную (или вечную) болезнь, и для многих не было неожиданностью, когда Ницше в последней четверти девятнадцатого века провозгласил, что Бог умер.

Поскольку полезность оценивают по последствиям поступков, полезное — это случайная вещь, которая может меняться во времени и пространстве или зависеть от них. Опять-таки, то, что полезно, является полезным только в отношении к тому, для чего оно полезно. Вещи полезны только по отношению к чему-то другому, к «цели». В утилитаризме существовала некоторая тенденция к релятивизму. Так, когда Джон Локк искал единственный и универсальный критерий нравственности в «счастье», он также подчеркивал, что «едва ли можно назвать принцип морали или помыслить правило добродетели... которым бы в том или другом месте не пренебрегали и которое не осуждалось бы модой в обществе людей, направляемых практическими соображениями и правилами жизни, совершенно противоположными другим».

С точки зрения культуры утилитаризма мерой становятся сами люди и их собственная природа, а не некий трансцендентный критерий над ними. Вещи становятся полезными для людей, их интересов и их счастья. Оценивать людей или вещи с точки зрения их последствий значит оценивать их скорее по тому, как они могут быть использованы для достижения цели, чем по тому, что они собой представляют, или по тому, что их можно признать хорошими самих по

* Важнейшее этическое правило, которое формулировали восточные и древнегреческие мудрецы. Вошло в Новый Завет: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (*Мф 7:12*).

себе. Вещи являются хорошими или плохими не сами по себе, а потому, что они производят полезные результаты. Бенджамин Франклин поэтому мог бы поспорить, что даже сексуальность не является злом сама по себе, ибо ее значение зависит от совместимости со здоровьем и репутацией. И Бернард де Мандевиль в своей «*Басне о пчелах*» (1714) аналогичным образом утверждал, что даже категорически противоречащее определенным традиционным моральным нормам поведение, например зависть и привычка к роскоши, может быть основой благоденствия. «То, что мы считаем в этом мире злом, — считал он, — является великим принципом, который делает нас общественными существами». Таким образом, в утилитаризме начинается переоценка ценностей.

Поскольку в культуре утилитаризма акцент делается на оценке последствий, предполагаемых или уже существующих, центр внимания начинает смещаться от моральных к познавательным суждениям. Вопрос о том, является ли поступок «правильным» по своей внутренней природе, все больше уступал место попыткам оценить его последствия и, таким образом, попыткам определить, *каковы они* или *какими будут*. Вопрос о поведении людей все в большей мере становится скорее вопросом факта, чем проблемой морали. В этом же роде Давид Юм считал, что мораль не может быть выведена из разума *a priori*, но только индуктивно, путем *исследования и наблюдения* последствий поведения. Таким образом, была положена основа для размежевания фактов и ценностей, эмпирических и моральных проблем, как, например, в утверждении Канта, что «с критической точки зрения ... учение о морали и учение о природе могут быть истинными каждое в своей собственной сфере».

При всем многообразии причин утилитаризму была присуща неотъемлемая тенденция ограничить сферу морали; подчеркивать важность, приписываемую чисто познавательным суждениям, уменьшать доверие к морали, ориентированной на намерения, такой как христианство; выбирать направление действия независимо от соответствия или несоответствия моральному кодексу; и в своей ориентированной на будущее зависимости от еще не реализованных последствий отказываться от морального суждения, сделав его вспомогательным по отношению к познавательному суждению. Коротче говоря, культуре утилитаризма присуща тенденция игнорировать или отступать от установившихся моральных ценностей, как бы они ни были освящены традицией или религией. Это, в значительной мере согласуется с тем, что предполагал Карл Маркс, когда утверждал, что «буржуазия сыграла в истории революционную роль. ... [Она] разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. ... В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость... ли-

шила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом».*

Буржуазной культуре утилитаризма, если выразиться в ином, дюркгеймовском, стиле, была присуща «естественная» или органическая тенденция к игнорированию моральных норм, или «аномия», и эта тенденция проистекает, среди прочего, из самой природы ее положений и подчеркиваемых в ней моментов. Люди не только отказываются в буржуазном обществе от своего морального кодекса, поскольку конкуренция заставляет пренебрегать морально допустимыми методами и использовать любые действенные средства для достижения успеха, но, что имеет более фундаментальное значение, во всех сферах жизни забота о «полезном» ведет их к тому, что их главным априорным интересом становится интерес к последствиям их поступков, и тем самым делает моральные суждения вспомогательными по отношению к практическим проблемам последствий. Когда люди культуры утилитаризма сосредотачиваются на полезном, они скорее не отвергают, а сознательно подчиняются основным требованиям своего «морального» кодекса.

Этот вопрос можно прояснить ссылкой на анализ источников аномии в обществе, проведенный Робертом Мертоном. Мертон отмечает, что когда «культурные акценты смещаются с ощущения удовлетворения, получаемого от соревнования самого по себе, к заботе почти исключительно о результате, в итоге это способствует распаду регулирующей структуры. Это ослабление институционального контроля приближает ситуацию, которую утилитаристские философы ошибочно принимают за типичную для общества, — ситуацию, когда соображения личной выгоды и опасение наказания являются единственным средством регулирования» [2].

«Забота почти исключительно о результате», о которой говорит Мертон, является отличительной чертой культуры утилитаризма; это не заблуждение общества утилитаризма, а культурный акцент, который для него — норма. Таким образом, если философы утилитаризма ошибочно рассматривают это как «типичное для общества в целом», как говорит Мертон, их теоретические положения были точным отражением условий, все в большей мере характерных для их буржуазного общества.

Сказать, что действие нужно оценивать по его последствиям, не значит показать *per se*,** как нужно оценивать эти последствия. Следовательно, культура утилитаризма может быть охарактеризована как обладающая такой особенностью, как постоянная сосредоточенность на последствиях действий, без столь же постоянной заботы о критериях оценки самих этих последствий. Конечные цели часто нахо-

* Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-с изд. Т. 4. С. 426–427.

** *Per se* — само по себе (лат.).

дятся только на периферии сознания. Это означает, что даже если вещи являются «полезными» только по отношению к некоторой цели, сама эта цель не является сомнительной или проблематичной. При каких условиях это может происходить? Прежде всего тогда, когда выбор и преследование цели воспринимается как «личное дело», более или менее защищенное от публичной критики и обсуждения, поскольку считается, что индивид является лучшим судьей в том, что касается его интересов и того, чего стоит добиваться: *laissez faire, laissez seule*.^{*} Разрешение каждому преследовать цели по своему собственному усмотрению предполагает, что никакие общие критерии оценки не являются более значимыми, чем право каждого преследовать свои собственные интересы, и более того, оно подразумевает веру в глубокую гармонию интересов людей.

Цели поступка могут быть также приняты как «данное», поскольку утилитаризм предполагает, что они более или менее очевидны «каждому, кто находится в здравом уме». Это происходит, если существует определенный подход, в результате чего различные конкретные цели воспринимаются как по сути аналогичные, а в качестве аналогичных их не нужно оценивать и различать. Тогда при их определении и выборе между ними не возникает никаких проблем, и, следовательно, можно не заботиться о четком выделении моральных критериев, с точки зрения которых это может быть сделано. Цели поступка также могут быть приняты как данное, если есть одна или несколько вещей, которые могут облегчить достижение многообразных и различных целей — то есть, если есть несколько вещей, которые, по существу, полезны «для всех целей». Эти два условия являются как раз тем, что встречается при рыночной экономике.

Большое разнообразие конкретных целей можно рассматривать как по существу аналогичные, если все они направлены на продажу на рынке и, таким образом, имеют *цену*. При рыночной экономике есть одна вещь, которая делает возможным обычное достижение широкого разнообразия целей, а именно *деньги*. Деньги — это то, что полезно для всех целей в обществе среднего класса; обладай ими, и множество желанных вещей не будут составлять проблемы и могут быть просто куплены. В этих условиях проблемой является не то, что хотят или должны хотеть приобрести, а есть ли деньги для приобретения. Здесь «полезным» является все то, что ~~делает~~ деньги.

В обществе среднего класса есть еще одна вещь, пригодная для всех целей, — это знание. Чтобы оценить последствия, надо знать их; чтобы контролировать последствия, нужно использовать науку и технологию. В культуре утилитаризма поэтому знание и наука определяются посредством глубоко инструментальных представлений. Главным образом из стремления к богатству, говорил де Токвиль,

^{*} *Laissez faire, laissez seule* — не вмешивайтесь, предоставьте самому себе (фр.).

«демократические нации посвящают себя занятиям наукой». Однако есть некоторая разница в акцентах смысловых, которые разные слои среднего класса ставят на этих двух видах всесторонней полезности. Имущие слои среднего класса склонны подчеркивать значение денег, в то время как образованные и профессиональные слои, по-видимому, несколько большее значение придают знанию и образованию, которое его дает [3].

Подчеркивая, что буржуазный утилитаризм сосредоточен на оценке последствий поступков, я, безусловно, не хочу сказать, что буржуазная культура лишена абсолютных моральных норм, смысл которых состоит в том, чтобы делать то, что «справедливо» ради него самого, а скорее обращаю внимание читателя на давление, которое оказывает на эти моральные нормы забота буржуазии о полезности. В процессе своего становления буржуазия действительно порой заботилась о морали — и даже о благочестии — безотносительно к полезности. В обычном образе буржуа часто совершенно справедливо подчеркивали нередкое сочетание моральных принципов и практичности. Так, о бодлеровском Лепорелло, символе новой буржуазии, сказано, что он «холоден, расчетлив и вульгарен, [и] не говорит ни о чем другом, кроме добродетели и бережливости, двух идеях, которые он естественным образом в себе сочетает». Моральный кодекс среднего класса часто провозглашал многие из тех же самых обязательств, которые требовала традиционная мораль. Новым в нем было не только то, что кодекс содержал новые отдельные пункты относительно веры, но и то, что новые приоритеты и акценты — особенно приоритет, отдаваемый норме полезности, — придавали моральному кодексу в целом новую форму. Это было так, словно бы некогда наставление церкви о благоразумии, бывшее до этого второстепенным, было приравнено, если не превысило Золотое правило, Справедливость, Добродетель и Милосердие.

В одной из своих первых великих общественных акций французский средний класс произвел *«Декларацию прав человека и гражданина»*, в которой он формально представил свой моральный кодекс. В Декларации утверждалось среди всего прочего: что люди свободны и равны в своих правах; что они обладают естественными и неотъемлемыми правами на собственность, безопасность и сопротивление угнетению; что они обладают естественным правом делать все, что не причиняет ущерб другим, и что это может быть ограничено только законом; что каждый человек может делать то, что не запрещено законом; что люди считаются невиновными, пока не обнаружится вина; что люди имеют право свободно выражать свои мысли и мнения, свободно говорить, писать и публиковаться; что люди не могут быть лишены своего имущества, поскольку оно неприкосновенно и священо, кроме как по закону и с предварительной компенсацией. В своем утверждении, что все социальные различия должны основываться на общественной по-

лезности, Декларация прав указывала, что «полезность» является *моральной* ценностью среднего класса, а не просто прагматическим критерием.

В общем, мысль среднего класса постулировала «естественную» мораль, одним из основных предписаний которой была мораль самого по себе полезного. Поэтому она начиналась с внутреннего противоречия. Ибо, утверждая приоритетное значение полезности, она подчеркивала, что люди должны заботиться о *последствиях* своих поступков, но понимая, что люди обладают естественными неотъемлемыми правами, она подразумевала, что люди обладают также *внутренне присущими* правами, ценность которых *не* зависит от их последствий. Поскольку люди часто обнаруживают свои самые характерные интересы в начале и в конце своих сообщений, следует отметить, что в первых словах Декларации прав ударение делается на полезности, а в последних — на правах собственности. Сама структура Декларации прав обнажает противоречивую структуру буржуазной морали, ограниченной, с одной стороны, категорией полезности и категорией собственности — с другой.

Я уже высказывал предположение, что утилитарной заботе среднего класса о последствиях внутренне присуща тенденция подрывать любые нормы морали, которая требует подчинения правилам ради них самих; короче говоря, утилитаризму присуща постоянная для буржуазной морали тенденция к лишенной норм *аномии*. Отчасти категория «полезности» всегда представляла собой тонко замаскированную форму рационализации корыстолюбия и продажности и беззастенчивого преследования эгоистических интересов. Однако отчасти «полезность» также представляла собой искренне принимаемую и глубоко переживаемую заповедь самой буржуазной морали. Буржуа часто ощущал моральный *долг* быть полезным. То, что нарождающаяся буржуазия на самом деле была способна на искренний моральный подъем, стало совершенно очевидно благодаря аскетизму и моральному энтузиазму якобинцев. Таким образом, если категория полезности имела тенденцию подрывать идею подчинения морали ради нее самой, получающееся в результате аномическое отсутствие норм было отчасти парадоксальным последствием приверженности идее полезности, которая сама по себе была моральна.

Откровенная уязвимость буржуазной морали была заметна в Декларации прав человека, этом основном документе, в котором средний класс наиболее ясно изложил свой моральный кодекс. Здесь определенно утверждается, что «не должно быть никаких препятствий для того, что не запрещено законом, и никого нельзя силой вынудить делать то, чего не требует закон». Таким образом, по существу, мораль была отделена от закона, а ее требования к людям ограничены. Закон зафиксировал общественный интерес, а мораль стала теперь частным делом. В этих условиях человек мог быть хорошим

гражданином, даже если он был отщепенцем в моральном смысле. Теперь человек мог требовать защиты закона, в самом своем отказе подчиниться моральному кодексу. Декларация прав человека по своему практическому результату ограничивала требования традиционной морали как раз потому, что она расширяла новые требования полезности.

Я уже высказывал предположение, что у истоков буржуазного утилитаризма лежит предпосылка, что вознаграждение человека должно быть пропорционально его способностям и его вкладу. Точнее, можно сказать, что с буржуазной точки зрения способности, талант и достижения негласно рассматривались только как достаточное условие для вознаграждения, но не как его необходимое условие. То есть считалось, что талант надо вознаграждать, но не только талант, ибо буржуа был уверен, что его собственность и инвестиции также были предназначены для получения прибыли, независимо от его личных способностей и собственных талантов. Короче говоря, буржуазия не считала себя имеющей право только на организаторский доход. В самом деле, именно в этом заключается смысл последней статьи Декларации прав человека, которая утверждает, что собственность является естественным и священным правом людей и не может быть экспроприрована иначе как посредством законной процедуры и компенсации. Средний класс никогда не считал, что его доходы, проистекающие из собственности, — его право на ренту, прибыль, проценты — находят оправдание только с позиции полезности собственности. Средний класс настаивал на том, что собственность и собственники полезны для общества и в силу этого заслуживают почет и другие вознаграждения; но собственники также считали, что собственность сама по себе священна, и, поступая так, негласно выражали требование, чтобы вознаграждения зависели только от ее полезности. Интересы собственности среднего класса, таким образом, всегда приходили в противоречие с его утилитарными ценностями, особенно если они были сформулированы в общем и универсальном виде. Когда утилитаризм первоначально получил развитие в полемике против «аристократической бесполезности», он утверждал, что бесполезное *не* должно получать вознаграждения. Но средний класс очень неохотно ограничивал свои притязания этим одним критерием и совершенно не хотел делать это по отношению к собственности. Короче говоря, собственность среднего класса стала одним из основных источников подрыва его утилитаризма.

В самом деле, собственность среднего класса не только свела на нет его критерий полезности, но подорвала также другие аспекты его морального кодекса. Например, революционному лозунгу среднего класса — «свобода и равенство» — были с самого начала почти повсеместно поставлены преграды требованием, чтобы для права голосовать был введен имущественный ценз. Так, Гизо выступал в

Палате депутатов в 1847 г. по вопросу, можно ли распространить право участия в выборах на людей, имеющих образование, независимо от того обладают ли они доходом или собственностью. Хотя он похвалялся своим «бесконечным уважением к уму», тем не менее он выступил против подобного расширения избирательного права. Собственники, при всей пользе, какую они видели в технологии, и как бы они ни восхваляли разум, не хотели допускать ученых, если они бедны, к участию в управлении. Культура среднего класса, таким образом, воплощала в себе противоречие между собственностью и моралью, между собственностью и полезностью, так же как и между моралью и полезностью.

Сосредоточенность утилитаризма на последствиях начала также оказывать влияние на общественные отношения; полезность, в отличие от традиционных прав и обязанностей, все в большей мере становилась основой, на которой строились и которой объяснялись общественные отношения. С точки зрения утилитаризма права индивидов все в большей мере стали рассматриваться как зависящие от пользы, которую они приносили для других. Соответственно обязанности индивидов все в большей мере рассматривались как зависящие от благ, которые они получали от других. Тех, кто не получает благ от других, не считали обязанными предоставлять блага в ответ. Милосердие и принцип *noblesse oblige** перестали применяться; все в большей мере стало зависеть от взаимной выгоды. Один давал нечто другим потому, что он нечто от них получил в прошлом, а также для того, чтобы стимулировать или обязать других предоставлять то, что ему понадобится в будущем.

Это воздействовало не только на отношения между отдельными людьми, но и на отношения между гражданами и государством. Все в большей мере политическая лояльность становилась зависящей от влияния государства на благосостояние индивидов, и это не просто вопрос действительного положения дел, а вопрос права и принципа. Как заметил барон Гольбах, «договор, который связывает человека с обществом ... является условным и взаимным, и общество, которое не может обеспечить нам благополучия, утрачивает на нас все права». Долг государства — заботиться о благополучии индивидов и защищать его, и если оно этого не делает, индивид не обязан быть лояльным. С точки зрения утилитаризма теперь все имеют законное право требовать от государства защиты своего благополучия, ибо сферу общественную, подобно другим, нужно оценивать по ее последствиям для индивидов.

По существу вклад государства в благополучие индивидов стал критерием его политической легитимности. Государство, таким образом, было демистифицировано. Повсюду проявилась тенденция к

* *Noblesse oblige* — благородство обязывает (*фр.*). Выражение принадлежит французскому писателю герцогу де Леви (1755–1830), см. его «Изречения и мысли».

секуляризации как следствие утилитаризма среднего класса. Сторонник утилитаризма не имел никаких обязательств перед государством, которое не защищало его интересы и, соответственно, был убежден, что политическая лояльность других социальных страт будет подрываться, если будет игнорироваться их благополучие. Аналогичным образом предполагали, что политическая лояльность может быть порождена действием определенных механизмов или намеренно мобилизована благодаря помощи, оказываемой государством. Короче говоря, буржуазный утилитаризм согласовывался с предпосылками государства всеобщего благоденствия, развитию которого он содействовал.

НЕВОСТРЕБОВАННОЕ Я

Принцип «полезности», хотя и расшатанный и ограниченный интересами собственности и сдерживаемый верой в естественные права, тем не менее предоставил основной критерий, посредством которого общество среднего класса оценивает поступки и роли. В широких сферах нашего общества, и особенно в промышленном секторе, испытывают недостаток не в людях. Испытывают недостаток, скорее, в функциях, которые могут выполнять люди, и в мастерстве, с которым могут их выполнять, за что им и платят. Если не требуется его мастерство, нет нужды и в самом человеке. Если функцию человека может более экономично выполнить машина, тогда человека заменяют. Отсюда вытекают по крайней мере два очевидных следствия. Во-первых, возможность участия в промышленном секторе зависит от полезности, признаваемой за человеком и его действиями; так, чтобы быть допущенным к нему — и, следовательно, к вознаграждениям — человек должен получить воспитание и пройти социализацию, что рано усиливает и развивает только отдельные стороны личности — те, которые, как предполагается, станут в дальнейшем полезными. Во-вторых, после того как он допущен к участию в промышленном секторе, существует сильная тенденция оценивать и вознаграждать человека, сравнивая его полезность с полезностью других людей.

Разумеется, оба процесса имеют общее следствие: они действуют как механизмы отбора, поощряя определенные личности и определенные таланты или способности индивидов, исключая в то же время другие и тем самым грубо разделяя людей с их талантами на две группы, — тех, кто полезен, и тех, кто не полезен в индустриальном обществе. Не приносящие пользу люди становятся безработными и не способными найти работу по найму: пожилые, неквалифицированные, ненадежные или непокладистые люди. Во многом подобное же селективное включение или исключение происходит по отношению к конкретным *чертам* индивидов. Беспольные свойства личности либо остаются без вознаграждения, либо активно нака-

зываются, если они вторгаются в сферу использования полезных навыков. Другими словами, система вознаграждает и поощряет таланты и способности, которые представляются полезными, и подавляет проявление таланта и способностей, которые расцениваются как бесполезные, тем самым накладывая отпечаток на индивидуальный характер и личность.

Соответственно индивид научается тому, что требует система: он узнает, какие стороны его *Я* нежелательны и ничего не стоящие; его побуждают так сформировать свое *Я* и свою личность, чтобы подчиняться действующим критериям полезности, потому что в той мере, в какой он этому следует, он, как предполагается, может свести к минимуму трения, которые он испытывает, принимая участие в работе такого рода системы. Короче говоря, многочисленные стороны каждой личности надо подавлять или сдерживать в процессе исполнения роли в индустриальном обществе. Все то, что в человеке не является полезным, должно каким-нибудь образом быть исключено, или по крайней мере ему не должно быть позволено проявляться, и поэтому человек оказывается отчужденным или отстраненным от широкого круга своих собственных интересов, потребностей и способностей. Таким образом, так же, как существует невостребованный человек, существует и невостребованное *Я*. Из-за этих отстранений и девальваций личности, которым содействует ориентированная на полезность индустриальная система, у многих людей развивается смутное ощущение собственной ущербности, поскольку устраненное *Я*, хотя и приглушенное, не утрачивает голоса и заставляет услышать свой протест. Люди чувствуют признаки того, что они что-то безнадежно утрачивают, и это что-то, может быть, никак не меньше, чем сама их жизнь.

ДЕНЕЖНАЯ ПАРАДИГМА ПОЛЕЗНОСТИ

В повседневной жизни в буржуазной культуре полезность обычно измеряется производством благ и доходом, независимо от того будут ли это индивиды, предприятия или нации. Это было и в значительной степени остается основным смыслом — детерминирующей культурной парадигмой — полезности в практическом социальном дискурсе. В результате характерная дефиниция труда и профессии в нашем обществе состоит в том, что это «занятие прибыльное» в денежном смысле. В таком контексте безработица является символом неудачи, а нежелание работать на хорошо оплачиваемой работе — грубым нарушением морали и признаком деградации. Соответственно, простое богатство или доход служат основой уважения независимо от того, как оно было (и было ли) заслужено. Полезность или атрибуция полезности, таким образом, начинает становиться историческим балластом, который можно отбросить; культура среднего класса, которая первоначально признавала, что вознаграждение лю-

дей должно быть пропорционально их вкладу и полезности, постепенно уступает место культуре, в которой главное значение получает чисто рыночная пригодность для продажи, денежная стоимость товаров и услуг, совершенно независимо от признаваемой за ними полезности. Короче говоря, внимание начинает концентрироваться на том, будет ли нечто продано и в каком количестве, а интерес сосредоточивается, скорее, на совершенствовании эффективности сбыта, чем на полезности того, что предлагается рынку.

Если прибыльное, с финансовой точки зрения, использование времени становится доминирующим критерием человеческой полезности и общественной ценности, то даже те виды человеческой деятельности, которые традиционно ценились наиболее высоко, возможно, могут начать рассматриваться как несерьезные, пустые или сомнительные, когда ими занимаются ради них самих, и довольно часто общественное мнение будет требовать для них оправдания с более «трезвой» позиции, такой как полезность.

Сочинение стихов или живопись можно рассматривать как приемлемое занятие, если плоды такой деятельности продаются, но нередко его рассматривают как нечто сомнительное или, того хуже, если их не покупают. Бедность рядовых священников, какой бы благородной она ни представлялась, показывает только низкую рыночную цену и маргинальное положение ценностей, которые, как предполагается, священники должны защищать. Доход преподавателей в системе высшего образования соотносится с приписываемой им полезностью в подготовке молодых людей для признаваемых полезных профессий. В социальном мире, где приносящая доход работа является мерилом ценности человека, положение детей, молодых людей и женщин, которые ничего не зарабатывают, неопределенно. Какую ценность представляют художники и поэты, священники и пророки в культуре, которая измеряет ценность доходом?

В подобной культуре традиционные ценности начинают рассматриваться как орнаментальные украшения: доброта, мужество, вежливость, деликатность, преданность, любовь, благородство, благодарность — все это перестают считать существенным для обычной рутины промышленного труда и даже общественной жизни. Принимается в расчет не то, насколько хорошо человек выполняет свою работу, и не то, какого рода работу он выполняет, а то, что он за нее получает. Другие ценности, помимо полезности на работе и в меньшей степени вне ее, становятся желательными, но бесполезными добродетелями. Это как глазурь на торте.

Между правовым статусом человека, с одной стороны, и его экономической полезностью, с другой, проходит широкая полоса ничейной земли, где поведение человека, как предполагается, не имеет общественного значения. Это, как мы говорим, область частной жизни и совести человека, где он «волен» быть святым или зверем.

Но то, чем он здесь является, лучше или хуже подготовит его к выполнению других общественных ролей, так же как в свою очередь будет определяться его общественными ролями.

В той степени, в какой полезность человека становится основным критерием его оценки со стороны общества, создается закрытая сфера частной жизни, в которой, как мы часто говорим, его личные особенности и его *личная* жизнь «нас не касаются». Другими словами, хороший врач — это хороший врач, даже если в свободное время это Джек Потрошитель. Поскольку профессиональный мир становится миром специалистов-профессионалов, которых оценивают по их полезности, мы все больше рассматриваем соблюдение традиционных правил приличия человеком только как его личное дело. Короче говоря, никто не хочет брать на себя и не принимает на себя ответственность за поддержание культуры повседневной жизни. Человека, всерьез озабоченного «частными» добродетелями, начинают считать эксцентричным или невротиком, в то время как те, кто соответственно не обращает внимания на добродетели и пороки, обнаруживаемые человеком, про себя гордятся тем, что обладают должной «терпимостью» к человеческим слабостям. Со времени Руссо стало общепризнанным, что те, кто настаивает на добродетели, должно быть, немного сумасшедшие и что, во всяком случае, они ведут одинокую жизнь.

Обменивая добродетель на свободу в личной жизни, мы, однако, обнаруживаем, что часто нам недостает ни того, ни другого. Добродетели становятся меньше потому, что ориентированная на полезность профессиональная культура, уверяющая нас в том, что «имеют значение только результаты», поощряет в нас порочность. Мы также располагаем меньшей свободой даже в личной жизни, потому что ни государство всеобщего благоденствия, ни частный сектор экономики не могут этого допустить. Частный сектор, например, хочет иметь гарантии, что жены работающих у них служащих им подходят и помогают своим мужьям в их карьере. Государство всеобщего благоденствия подобным же образом хочет иметь гарантии, что женщины, которым оно предоставляет «помощь на детей, находящихся на иждивении», не будут в дальнейшем иметь внебрачных детей, помощь которым потом ему придется оказывать.

ГОСУДАРСТВО ВСЕОБЩЕГО БЛАГОДЕНСТВИЯ, ВЫЯВЛЕНИЕ БЕСПОЛЕЗНОГО И КОНТРОЛЬ НАД НИМ

Основной проблемой, встающей перед обществом, организованным на основе ценностей утилитаризма, является выявление «бесполезных» людей и бесполезных черт характера и контроль над ними. Существуют различные стратегии выявления и контроля над бесполезными людьми. Например, их можно экологически отделить и изолировать в особых местах, где они не представляют тяжелого

зрелища для «полезных»! Как американских индейцев, их можно поселить в резервациях; они могут расселиться в этнических гетто, как это происходит с чернокожими американцами; если у них есть средства, они могут предпочесть жить в комфортабельных условиях, таких как общины для пожилых во Флориде; они могут быть помещены в специальные лагеря для подготовки и переподготовки, какие существуют для неквалифицированных и безработных молодых американцев, зачастую чернокожих; либо опять-таки их можно поместить в тюрьмы или психиатрические больницы в соответствии с формальными актами судебных или медицинских властей.

Переход к государству всеобщего благоденствия означает не просто переход от критерия личной к критерию коллективной полезности; он также подразумевает большее участие государства в развитии процесса избавления от «бесполезного» и управлении им. В какой-то мере само развитие государства всеобщего благоденствия означает, что проблема становится настолько значительной и сложной, что ее уже невозможно оставить для неформального контроля со стороны рынка или других традиционных институтов. Во все возрастающей мере стратегия государства всеобщего благоденствия состоит в том, чтобы превращать больных, отклоняющихся от нормы и неквалифицированных в «бесполезных граждан» и возвращать их в «общество» только после периода госпитализации, лечения, консультирования, подготовки или переподготовки. Этот акцент на перевоспитание личности отличает стратегии отделения бесполезных граждан, характерные для государства всеобщего благоденствия, от тех стратегий, благодаря которым расправлялись с бесполезными прежде всего посредством тюрем, исключения из общества и изоляции от него. Новые стратегии отличаются от старых тем, что они стремятся быть самофинансирующимися, их цель состоит в увеличении числа полезных и уменьшении числа бесполезных граждан.

В основе неудач государства всеобщего благоденствия лежит тот факт, что его забота о «благоденствии» ограничена приверженностью полезности; оно требует чего-либо полезного взамен того, что дает. Другая проблема государства всеобщего благоденствия — это проблема механического труда; оно должно постоянно идти в ногу с продолжающимся процессом механизации и автоматизации, с присущей ему тенденцией порождать безработицу, по крайней мере временную, и постоянное устаревание навыков. В частном секторе бесполезные особенности людей устраняются в той мере, в какой это возможно, благодаря созданию машин, которые выполняют функции, некогда выполнявшиеся людьми, и однако не обладают «бесполезными особенностями». Отчасти государство всеобщего благоденствия представляет собой попытку использовать государство, чтобы избавиться от бесполезности, порождаемой собственной стратегией частного сектора, направленной на устранение бесполезных путем механизации и автоматизации.

В рамках частного сектора одной из относительно новых устраняющих стратегий являются различные программы «человеческих отношений в условиях промышленности». Они представляют собой попытки обучать администрацию как использовать или изменять бесполезные стороны личности. Теперь признается, что устранение личностного момента препятствует эффективному использованию навыков; неденежные мотивы рассматриваются как воздействующие на производительность. Таким образом, в утилитаристскую оценку все более широко включаются аспекты личности и социальной структуры. Здесь система не изменила свои ценности, а только расширила круг вещей, которыми она пытается управлять с той же самой точки зрения утилитаризма. Например, современные искусственные управленцы стремятся контролировать «неформальные» групповые структуры в производственной жизни, которые до сих пор предоставляли возможности для компенсирующего выражения человеческих качеств, исключенных традиционной культурой утилитаризма. Администрация предоставляет психотерапию для служащих, переживающих стресс. Выявляя новое значение этих когда-то игнорировавшихся структур общества и природы личности менеджмент распространяет на них влияние стандартов утилитаризма, тем самым отрезая тыл, куда раньше могла ретироваться личность и где она могла прежде развязать своего рода партизанскую войну сопротивления. В принципе, «частная жизнь» людей остается общественной добродетелью, но на нее все в большей мере посягают всевидящие организации.

Одна из главных стратегий устранения в утилитарной культуре должна, таким образом, непрерывно преобразовывать бесполезные вещи в полезные «побочные продукты». Элементы личности и социальные структуры, до сих пор рассматривавшиеся как область частной жизни, которую нужно не принимать во внимание или отбрасывать за ненадобностью, теперь рассматриваются как потенциально полезные. Путей отступления, таким образом, остается все меньше. При данных ограничениях невостребованная личность должна либо полностью прекратить всякое сопротивление, либо выступить в открытом восстании против системы утилитарных ценностей.

ПСИХОДЕЛИЧЕСКОЕ ВОССТАНИЕ ПРОТИВ УТИЛИТАРИЗМА

После окончания Второй мировой войны мы наблюдали начало нового международного противодействия обществу, основанному на ценностях утилитаризма, короче говоря, противодействия обществу индустриальному, не просто капиталистическому. По существу, это новая волна прежнего противодействия культуре утилитаризма, которое началось почти сразу с его появлением в восемнадцатом веке и которое вылилось в движение романтизма в девятнадцатом веке.

Сегодня появление новых «девиантных» социальных типов — хороших парней (cool cats), битников, свингеров, хиппи, наркоманов, лиц без определенных занятий и самих новых левых — это одно из проявлений нового противостояния ценностям утилитаризма. Крайности «психоделической культуры», если можно для различных форм найти один общий термин, глубоко отличаются от движений протеста и «общего дела» 1930-х гг. какими бы политически радикальными они ни были, ибо психоделическая культура отвергает основные ценности, которым привержены все разновидности индустриального общества. Она не только отвергает коммерческую форму индустриализации, относясь с презрением к деньгам и деланию денег и стремлению добиться высокого общественного положения, но гораздо более фундаментально противостоит стремлению к достижениям, рутинным экономическим ролям, и высоким, и низким, запрету самовыражаться, подавлению импульсов и всем прочим личным и социальным реквизитам общества, основанного на оптимизации полезности. Психоделическая культура отвергает ценность конформированной полезности, противопоставляя ей в качестве критерия лозунг: «каждый должен делать свое дело».

Короче говоря, многие, особенно среди молодежи, теперь все больше ориентируются скорее на экспрессивные, чем на утилитаристские критерии, скорее на экспрессивную, чем на инструментальную линию поведения, скорее на наслаждения, получаемые непосредственно от наркотиков, секса или новых форм общения, чем от труда или стремления к достижениям *via** личной конкуренции. Для многих из них психоделическая культура была последним рубежом перед тем, как они сдались и сделали покорными служащими культуры утилитаризма. Для одних это компенсация за дорого обошедшийся им опыт причастности этой культуре. Для других же это постоянная приверженность, иногда окрашенная подлинно религиозными обертонами. Несмотря на вопиющую вульгарность и позерство некоторых представителей этого движения противостояния утилитаризму, несмотря на предпочтение, оказываемое ими отвратительным стилям *art nouveau***, и самоуверенность молодости, это, по моему убеждению, действительно очень серьезное движение.

Обращаясь к психоделической культуре как к современному варианту «романтизма», я не имею в виду ту оскорбительную характеристику, которую ей дают такие критики «новых левых», как Натан Глейзер и Дэниел Белл. Я полагаю, что подобное полемическое использование понятия «романтизм» не опирается на какое-либо глубокое рассмотрение его интеллектуальных источников или его исторического развития. Мнение о романтизме отчасти зависит от

* *Via* — путем (лат.).

** *Art nouveau* — новое искусство (фр.).

оценки утилитаризма. Утверждение, что психоделическая культура является новой разновидностью давно знакомого романтизма, является, по моему мнению, в принципе правильным; предполагать, что это «просто» одно и то же, значит не улавливать сути ни раннего романтизма, ни его современных форм. Романтизм девятнадцатого века был с самого начала восстанием против культуры утилитаризма. Кто в конце концов был тем «филистером», которого презирали романтики, как не представитель утилитаризма, который не видел никакой пользы в вещах, не приносящих дохода? Признание ранних романтиков предшественниками современного движения сопротивления не должно заставлять нас обманываться относительно значения старой либо новой формы как реакции против утилитаризма. Долгая история романтизма свидетельствует только о том, что романтизм никогда не заботился о проблеме, преходящие или второстепенные по отношению к культуре.

Однако признание преемственности не должно заставлять нас не замечать различия между ранней и современной формой романтизма. Когда Роберт Саути заметил, что «принцип нашей социальной системы... совершенно противоположен духу христианства», это звучало типично для многих ранних романтиков, которые использовали христианские ценности как отправную точку для критики общества. Современные формы романтизма обычно не принимают христианство за образец, какими бы глубоко религиозными ни были их побудительные мотивы. Отчасти это происходит потому, что они нередко отвергают аскетические черты христианства; но в большей мере это происходит потому, что их жизнь протекает в эпоху «Бог умер», они просто никогда не принимали христианство всерьез как нечто первостепенно важное. Психоделический романтизм в конце концов является постнищенским и постфрейдистским.

Современный психоделический романтизм, в отличие от ранней формы, возник при экономике изобилия, когда промышленное производство достигло зрелости. Другими словами, ранний романтизм отвергал то, что в то время было только ожидаемыми плодами индустриального общества; современный психоделический романтизм отвергает фактически созревшие плоды. Таким образом, психоделическая культура представляет собой неприятие успеха или по крайней мере неприятие системы, которая добилась успеха согласно своим собственным критериям. Если система не в состоянии поддерживать лояльность по отношению к себе даже тогда, когда она осуществила то, что имела намерение осуществить, очевидно, что она подошла к глубокому кризису.

Продолжающееся развитие психоделической культуры с ее меняющимися формами девиации свидетельствует о том, что государство всеобщего благоденствия не выработало стратегий контроля над средним классом и относительно хорошо образованными людьми. Ибо психоделическая культура вербует своих адептов по большей

части из людей, происходящих из среднего класса. Однако государство всеобщего благоденствия по-прежнему в основном представляет свою задачу как требование заниматься проблемами бедных, низших, работающих классов.

Периодическое возникновение скандалов по поводу «девушек по вызову», гомосексуалистов и наркотиков говорит о том, что перегородка между средним классом или даже «высшим обществом», с одной стороны, и миром людей отклоняющегося поведения или *полусвета*, с другой, во многих местах истончается. В самом деле, именно это делает их публичными «скандалами», а не просто преступлениями. Со всеми особенностями, свойственными переходным формам, средний класс начинает изживать свою лояльность по отношению к традиционной утилитарной культуре. Это не является совершенно новым для элиты и, безусловно, не ново для изгоев и бедняков, которые живут в этнических гетто или гетто для «трехгрошового» *люмпенпролетариата*. Но нечто новое и особое происходит, когда даже люди респектабельных гражданских профессий начинают «беспутную жизнь», подобно представителям артистической богемы и вместе с ними. В той мере, в какой это продолжается, неприятие культуры утилитаризма самыми низшими слоями нельзя больше рассматривать как последствие их неудач, то есть как зеленый виноград.

ПРЕДЕЛЫ ГОСУДАРСТВА ВСЕОБЩЕГО БЛАГОДЕНСТВИЯ

Когда-нибудь государство всеобщего благоденствия обнаружит, что столкнулось с совершенно новыми проблемами, и снова возьмется за дело. По своей природе государство всеобщего благоденствия является системой реагирования, начинающей действовать только после очевидного возникновения «проблемы» и в ответ на нее. Однако в той мере, в какой это государство будет пытаться собраться с силами для разрешения новых проблем, оно, как я подозреваю, будет даже более неудачливым, чем обычно. Ибо с одной стороны, аппарат государства всеобщего благоденствия, используемый против отступников от культуры утилитаризма из среднего класса, будет состоять из людей, им классово близких, возможно, уже зараженных или подверженных той же болезни, которую они должны будут искоренять. Эти люди могут отчасти сами по себе быть втянуты в разрушение нашего утилитарного социального порядка. Однако их законные административные интересы будут требовать от них, чтобы они что-то предпринимали. Какими бы ни оказывались их внутренние способности адаптироваться, я считаю, что публично они, наверное, будут стремиться наметить различные формы сопротивления утилитарной культуре, особенно потому, что ее явными приверженцами являются люди одного с ними культурного уровня,

представители среднего класса, — сопротивления как «болезни», которая требует гуманного и квалифицированного лечения компетентными специалистами — психиатрами, социальными работниками, консультантами и т. п.

Присущий государству всеобщего благоденствия стиль направленности на решение проблем является, как я уже отмечал, стилем медленной, ответной реакции *post factum*. Поскольку работа государства дорого обходится, средний класс не склонен оплачивать ее из налогов, за исключением проблем, которые стали уже вполне очевидными. Таким образом, вместо того чтобы прицеливаться, государство всеобщего благоденствия обычно стреляет прямо в цель или мимо нее. Еще в большей мере неэффективность работы государства всеобщего благоденствия обусловлена тем обстоятельством, что оно должно искать решения в рамках тех основных институтов, которые порождают проблему. Приспособленное в должной мере к частному сектору, государство всеобщего благоденствия обычно предпочитает заниматься только проблемами, «решение» которых приносит прибыль тем, кто этим занимается, независимо от того эффективно ли это решение для облегчения страданий тех, кого касается проблема. Так, государства накапливают оружие вне какой-либо очевидной связи со степенью, в какой наличие оружия увеличивает национальную безопасность. Подобным же образом тип и уровень деятельности государства всеобщего благоденствия и инвестиций в нее часто не имеет почти никакой очевидной связи с эффективностью его программ. Принятие конкретной программы социального обеспечения определяется не просто очевидностью критически острой проблемы, не только гуманистической заботой о страждущих и не только предусмотрительной политической подготовкой следующих выборов. Особое значение также имеет то, что принятое решение предполагает общественные расходы, которые будут распределены, посредством покупки товаров или выплаты жалованья, среди тех, кто *не* находится на социальном обеспечении. Именно это позволяет государству всеобщего благоденствия привлекать и удерживать избирателей среди представителей среднего класса и профессиональных групп.

Таким образом, государство всеобщего благоденствия является сложившейся *ad hoc** формой приспособления к групповому и индивидуальному эгоизму. Именно общественный сектор решает проблемы, порожденные природой частного сектора, но он должен делать это таким образом, чтобы также приносить удовлетворение и тем, кто *не* страдает от проблем, с которыми пытается справиться правительство. Государство всеобщего благоденствия уравнивает утилитаристские установки среднего класса, а не противостоит им; оно создает форму адаптации, которая позволяет частному секто-

* *Ad hoc* — для данного случая (*лат.*).

ру сохранять свою одностороннюю приверженность полезности. Государство всеобщего благоденствия превращается в агентство, благодаря которому «беспользные» становятся полезными или по крайней мере не путаются под ногами.

КУЛЬТУРА УТИЛИТАРИЗМА И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

Культура утилитаризма воздействует на развитие социальной теории разными сложными путями. Прежде всего, конечно, она предъявляет требование, чтобы теория была сформулирована таким образом и на таком концептуальном уровне, который облегчает ее «применение» к так называемым «практическим» вопросам и очевидным социальным проблемам. Но давление, которое культура утилитаризма оказывает на социальную теорию для того, чтобы она «соответствовала» и развивала технологический потенциал как прикладная наука, ограничивают потенциальные вознаграждения тем, кто подчиняется этому давлению. Короче говоря, в то время как культура утилитаризма всегда предъявляет социальной теории требование быть практически применимой, ее способность навязать это требование зависит от очевидной готовности и желания общества финансировать такие работы и обеспечивать карьеру тем, кто будет ими заниматься. Поскольку подобное финансирование не начиналось всерьез до относительно недавнего момента, когда государство всеобщего благоденствия достигло расцвета, самые полные проявления этого давления, направленные на то, чтобы социальная теория и социология стали больше применяться на практике и были более релевантны, не обозначились до окончания Второй мировой войны.

Социальная теория «ради нее самой», или «чистая социальная теория», всегда остается уязвимой и небесспорно легитимной в культуре утилитаризма. Поскольку «теория» рассматривается как наименее практичный аспект социальной науки — то есть «чистая» теория, — социальная наука утилитарной культуры всегда тяготеет к нетеоретическому эмпиризму, в котором концептуализация проблем является вторичной, а вместо этого энергия направлена на вопросы измерения, планирования исследований и экспериментов, составления выборки или проблемы инструментария. Таким образом, возникает концептуальный вакуум, который стремятся заполнить интересы здравого смысла и практические заботы клиентов, спонсоров и исследовательских фондов; таким путем социология становится полезной с точки зрения их интересов.

Однако воздействие культуры утилитаризма на социальную теорию является еще более тонким и сложным. Далекая от того, чтобы ограничить социальную теорию заботой о практической полезности для решения определенного числа социальных проблем, культура утилитаризма может направлять теорию также в противополож-

ную сторону, особенно если имеется несколько клиентов, готовых предоставить широкое финансирование для разработки малопонятной Большой теории (Grand Theory) самого общего типа. Существенно, что это коренится во внутреннем противоречии культуры утилитаризма, которой свойственно постоянное стремление подорвать воспринимаемую реальность предметного мира, как люди традиционно его понимали, и сделать более неясным образ общества, или «картину общества», каким оно им представляется.

Культура утилитаризма, как и другие культуры, формирует наиболее глубокие представления человека о том, что является реальным. Вероятно, на самом глубоком уровне это определяется теми формами опыта и отношений, которые культура стимулирует или вынуждает человека иметь с предметным миром в целом, то есть с универсумом социально упорядоченных «объектов».

Утилитаризм подрывает мир традиционно определенных вещей, воспринимаемых, понятных здравому смыслу, известных объектов, которым приписывают и реальность, и ценность. Обращая внимание на *последствия* действий, производимых над объектами, особенно на получаемое от этого удовлетворение или наслаждение, культура утилитаризма постоянно отвлекает внимание от объектов как таковых и вместо этого сосредоточивается на том, что получают при их использовании. Поскольку это зависит от *условий* использования и варьируется вместе с ними, реальность и ценность предметов меняется вместе с изменением системы отношений, в которую они включаются. Поэтому предметы более не воспринимаются как обладающие внутренней или постоянной ценностью или реальностью. Ценность предмета меняется вместе с целью, для которой он предназначен, и характер, приписываемый ему, меняется в зависимости от условий. Утилитаризм, таким образом, стимулирует рассмотрение объектов как меняющихся предметов, лишенных постоянства. Когда внимание обращают на применение вещей и их функцию, отворачиваются от их устойчивых и структурных аспектов, от их предметности. Таким образом, социальный мир как мир объектов перемещается на периферию сознания: «Если внимание переносят с объекта на удовольствие от взаимодействия с ним, объект исчезает из поля зрения...» [4].

В этом случае объекты начинают интерпретировать в первую очередь либо как средства для достижения цели, либо как ее конечный момент, либо как опосредующие факторы. Выражаясь другими словами, один из результатов культуры утилитаризма состоит в том, что сложившаяся в определенной культуре картина объектов, как социально значимого порядка реальности и ценностей, имеет тенденцию размываться, так что традиционные дефиниции объектов или представления об их локализации не имеют прежней силы воздействия на людей. Уменьшается уверенность как в реальности объектов, так и в их ценности. С одной стороны, это подразумевает боль-

шую возможность дезориентировать и лишать покоя индивидов; с другой стороны, это подразумевает бóльшую свободу воспринимать и осмысливать объекты новыми, нетрадиционными и не следующими здравому смыслу способами. То и другое, по-видимому, взаимосвязано: растущая дезориентация порождает новые усилия, направленные на создание концептуальной схемы.

Размывание традиционной картины предметного мира сопровождается развитием «технической» или «малопонятной» социальной теории, ибо все меньше остается твердых убеждений относительно того, «каковы вещи», которые порождали бы непреодолимое ощущение *prima facie* несоответствия вновь предложенного подхода. В то же самое время размывание традиционной картины может стимулировать настойчивые попытки заново написать социальную картину, потому что оно дает свободу созданию новых социальных теорий. То есть теперь каждый не только волен рассматривать социальный мир по-новому, но и *обязан* это делать. При таких условиях теоретизированию предъявляются определенные негласные требования, а именно: создание картины мира социальных объектов, полнота и порядок которого могут уменьшить ощущение беспокойства, присущее беспорядочной персональной реальности.

Культура утилитаризма, таким образом, может сконцентрировать процесс теоретизирования на создании *исчерпывающей картины* по двум причинам. Во-первых, потому, что культура утилитаризма *предписывает* рассматривать объекты в определенном контексте, с точки зрения их связи с системой объектов; во-вторых, потому, что утилитаризму присуще непредвиденное последствие нарушать традиционную картину предметного мира. Первое порождает ожидания и стремление к созданию картин общества. Второе делает его крайне актуальным и необходимым. Таким образом, я утверждаю, что одна из имплицитных задач социологии в современном мире — не просто изучение общества, но его понятийное осмысление и *упорядочение*; то есть концептуальное конституирование социальных объектов и отображение их взаимоотношений. Если обратить больше внимания на то, что делают социологи, чем на то, что они говорят об этом, в значительной мере их деятельность сводится к формулированию, иллюстрированию и введению в обиход упорядоченного набора понятий, а не законов или проверенных на опыте утверждений об отношениях между вещами. Короче говоря, значительная часть социологии — от элементарных учебников до произведений Толкотта Парсонса — заключается в конституировании социальных миров, а не просто в их исследовании.

Культуре утилитаризма также присущи другие последствия, имеющие важное значение для социальной теории. В частности, она предполагает переход от традиционных для предметного мира дефиниций, для которых *моральное* измерение (измерение «добро — зло» в терминах Чарлза Осгуда) было сравнительно характерным,

к дефинициям, для которых *силовое* измерение (измерение «сильный — слабый»), опять-таки в терминах Осгуда) становится все более характерными [5]. Сосредоточенность утилитаризма на последствиях порождает растущую заинтересованность в подлинных потенциальных возможностях объектов как способе достижения желаемых результатов независимо от морального измерения. Таким образом, утилитаризм не только поощряет интерес к познавательным суждениям в отличие от моральных оценок, но и сами познавательные суждения оказываются центральным аспектом суждений о потенциальных возможностях. С этой точки зрения, знать то, что есть, — это знать, что имеет силу; знание — это сила, когда знание становится знанием *силы*.

Когда силовое измерение делается приоритетным, растет ощущение углубляющегося разрыва между силой и моралью, между реальным и идеальным. Теперь реальное исключает моральное и имеет тенденцию сводиться к знанию о силе, в том же смысле, в каком *Realpolitik* подразумевает, что «реалистическая» политика это политика, которая не только обращает исключительное внимание на силовой аспект действий, но возмутительно противопоставляет его моральному аспекту.

С развитием утилитаризма усиливается ощущение, что у вещей, обладающих силой, может отсутствовать моральный аспект, а вещи, имеющие ценность, могут не иметь силы. Короче говоря, возникло ощущение, что мир социальных объектов стал «абсурдным» в том особом смысле, что «абсурд» в принципе связан с *соединением* объектов (или атрибутов объектов), которое воспринимается как невозможное и даже зловещее. Если принять за постулат, как это делаю я, что состояние равновесия в восприятии социальных объектов представляет собой состояние, при котором сила и добро воспринимаются как положительно соотносимые, тогда восприятие абсурда как спорадически рассеянного в социальном мире предполагает некий диссонанс восприятия, к которому социальная теория должна каким-то образом приспособиться и который она должна стремиться уменьшить. Разумеется, можно воспринимать социальный мир как имеющий только ограниченный объем абсурда, но здесь я настаиваю на том, что культура утилитаризма оказывает в общем глубоко деформирующее влияние на интеграцию «добра» и «силы». Те теоретики, которые чувствительны к этой деформации, должны обращаться к наиболее фундаментальному «атрибуту пространства», в котором размещены социальные объекты, то есть к наиболее общей латентной структуре предметного мира. Вместо того чтобы сосредотачиваться на ограниченных областях, в которых очевидно проявляется противоречие между добром и силой, задача социальной теории, таким образом, состоит в том, чтобы вновь интегрировать и реорганизовать основные координаты самого социального пространства.

Воздействие культуры утилитаризма на развитие социальной теории является, таким образом, сложным; оно ни в коем случае не ограничивается сведением социальной теории к ожиданиям, чтобы она имела практическую полезность. В результате размывания картины предметного мира и разрыва между моралью и силой культура утилитаризма порождает для социальной теории по крайней мере две не сформулированные явно проблемы, которые, когда обращаются к ним, благоприятствуют особому типу теории — Большой теории. Одна из проблем состоит в том, чтобы справиться с абсурдностью, или уменьшить несоответствие между измерением силы и измерением добра в предметном мире. Другая состоит в том, чтобы справиться с размыванием старой традиционной картины предметного мира и, следовательно, в том, чтобы дать новое исчерпывающее определение объектам социального мира и их взаимоотношениям. Вместе эти две проблемы составляют два неявно выраженных параметра, которые формируют и определяют систематическую социальную теорию, Большую теорию.

По сути дела, хотя Большая социальная теория может получить позитивистское определение (или, по крайней мере, может получить номинальное определение как принципиально научная деятельность, направленная в первую очередь на расширение «знания» о людях и человеческих отношениях), она интернализует интересы, которые на самом деле не нуждаются в «исследовании» и для которых сама теория определенным образом является самодостаточным ответом. Короче говоря, ее социальная функция состоит не в том, чтобы только и в первую очередь поставлять «факты» о социальном мире, а в том, чтобы осуществить переориентацию, уменьшающую беспокойство, обеспечить новую всеобъемлющую картину, которая показывает, каковы вещи и где они вступают в отношения друг с другом.

Большая теория отличается от теорий «среднего уровня», основной интерес которых направлен на эмпирическую проверяемость своих положений, не потому, что она отрицает важность «исследования», а потому, что приверженность строгому и детальному исследованию с необходимостью строго ограничивает пределы или *область* социального мира, который может стать предметом рассмотрения. Большая теория не противоречит теории среднего уровня, а связана с *другим* видом проблем: по сути ее задача — разрешать противоречия, ориентировать, устанавливать смысл и упорядочивать, а не утверждать знание.

Теория среднего уровня представляет собой попытку избежать как тенденции позитивизма покончить с методологическим ритуализмом, так и очевидного идеологического резонанса импульсов Большой теории, направленных на создание исчерпывающей картины мира. Теория среднего уровня стремится отображать (и провозглашает правильным отображение) социальный мир определен-

ным путем — область за областью, сектор за сектором. Вместе с тем она не нуждается в том, чтобы детализировать развернутую картину социальной реальности, которую эта теория может удерживать на периферии сознания. Отчасти теория среднего уровня сопутствует профессиональной специализации в современной социологии и дает разумное объяснение ее узости. Отчасти она также сопутствует тесной интеграции этих специализаций в государстве всеобщего благоденствия, с его бюрократически разграниченными управленческими структурами, каждая из которых уполномочена проводить только ограниченные реформы в отдельных социальных секторах. Короче говоря, одна из социальных функций теории среднего уровня состоит в том, чтобы облегчить адаптацию к бюрократическим организациям с ограниченными социальными задачами. В ином ключе, однако, Большая теория стремится к позиции полной социальной реконструкции, межсекторального изменения; она ориентирована на глубокие социальные кризисы, которые не могут быть бюрократическим путем ограничены и разрешены.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Graña C.* Bohemian Versus Bourgeois. New York: Basic Books, 1964. P. 107.
2. *Merton R. K.* Social Theory and Social Structure. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957. P. 157.
3. В то время как в обществе среднего класса особое значение придается утилитарной важности знания и образования, существуют также и другие факторы, до некоторой степени ослабляющие утилитаризм профессиональных секторов среднего класса и противодействующие ему. В истории профессий, которая была долгой и непрерывной, некоторые *неутилитаристские* ориентации охранялись профессиональными организациями и передавались в ходе специальной или профессиональной подготовки в школах и университетах, которые определяли себя как хранителей «высоких» ценностей. С одной стороны, профессионалов учили соблюдению профессиональных различий, а с другой — учили обеспечивать «обслуживание» *потребностей* клиента. Таким образом, идеологии гражданских профессий было свойственно испытывать некоторое сравнительное неудобство в отношении с «делающим деньги» *индивидуалистическим* утилитаризмом и в известной мере близость к более широкой, более *социальной* форме утилитаризма, которая при определенных условиях может даже стать антиутилитаристской, призывая к «знанию ради него самого». Некоторые значительные противоречия в современном обществе имеют своим источником это существующее в среднем классе различие между образованными или профессиональными секторами и секторами собственников. Одно из важных современных проявлений этого противоречия возникает тогда, когда образование переходит под управление образованных секторов среднего класса и дети даже собственников из среднего класса оказываются под их попечительством и, таким образом, под воздействием их несколько отличных ценностей. Другое важное теперешнее проявление этого противоречия в среднем классе обусловлено

последними изменениями в государстве всеобщего благоденствия, которые делают его в большей мере близким общественному утилитаризму образованных профессионалов, чем более индивидуалистическому утилитаризму собственников в среднем классе. Кроме того, государство всеобщего благоденствия также в большей мере благоприятствует карьерным интересам представителей образованных профессиональных секторов, которые становятся штатными экспертами, поставщиками и кандидатами на административные посты в службы, создаваемые государством всеобщего благоденствия. Таким образом, государство всеобщего благоденствия конституирует себя как союз государственного аппарата и образованных секторов среднего класса, деятельность которого нередко дорого обходится для части представителей сектора собственников из среднего класса и поэтому с большой вероятностью вызывает их противодействие.

4. *Guntrip H.* Personality Structure and Human Interaction. New York: Intern. Univ. Press, 1961. P. 288.
5. *Osgood C. E., Suci G. and Tannenbaum P.* The Measurement of Meaning. Urbana: Univ. Illinois Press, 1957.

Глава 4

ЧТО ПРОИЗОШЛО В СОЦИОЛОГИИ: ИСТОРИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ СТРУКТУРНОГО РАЗВИТИЯ

До сих пор я пытался выделить некоторые характерные черты культуры утилитаризма, положившие начало обществу среднего класса; теперь я хочу проанализировать, каким образом они сочетались с развитием самой социологии. Поступая так, я также надеюсь получить инструмент для более широкого анализа *структуры* западной социологии и динамики ее развития. Таким образом, я коснусь здесь не столько самого содержания конкретных теорий, сколько исторического развития общих для социологических теорий инфраструктур, их интеллектуальной и социальной организации, их дифференциации и поддержки, оказываемой социологии в различных странах и различными классами, разделения интеллектуального труда, в котором принимала участие социология, а также исторических периодов или этапов, во время которых эти структуры складывались или подвергались изменению.

Большая часть того, что я скажу ниже, будет по своему характеру представлять собой, скорее, категорические суждения по поводу этих структур и их развития, чем тщательный анализ или подтверждение историческими документами. Другими словами, это предварительная попытка сконструировать модель того, что произошло в западной социологии. По сути дела, это теория развития и набросок для истории современной западной социологии.

В международном развитии западной социологии было четыре основных периода, которые определяются главным образом с точки зрения господствовавшей в каждый из них формы теоретического синтеза:

Период I. *Социологический позитивизм*, который начался приблизительно в первой четверти XIX в. во Франции и главными фигурами которого были Анри Сен-Симон и Огюст Конт.

Период II. *Марксизм*, который окончательно сложился в середине XIX в. и представлял собой попытку выйти за пределы могучей тра-

диции немецкого идеализма и соединить его с традициями французского социализма и английской политэкономии.

Период III. Классическая социология, которая развивалась в начале девятнадцатого века перед Первой мировой войной и может рассматриваться как период консолидации и адаптации. Она стремилась согласовать основные моменты развития I и II периодов, соединяя позитивизм и марксизм, либо найти третий путь. Она также стремилась консолидировать прежние достижения, часто чисто программные по природе, и воплотить их в детальном и тщательном научном исследовании. Это был «классический» период потому, что большинство ученых, которых академические социологи теперь рассматривают как «классиков», работали в это время: например, Макс Вебер, Эмиль Дюркгейм и Вильфредо Парето.

Период IV. Парсонсовский структурный функционализм, который формировался в 1930-е гг. в Соединенных Штатах в эволюционирующей теории Толкотта Парсонса и который получил комплексное развитие в «группе-ядре» молодых ученых, которые рано начали исследования вместе с ним в Гарварде: например, Роберт К. Мертон, Кингсли Дэвис, Уилберт Мур, Робин Уильямс и другие.

ПЕРИОД I. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

Начало социологического позитивизма характеризовалось двойственным отношением к традиционному утилитаризму среднего класса, представлявшим собой одновременно и критику, и продолжение его. После Французской революции Анри Сен-Симон — один из «отцов» как современного социализма, так и социологии — написал знаменитую притчу о внезапной смерти. В ней Сен-Симон с отвращением противопоставляет бесполезный двор производительным *industriel*.^{*} Он спрашивает: что произошло бы, если бы Франция однажды лишилась всех своих ученых, промышленников и ремесленников и в этот же самый день потеряла бы всех придворных, министров, судей и крупнейших землевладельцев? Потеря последней группы, отвечает Сен-Симон, была бы только заметна добросердечным французам, но не причинила бы никакого политического ущерба стране, потому что этих бесполезных людей легко было бы заменить. Однако потерей первых Франция была бы потрясена и потеряла бы свое положение ведущей страны. Основным для суждения Сен-Симона о людях и обществе было резкое различие между бесполезными и полезными.

Подобно Сийесу, сам Сен-Симон обращался к себе с вопросом: полезные для кого? Польза, говорил он, должна быть для страны и,

^{*} *Industriel* — промышленник (фр.).

конечно, для человечества в целом. В своих «Письмах женевого обитателя» (1803) Сен-Симон напоминает беднякам:

«Вы ... добровольно даете долю господства над вами тем людям, деятельность которых вы считаете для себя полезной. Ошибка, разделяемая вами со всеми другими людьми, состоит в том, что вы не проводите достаточно четкой раздельной линии между вещами временно полезными и вещами, обладающими длительной полезностью, между вещами местными и общими, между теми, которые доставляют выгоду одной части человечества за счет всего остального, и теми, которые увеличивают счастье всего человечества. В частности, вы еще не убедились в том, что для всех людей существует лишь один общий интерес — прогресс науки» [1].*

Среди прочего здесь можно отметить утилитарный и научный подход, на основе которого возникают идеи коллективного благосостояния, в главном нашедшие продолжение в идеях, воплощенных позднее в государстве всеобщего благоденствия. То, что Сен-Симон предвидел возникновение государства всеобщего благоденствия и связал его с наукой и социологией, не секрет и не случайность, что можно понять по его заметкам 1825 г., где он указывает, что элитарное меньшинство в индустриальном обществе не должно больше утверждать себя силой и что теперь проблема интеграции общества зависит от «улучшения морального и физического благосостояния народа». Социальная политика, говорит Сен-Симон, должна стремиться к тому, чтобы «рабочий класс имел глубокую заинтересованность в поддержании общественного порядка ... [и] высшее политическое значение», благодаря государственным расходам «обеспечивая работой всех здоровых людей», распространяя научные знания среди рабочего класса и давая гарантии того, что компетентные люди — а именно, промышленники — будут управлять национальным богатством: таким образом, сектор общественного благосостояния должен действовать в рамках частного сектора [2]. Основное различие между политикой Сен-Симона и политикой современного государства всеобщего благоденствия состоит, вероятно, в том, что он часто отдает функции поддержания благосостояния в *неправительственные* руки.

Сен-Симон также был явно озабочен и другим вопросом, а именно: *что* является полезным? Здесь, как уже отмечалось, он особенно подчеркивал полезность науки, знания и технологии. В основном новизна позиции Сен-Симона, таким образом, заключалась не в его заботе о полезности и даже не в его настойчивом противопоставлении общественной полезности и индивидуальной, но, скорее, в его понимании того, *что* содействует полезности, и того, какие вещи являются полезными. Именно его подчеркивание полезности науки

* Цит. по: Сен-Симон. Избр. соч. / Пер. с фр. под ред. Л. С. Цейтлина. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1948. Т. 1. С. 132.

и технологии, в сочетании с его релятивистским пониманием полезного, — которое допускает, что устройства когда-то полезные могут перестать быть такими, — привело учеников Сен-Симона к критике частной собственности.

Считая, что при современных условиях частная собственность не является благоприятной для производства общественно полезного, поскольку частное наследование собственности может привести к управлению людей некомпетентных, сен-симонисты пришли к социализму. Отнюдь не противопоставляя себя полезности, их «утопический социализм» привел к усовершенствованному понятию полезности как общественного критерия, и они выступили с критикой тех институтов, которые, по их мнению, препятствуют полезности.

Короче говоря, позитивисты и утописты стремились расширить и социализовать индивидуалистический утилитаризм. Подчеркивая значение экономики, они стремились расширить область вещей, рассматриваемых как экономически полезные, чтобы включить — и, конечно, на нем сосредоточить свое внимание — то, что имеет жизненно важное значение — технологию и науку. Возможно также, что определенным образом отражая отличительную черту многих французских интеллектуалов как тогда, так и теперь, — сочетание интереса к науке с интересом к политике и искусству, — Сен-Симон, по-видимому, был настроен спасти искусство от искажения узко экономическими оценками; он нашел законное (поскольку полезное) место для художников в новом индустриальном обществе, предположив, что они станут инженерами душ и вдохновителями коллективной морали. Поступая так, он толковал искусство как деятельность, которую нужно оценивать по ее *общественной* полезности. Таким образом, Сен-Симон смотрел дальше отдельного индивида и семьи, проявляя заботу о том, что было полезно для гармонии и солидарности общества в целом.

СОЦИОЛОГИЯ КАК ПРОТИВОВЕС ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКОМУ УТИЛИТАРИЗМУ

С самого возникновения позитивизма в девятнадцатом веке социология была противовесом требованиям индивидуалистической культуры утилитаризма. Она подчеркивала значение «социальных» потребностей, пренебрегаемых обществом, сосредоточенном на индивидуальной пользе, и требовала разрешения противоречий, порожденных им. Это была теория, которая должна была охватить все, что упустили из виду. Оставшееся следовало добавить: как говорили некоторые социологи, социология это наука $N+1$. Другими словами, это была теория *комплементарных* структур, необходимых для того, чтобы сделать новое утилитарное общество целостным. Критически относясь к недостаткам новой культуры, позитивистская социология поэтому стремилась не разрушить, а скорее

дополнить ее. Ошибочным в этом обществе представлялась несовершенная структура целого.

В своем позитивистском начале новая общественная наука включала теорию «культурного отставания», которая объясняла существующие социальные противоречия как признак системы вообще, связанный либо с продолжающимся существованием некогда функциональных, а теперь архаических институтов, либо с незрелостью новой индустриальной системы, которая уже появилась, но еще не смогла создать соответствующие новые институты также в других секторах.

Вклад Сен-Симона, Конта и, позднее, Дюркгейма в социологическую традицию состоял, в частности, в том, что они подчеркивали значение формирования общих систем представлений, общих интересов и потребностей и устойчивых социальных групп. Ожидалось, что они будут обладать моральным авторитетом, достаточно большим, чтобы ограничить стремления соперничающих индивидуалистов и предоставить им членство в группе, остудив этим их рвение. Производственная деятельность будет контролироваться профессиональными объединениями типа гильдий, которые обретут общественный характер, а личная жизнь будет регулироваться институализованными структурами, направляемыми общими ценностями. Они должны были восстановить то, что «упустили из виду», и, таким образом, помочь достичь целостности общества.

В такого рода реакции просматривалось намерение уравновесить действующие принципы новой утилитарной экономики, которая, занимаясь эффективным использованием и производством полезного для личной прибыли, делала ставку на неограниченную конкуренцию индивидов, лишала людей причастности группам, скывавшей их подвижность, и превращала их в «ресурсы» — используемые, когда они полезны, и отбрасываемые, когда бесполезны, — таким образом делая их адаптируемыми к постоянно меняющейся технологии. Отчасти потому, что основной интерес социологии начала девятнадцатого века был сосредоточен на том, чем пренебрегла новая культура утилитаризма, и социальных проблемах, порожденных его установками, она не смогла получить устойчивую поддержку нарождающегося среднего класса.

В общем вновь возникающая социология не отвергала утилитаристские предпосылки новой культуры среднего класса, а, скорее, стремилась расширить и распространить их. Она стала обращать внимание на *коллективную* полезность в противоположность индивидуальной, на потребности *общества* в стабильности и прогрессе и на то, что содействовало этому. В особенности социология подчеркивала значение другой, «общественной» полезности, в противоположность исключительной сосредоточенности на производстве экономически полезного. Таким образом, социология родилась в противовес политической экономии среднего класса в первой четверти девятнадцатого века.

ВЫТЕСНЕНИЕ ЭКОНОМИЧЕСКОГО ИЗ СОЦИАЛЬНОГО

Это историческое развитие имело далеко идущие последствия для роли социологии в научном и академическом разделении труда. Ибо социология была и остается сосредоточенной на *остаточном* элементе среднего класса, культуре утилитаризма. Социология сделала остаточный «социальный» элемент своей областью.

Уже по тому, как она впервые появилась в форме социологического позитивизма, особенно в произведениях Сен-Симона, становится очевидно, что историческая миссия социологии состояла в том, чтобы *дополнить* и завершить то, что она рассматривала как еще *незавершенное* дело начавшейся индустриальной революции. Таким образом, Сен-Симон, очевидно, считал социологию необходимой для того, чтобы распространить научный подход естественных наук на изучение человека и тем самым изучать человека и общество методом, соответствующим начинающейся научной революции. Для Сен-Симона социология была нужна, чтобы завершить то, что оставили незавершенным другие дисциплины и естественные науки. Она должна была стать кульминацией в *дополнение* к новому индустриальному мировоззрению. В этом смысле она должна была стать наукой $N+1$.

Этой концепции дисциплины $N+1$ всегда были присущи два несколько различных смысла. С одной стороны, она подразумевала сосредоточенность на тех интеллектуальных аспектах, которые игнорировались и *не* исследовались другими дисциплинами. С другой стороны, это иногда приводило социологов к представлению о своей дисциплине как о «королеве» социальных наук, беспокоящейся обо всем, чем занимаются другие, и, сверх того, имеющей особый интерес к *совокупности* всех секторов общества, к их интеграции на новом и более высоком уровне и к уникальным законам этого высшего целого. Однако это честолюбивое притязание социологии было уместно только пока она была за пределами университетов, до того как она пришла к компромиссу с притязаниями других академических дисциплин, представители которых считали такое представление о миссии социологии в лучшем случае претенциозным, а в худшем — интеллектуально империалистическим.

Когда социология адаптировалась к притязаниям других, в большей мере утвердившихся на академическом уровне дисциплин, она порой стала находить менее провокационной более скромную интерпретацию самой себя. Часто социология при такой *интерпретации*, и сопутствующей ей преподавательской деятельности и исследованиях, останавливалась на тех конкретных институциональных областях и социальных проблемах, которыми еще не овладели другие академические дисциплины, как-то: семья, этнические группы, городское сообщество, самоубийства, преступность, развод. В сво-

ей научной *практике* социология часто превращалась в *исследование* того, от чего отрекались другие научные дисциплины; она стала остаточной дисциплиной. Но это решение было неудовлетворительным ни в интеллектуальном, ни в профессиональном плане. На *теоретическом* уровне социология своевременно осознала и обосновала свое положение в качестве *аналитической* дисциплины. Она осознала, что ее характеризуют свойственный ей определенный подход и присущие ей интересы, а не круг конкретных объектов, которые она изучает. Это означало, что социология, *в принципе*, может изучать *любой* аспект человеческой жизни, любой институт, сектор, группу или форму поведения, подобно тому как может это делать экономика, отличаясь от нее постановкой вопросов и направлением интересов. Некоторые социологи позднего периода, такие как Леопольд фон Визе или Георг Зиммель, на этом основании считали, что предметом социологии являются формальные аспекты социальных отношений и процессов, например кооперация, наследование, конкуренция, интеграция, конфликты, или диады, триады или уровни взаимодействия. Наиболее фундаментальным из подобных формальных интересов, который привлекал и оставался в центре внимания академических социологов — это относится ко всем западным теоретикам после Платона, — является проблема социального порядка: природы и источников социальной интеграции, гармонии и солидарности.

Социология, таким образом, продолжает заниматься обществом как «целым», как особого рода целостностью, но теперь она считает себя ответственной только за одно *измерение* этой целостности. Различные социальные дисциплины аналитическим путем поделили между собой общество. С этой аналитической точки зрения социология действительно занимается социальными системами или обществом «в целом», но лишь постольку, поскольку это *социальное* целое.

На уровне теории социология теперь не отличается от любой другой социальной науки, и, безусловно, не хуже их, поскольку каждая наука характеризуется своим особым аналитическим подходом и своей особой точкой зрения на целое. Однако на деле специальные исследования социологии все еще часто сосредоточиваются на разных конкретных «темах» или на тех конкретных институтах и проблемах, которыми традиционно не занимаются другие социальные дисциплины. Социология на практике остается остаточной наукой, даже если она автономна в своем самосознании как аналитическая наука, занимающаяся общими проблемами интеграции групп или сообществ. В действительности нет *единой* социальной науки, а лишь совокупность дезинтегрированных и специализированных социальных наук (в числе академических социальных наук нет ничего, что бы соответствовало медицине).

Это означает, как традиционно предполагается в академической социологии, что социальный порядок можно проанализировать и

понять не делая интересы экономики первостепенными и определяющими проблемами. Это подразумевает, что проблему социального порядка можно решить, практически и теоретически, не останавливаясь и не сосредоточиваясь на проблеме нехватки, которая является основной для экономики. Хотя в некоторых аспектах социологический анализ содержит *неявные* предпосылки относительно нехватки, социология представляет собой интеллектуальную дисциплину, которая принимает экономику и экономические предпосылки как данное и стремится или надеется решить проблемы социального порядка при любой совокупности экономических предпосылок или условий. Социология сосредоточивается на внеэкономических источниках социального порядка. Академическая социология polemически отрицает, что экономические изменения являются достаточным или необходимым условием поддержания или укрепления социального порядка.

БОЛЬШАЯ ТЕОРИЯ ПОЗИТИВИЗМА И ТУПИК РЕСТАВРАЦИИ

В период позитивистского синтеза социология возвысилась до создания Большой теории общества, ясно и очевидно подчеркивая значение научного изучения общества: изучать свой предмет в том же самом стиле «отстраненности», как и другие науки, как говорил Конт, не превознося и не осуждая его. Позитивизм возник во Франции благодаря трудам Сен-Симона после Французской революции 1789 г. Он был систематизирован Контом как Большая теория в период Реставрации, когда вслед за поражением Наполеона объединенная военная мощь европейской аристократии восстанавливала контроль над Францией французского дворянства.

Короче говоря, социальная структура Реставрации как матрица для кристаллизации социологического позитивизма включила в себя следующие основные факторы: (1) — фундаментальный конфликт между восстановленным в правах дворянством и средним классом, содержащий базовые характеристики будущего общества и основные условия разрешения последствий революции; (2) — несмотря на их взаимное противостояние каждый из основных борющихся классов в некоторой мере испытывал двойственное и неопределенное отношение к условиям, при которых конфликт будет улажен, и к характеру социальной структуры, которую он будет поддерживать; то есть как внутри дворянства существовали расхождения между умеренными и радикалами, так и внутри среднего класса; (3) — тем не менее множество фундаментальных проблем служило предметом спора; спорным оставался главный вопрос: какая группа будет управлять обществом, поскольку каждая группа поддерживала совершенно различные схемы целостного социального порядка; (4) — один из древнейших источников картины мира, обладающей авторитетом

при старом режиме, — традиционная религия продолжала в значительной мере терять общественную поддержку и доверие, в особенности потому, что она снова начала оказывать поддержку реставрированному дворянству и короне; (5) — в то же время наука продолжала развиваться и завоевывать общественный престиж.

Вследствие этих главных направлений развития возникла совокупность коллективных общественных настроений, которые, с одной стороны, были обособлены от *обеих* основных борющихся общественных альтернатив — традиционализма старого режима и либерализма среднего класса, — а с другой, выражали потребность в новой картине социального мира, которую люди могли бы принять, то есть в *позитивной* совокупности представлений. Именно этой новой структуре коллективных настроений гармонично отвечал социологический позитивизм, и именно это, отчасти, помогало ему обрести общественную поддержку.

Программа значительной части возрожденной элиты была не просто чисто политической программой; расходясь больше по вопросам тактики, чем конечной цели, многие представители старой элиты стремились к изменению социального мира в целом и трансформации его, насколько это возможно, в направлении традиционной схемы старого режима. Они стремились не к постепенным политическим реформам, а ставили задачей фундаментальное преобразование всей социальной структуры. Таким образом, во время реставрации не какой-то отдельный политический институт и не какая-то часть законов или исполнительной системы, а, скорее, целая сеть институтов и культура в целом, которые возникли в ходе революции и после нее, были поставлены на карту.

Значительная часть роялистов была убеждена, что стабильность их заново восстановленной политической власти зависит от определенных экономических и идеологических условий: они были убеждены, что их политическое положение нельзя сделать фундаментально стабильным без значительных преобразований во всей социальной структуре. Так, например, при Вийеле между 1822 и 1827 гг. были приняты законы о компенсации дворянства и сохранении майората, направленные на восстановление социально-экономического положения дворянства. Также был принят закон о богоухульстве с целью закрыть Французский университет и предложены законы о цензуре прессы.

Те представители среднего класса, которые стремились защитить свои вновь возникающие институты, должны были соответствовать такому же высокому институциональному уровню, располагая чем-то ббльшим, чем политическая программа, которая могла бы вести их от выборов к выборам; они вынуждены были разрабатывать последовательную идеологию, касающуюся социального порядка в целом. Но их собственное двойственное отношение к революции, их страх перед возрождением якобинства и перед городскими

массами делали расплывчатым их представление о том, чего они хотят, и сдерживали их политическую инициативу. Более того, в период Реставрации у них не было никакого желания делиться своими собственными, заново признанными, хотя и сильно ограниченными политическими привилегиями с группами, не обладающими собственностью. Таким образом, у представителей среднего класса было немного недвусмысленных идей о природе социального порядка, к которому они стремились, кроме идеи о том, чтобы он был по своему характеру конституционным, с ограниченной властью правительства и политикой *laissez faire*. * Можно сказать, что у них был образ скорлупы социального порядка, но никакого определенного мнения о его ядре; их представление о желательном социальном порядке было главным образом «негативным», сосредоточенным на сохранении и защите индивидуальной свободы от политического контроля.

Это был период, когда вновь возникающие общественные структуры и институты, отнюдь не само собой разумеющиеся, были сомнительными, более того, их сомнительность была очевидна, ибо противоположные взгляды публично дебатировались. Предметом обсуждения были самые фундаментальные структуры общества, и дебаты о них в законодательных органах, разрастаясь, выливались в споры в кафе, лавках и домах. В конечном счете в какой-то мере каждый из могущественных спорщиков уничтожал другого и делал невозможной полную поддержку, которую могло бы получить то или иное представление об обществе.

Поскольку церковь снова явно примкнула к дворянству, традиционный моральный авторитет церкви был еще более подорван в глазах среднего класса. Таким образом, одна из главных сил, которая могла бы представить себя беспристрастной альтернативой и тем самым разрешить дилемму, оказалась сильно скомпрометированной. Многие представители как аристократии, так и среднего класса становились все в большей мере чувствительны к политическому использованию религии, у них вырабатывался более прагматичный и беспристрастный взгляд на религию. Как отмечает Георг Брандес: «В семнадцатом веке люди верили христианству, в восемнадцатом веке отрекались от него и искореняли его», а в девятнадцатом веке они «умиляясь, взирали на него со стороны, как смотрят на вещи в музее» [3].

Из этого растущего отчуждения развился, возможно особенно остро среди молодежи, кризис веры и сознательная потребность в новой *позитивной* вере. Как заметила мадам де Сталь: «Я точно не знаю, во что мы должны верить, но я верю, что мы должны верить! Восемнадцатый век был занят только отрицанием. Дух человека жив только своей верой. Найдите веру в христианстве, или в немецкой философии, или просто в энтузиазме, но верьте во что-нибудь» [4].

* *Laissez faire* — невмешательства (*фр.*).

Здесь, как и в других вопросах, де Сталь была чувствительна как флюгер, формулируя некоторые очевидные коллективные настроения, которые потом выразит зарождающийся социологический позитивизм. Позитивизм будет подчеркивать важность позитивной веры, противопоставляя ее негативизму Просвещения, а также пропагандируя новую «религию человечества».

Итак, этот период характеризует сознательное отчуждение от традиционной веры и выраженная потребность в новой вере. Более того, к 1824 г. вырастает новое поколение, которое в это время составило большинство населения Европы. У него не было глубокой преданности ни идеологии революции, ни идеологии контрреволюции, поскольку ни то ни другое не отразилось глубоко на их личном опыте. Новое поколение, которое не обладало ни лояльностью, ни ожесточенностью тех, кто, будучи во время революции уже взрослыми, играл в ней определенную роль, не трогали старые лозунги. Они лично не боялись, как их родители, ни революции, ни реакции.

В то же время новому поколению были предложены новые институты образования, все в большей мере благоприятствующие быстрому развитию науки. Например, науку разрабатывали и преподавали в Коллеж де Франс, на Факультете наук, в Музее естественной истории и в Политехнической школе. Учреждались новые научные журналы, и наука и философия переживали период размежевания во Франции и Германии. Росло взаимодействие между наукой и промышленностью; инженерное дело формировалось как систематическое применение науки в промышленности. Крепла уверенность, что существует единый научный метод, применимый ко всем областям исследования. Растущий престиж науки начал, отчасти, заменять слабеющую традиционную религию, и наука стала привлекать тех, кто ощущал потребность в новой и общей системе веры.

Начало девятнадцатого века эмоционально завершало четверть века революций и войн, и к этому прибавилась неудача авторитетно разрешить самые основные проблемы социального порядка, когда Реставрация зашла в тупик. Революция глубоко подорвала прежнюю религиозную веру, а политическая поддержка Реставрации со стороны церкви не содействовала восстановлению ее морального авторитета. Однако в то же время саму революцию многие представители среднего класса начали рассматривать в ее негативном, иррациональном аспекте, как время кровопролития и страха. Таким образом, многие испытывали по отношению к обеим основным альтернативам чувство отчуждения. Для многих также появляющийся мир монотонной буржуазной рутины был безжизненным и лишенным воодушевления. Требовалась вера, которая могла бы придать жизни новый смысл, восстановить чувство причастности и вовлеченности. Итак, новое поколение было способно отстраняться, с одной стороны, и было готово поощрять появление системы новой веры — с другой. Оба эти настроения были существенно родственны точке

зрения социологического позитивизма, проходившего тогда период становления: на новую структуру коллективных настроений созвучно откликалась и выражала ее новая социология, которая превозносила беспристрастность ученого и даже предлагала ее как новую религию. Новую теорию породила новая инфраструктура.

Ни старого режима с его традиционными представлениями, ни противостоявшего традициям рационализма Просвещения не было достаточно, чтобы породить личные убеждения и укоренить их. Ни то ни другое не соответствовало персональной реальности, которая теперь для многих стала частью опыта. Теперь, после двадцати пяти лет драматических переворотов, бурных приключений, участия в исторических событиях, возвращение к мирной жизни приводило некоторых к депрессии: жизнь казалась серой и бессмысленной.

Эти индивиды искали систему веры, которая наполнила бы настоящее драматизмом и красками, привнесла бы в него глубокий трансцендентальный смысл, не представлявшийся бледным в сравнении с прежним энтузиазмом и солидарностью, и позволила бы ему обрести собственный драматизм. Короче говоря, требовалась идеология, которая, с одной стороны, *романтизировала* бы настоящее, а с другой — была бы совместима с новым научным мировоззрением. Требовалась такая точка зрения, которая одновременно бы была романтической и научной. Требовалась также альтернатива традиционному образу социального мира, который был разрушен революцией и, вследствие разочарования среднего класса в революционном терроре и его не утраченным страхе перед якобинством, не был заменен другим. С наступлением термидорианской реакции средний класс начал ограждать себя собственным видением мира и будущего, но не имел ясной позиции. В этом социальном контексте развивался социологический позитивизм.

Крах социальных представлений старого режима имел три аспекта: (1) — ослабление традиционного *образа* социального порядка, установленных им специфических типов социальной идентичности, высоко ценимых при нем объектов и их взаимоотношений; (2) — неспособность традиционных *источников* авторитетно формировать отображающие реальность представления, особенно в связи с ослаблением влияния церкви на общество; (3) — проблема *методов* создания образа. Мощная и разносторонняя реакция на разрушение старых социальных образов вылилась в усилия по формированию новых всеобъемлющих образов на разных уровнях и в различных частях общества. Например, на государственном уровне разрабатывалась конституция — всестороннее юридическое усилие упорядочить, определить и придать устойчивость социальному порядку в скрупулезно узаконенных деталях. С другой стороны развивался «утопический социализм», социализм Фурье, Кабе и сен-симонистов, который в планах, столь же скрупулезно детализированных, представлял свой образ противоположного социального порядка. Эта

утопическая всесторонность в сфере созидания образов была, можно сказать, для нарождающихся левых неким аналогом конституционализма, в то время как конституционализм был утопизмом среднего класса в деле формирования образов. К тому же был и сам социологический позитивизм, созидание всеобъемлющей картины в котором приняло две разные формы: систематическая, или Большая социальная теория, как в произведениях Конта, и «религия человечества» с ее скрупулезно разработанным катехизисом и праздниками, с ее подробными ритуалами и символизмом.

Социологический позитивизм был связан уникальным образом с кризисом традиционных картин общества. Это выразилось в идее о несоответствии всех господствующих образов общества, тогда существовавших, и в дальнейшем поиске нового *метода* формирования картин общества. Враждебный к адвокатам и «метафизикам» позитивизм искал новую *эли́ту*, которая смогла бы авторитетно утвердить новые представления об обществе. Для позитивизма новыми авторитетами, созидающими образы, должны были быть ученые, технологи и *industriels*. Его новым *способом* творить образ социального мира должна была стать наука.

С этой же во многом сходной проблемой формирования образов столкнулись тогда немецкие романтики, но они не определяли создание образов как познавательное, рациональное или научное устремление: они рассматривали его как акт воображения и духа. Итак, новой создающей образы элитой, которой благоволили романтики, были не ученые, а поэты или вообще художники. Но независимо от того, ученые это или художники, Западная Европа искала новую элиту, чтобы заполнить вакуум и получить авторитетный источник формирования новых социальных образов. Поэтому было бы совершенно неправильно думать о французском позитивизме и романтизме (немецком или французском) как о двух абсолютно отдельных или взаимно исключающих формах реакции на кризис создания образов общества своего времени. Чтобы увидеть это, нужно только вспомнить энтузиазм, который госпожа де Сталь питала по поводу немецких романтиков, и реакцию французов на ее исследование о них в книге о Германии [5]. В этой связи мы можем также вспомнить замечательное предложение Сен-Симона жениться на госпоже де Сталь, сен-симонистские поиски *la femme libre** и их симпатию к «свободной любви», или, опять-таки, саму религию человечества. Французский позитивизм представлял собой *смесь* науки и романтизма, «сциентизм», но тем не менее это была смесь, в которой научный элемент был основным и господствующим.

Французский социологический позитивизм был реакцией на складывавшуюся структуру коллективных настроений, согласно которым мир нуждался в новых образах, поскольку моральная при-

* *La femme libre* — свободная женщина (фр.).

верженность традиционной картине общества ослабла, в то время как престиж науки возростал. Позитивизм был реакцией на моральную неопределенность и моральное истощение Реставрации. Он стремился избежать патовой ситуации между дворянством и средним классом при Реставрации. В случае столкновения права с правом позитивизм подтвердил правильность *внеморальной* реакции на происходящее в социальном мире; он подчеркивал ценность знания обществу и сделал универсальным такого рода освобождение от морали, преобразуя свой внеморальный метод производства образов общества в моральное правило.

Итак, с одной стороны позитивизм требовал новой, практической, полезной и внеморальной социальной науки как орудия создания образов общества. Она будет не просто «морализировать», рассуждая о том, каким должно быть общество; она выяснит, каково оно и каким будет, и на этой основе обретет свою новую мораль. На этом методологическом постулате позитивизм построил тактику откладывания, подспудно призывая к мораторию на всякое создание образов общества, которое тогда шло полным ходом, к отсрочке, которая по сути будет бесконечной или предположительно растянется до тех пор, пока позитивизм сможет благодаря новой методологии создать новую картину общества. Позитивизм приспособлялся к системе настроений безнадежности, которые по сути призывали: чума на оба ваших дома — на буржуазный и реставраторский, на феодально традиционалистский и либеральный среднего класса, на роялистов и якобинцев.

Однако позитивисты также были проникнуты утилитаристскими настроениями, которые делали их ближе к взглядам среднего класса и давали им возможность ожидать и искать поддержки среднего класса. В конце концов в ней им отказали; хотя позитивисты тянулись к среднему классу, они не попадали полностью в его орбиту, поскольку их обижала неспособность среднего класса оценить и поддержать их. В основе раздражающего отчуждения позитивистов лежало, и обостряло это чувство отчуждения, разочарование и досада на состоятельный слой среднего класса. В той мере, в какой средний класс отказал позитивистам в активной поддержке, он лишил позитивистов другого выбора, как «быть над схваткой». Не желая и не будучи вынуждаемыми выбрать альтернативу, позитивисты сделали священным не сам образ, а правила его созидания, методологию. В этом особом смысле позитивизм был общественным движением, которое уникальным образом подчеркивало возможность жить в мире, не имея образа мира и используя только метод и только ту явную информацию, которую он предоставляет.

Такой была по крайней мере одна отличительная черта позитивизма, но была еще и другая, прямо противоположная черта, которая привела его к созданию подробного и «позитивного» образа социального мира. Это была позитивистская религия человечества,

чрезвычайно тщательные проекты которой разработали Конт и Сен-Симон. Этот утопический аспект позитивизма представлял собой ориентированный на будущее аналог исторического повествования романтиков, обращенного в прошлое; и у тех и у других социальный мир был описан и изображен в измышленных воображением деталях и предлагался в качестве альтернативы прошлому.

С самого начала позитивизм заключал в себе глубокий конфликт: «позитивное», с одной стороны, означало, что люди должны создавать свой образ мира, основываясь на *достоверных данных* науки, а с другой, что они должны не только быть критичны, но также быть нацелены на некоторую конкретную идею о том, каким должен быть мир. В своей первой, методологической установке позитивизм рекомендовал быть сдержанным и предостерегал против преждевременного энтузиазма по поводу социального переустройства. В своей второй ипостаси, религии человечества, позитивизм избегал «негативизма», но немедленно приступил к разработке новой картины мира. Чтобы справиться с проблемой потери веры в обществе во время периода Реставрации, позитивизм предложил новую религию человечества.

Изучение общества, и особенно призыв к беспристрастному научному методу изучения общества, было порождено усилиями найти неполитическую альтернативу политическим конфликтам, связанным с внутренней природой общества. Как таковой позитивизм был близок тем, для кого наука была престижным занятием, в особенности образованным кругам среднего класса, и тем, кто искал благоразумный путь осуществления социальных изменений — прогресс в рамках порядка, разрешение политических конфликтов таким образом, чтобы не рисковать, привлекая неконтролируемых союзников, потенциал радикального якобинства, и одновременно уменьшить реакционный отпор со стороны Реставрации.

Разногласия между этими двумя сторонами позитивизма стали ослабевать благодаря разделению на фракции, которое возникло между учениками родоначальника позитивизма, Сен-Симона. После смерти Сен-Симона вскоре сформировались две различные группы. Одна из них, складываясь вокруг Анфантена и Базара, в конечном счете соединилась с немецким гегельянством — в частности, в произведениях учителя Маркса, Эдуарда Ганса, — и внесла свой вклад в развитие марксизма. Вторая фракция, сложившаяся вокруг Конта, в конечном счете привела к развитию академической социологии.

Один из аспектов, в котором эти фракции расходились, состоял в понимании самой науки. Анфантену и Базару была свойственна, скорее, романтическая оценка активной, творческой роли гипотез, интуиции и «гения» в процессе познания. Одним словом, они видели в науке, скорее, «светильник», чем «зеркало», светильник, воплощающий активную силу, родственную силам, которые немец-

кие романтики рассматривали как источник поэзии и искусства. Этой группе позитивистов была также более присуща политическая *активность*, чем последователям Конта.

Когда фракция Конта потерпела полный провал в своих попытках завоевать признание для нового созданного ими проекта, религии человечества, она отказалась от этих попыток и все в большей мере стала заниматься, скорее, методологией создания образов, чем самим формированием их. Академическая социология, будучи наследницей позитивизма, таким образом, возникает благодаря провалу континанства в качестве практического общественного движения за культурное преобразование. Рассматриваемая с исторической точки зрения, в ее отношении к собственным устремлениям Конта, современная «ценностно свободная» социология является формой беспорядочной адаптации социологического позитивизма к политическому краху, адаптации, которая обычно имеет форму ритуала и в которой чистое знание или методология создания образов, как правило, становится самоцелью. Постоянно стремясь быть «над конфликтом», она служит убежищем для тех, кто ищет неполитическую альтернативу господствующим образам социального мира, находящимся в конфликте друг с другом. Политическим источником специфически позитивистского аспекта современной социологии является провал политики среднего класса, которая нацелена на создание целостного образа нового социального порядка.

ОТСТРАНЕННОСТЬ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ

Культура утилитаризма, вместе с кризисом Реставрации, благоприятствовала обостренному чувству отрешенности. Позитивизм преобразовал его в идеологию и мораль. Отстраненность была характерологической основой морали объективности, в то время как позитивистская объективность способствовала превращению чувства отрешенности в ценность. Объективность как ценность превращала в предписание и четко выражала ту отрешенность, которую уже ощущал обособившийся индивид: должествование подразумевало возможность. Позитивистское требование объективности послужило откликом на чувство отрешенности, порождаемое культурой утилитаризма, в которой ощущение внутренней ценности объектов подрывали изменчивые оценки их важности, определявшейся условиями рынка. В условиях рыночной экономики внутренняя привязанность к предмету препятствует покупке и продаже; в этих условиях оставляет ли человек за собой предмет или продает его, зависит в конечном счете от цены, за него предлагаемой. Если люди будут продавать сами себя, свое время и свои услуги за определенную цену, лишь немного окажется непроданным, если за него предлагают подходящую цену. В такого рода культуре поэтому меньше противоречия содержится в требовании, чтобы люди были «объективными».

Забота о полезности и рыночной реализуемости вещей наносит вред нашей способности любить их и, следовательно, чувствовать любовь. Между пользой и любовью существует негативная диалектика: одно мешает другому. Никто не ощущал это с более верным инстинктом, чем романтики, которые противопоставляли страстную и всегда личную любовь абстрактной анонимной пользе; кто знал, как Гёте, что *Gefühl ist alles* (Чувство — это все), или кто заявлял, как в антитезе Вернера Зомбарта: «Либо экономические интересы в самом широком смысле слова, либо интересы любви составляют главное в жизни. Живут либо для того, чтобы работать, либо для того, чтобы любить. Работа подразумевает сбережение, любовь подразумевает траты» [6]. «Объективность» — это компенсация, которую люди предлагают себе, когда их способность любить ослабла. Таким образом, восхваляющие объективность часто не знают лучшего способа сделать это, чем осудив «сентиментальность».

На этом уровне подобная объективность представляет собой не нейтральность, а отчуждение от самого себя и общества; это отчуждение от общества, воспринимаемого как нечто вредное и неприятное. Объективность — это способ приходить к согласию и примиряться с действительностью, которую не любят, но которой не противодействуют; он формируется, когда человек отделяет себя от статус-кво, но не склонен отождествлять себя с его критиками, отстранившись как от господствующего образа социальной реальности, так и от выразительных альтернативных образов. «Объективность» превращает «нигде» изгнания в позитивное и обладающее ценностью положение в обществе; она превращает уязвимость внутреннего «убежища» в превосходство принципиальной замкнутости. Объективность — это идеология тех, кто является отчужденным и политически бесприютным.

Допуская, что объективность — это идеология тех, кто отвергает как общепринятую, так и альтернативную картину социального порядка, я, однако, не намерен допускать, что они одинаково далеки от обеих; обычно эти «объективные» люди, даже если они не имеют политической позиции, принадлежат к среднему классу и действуют в рамках общественного статус-кво. В некотором смысле они терпят его потому, что боятся конфликтов и хотят покоя и безопасности, и понимают, что располагали бы этим в гораздо меньшей степени, если бы не терпели.

Позвольте мне изложить вопрос иначе: социология возникла в условиях конфликта, вызванного Реставрацией, когда, как сказала госпожа де Сталь, люди утратили свою традиционную веру и чувствовали потребность верить во что-нибудь. Она возникла как объективное и беспристрастное исследование общества, потому что традиционные ценности потерпели крах и отсутствовала четко определенная альтернатива. Почва, на которой выросла социология, была пропитана всеразъедающей аномией. Объективность социологического

позитивизма сложилась, когда люди начали испытывать подозрения, что мир, в котором они живут, растрочен в страстях и в нем нет ничего, ради чего стоило бы жить или умереть.

В основе испытываемого ими отчуждения был разрыв, существующий в мире, — расхождение между силой и моралью. Прежние образцы легитимности теряли или уже утратили свою силу, в то время как возникающий центр силы, новая буржуазия, располагала слабой и весьма сомнительной легитимностью. Одной из наиболее парадоксальных характеристик современной культуры является ее неизменное презрение к среднему классу: уже сам термин «буржуа» всегда имел неустрашимый привкус насмешки над ним. Социология и позитивистское требование объективности появились тогда, когда традиционные ценности среднего класса, во-первых, уже не имели влияния, а, во-вторых, стали скучными и не вызывали вдохновения.

Позитивистские социологи пытались различными способами устранить этот разрыв между силой и моралью. Во-первых, они считали, что мораль может вырастать из знания социальной реальности. Во-вторых, они пытались поддержать мораль посредством религии человечества. Но самое главное, у них было прочное убеждение о развращающих последствиях власти, и потому они предложили разделить «светский» и «духовный» порядки и утвердить их как изолированные области. Они сделали это в значительной мере потому, что хотели отстоять свой духовный порядок и вместе с ним определенные ценности. Они хотели сохранить свою объективность и свое «достоинство»; они не хотели, чтобы их использовали для посредственных практических целей. В то время как позитивисты предлагали воспитывать и усовершенствовать нравственную чуткость новых властителей, они намеревались делать это лишь с безопасного расстояния. На самом деле они не любили этих людей хотя бы по той причине, что те пренебрегали ими и недооценивали их. Но позитивисты были готовы использовать их, насколько это можно, и соответственно они были готовы к тому, чтобы использовали их самих — «обращались за советом» таким образом, чтобы это удовлетворяло бы их чувство собственного достоинства, — и терпеливо ждали, когда их востребуют. Короче говоря, они предлагали то, что по сути было сделкой: чтобы с ними уважительно обходились и оставили бы их заниматься их собственным духовным порядком, а взамен они относились бы с должным уважением к светскому порядку — такому, каким он был, хотя все еще и пытаясь возвысить его: они хотели отдавать кесарю кесарево. В этом заключалось политическое значение объективности позитивизма.

Даже сегодня ценностно свободная, высокая наука социология, наследница позитивизма, служит тому, чтобы сместить фокус с идеологических аспектов принятия решений, отвлекая внимание от различий в конечных ценностях и от более отдаленных последствий социальной политики, для которой использовались проводимые ею

исследования. Она поэтому сродни «инженерному» или управленческому отношению, когда клиент определяет цели, которых следует достичь, в то время как социолог указывает на средства или оценивает только их эффективность. Классический позитивизм с самого начала демонстрирует очевидное движение в этом направлении. Подобное понимание задачи социологии не требует создания Большой теории с ее всеохватной и бесспорной идеологической картиной общества и фактически находится с ней в противоречии; вместо этого ей присуще стремление к конкретному знанию об ограниченных социальных секторах и требование интенсивных исследований для его получения. Противоречие между научными притязаниями позитивизма и его импульсами, направленными на создание образов, оставалось относительно незаметным в классический период отчасти потому, что средний класс не очень поддерживал интенсивные социальные исследования.

В то время как финансирование увеличивается, исключительный интерес к строгой методологии обретает очень специфическую, риторическую функцию. Он служит обеспечению основы для разрешения незначительных разногласий — между руководителями организаций и институтов, у которых нет серьезных конфликтов по поводу основных ценностей или социальных образов, — посредством предоставления научной санкции для выбора определенной политики, касающейся методов и средств. В то же время ее познавательная сторона служит тому, чтобы отвести внимание от конфликта ценностей, который присутствует в политических разногласиях, и сосредоточить борьбу на фактических вопросах, подразумевая, что ценностные конфликты могут разрешаться вне политики и без политических конфликтов. Позитивизм, таким образом, продолжает служить способом избегать конфликтов по поводу формирования картины общества.

Однако, несмотря на этот кажущийся нейтральным беспристрастный характер, влияние позитивизма на общество не является случайным или нейтральным с точки зрения конкурирующих образов социального мира; в силу своей сосредоточенности на проблемах социального порядка, в силу социального происхождения, образования и морального облика его приверженцев и в силу зависимости, порожденной потребностью в финансировании, позитивизм неуклонно стремится поддерживать статус-кво.

ПОЗИТИВИЗМ: МЕЖДУ РЕСТАВРАЦИЕЙ И РЕВОЛЮЦИЕЙ

Обществу среднего класса, которое проложило себе путь, как это было во Франции, сквозь старый режим, было присуще ясное понимание того, что опасность для его дальнейшего развития в значительной мере заключается в постоянном сопротивлении старых институтов и элит. Практическая политическая задача, стоявшая

перед средним классом, подразумевала защиту его вновь завоеванных позиций от реставрации старого режима, который он отождествлял с общественными силами исторического прошлого. Короче говоря, сохраняющуюся власть старой элиты осуждали как нелегитимную по причине ее общественной бесполезности в настоящем, как в притче Сен-Симона.

Ранние социологические позитивисты, подобно многим из нарождающегося среднего класса, чувствовали, что прошлое еще живо и представляет опасность, они выражали это чувство в теории «культурного отставания». Они воспринимали настоящее как воплощение определенных острых противоречий, которые они рассматривали не как внутренне присущие новым буржуазным институтам, а как конфликт, который существует между ними и старыми, «архаическими» институтами, оставшимися от прошлого. Они ждали, что в процессе эволюции общества эти противоречия разрешатся сами собой. Таким образом архаическое прошлое иссякнет, а новое общество обретет *завершенность* путем обеспечения его институциональных потребностей и формирования новых институтов, соответствующих тем структурам среднего класса, которые уже сложились.

В то время как средний класс стремился укрепить свое новое положение в обществе, противостоя старым элитам, он обнаружил, что также противостоит формирующемуся пролетариату, городским массам, которые использовали революционную воинственность среднего класса, чтобы проводить свои интересы. Средний класс, таким образом, был вынужден ограничить свои революционные инициативы, поскольку боялся оказаться не в состоянии контролировать поднимающиеся массы. Короче говоря, это была термидорианская реакция.

Средний класс девятнадцатого века скоро оказался вынужден преследовать свои интересы, ведя общественную борьбу на два фронта. Перемены должно было сдерживать благоразумное попечение о социальном порядке, политической преемственности и стабильности. Потребность среднего класса в завершении своей революции, с одной стороны, и одновременная необходимость защитить свое положение и собственность от городских беспорядков и волнений пролетариата, с другой, помогают понять двуединный лозунг Огюста Конта «Порядок и прогресс» и его концепцию прогресса как развертывания порядка. Эволюционная, пророческая социология Конта утверждала, что для построения нового общества нужна не революция, а, скорее, мирное применение науки и знания — позитивизм. Социология Конта отражала стремление среднего класса укрепить свой новый социальный порядок против реставрации сверху, избегая риска революции снизу. Новая социология отвечала настроениям среднего класса, оказавшегося в опасной ситуации между прошлым и будущим, между еще могущественными старыми элитами и поднимающимися новыми массами.

Как было сказано раньше, средний класс первоначально не поддержал новую социологию, хотя она и соответствовала в некоторых отношениях его потребностям и перспективам. Он отворачивался от нее отчасти потому, что новая социология была критически настроена по отношению к его узко экономической и индивидуалистической разновидности утилитаризма. Более того, сосредоточивая внимание на социологической структуре, социология имела тенденцию уменьшать значение, приписываемое государству. В то время, когда средний класс еще был занят борьбой за контроль над правительственным аппаратом, Конт вряд ли мог что-либо сказать о государстве.

Позитивистская социология начала девятнадцатого века не была интеллектуальным творением имущего среднего класса. Скорее, ее основы были первоначально заложены потерявшими собственностью аристократами, включая графов Де Бональда, Де Местра и Сен-Симона; их идеи соединялись с интересом к «науке», привлекательной для гражданских, особенно для инженерных, профессий, возникавших в то время. *Социология, таким образом, первоначально была интеллектуальным продуктом старых слоев, утративших свое общественное влияние, и новых слоев, которые были еще далеки от завершения своего развития.* Интеллектуальные интересы и культурные традиции этих слоев не были тождественны нуждам буржуазной собственности; благородные предшественники, так же как высокая образованность творцов новой социологии, давали им почувствовать свое превосходство, которое задевало новых, часто вульгарных, состоятельных людей. В значительной мере новая социология Сен-Симона и Конта была произведением маргинальных социальных слоев: тех, кто сходил со сцены, и тех, кто на ней еще только появлялся. К тому же она получала поддержку тех групп, которые несли на себе клеймо, подобно евреям, а также людей с разнообразными индивидуальными стигмами, такими как диагностированное душевное заболевание, женитьба на проститутке, банкротство или внебрачное рождение.

Состоятельный средний класс, как правило, смотрел на этих людей очень недоброжелательно. Это были люди с сомнительной репутацией, публично провозглашавшие себя сторонниками «свободной любви». Это были люди опасных наклонностей, сидевшие в тюрьмах и осужденные. *Выскачка*, все еще социально и политически не утвердившийся средний класс начала девятнадцатого века, не был намерен заключать союз с подобными людьми или их социологией. Более того, развивающийся средний класс не получал удовольствия от того, что сторонники новой социологии ему говорили: именно наука и технология, а отнюдь не собственность узаконивает власть в современном мире. Средний класс боролся с аристократией и отделял от государства могущественную церковь не для того, чтобы попасть под ярмо всего только убогой секты, не внушающей доверия. Ожидания Конта были напрасны.

Только тогда, когда индустриализм усилил свое влияние на общество, социология нашла саму себя. Только там и тогда, где и когда институциональные потребности коммерческого индустриализма были полностью удовлетворены; только тогда, когда средний класс был надежно защищен от реставрации старых элит; только тогда, когда он поэтому перестал смотреть на прошлое как на угрозу и не считал, что будущее потребует чего-то радикально иного, — только тогда средний класс смог отказаться от теории культурного отставания, которая объясняла современные социальные противоречия тем, что старые институты стали архаичными. Это были *необходимые* условия того, чтобы средний класс принял социологию и чтобы был дан ход ее *институционализации* в обществе.

Социология, таким образом, могла забыть о своих исторических и эволюционных перспективах, перестать ориентироваться на будущее и могла начать жить на острие только обособленного настоящего. В классический период эволюционизм начал уступать путь «сравнительным» исследованиям и функционализму. Функционалистская социология, с ее антиисторическим характером и интересом к *текущему* значению существующего устройства общества, отражает утрату исторического воображения, соответствующего периоду укрепления среднего класса, достигшего зрелого возраста, который больше не опасался прошлого и не представлял и не желал будущего, радикально отличающегося от настоящего. Таким образом, современная функциональная социальная теория и сама социология прежде всего являются по большей части продуктом такого общества, в котором средний класс проводил индустриализацию быстрее всего: то есть во Франции, Англии и, особенно, в Соединенных Штатах.

ПЕРИОД II. МАРКСИЗМ

Рожденный капитализмом и при капитализме, и не в меньшей степени в борьбе с ним, широко распространенный, политически влиятельный марксизм также в качестве основной ценности представил общественную полезность, хотя и полемизируя с бентамовским утилитаризмом. В исторической перспективе одна из функций широко распространенного марксизма состояла в том, чтобы *завершить* утилитаристскую революцию посредством преодоления препятствий, которые буржуазная собственность поставила на пути дальнейшего распространения критериев полезности. В этом отчасти и заключается исторически «прогрессивное содержание» марксизма. Широко распространенный марксизм, разумеется, не был одинок среди социалистических учений, которые связали себя с какой-либо формой популярного утилитаризма, как это можно понять из язвительной критики Гербертом Уэллсом Беатрисы Вебб: она — «поджарая душа».

На уровне публично признаваемых и искренне принимаемых ценностей в принципе нет разницы между капитализмом и социализмом в отношении к девизу: от каждого по способностям, каждому — по труду. «Порядочный буржуа» согласился бы с этим: люди должны упорно работать, много трудиться, насколько им позволяют их способности; в свою очередь и взамен им должны выплачивать все, чего стоит их работа.

СОЦИАЛЬНЫЙ УТИЛИТАРИЗМ МАРКСИЗМА

Социалисты и буржуа, однако, расходятся в отношении к использованию лишь полезности в качестве критерия для определения того, что получают люди. Обычно социалисты осознавали, что нужды людей, так же как польза, ими приносимая, являются законной основой для распределения между ними товаров и услуг. Настаивая на том, что потребности людей извращаются при капитализме, Маркс полагал, что людям как человеческим существам присущи определенные общие «видовые потребности» и что по мере созревания социализма у них будут все в большей мере появляться подлинно человеческие потребности. Маркс и другие социалисты верили, что притязания людей на вознаграждение в конечном счете коренятся в этих потребностях, а не просто в их полезности.

С одной стороны, Маркс, подобно утопическим социалистам, признавал полезность в качестве критерия и на самом деле стремился преодолеть препятствия на пути его исторического развития; он стремился социализовать полезность. С другой стороны, он также хотел уравновесить и смягчить критерий полезности соображениями человеческой потребности, даже в период раннего индустриального развития, в ожидании, что этот критерий будет преодолен, когда экономическое развитие значительно увеличит производительность; и тогда человеческие потребности, более не извращаемые корыстными мотивами, смогут стать подлинно человеческими.

Позвольте мне взять на себя труд, утверждая, что отношение Маркса к утилитаризму было очень сложным и что ошибочно истолковывать его как представителя традиционного утилитаризма. Ничто не может продемонстрировать эту сложность более явно, чем полемика Маркса против Иеремии Бентама, этого «трезво-педантичного, тоскливо-болтливого оракула пошлого буржуазного рассудка XIX века» [7].* Но чтобы понять полемическое отношение Маркса к утилитаризму, его силу и ограниченность, важно рассмотреть предпосылки, разделяемые Марксом.

Во-первых, Маркс настаивал на том, что мы не можем говорить о полезности вообще, а только о полезности для чего-то:

* Маркс К. Собр. соч. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1983. Т. 1. С. 63.

«Если мы хотим узнать, что полезно, например, для собаки, то мы должны сначала исследовать собачью природу [и] ... Если хотим по принципу полезности оценивать всякие человеческие действия, движения, отношения и т. д., то мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [8].*

Таким образом, Маркс настаивал на том, что мы не можем говорить, является ли нечто полезным для человека, не имея общего универсального представления о человеческой природе наряду с историческим представлением.

Во-вторых, Маркс очевидно возражал против *редукционистских* аспектов утилитаризма, настаивая на автономии экспрессивных, равно как и других мотивов. Это становится особенно очевидно в его «*Немецкой идеологии*», где он осуждает попытки свести все разнообразные формы человеческой деятельности — «язык, любовь и т. д.» — к отношению к полезности, в котором они не обладают «специфическим для них значением». Люди порой «используют» вещи как средства для иных целей, как инструменты, но не при всех условиях.

В-третьих, Маркс осуждал бентамовскую версию утилитаризма, поскольку она молчаливо предполагала, что то, что полезно английскому буржуа, полезно для всех людей. «Всё то, что полезно для этой разновидности нормального человека, принимается за полезное само по себе» [9]. Наконец, и это является основным в его анализе капитализма, согласно Марксу утилитаризм — это *идеология* буржуазии. Хотя буржуазия говорит о полезности, на самом деле она имеет в виду прибыль, говорит Маркс. В действительности буржуазия производит не то, что полезно, а то, что прибыльно, то, что продается. Буржуазное производство — это производство товаров широкого потребления; то есть производство вещей, которые имеют «меновую стоимость», а не «потребительскую стоимость». Утилитаризм — это ложное сознание буржуазии, подходящий камуфляж для ее корысти.

Таким образом, по сути, марксова критика утилитаризма сосредоточивается на его ограниченной буржуазной форме; острие ее направлено на погоню за индивидуальной частной прибылью, за чем стоит классическая враждебность по отношению к эгоизму. Для Маркса утилитаризм — это, главным образом, индивидуальный эгоизм или современная его маска. Маркс, следовательно, не распространяет свою критику сразу на все формы утилитаризма, а сосредоточивается на его буржуазной форме. Еще в своей юношеском сочинении в Трирской гимназии Маркс показал себя приверженцем своего рода *социального* утилитаризма — важности быть полезным для всего *человечества*. Он отметил там, что следует выбирать про-

* Маркс К. Собр. соч. Т. 1. С. 63.

фессию, «в которой мы можем сделать максимум для человечества», и предостерегал, что, если мы не выберем профессию, к которой мы имеем способности, «мы будем бесполезными существами».

Маркс является «ревизионистским» утилитаристом, социальным утилитаристом; он хочет, чтобы люди были полезны для коллектива, для общества в целом, для того, что появляется на исторической сцене. В своей хорошо известной, намеренно сформулированной как лозунг характеристике *развитого* социализма, требуя: «от каждого по способностям, каждому по потребностям», он, с одной стороны, нарушает общепринятую утилитаристскую корреляцию между трудом и вознаграждением, но, с другой стороны, он также предполагает, что люди имеют *моральный* долг быть полезными для человеческого, социалистического общества. Маркс отвергает в утилитаризме Бентама именно его инструментальный расчет и практические соображения; Маркс стремится к *нерасчетливому, этическому* утилитаризму, где человек искренне чувствует обязанность быть полезным для достойного общества.

В этом заключается некая невероятно тонкая граница между осуждением со стороны Маркса индивидуалистического и корыстного утилитаризма и его приятием социального и коллективного утилитаризма. Отчасти это противоречие было разрешено признанием, что значение полезности на разных этапах экономического развития было разным, и утверждением, что она окончательно потеряет значение при полном развитии социализме, где правилом будет «от каждого по способностям, каждому по потребностям»; при социализме раннем и менее развитом полезность будет иметь большее значение и правилом будет «от каждого по способностям, каждому по труду».

Исторический результат оказался парадоксальным. С одной стороны, социалисты стали рассматривать полезность как исторически преходящий и все в большей мере архаичский критерий, в конечном счете обреченный оказаться на свалке истории; даже ее нынешняя легитимность является двусмысленной и уязвимой. С другой стороны, однако, практические потребности эффективной индустриализации и образования наций часто приводят социалистов к применению критериев утилитаризма в повседневной политике и экономическом планировании, и преодоление полезности как социального критерия стало принимать характер наступления тысячелетнего царства.

Так, марксизм неявным образом воплотил конфликт между утилитаризмом и естественными правами, который был характерен для среднего класса, даже если он и был настроен к коммерческому парадигмам полезности враждебно и критически по отношению к всеобщим требованиям естественных прав. Сам Маркс предвидел соответствующее общество, которое в конце концов появится, чтобы нарушить зависимость между полезностью человека и тем, что он получает; то, что получает человек, перестанет быть вознаграждением за его полезность, но станет врожденным правом его как лич-

ности. Однако это был марксистский образ будущего, а не действующий критерий существующего социалистического движения. Марксизм, таким образом, оказался по отношению к утилитаризму амбивалентным: стремясь преодолеть его в будущем, он приспособился к нему в настоящем; противостоя корыстному, индивидуалистическому утилитаризму, он продолжал принимать необходимость социального утилитаризма.

БИНАРНОЕ ДЕЛЕНИЕ: МАРКСИЗМ И АКАДЕМИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Основная структурная характеристика западной социологии становится очевидной после появления марксизма; вслед за этим западная социология разделилась на два лагеря, каждому из которых была присуща своя преобладающая и интеллектуальная традиция и отличительные интеллектуальные парадигмы и каждый из них подчеркнуто изолировал себя от другого и относился к другому с взаимным пренебрежением. После беспорядочного гения Сен-Симона западная социология претерпела своего рода «бинарное деление» на два типа социологии, каждый отличался от другого теоретически и институционально и каждый был прямым, или зеркальным, отражением другого. Один из них представляла контова программа «чистой» социологии, которая со временем стала академической социологией, университетской социологией среднего класса, получившей свое самое полное институциональное развитие в Соединенных Штатах. Другой тип социологии — социология Карла Маркса, или марксизм, партийная социология интеллигентов, ориентировавшаяся на пролетариат, которая достигла самого большого успеха в Восточной Европе.

Вместо того чтобы характеризовать себя как «чистую» социологию, как Конт определил позитивистскую социологию, марксизм утверждал «единство теории и практики». Отнюдь не обращаясь к среднему классу, как это делал Конт, марксизм нашел себе приверженцев не у представителей классов, которые быстро интегрировались в новое общество среднего класса, а среди слоев, которые по-прежнему оставались аутсайдерами, маргиналами, низшими, обладавшими сомнительной репутацией, относительно бессильными и все еще очень далекими от того, чтобы наслаждаться благами нового общества. В этом отношении марксизм произвел самый полный разрыв со всеми предыдущими социальными теориями, которые от Платона до Макиавелли были адресованы государям, элитам, и социально интегрированным слоям и искали у них поддержку. Марксизм сделал решающий шаг, когда он отверг филантропию для пролетариата Сен-Симона, которая предоставляет пролетариату помощь извне, и вместо этого выбрал для пролетариата инициативу и самоопределение.

Марксизм был не менее односторонен, чем «позитивистский хлам», который он осуждал, но он представлял именно те интересы, которые игнорировал Конт. Вместо того чтобы рассматривать общество, подобно Конту, как естественно движущееся к стабильности и к порядку, он рассматривал современное общество как содержащее «семена своего собственного уничтожения». Вместо того чтобы заниматься стабильностью общества, марксизм рассматривал социальную реальность как процесс: он стремился к пониманию и к осуществлению социальных изменений общества. Вместо того чтобы любить порядок и стабильность, марксизм — по крайней мере на его ранних, доревизионистских стадиях — обладал обостренной восприимчивостью к шуму уличной борьбы. Он не сосредоточивал внимание на малых «естественных» группах, таких как семья, которые, как полагал Конт, будут спонтанно поддерживать социальный порядок; марксизм поместил в фокус главные классы общества, конфликты между которыми подрывали социальный порядок, и организованные ассоциации, такие как политические партии и профсоюзы, которые могут рационально изменить социальный мир под руководством общественной науки. Марксизм превозносил труд, знание и соучастие; Конт высоко ценил мораль, знание и научную беспристрастность. Формулой Конта было: Научный Метод × Иерархическая Метафизика = Позитивная Социология; формулой Маркса было: Научный Метод × Романтическая Метафизика = Научный Социализм.

Маркс делал акцент на экономическом и индустриальном аспектах, которые уже присутствовали у Сен-Симона, но он концептуально представлял их как проблемы экономики и власти, а не науки и технологии. Позиция Сен-Симона по этим вопросам сформировалась еще в 1803 г., когда он настойчиво утверждал, что «собственники повелевают неимеющими собственности не потому, что они ею обладают, но они обладают ею и повелевают потому, что на их стороне, как класса, превосходство в образовании» [10].* Маркс, конечно, пришел к прямо противоположному утверждению. Маркс рассматривал современное общество как «капиталистическое», в противоположность пониманию его Сен-Симоном как «индустриального». Таким образом, Маркс сосредоточил внимание на изменчивости структур собственности и власти и их значении для дальнейшей индустриализации. Маркс также сосредоточился, скорее, на противоречиях между новыми индустриальными классами, а не на их общем интересе в противостоянии элитам старого режима, как это было у Сен-Симона. Там, где Сен-Симон подчеркивал их сходство как людей, участвующих в промышленном производстве, Маркс разделил их на пролетариев и капиталистов.

Учение Конта и академическая социология стали социологией и идеологией слоев общества, которые произвели первый быстрый

* Цит. по: *Сен-Симон. ...* Т. 1, С. 122.

прорыв к индустриализации. Марксизм стал социологией, принятой слабо развитыми и более медленно развивающимися регионами, слоями, менее интегрированными в индустриальные общества, и классами, стремящимися к благам, в которых им было отказано.

Доктрина Сен-Симона, таким образом, подверглась бинарному делению на две основные теоретические системы, которые существуют и по сей день. Один аспект творчества Сен-Симона развивали его ученики, Анфантен и Базар; таким образом он стал сен-симонизмом, который, слившись с инфраструктурой немецкого романтизма и гегельянства послужил вкладом в развитие марксизма в трудах Маркса, Энгельса, Карла Каутского, Николая Бухарина, Льва Троцкого и В. И. Ленина; и там, где возобновились его связи с гегельянством, он получил выражение в трудах Георга Лукача, Антонио Грамши и современной немецкой школы «критической социологии» во Франкфурте, включая Герберта Маркузе, Теодора Адорно, Макса Хорхаймера, Лео Левенталя, Эриха Фромма и Юргена Хабермаса. Таким образом, в результате бинарного давления западной социологии, с одной стороны, сложилась многогранная традиция, постоянной темой которой стала критика современного общества с точки зрения свойственных человеческой природе возможностей и их осуществления. Другая часть в результате этого деления первоначально превратилась в позитивистскую социологию, послужившую основой традиционной академической социологии, которая развивалась от Конта через Эмиля Дюркгейма и английскую антропологию, чтобы стать одним из основных источников теоретического синтеза Толкотта Парсонса. Эта сохраняющаяся традиция академической социологии сделала своей постоянной темой потребность в социальном порядке и моральном согласии.

ПОЗИТИВИЗМ И СЛЕДУЮЩИЙ ЗА НИМ ФУНКЦИОНАЛИЗМ

Современный функционализм, появившийся позднее, в III и IV период социологического синтеза, имел свою долю в наследии социологического позитивизма. Хотя современный функционализм отвергает некоторые предпосылки, имеющие большое значение для раннего позитивизма, в частности его эволюционизм и теорию культурного отставания, функционализм всегда оставался верен основной «программной идее» позитивизма — интересу к «позитивным» функциям институтов и, кроме того, к некоторым глубоким *настроениям*, связанным с ним. Термин «позитивные» представляет собой программную идею, которая находит резонанс, подобно идеям, лежащим в основе наиболее значительных социальных теорий. Уловить эту программную идею, увидеть ее фундаментальные доменные предпосылки и настроения, которыми она пронизана, значит понять, в чем сила, пафос и привлекательность теории.

Для Сен-Симона и Конта термин «позитивное» имел по крайней мере два основных значения: с одной стороны, термин «позитивное» относится к достоверности, к знанию, удостоверенному наукой; с другой стороны, этот термин противоположен «негативному», то есть «критическим» и «деструктивным» идеям Французской революции и *философов*. В соответствии с этим позитивизм был с самого начала настроен на выявление того «хорошего», которое может содержаться в институтах и обычаях, он сосредоточивал внимание на их конструктивной, функциональной и полезной стороне. Однако в формулировках Сен-Симона французский позитивизм никогда не поддерживал утверждение «однажды полезное, полезно всегда». Оптимизм Сен-Симона не был подобен оптимизму Панглосса, который считал этот мир наилучшим из возможных миров, а, напротив, представлял собой взгляд на социальный мир как на несовершенный, страдающий от неразвитости. Таким образом, это был функционализм с некоторыми оговорками, поскольку он без опасений и страха подвергал критике то, что воспринимал как рудименты архаического социального прошлого, все еще препятствующие прогрессу. Кроме того, он стремился к новым социальным институтам, в большей степени соответствующим современной промышленности, которая, как он надеялся, сможет объединить общество. Следовательно, его отношение было более критическим, чем то, которое характерно для позднего функционализма. Но в своих последующих академических разновидностях, особенно у Конта, позитивизм стремился в первую очередь смягчить критику, которую *философы* направляли практически против всех институтов старого режима.

Поскольку «позитивное» подразумевает акцент на важности научно достоверного знания, позитивизм использовал социальную науку как риторiku, которая в состоянии обеспечить основу для достоверности представлений и привести к согласию в обществе. Он провозглашал «конец идеологии» под видом «конца метафизики». Другими словами, позитивизм предполагал, что наука в состоянии преодолеть идеологический разброд и несходство мнений. В этом духе Конт полемизировал с протестантской концепцией неограниченной свободы совести, полагая, что она приведет каждого человека к собственным, отличным от других, выводам и, тем самым, к идеологической неразберихе. Эта разобщающая свобода совести должна, с точки зрения Конта, быть дополнена верой в авторитет науки, которая восстановит утраченное согласие в обществе и снова сделает общество единым.

Таким образом, в позитивизме Конта проявилось такое же восхищение единством и сплоченностью общества, как и восхищение непреходящей, хотя и скрытой полезностью существующих институтов, что стало впоследствии характерным для Эмиля Дюркгейма и А. Р. Радклиффа-Брауна. Кульминация этого неизменного насле-

дия позитивизма была достигнута в структурном функционализме Толкотта Парсонса, который совершенно справедливо превозносит Э. А. Шилз как теорию «консенсуса». Отстаивая порядок и прогресс, сторонники Конта по необходимости искали прогресс в рамках институтов собственности среднего класса и нового индустриализма, которые они рассматривали как в основном разумные, даже если еще и несвершенные. В этой преемственности глубоко оптимистических настроений и доменных предпосылок на уровне инфраструктуры современный функционализм является законным наследником социологического позитивизма девятнадцатого века.

РАЗДЕЛЕНИЕ КУЛЬТУРНЫХ СИНДРОМОВ — РОМАНТИЧЕСКОГО И УТИЛИТАРИСТСКОГО

В дополнение к глубокому структурному расколу между академической и марксистской социологией возникло другое культурное размежевание, не имеющее столь четких последствий для социологии. Иногда это размежевание определяется по национальному признаку как различие между французской и немецкой интеллектуальной традицией (как это делает, например, Раймон Арон), иногда оно определяется как расхождение между немецкой идеалистической традицией и более позитивистской традицией других западных стран (как это делает, например, Эрнст Трёлч). На мой взгляд, национальные обозначения лишь поверхностно выражают это размежевание, ибо оно подразумевает глубокие культурные противоречия во всех промышленно развитых странах Запада, проявляющие себя как в различных областях культуры — живописи, музыке, театре, так и в социологии.

Исторически одна из сторон-участниц этого раскола появилась в Германии не позднее первой четверти девятнадцатого века, когда романтическое движение достигло силы как противоположность рационализму, материализму, позитивизму и утилитаризму, одним словом, культуре развивающегося среднего класса. Однако романтизм был не просто реакционной, правой оппозицией среднему классу и его экономическому порядку; он был словно бы открыт и для влияния слева. Ему был присущ революционный потенциал, который был разработан, например, в трудах Маркса, несмотря на его пренебрежительное отношение к первым романтикам. Революционный потенциал романтизма объясняется отчасти тем фактом, что, представляя из себя в основном критику индустриализма, он *мог* также быть использован в качестве критики капитализма и его культуры. Однако как критика индустриализма в период его возникновения, романтизм позволял использовать себя против среднего класса приведенными в боевую готовность старыми элитами, особенно аристократией, и *в этом контексте* он часто был реакционным.

Тем не менее романтизм мог сочетаться с критикой среднего класса рабочим классом. Как говорит Анри Лефевр, был романтизм левый и правый. Романтизм, как правило, был главным образом реакционным по своему политическому значению, когда он на раннем этапе выступал против промышленного развития. Однако романтизму всегда был присущ освободительный потенциал: когда он стремился преодолеть ограниченность утилитарной культуры среднего класса в *развитых* индустриальных обществах; когда он принимал иррациональное или нерациональное в качестве источника жизнеспособности, не превознося его; и когда он не был элитарным. Фрейдизм был выражением романтизма такого типа.

Романтизм на разный манер был одним из культурных синдромов, вокруг которых сформировались стили в социологии, явно отличные от стиля позитивизма или методологического эмпиризма. «Романтические направления социологии» отличались как по существу теории, так и по методологии, они пришли в противоречие с другими стилями, которые соревнуются с высокими образцами естественных наук. В другой книге я покажу, что романтизм был одним из главных культурных факторов, приведших к развитию марксизма. Самое сильное влияние романтизма на академическую социологию в Европе может быть обнаружено в произведениях Макса Вебера, в то время как самое сильное влияние на американскую социологию осуществляется через Джорджа Герберта Мида и «Чикагскую школу», с одной стороны, и через Толкотта Парсонса, с другой.

ПЕРИОД III. КЛАССИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Классическая социология появилась в последней четверти девятнадцатого века, в период набирающей ход индустриализации и интенсивно развивающегося перед Первой мировой войной империализма. Классическая социология имела более разнообразные национальные источники, чем позитивизм, такие как влиятельные движения в Германии и новые направления самой французской традиции. Тем не менее каждый источник оставался относительно национальным по своему характеру при незначительном знакомстве и взаимном влиянии основных представителей. Она также все в большей мере институционализировалась — и это важно — в оказывающих ей поддержку университетах разных стран. Если основной мишенью полемики позитивистской социологии были философия и французская революция, общей мишенью полемики мыслителей классического периода был марксизм. Марксизм был важнейшим интеллектуальным движением, а социализм — ведущим политическим движением, то есть, как антагонисты, они характеризуют основные проблемы I и III периода развития западной со-

циологии. Классическая социология была великим достижением среднего класса Западной Европы в конце девятнадцатого века, когда индивидуального конкурентоспособного предпринимателя вытесняла все более укрепляющаяся крупномасштабная бюрократическая организация промышленности и когда средний класс в целом все в большей степени чувствовал угрозу развития марксистского социализма.

УПАДОК ЭВОЛЮЦИОНИЗМА И ПОЯВЛЕНИЕ ФУНКЦИОНАЛИЗМА

Академическая социология в классический период различными путями структурно дифференцировалась из социологии позитивистского периода; одним из наиболее важных моментов была атрофия социального эволюционизма в произведениях Эмиля Дюркгейма и Макса Вебера и его замещение «сравнительными» исследованиями. Это — одна из причин, почему Герберта Спенсера, придававшего первостепенное значение эволюционизму, постепенно перестали рассматривать в качестве мыслителя, характерного для классического периода. В Германии сравнительные исследования, особенно представленные Максом Вебером, были сосредоточены главным образом на западно-европейских обществах или на обладающих письменностью великих цивилизациях, таких как Индия. Однако во Франции сравнительные исследования все в большей мере включали, как в школе Дюркгейма, материал, полученный у бесписьменных народов; здесь происходило движение к слиянию с антропологией, эти исследования оказали влияние на развитие английской антропологии благодаря трудам А. Р. Радклиффа-Брауна. Закат эволюционизма и рождение функционализма дополняли друг друга, и определяли сходное развитие социологии и антропологии.

Движение от позитивистского эволюционизма к функционализму можно детально проследить в трудах Дюркгейма, особенно в сравнении с работами Конта. По-видимому, основное различие было связано с тем фактом, что Конт крайне двойственно относился к прошлому: он был в одно и то же время больше связан с прошлым и больше боялся его, чем Дюркгейм. Конт рассматривал новое позитивистское общество как только один этап эволюционного процесса, хотя и был убежден, что это самая высокая ступень развития, которой может достичь человечество. Он сознавал, что Франция того времени достигла этой высшей ступени только наполовину и все еще блуждала между не вполне наставшим будущим и еще не вполне и благополучно отошедшим прошлым. Основная угроза новому обществу исходила, с точки зрения раннего позитивизма, от архаических останков прошлого, еще не утративших силу в неизбежно неполном и незрелом настоящем. Короче говоря, постулировалась теория «культурного отставания».

Однако Дюркгейм действовал в совершенно иной ситуации, и она совершенно по-другому формировала его историческое воображение. Современное индустриальное общество было существенно более развитым в его время, чем во времена Конта; оно достигло некоей точки отрыва и преодолело ее. Активная угроза со стороны могущественных реставраторских элит уже исчезла, хотя и сохранились «пережиточные» институты. Короче говоря, ни в чем оставшемся от прошлого не чувствовалось существенной опасности, но во многом опасность коренилась в настоящем.

Одна из сфер, где это нашло особо яркое выражение, была концепция Дюркгейма об образцах наследования как «архаических пережитках». Однако, очевидно, Дюркгейм ни в коей мере не рассматривал наследование в том смысле, в каком Сен-Симон рассматривал восстановление монархии. Было бы невероятно, чтобы Дюркгейм сделал относительно наследования такого же рода заявление, какое Сен-Симон сделал относительно монархии. Все же Дюркгейм фактически считал наследование источником противоречий, не являющимся больше исторически необходимым, хотя и явно закрепившимся в настоящем. Основное содержание критики наследования Дюркгеймом состояло в том, что он видел его обреченность ввиду его явного несоответствия другим аспектам общества, особенно его договорной этике, а также ввиду его несправедливого воздействия на современное разделение труда. Трактую наследование как «пережиток», он представил его как рыбу, вытасченную из воды и обреченную умереть естественной смертью, а не как что-то, что должно быть решительно и насильственно свергнуто путем революционного изменения. Оно будет постепенно и мирно исчезать, шаг за шагом, безболезненно погружаясь в сон эвтаназии при содействии подобных гильдиям синдикалистских корпораций. Для его устранения не потребуется никаких кровавых конфликтов.

Итак, для Дюркгейма основная угроза современному обществу исходит не от все еще сильных пережитков прошлого, активно враждебных и опасных для настоящего. Он был готов отказаться от этой части позитивистской теории культурного отставания, пренебречь этой ее стороной, которая вину за болезни современности возлагала на прошлое. Повторю, дело было не в том, что он не считал, будто наследование не вызывает затруднений, а в том, что он не считал, что они являются столь угрожающими. Разумеется, он не считал его даже близко таким же важным, как развитие *аномии* или падение нравственности — сдерживающего начала, которое ограничивает людей. Для него основным поводом для беспокойства была не экономическая нищета, а скудость принципов морали.

Важно, как Дюркгейм рассматривал падение нравственности. В частности, смотрел ли он на него с точки зрения теории культурного отставания как на выражение несовершенства, естественного для молодого общества, которое рано или поздно будет *спонтанно*

преодолено в процессе его естественного созревания? Не вполне. Его отказ пойти по этому пути неявно содержался в его продуманных усилиях справиться с проблемой *сейчас*, посредством сознательного развития синдикалистских корпораций. Это предполагало, что «скудость морали» может быть преодолена *в настоящем* — не требовалось дожидаться будущего. Короче говоря, если в настоящем не было ничего, что сделало бы это исцеление неизбежным, в нем не было также ничего, что сделало бы его невозможным. Результат зависел не от будущего развития и созревания, а от настоящего и решений, принимаемых в настоящем.

Таким образом, Дюркгейм *начал* преодолевать теорию культурного отставания с обеих сторон. Самым опасным была не угроза прошлого и не *неизбежная* неполнота настоящего. Дюркгейму не было нужды проклинать прошлое и превозносить будущее, поскольку вещи тогда не будут радикально отличаться. Реально серьезные опасности для общества, по Дюркгейму, коренились в присущей людям ненасытности, а она остается одной и той же для всех обществ и останется неизменной в будущем. С точки зрения Дюркгейма, социализм не может привести к глубоким изменениям в сущностной характеристике человека. Человек всегда останется тем же самым; по сути не было никаких оснований ожидать в будущем радикальных изменений в обществе. Итак, значение имело только настоящее. Отсюда следовали практически те же выводы, что и из трактовки Максом Вебером современной индустриализации как существенным образом «бюрократической» по своей природе, и из его последующего предсказания: социализм будет не менее бюрократическим, чем капитализм. Фактически в этом отношении не было никакого выбора между социализмом и современным обществом.

Социализм и марксизм заняли позицию, ориентированную на отдаленное будущее, делая исторический и эволюционный акцент на том, что современное общество будет неизбежно заменено радикально отличным обществом. На это Дюркгейм возражал, что наука об обществе была и остается еще слишком незрелой, чтобы видеть будущее. Именно в связи со своей полемикой против социализма он особенно четко сформулировал возражения против эволюционного подхода, для которого характерны попытки предсказать будущее, а также усиленно подчеркивал свои контраргументы: социология занимается тем, что есть, и тем, что было. В то время как Конт выдвинул лозунг «Порядок и прогресс», Дюркгейм чувствовал себя вынужденным придавать еще меньшее значение «прогрессу», чем Конт; он направил почти всю свою энергию на анализ «порядка». Короче говоря, Дюркгейм в ходе своей полемики против проектов будущего в марксизме и социализме начал ограничивать ориентацию на будущее, характерную для учения Конта. Он, таким образом, положил начало консолидации социологии как социальной науки о синхронном настоящем, кульминацией чего стал современный функционализм.

В то время как Дюркгейм ограничил ориентацию на будущее, присущую раннему позитивизму, он также начал пересматривать свойственное позитивизму понимание прошлого. В его различении двух форм общества, органически и механически солидарного, было очевидно, что первая относится главным образом к современным индустриальным обществам. Действительно, это различие было, с одной стороны, направлено на защиту их внутренней стабильности. «Механическая солидарность», с другой стороны, относилась почти ко *всем* ранним обществам, или по крайней мере ко многим из тех, что некогда существовали в самые разные периоды. Механическая солидарность объединяла в общую массу такие охватывающие огромные пространства и различные формы общества, как феодализм и племенной строй.

Дихотомия между органически и механически солидарными обществами была, по сути, различием между «теперь» и «тогда». Современное индустриальное общество концептуально отрывали от занимаемого им прежде места в многофазовой последовательности обществ; его использовали как основной момент при сопоставлении, который придавал ценность и интерес всему тому, что произошло прежде. Настоящее конституировалось как *остров* вне времени; прошлое больше не понимали как осуществление собственных важных *временных* градаций и достижений развития, его рассматривали главным образом в качестве подходящей *противоположности* настоящему, а не в качестве приготовления к нему. Здесь эволюционизм открывал дорогу «сравнительным исследованиям».

В некотором смысле это было аналогично стремлению Конта рассматривать эволюционное развитие общества как движение к критической кульминации в позитивистском обществе. Однако чувство истории у Конта и у представителей классического позитивизма вообще было значительно острее; на деле оно дало начало новым школам историографии, таким как школа Огюстена Тьерри, ученика Сен-Симона. Если он и рассматривал прошлое главным образом как приготовление к грядущему позитивистскому обществу, то вместе с тем настаивал на том, чтобы воздать ему должное, исследуя шаг за шагом, фаза за фазой временной процесс, благодаря которому в конце концов появился позитивизм. Однако для Дюркгейма прошлое не представляло особой ценности, за исключением того случая, когда оно, посредством сравнения, могло помочь ему понять настоящее.

Отход Дюркгейма от эволюционизма и его приход к сравнительным исследованиям имел одно важное интеллектуальное преимущество. Благодаря ему перестало иметь значение, имело ли прошлое общество какие-либо известные исторические связи с настоящим, и тем самым увеличилось количество форм общества, которые могли бы представлять интерес. Это означало, что социология не должна больше ограничиваться европейским опытом или даже изучением великих цивилизаций; теперь она могла включать в исследование

для получения сравнительных данных даже общества *племенного строя*. Благодаря этому расширению исследования до включения племенных обществ Дюркгейм сделал самый важный интеллектуальный вклад после Конта. Однако этот интерес к племенным обществам складывался не в социальном вакууме. Одновременно европейские державы разворачивали активную деятельность в Африке и других местах и происходило бурное развитие колониализма девятнадцатого века. Оба этих достижения, европейская колонизация других континентов и развитие социологии Дюркгейма в незволюционистском направлении, позволившем включить в сферу исследования племена, содействовали критической переоценке, которая произошла в антропологии, особенно в английской антропологии.

РАЗЛИЧИЯ В НЕМЕЦКОЙ И ФРАНЦУЗСКОЙ РЕАКЦИИ НА УТИЛИТАРИЗМ

Расширение понятия «полезности», начатое позитивизмом, было воспринято и продолжено в функционализме благодаря трудам Дюркгейма и потом распространилось на английскую антропологию. Вновь разрабатываемая «функциональная» теория стремилась показать, как сохранение или изменение любого общественного института или обычая должно быть понято с точки зрения их *нынешнего* значения для существующих институтов и поведения людей. Их надо объяснять с точки зрения их места в обществе, частью которого они являются, и воздействия, оказываемого на него. Другими словами: понятие «функция» предоставляло возможность ставить вопрос широко и тонко рассуждать о *полезности всех* (не только экономических) «социальных» отношений, типов поведения и верований.

Успех и привлекательность функционализма основывались отчасти на его способности созвучно откликаться на практические, утилитарные настроения людей, адаптировавшихся в господствующей культуре среднего класса, людей, чувствующих, что и вещи и люди должны получать, и получают, законное обоснование благодаря постоянно присущей им полезности. Таким образом, находясь в противоречии как с настроениями аристократической беззаботности и традиционализма, так и с социалистической критикой общества среднего класса как подразумевающего эксплуатацию и опирающегося на силу, а не на полезность, социологический функционализм подходил среднему классу в его борьбе против новых народных масс и, если это требовалось, против старых элит. Ревизионистское развитие утилитаризма происходило главным образом во Франции.

Однако функционализм был глубоко чужд такой культуре, как немецкая, глубоко пронизанной романтическими настроениями и барственным презрением к культуре среднего класса: Вебер отвергает функционализм. Таким образом, для немецкой социологии, ско-

рее, характерна решительная полемика против утилитаризма, чем расширение его границ и возвышение его. Достигнув кульминации на рубеже века в социологии религии Макса Вебера, она подчеркивала значение идей вообще и религиозной этики в особенности, как факторов влияния на социальное развитие и человеческое поведение. Вместо того чтобы объяснять социальное действие с точки зрения его функций или полезных результатов, она подчеркивала, что общественные последствия были результатом усилий людей соответствовать идеям и идеалам. Как и романтики, Вебер придавал большое значение автономии и важности идей, которые глубоко воспринимали люди, и тому, как это определяло историю. Подход Вебера в значительной мере представлял собой своего рода полемику против марксистской концепции идеологии как формы «надстроечной» адаптации к экономическому «базису». В противоположность этому Вебер утверждал, что экономическая система Западной Европы, капитализм, представляет собой непредвиденный результат следования протестантской этике.

Веберовская оценка утилитаристских традиций, присущих культуре среднего класса, была еще более неприязненной, чем оценка Дюркгейма. В свою очередь оценка Дюркгейма была более критической, чем оценка социологов позитивистской эры. И Вебер, и Дюркгейм соглашались с тем, что моральные ценности важны по своим глубоким, хотя и ненамеренным последствиям: капитализм для первого, самоубийства — для второго. Оба, таким образом, подчеркивали значение *нерационального* в людях. Тем не менее были существенные моменты, в которых их взгляды на моральные ценности расходились. Дюркгейм делал упор на запрещающей и ограничивающей функции моральных ценностей; он видел в них ограничителей человеческих appetites, таким образом предотвращающих аномическую ненасытность. А Вебер был склонен подчеркивать стимулирующее, мотивирующее значение моральных ценностей; он рассматривал их как стимулы человеческих устремлений. Для Вебера ценности, скорее, выражали и возбуждали страсти, чем сдерживали appetites.

Дюркгейм также подчеркивал роль моральных ценностей, когда их разделяют, как источника социальной, и в частности «механической», солидарности; Вебер считал, что люди вступают в борьбу в защиту своих различных ценностей. Дюркгейм, таким образом, рассматривал моральные ценности как социально уравнивающие, сохраняющие образцы факторы; Вебер сосредоточивал свое внимание на способности ценностей нарушать установившиеся границы, образцы и равновесие. Для Вебера значение ценностей было в том, что они придают смысл и цель каждой конкретной жизни; им присуще человеческое значение. А для Дюркгейма их значение было в первую очередь общественным: они содействовали солидарности общества и интеграции в общество индивидов.

Различная трактовка ценностей у Дюркгейма и Вебера была обусловлена разницей в их критическом подходе к культуре утилитаризма. Дюркгейм боялся, что она даст волю аппетитам, возбудит в людях ненасытное желание материальных удовольствий и приобретений. По сути, он рассматривал индустриализм как порождающий беспорядок и стимулирующий анархию, короче говоря, как подрывающий социальный порядок. Подход Вебера был прямо противоположным. Для него основную опасность представлял не социальный беспорядок, а энтропия, безжизненность, отсутствие возбуждения, отсутствие эмоционального участия. Вебер готов был признать эффективность и продуктивность современного бюрократического общества, но он опасался, что оно превратит жизнь в такую рутину, при которой люди приспособятся к социальным механизмам и станут безжизненными, зависимыми серыми зубцами шестеренок. Вебер больше всего опасался не угрозы социальному порядку, а успешного достижения социального порядка, столь могущественного, что он станет независимым от людей; одним словом, он был занят проблемой отчуждения людей в утилитарном обществе. В противоположность этому Дюркгейм рассматривал этот же внешний характер и автономию социальных структур как нормальные и благоприятные условия, необходимые для того, чтобы сдерживать людей.

Дюркгейм занял позицию утонченного, ревизионистского утилитаризма, настаивая на *полезности* разделения труда. Он подчеркивал, что разделение труда полезно не только экономически, как способ повышения производительности, но выполняет также другую, более фундаментальную функцию или роль — достижение общественной и, в частности, «органической» солидарности. При разделении труда это достигается не столько благодаря более полному удовлетворению индивидуальных запросов людей, сколько благодаря их зависимости друг от друга, порождающей у них чувство зависимости от социального целого — чувство, которое их сдерживает. Оно будет обуздывать людей. При «нормальных» условиях новая утилитарная культура потенциально может иметь благодатный эффект. Но, добавлял Дюркгейм, современная организация разделения труда еще не является нормальной: требуется новая мораль, которая ограничивала бы аппетиты человека, регулировала бы и взаимосвязывала профессиональные специализации, вела бы людей к добровольному принятию разных ролей и форм вознаграждения. Общая мораль, которая делает это, необходима для солидарности современных обществ, ибо только моральное принуждение люди примут добровольно. Итак, по сути трактовка Дюркгеймом морали, как и разделения труда, сосредоточивалась на ее функциональной значимости как необходимой и полезной для сохранения общества и социального порядка.

Мораль для Дюркгейма это то, что содействует общественной солидарности или полезно для нее. Дюркгейм, таким образом, понимает мораль в соответствии с буржуазной установкой на полезность.

Отнюдь не представляя собой только высшее проявление культуры, изысканную, но бесполезную роскошь, мораль признавалась необходимой для существования общества. Подобно тем, кто утверждал, что «нет ничего более практичного, чем хорошая теория», Дюркгейм говорил, что нет ничего более полезного для общества, чем мораль. Таким образом, при всем его полемическом отношении к тому, что он правильно рассматривал как утилитаризм в духе Сен-Симона, его собственная критика ограничивалась наиболее распространенными утилитаристскими настроениями среднего класса. Подобное обоснование морали Вебер предал бы анафеме, поскольку основное оправдание морали он видел, скорее, в *смысле*, которым она наполняет жизнь, чем в ее полезности для общества.

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ МЕЖДУ ПОЗИТИВИЗМОМ И ФУНКЦИОНАЛИЗМОМ

По сути, функционализм стремился показать, что социальные обычаи, отношения и институты сохраняются потому, и только потому, что им присуща некоторая социальная «функция», которая, можно сказать, заключается в их постоянной полезности, даже если она не осознается теми, кто вовлечен в эти отношения. Функционалисты полагают, что если социальные структуры сохраняются, это возможно только потому, что они облегчают такие формы обмена, при которых все участвующие стороны получают пользу. Однако обычно функционалисты не в состоянии увидеть то, что с марксистской точки зрения является главным: есть ли какое-либо соответствие между мерой того, что получают, и мерой того, что отдают. Короче говоря, функционализм уклоняется от проблемы «эксплуатации», то есть вложения меньшего, чем получаешь, и вместо этого просто утверждает, что сохраняющиеся социальные структуры должны, в определенной мере и определенным способом, содействовать благосостоянию общества. Задача функционалиста, социолога или антрополога, проявить изобретательность, чтобы обнаружить, каким образом это происходит. Неявный лозунг функционализма: выживание предполагает постоянную полезность — отыщи ее!

Функционализм, таким образом, служил защите существующих социальных структур на *нетрадиционной* основе от критики, которая утверждает, что они основаны на власти и силе. С функционалистской точки зрения вещам присуща неявная мораль, которая оправдывает их существование: мораль полезности. Функционализм также стремится показать, что, даже если данные структуры не являются полезными экономически, они могут все же быть полезны другим, неэкономическим способом; одним словом, они могут быть *социально* функциональными. Таким образом, функционалисты пытались продемонстрировать, что новые экономические отношения, такие как интенсивное разделение труда, выгодны не

только с точки зрения личной корыстной прибыли, но обладают и общественной полезностью, содействуя самой солидарности общества. Итак, развиваясь от позитивизма к функционализму, социология утверждала критерий социального утилитаризма: полезность для общества.

Эту преемственность — от позитивизма к функционализму — упускают из виду, когда не могут отличить философский утилитаризм от обыденного общекультурного утилитаризма. Этот последний относится не только к поведению, которое *направлено* на то, чтобы быть полезным, и сознательно и рационально подразумевает действия, которые улучшают желательные результаты; это только один вид утилитаризма, который может быть назван «предвосхищающим», или рациональным утилитаризмом. Однако встречается также и другой вид распространенного утилитаризма среднего класса: «ретроактивный» утилитаризм, который судит о социальных структурах с точки зрения их постоянных результатов, и был вполне готов считать их легитимными всегда, когда они полезны, не настаивая на том, чтобы эта полезность была заранее запланированной. Об этом явно свидетельствует политическая экономия восемнадцатого века, которая предполагала, что индивидуальные решения, принимаемые на рынке, имеют полезные, хотя и ненамеренные последствия для общества в целом: то есть «частные пороки — общественная выгода». Таким образом, общераспространенный обыденный утилитаризм предполагал интерес к оценке действий с точки зрения их полезных результатов, но не всегда требовал, чтобы их предвидели до того, как они появились.

И в предвосхищающем, и в ретроактивном утилитаризме критерием суждения была полезность. Именно ощущение полезности, а не философская теория утилитаризма, занимало центральное место в полемике буржуазии против традиционализма старых режимов. Общераспространенный утилитаризм служил тому, чтобы провести границу между паразитическими бездельниками старого режима и трудящимся средним классом, новым политическим требованиям которого он должен был придать легитимность.

ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИИ И СОЦИОЛОГИИ В АНГЛИИ

Представленные выше соображения нужно рассмотреть применительно к определенным особенностям английской социальной науки: функциональный подход был присущ прежде всего английской антропологии, а не социологии; действительно, только сравнительно недавно в Англии сложилась академически институционализированная социология как таковая. Отсутствие функциональной социологии и слабое институциональное развитие социологии вообще может озадачить, если рассматривать это с нашей точки зре-

ния, подчеркивающей связь между функциональной социологией и утилитаризмом. Ибо одной из специфических особенностей интеллектуального развития среднего класса в Англии был именно присущий ему утилитаризм. Почему же тогда в Англии развивается функциональная антропология, а не функциональная социология? Этому следует дать лаконичное объяснение, учитывающее повсеместное распространение функциональной социологии. Объяснение должно принимать во внимание наличие функциональной социологии в определенных случаях и ее отсутствие — в других.

У Перри Андерсона есть интересные и относящиеся к делу мысли по этому поводу. Он полагает, что английский средний класс, «травмированный Французской революцией и напуганный нарождающимся рабочим движением», примирился с английской аристократией [11]. Вместо того чтобы бороться с аристократией за гегемонию, английский средний класс слился с ней, чтобы образовать «составной» правящий класс. Поэтому английская культура осталась под влиянием аристократии и утилитаризм среднего класса так никогда и не стал господствующим направлением *в культуре*. «Господствующей идеологией этого общества было преимущественно аристократическое сочетание “традиционализма” и “эмпиризма”, крайне иерархическое в своих акцентах, которое точно воспроизводило историю господствующего аграрного класса» [12].

Одним словом, английская аристократия поощряла культуру, которая противоречила основывающемуся на полезности оправданию ее собственного преимущественного положения. Мандат английской аристократии никогда не основывался в первую очередь на ее полезности для общества или для других классов, или на социальных функциях, которые она выполняла (этим аргументом воспользовался американский социолог Э. Шилз, чтобы представить аналогичную точку зрения на английскую монархию). Подобно другим аристократиям, английская аристократия считала, что ее социальное положение оправдывают не тяжкий труд и требующие прилежания особые достижения, а благородное происхождение, воспитание, а также передающееся по наследству изящество, которые давали ей чувство уверенности в своем «естественном» превосходстве. Считалось, что высокое положение и прерогативы аристократии проистекали из того, чем ее сделала история, из того, чем она *является*, а не из того, что в данный момент *делает* в обществе. Социология, которая воплощала настроения среднего класса относительно полезности и легитимности, скорее, будет ниспровергать, чем поддерживать такую аристократию, что было совершенно очевидно уже в притче Сен-Симона о внезапной смерти французского двора.

Функциональная социология противоречила бы традиционным формам легитимации английской аристократии. Она была бы также непривлекательна для английского среднего класса, по крайней мере для его верхушки, которая сливалась с аристократией путем заклю-

чения с ней браков, перенимала аристократический стиль жизни и, таким образом, признавала семейные родословные и «родство» как легитимные и принимала *культурную* гегемонию аристократии.

Этот факт имеет отношение к отсутствию функциональной социологии в Великобритании, но все же не объясняет, почему в Англии практически не было вообще никакой академически развитой социологии. Перри Андерсон полагает, что это связано с отсутствием в Англии сильной марксистской традиции:

«Политическая угроза, которая в такой большой степени оказала влияние на рождение социологии [я бы сказал, классической социологии] на континенте — появление социализма — в Англии не материализовалась... господствующий класс в Англии, таким образом, не делал и шага, чтобы разрабатывать антитоталитарные идеи в связи с опасностью революционного социализма» [13].

Подведем итоги с точки зрения моих предыдущих выводов: функциональная социология представляет собой социальную теорию, соответствующую потребности среднего класса в идеологическом обосновании своей социальной легитимности и его стремлению сохранить социальную идентификацию, отличную от социальной идентификации сложившейся аристократии, по крайней мере там, где эта аристократия существовала. Функциональная социология поэтому не станет близкой среднему классу — такому, как английский, — который, сливаясь с аристократией при культурной гегемонии последней, не стремится к особому идеологическому обоснованию своей легитимности, поскольку он приспосабливает для себя обоснование легитимности аристократии и, далекий от стремления сохранить независимую социальную идентификацию, хочет соединиться с аристократией. Соответственно внутреннее влияние и легитимность среднего класса в Англии не испытывали в классический период угрозу снизу, со стороны мощного революционного социализма или систематического марксизма, которая стимулировала бы его разработать систематическую теорию для защиты себя и своего общества.

ФУНКЦИОНАЛИЗМ В АНГЛИЙСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Главная роль, которую функционализм стал играть в английской антропологии, была приемлема в тех условиях потому, что основной интерес антропологии составляло не английское общество метрополии, а ее колонии, рассеянные по всему свету. В этом отношении английская функциональная антропология остается в русле традиции, установленной ранним английским эволюционизмом:

«В широком смысле, истина заключается в том, что все английские ученые социологи-эволюционисты могут признать социальные функции иррациональных, абсурдных и суеверных действий только при условии, что эти действия совершаются кем-то другим, или если

они имеют место в их обществе, то они по крайней мере носят только преходящий характер» [14].

Английская эволюционная антропология была главным образом плодом кабинетного усвоения вторичных источников, предоставленных историками, путешественниками и чиновниками, она не имела средств ни для проведения полевых исследований, ни для поддержки исследователей. Как писал Хаксли А. Геддону в 1880-е гг.: «Я не вижу способа, каким приверженец антропологии мог бы заработать себе на хлеб, не говоря уже о масле» [15].

Эволюционная антропология сформировалась в период господства Англии, во время укрепления империи. Она была порождена обществом, для которого большая часть мира была его владением, источником рабочей силы и его защищенным рынком; короче говоря, она была создана в мире уверенного в себе и поднимающегося среднего класса, имеющего надежные перспективы. Однако функционализм появился после Первой мировой войны, можно сказать, на фоне резкого вызова английскому владычеству и Империи; он появился тогда, когда первенство Англии более не считалось само собой разумеющимся, когда англичане не могли больше чувствовать уверенность, что их общество представляет собой кульминацию эволюционного процесса — вершину, откуда они могли бы снисходительно посматривать на «низшие» народы. После Первой мировой войны будущее Англии воспринималось как неопределенное, и его нельзя было смаковать в предвкушении: сомнительные перспективы укротили мышление, ориентированное на будущее. В этом положении перспектива заключалась не в неизбежном подъеме отсталых колоний в их общей эволюции к будущему; теперь задача состояла в том, чтобы удержать колонии и сохранить контроль над ними. Жизнерадостные надежды на прогресс уступили место жестоким проблемам порядка.

Более того, если теперь вообще не было твердой уверенности, что «абсурдная» практика современного отечественного английского общества является преходящим несовершенством, которое должно быть мягко устранено неумолимым прогрессом, то как можно было спокойно взирать на нее? Функционалисты на это отвечали, что на самом деле она совсем не абсурдна, а обладает *скрытой* полезностью и в своей основе функциональна. Кроме того, функционализм возник в Европе, где присутствовало ощущение бренности и хрупкости общества и страх, что любое изменение статус-кво может привести к опасно нарастающим последствиям. Так, в одной из своих первых статей Малиновский утверждает, что культура представляет собой интегрированное целое, состоящее из взаимозависимых частей; коснитесь любой из них, говорит он, и появится опасность общего краха [16]. Возникновение функционализма, в особенности в антропологии, таким образом, соответствовало изменившейся структуре настроений, которые начали распространяться по всей Европе.

Двумя самыми выдающимися антропологами, полностью занявшими позиции функциональной антропологии, были А. Р. Радклифф-Браун и Бронислав Малиновский. На каждого из них оказали глубокое влияние труды Дюркгейма, однако на каждого по-разному. Развитие функциональной антропологии у Радклиффа-Брауна было очень похоже на творчество Дюркгейма, поскольку и он, как и Дюркгейм, сосредоточил свое исследование на проблеме социального порядка в примитивных обществах. Едва ли был какой-либо институт примитивного общества, который Радклифф-Браун не рассматривал бы прежде всего с точки зрения полезности для общественной солидарности, будь то танцы или добыча средств к жизни.

Однако со своей стороны Малиновский находился в непрерывной полемике с Дюркгеймом, в частности из-за тенденции Дюркгейма к спиритуализации и овеществлению общества. Малиновский стремился связывать социальные институты с потребностями вида, которые он рассматривал как центр, вокруг которого складываются институты. Именно редуccionистская тенденция Малиновского — находить корни социальных институтов в общих потребностях индивидов — первоначально оказалась более созвучна англичанам, поскольку она соответствовала живучим традициям английского эмпиризма и индивидуализма; в самом деле, эта тенденция была даже совместима с версией эволюционизма у Спенсера, который считал, что «каждый феномен, представляемый объединением людей, порождается каким-нибудь качеством самого человека» [17].

Однако какой бы индивидуалистической ни была концепция Малиновского, его взглядам свойственны также элементы влияния марксизма; если очистить ее от редуccionизма, концепция Малиновского, согласно которой социальные институты имеют своей причиной общие потребности индивида, созвучна идее Маркса о «видовых» характеристиках как о фокусе социального развития. Есть и другие аспекты, в которых заимствование Малиновского у Маркса, характерно неосознанное, представляется еще более очевидным. Например, Малиновский подчеркивал, что черная магия является инструментом социального контроля, доступного главным образом людям, обладающим в примитивных обществах властью и богатством, а не одинаково доступная всем.

Малиновский настаивал на том, что «эдипов комплекс» не универсален, и показывал, что форма, которую он принимает на Тробрианских островах, где ребенок испытывает вражду, скорее, к дяде, чем к отцу, обусловлена властью дяди над ним и ограничивающим его авторитетом дяди, который ребенок чувствует. Малиновский также полемизировал против взглядов Дюркгейма на источники общественной солидарности, утверждая, что даже в примитивных обществах она обусловлена не благоговейным трепетом, с которым воспринимается «коллективное сознание» группы, а, скорее, практическими образцами взаимоотношений, посредством которых члены

группы *обмениваются вознаграждениями*. Характерно, что когда Малиновский стремился объяснить, как приводятся в действие и навязываются примитивные нормы, он отмечал, что это — не автоматический процесс: группа как целое не отшатывалась в коллективной враждебности от тех, кто оскорблял ее моральные представления; а, скорее, это была реакция, опосредованная коренными интересами отдельных индивидов, которые пострадали лично и непосредственно в результате действий обидчика.

Разница между Малиновским, который испытал скрытое влияние марксизма, и более ортодоксальным последователем Дюркгейма, Радклиффом-Брауном, явно выражается в их различном подходе к магии. Малиновский заметил, что люди, которых он изучал, жители Тробрианских островов, чаще прибегали к магии, когда отправлялись на рискованную глубоководную рыбную ловлю, чем когда они ловили рыбу в более спокойных водах лагуны. Он сделал вывод, что магию использовали, чтобы ослабить напряжение, вызываемое ловлей рыбы в глубоких водах, и меньше использовали ее при ловле рыбы в водах лагуны, потому что ситуация здесь лучше контролировалась. Малиновский считал, что магия обычно служит тому, чтобы ослаблять большое напряжение, которое невозможно регулировать технологически, и, таким образом, помогает людям выполнять их обязанности. В противоположность этому Радклифф-Браун сосредоточил свой интерес на магических практиках, сопровождающих рождение детей и семейную жизнь, и пришел к выводу, что магия не *уменьшает* напряжение, а на самом деле повышает его и, таким образом, *придает торжественность* действиям, с которыми она связана. Итак, для Малиновского функция магии состояла в том, чтобы дать возможность людям делать свое дело и добиваться в нем успеха; для Радклиффа-Брауна, скорее в духе Дюркгейма, функция магии состояла в том, чтобы наполнить определенные действия ощущением торжественности, благоговения и смирения, посредством церемоний придавая им высокий пафос, который с точки зрения общества присущ такого рода деятельности.

Однако Малиновского и Радклиффа-Брауна связывала общая антиэволюционистская позиция. Обычай, практику или верование следует истолковывать с точки зрения их нынешней сохраняющейся функции в окружающем мире. Ничто, по сути, больше не следовало рассматривать как «архаический пережиток», то есть ничто не следовало понимать как реликт, который некогда был полезен, а теперь бесполезен. Антропологу больше не нужно было заглядывать в прошлое, чтобы понять настоящее. Ему больше не нужно было реконструировать сомнительные стадии эволюции, чтобы определить место явлений, все еще наблюдаемых в настоящее время, и интерпретировать их для объяснения их нынешнего состояния. Одним словом, оба они наносили смертельный удар по позитивистской теории культурного отставания.

И Малиновский, и Радклифф-Браун представляют собой мост между Дюркгеймом и современным социологическим функционализмом. Хотя современные функционалисты стремились очистить свою дисциплину от «ненужных предпосылок», которые они относили на счет этих антропологов, невозможно переоценить их глубокое влияние. Во-первых, антропологический функционализм существенно консолидировал антиэволюционистскую и *компаративистскую* ориентацию, которая начала обнаруживаться у Дюркгейма. На поздний социологический функционализм оказала глубокое влияние полемика антропологов против эволюционизма, особенно там, где она совпадала с аналогичной тенденцией их собственной социологической традиции. Современный социологический функционализм IV периода возник без выраженного интереса к истории, не заботясь о прогнозировании будущего и погружаясь во вневременное настоящее.

Встав на внеисторическую точку зрения антропологического функционализма, который нередко не имел другого выбора, поскольку исследовал общества без фиксированной истории, социологический функционализм совершенно порвал с эволюционизмом, применив свой подход даже к обществам, обладающим письменностью, о которых имелись подробные исторические свидетельства. Под влиянием социальной антропологии, полагавшейся на методы непосредственных полевых наблюдений текущих социальных процессов, социологические функционалисты все в большей мере были склонны ограничивать себя тем, что можно наблюдать непосредственно. Однако они были не в состоянии выполнить то, что могли сделать многие антропологи: исследовать все общество, рассматривая его как целое. Это было возможно для антропологов, несмотря на то что они использовали только подробные непосредственные наблюдения, потому что общества, которые они изучали, часто насчитывали лишь несколько сотен человек. Но, приняв эти методы и избегая исторической глубины, социологи находили все более трудным исследовать общество как целое.

Далее, антропологические функционалисты обычно исследовали общества, которые еще не выработали современные формы политики. Таким образом, по сути, как Дюркгейм выступил, чтобы очистить функционализм от религии, так и антропологические функционалисты выступили, чтобы очистить его от связи с политикой. Функционализм не только стал секуляризоваться, он был на грани того, чтобы сделаться стерильным. Разумеется, нельзя использовать примитивные общества для изучения современных проблем, таких как развитие современного социализма, индустриализация или классовая борьба. Однако были и другие проблемы, не лишённые значения для современности, которые могли бы изучать антропологи, если бы они были расположены заниматься ими. Они в основном предпочитали игнорировать эти проблемы, в том числе и в первую очередь проблемы

империализма и условий, лежащих в основе борьбы туземцев за национальную независимость. То, что они уходили от этих проблем, было связано не с отсутствием перспектив. Весь вопрос скорее заключается в том, что деятельность этих антропологов протекала в условиях империализма и колониализма, испытывавших растущее давление.

Независимо от их интеллектуальных намерений дополнительной общественной задачей этих антропологов становилось содействие управлению племенными народами, поведение которых решительно отличалось от привычного и было мучительно непонятно английским чиновникам. Функциональная антропология, таким образом, вела своего рода двойную жизнь. Если антропологи и оказывали содействие английскому колониализму, они в то же время нередко рассматривали себя как патерналистских покровителей туземных племенных институтов и культуры. Нередко они пытались защитить местные институты и привычки от нравственного негодования и политической выгоды английских чиновников. Например, Малиновский в этом духе защищал на Тробрианских островах черную магию, рассматривая ее как туземный инструмент социального контроля, на который английским чиновникам не следует нападать из морального рвения.

Сам антропологический функционализм основывался на изучении покоренных культур, многие из которых были все еще далеки от национальной независимости и индустриализации — цель, к достижению которой не хотела позволить им приблизиться их колониальная администрация. Задача колониальных чиновников — не содействие изменениям, а сохранение порядка и стабильности. Они хотели добиться этого с минимальными затратами на государственный аппарат, полицию и управление. В конце концов, это не означало, что колонии деградируют. Английские чиновники поэтому желали сохранения туземной социальной системы и одобряли ее, поскольку при этой социальной системе поддерживался порядок и, кроме того, она обладала способностью самосохранения, и антропологический функционализм, который занимался этими проблемами, был для английских чиновников подходящим и близким по духу.

Однако в то время как чиновники и антропологи одинаково хотели, чтобы эти культуры оставались такими, какими они были, чиновники также хотели, чтобы туземцы платили налоги и чтобы их можно было бы использовать на работах. Разумеется, это была противоречивая политика, поскольку контакт туземцев с английскими ценностями и технологией неизбежно приводил к переменам. Обычно функциональная антропология на раннем этапе обращала мало внимания на отношения между колониальными властями и туземным обществом, а когда это происходило, она обычно трактовала это как форму «культурного контакта», рассматривая его с точки зрения дезорганизирующего влияния на туземное общество. Антропологический функционализм не считал туземные общества находящимися

в процессе закономерной эволюции, как, например, ранние социологические позитивисты рассматривали Францию девятнадцатого века. Они не считали само собой разумеющимся, что этим культурам предназначено стать индустриальными или независимыми. Они часто рекомендовали быть терпимыми к туземным институтам и стремились сохранить их, иногда из романтических, а иногда просто из человеческих соображений.

Хотя антропологический функционализм иногда и критиковал отношение англичан к туземным институтам на практике, это была маргинальная критика, редко выступавшая против европейского господства как такового, а всего лишь стремившаяся сделать это владычество более просвещенным и более сдержанным. Соответственно антропологический функционализм редко относился критически к традиционным туземным институтам, а, скорее, романтически защищал их. Его основная позиция по отношению и к европейским, и к туземным обществам поэтому была в принципе совместима с сохранением европейского господства и с ограничением политической автономии и индустриализации колониальных регионов. Все это было совместимо с основной линией политики колониализма. В то время как некоторые функционалисты-антропологи считали своей общественной задачей просвещение колониальных чиновников, никто из них не считал своим долгом обучать туземных революционеров.

Обращаясь к английской антропологии, важно иметь в виду, что как сами антропологи, так и их аудитория чиновников считали себя джентльменами. Как замечает Дункан Макрэй: «Этот предмет... был престижен. Он ассоциировался с колониальным управлением — традиционным местом карьеры для джентльменов» [18]. То, что Малиновский был отпрыском польской аристократии, никогда не препятствовало его карьере и не закрывало для него дорогу в английское общество. Действительно, собственные взгляды Малиновского часто формировались на основе предпосылок, близких аристократии: он смотрел на тех, кто хотел объявить вне закона войны между туземными народами, почти так, как аристократы, охотники на лис, смотрят на тех, кто хочет положить конец их спорту; у него был аристократический взгляд на практическую ценность религии для поддержания социального порядка, и ему было присуще берковское* восприятие мудрости традиций. «Разружьте традицию, — предупреждал он, — и вы лишите коллективный организм его защитной оболочки и обречете его на неизбежную медленную смерть».

Аристократические предпосылки, таким образом, сочетались с отношением к обществу как к организму, связанному воедино обычаями или функциями, которые каждая его часть выполняет для других. Традиционные буржуазные предпосылки о полезности Малиновский, по сути, мобилизовал для защиты туземного общества от критики с

* Берк Э. (1729–1797) — английский публицист и философ, один из лидеров вигов.

позиции той же самой морали среднего класса, которую он обозначил как «связанное условностями, ограниченное сознание среднего класса». У Малиновского были как будто здоровое начало и конец. Но за его аристократическим презрением к узости морали среднего класса скрывалась высокая оценка вероятной универсальности утилитаризма среднего класса. А за его явной защитой туземных институтов скрывалась неявная защита аристократических институтов.

Малиновский рассматривал туземные институты с точки зрения аристократа, прячущегося в антропологе, со скрытым чувством родства между обычаями аристократии и обычаями туземных обществ: динозавр динозавра видит издали. Это сознание сходства происходило из того факта, что и те и другие групповые обычаи были уязвимы для общераспространенной критики, которая могла осудить каждый из них как архаичный, устаревший и бесполезный. Таким образом, взгляды Малиновского относительно обычаев одной группы соответствуют его взглядам на обычаи другой группы; его защита туземных обычаев, по-видимому, имеет значение для защиты аристократических обычаев. Подчеркивание Малиновским функциональности *всех* обычаев — его «универсальный функционализм» — был обобщенной формой, отражающей более узкое стремление, а именно защиту как раз тех институтов, которые, с точки зрения среднего класса, лишены полезности. Прежде всего это была защита того, что низший слой среднего класса считал *неблагодарным* как в отдаленных колониях, так и в самой Англии. Действительно, сам Малиновский явно проводил параллели между «дикими обычаями» и «бессмысленными» английскими играми, такими как крикет, гольф, футбол и охота на лис. Они не представляют собой «потерю времени», настаивал Малиновский; в самом деле, этнология покажет, что «изгнать спорт, или подорвать его влияние, было бы преступлением». Аристократические обычаи, стиль жизни и праздность, не в меньшей степени, чем туземные институты, теперь получили общую теоретическую поддержку. Таким образом, за английским антропологическим функционализмом стояло скрытое стремление защитить аристократию от узко понимаемых буржуазных критериев полезности *с точки зрения более широко понимаемых критериев социальной полезности*.

Открытая и систематическая защита положения аристократии в английском обществе, с точки зрения ее сохраняющейся полезности, находилась бы в бестактном противоречии с самосознанием как аристократов, так и джентльменов-ученых. Короче говоря, функциональная *социология* должна была бы поставить вопрос открыто, на уровне публичного обсуждения. Функциональной *антропологии*, однако, никогда не требовалось делать это каким-либо подчеркнутым и приводящим в замешательство образом; но она могла неявно вести защиту аристократии, и делала это, в рамках разрабатываемой ею функциональной методологии, если не с точки зрения определенных обществ, к которым применялась эта методология.

Отечественное значение этой функциональной идеологии не было упущено коллегами Малиновского по науке, разделявшими стиль его размышлений. Если английский антропологический функционализм в основном посвятил внимание скрытой функциональности туземных институтов, то на периферии сознания уже сложилось ощущение того, как тот же способ защиты может быть применен джентльменами дома. Однако утилитаризм, на котором основывалась эта защита, не был подобен заботе лавочников о получении прибыли. Это также не был утилитаризм, который требовался, как однажды выразился сэр Генри Мейн, для того чтобы «обратить внимание правительства Ее Величества на то, что купцы называют “интересом”». Тем не менее он оставался заинтересованным во всем, что было «полезно» для сохранения образа жизни с определенными привилегиями. Это был сублимированный социальный утилитаризм, соединенный с традиционалистской восприимчивостью к тому, чтобы получать и, сознавая всю полноту ответственности, передавать следующим поколениям Империю и быть полезным в управлении ею.

Итак, функционализм, безусловно, не был идеологией консервативной, крайне индивидуалистической и высоко конкурентоспособной буржуазии, социальной идеологией этого класса был «социальный дарвинизм». Напротив, функционализм стал социальной теорией высшего слоя среднего класса, который не делал ставку на явную индивидуалистическую конкуренцию потому, что в Англии он стремился к знатности и альянсу с аристократией. В других странах средний класс не придавал особого значения конкуренции потому, что он постепенно вовлекался в работу крупномасштабных промышленных предприятий с растущими потребностями в кооперации и интеграции.

По мере того как средний класс становится вынужден принимать во внимание растущие требования рабочего класса и других социальных страт, маргинальных по отношению к современному индустриализму, он во все большей мере принимает точку зрения социального, а не индивидуального утилитаризма. Таким образом, он движется по направлению к сближению с ранними формами социологии, предвосхищающими социальный утилитаризм и государство всеобщего благоденствия. При этих меняющихся общественных условиях социология должна получать более устойчивую поддержку среднего класса, собственные предпосылки и настроения которого становятся с ней вполне совместимыми. Короче говоря, социология должна найти себя в государстве всеобщего благоденствия.

ВЫТЕСНЕНИЕ РЕЛИГИИ

Одной из важных новых характерных черт академической социологии в классический период была ее секуляризация. В первый, или позитивистский, период типичные социологи трактовали религию как сферу, предполагающую публичные выступления. И Сен-

Симон, и Конт завершили свою интеллектуальную карьеру, предложив новую религию человечества и снабдив это предложение детальными проектами. Они рассматривали свои религиозные планы как вполне правомерное занятие для исследователей общества, подобных им самим, и необходимое для практического применения их социологических исследований. «Религия человечества» представляла собой *прикладную* социологию позитивизма.

Однако в III, или классический, период социологии религия человечества исчезла как особая сфера деятельности социолога и была, по сути, заменена социологией религии. На смену созданию новой религии пришло исследование утвердившихся, или исторических, религий, которые социологи изучали с использованием терминов и критериев, характерных для гуманитарной дисциплины как таковой. Отчасти здесь произошло не только изменение изучаемого теперь предмета, но также изменение в характере самой роли, которую выполняет гуманитарная наука. Религию изучали не в критической манере «предшественников марксизма», Фейербаха и Штрауса, а в духе «беспристрастности» профессиональных ученых.

Однако это не означает, что социологи классического периода рассматривали религию лишь как еще один общественный феномен, не более важный для общества, чем другие. Религии продолжали приписывать особую важность в делах людей, но теперь это выражалось в формулировках и предпосылках научной теории и исследования. Религиозные интересы социологии сублимировались и секуляризовались, но не исчезли. Этот переход легко увидеть, изучив различия между трактовкой религии у Конта и у Дюркгейма.

В ходе своего исследования религии Дюркгейм разработал концепцию требований социального порядка, которая предполагала, что само общество божественно и что социальный порядок зависит от создания и сохранения ряда моральных ориентиров, которые по своей природе по существу религиозны. Поэтому у Дюркгейма религиозный импульс более не выражался, как у Конта, в форме религии человечества как особой внешней структуры. У Дюркгейма не было религии человечества как таковой. Он сублимировал и деперсонифицировал явные религиозные устремления контианцев, хотя и не устранил их.

Таким образом, Дюркгейм создал для социологии новый, секуляризованный общественный образ. Он представил ее как дисциплину, интересующуюся главным образом тем, что есть и что было, но не тем, что должно быть. В трудах Дюркгейма концепция социологии как «ценностно свободной» науки проявилась с большей остротой. Отчасти это стимулировалось его усилиями отделить социологию от социализма. Кроме того, это подкреплялось готовностью Дюркгейма *на практике* отказаться от прежнего, контовского, ожидания, что социология сможет устанавливать и обосновывать ценности, даже если Дюркгейм все еще считал, что *в принципе* это станет возможным когда-нибудь в будущем.

ИНТЕГРАЦИЯ СОЦИОЛОГИИ В СТРУКТУРУ УНИВЕРСИТЕТА

Эти структурные изменения в понимании социологом своей дисциплины и роли в классический период были связаны с новой ее интеграцией в развивающуюся и обновляющуюся университетскую систему в Европе. Социология в классический период больше не была призванием выраженных социальных реформаторов, а стала занятием пользующихся влиянием профессоров. Социология сделалась областью карьеры всей жизни для людей, которые, работая в государственных университетах, обычно вынуждены были приспосабливаться к требованиям и особенностям теологических факультетов в самих университетах и ожиданиям властей за их стенами.

Сам университет в это время становился фактором интеграции общества на национальной и секулярной основе. Он содействовал становлению образа национальной культуры и защите национального государства как завоевания культуры. Итак, в этот период рост технической и интеллектуальной автономии происходил одновременно с крайне националистической идентификацией ученых. Академическая автономия становится свободой каждой специальности в области умственного труда придерживаться своих собственных интеллектуальных критериев, оставаясь лояльной к основным институтам социального порядка страны (и неявно ограниченной своей лояльностью). Даже когда они выдвигали требования интеллектуальной автономии, классические социологи проявляли крайне националистические настроения, и в 1914 г. они с энтузиазмом поддерживали свои страны в ведении войны. Как бы ни были сильны их потребности в интеллектуальной автономии, представители классической академической социологии редко оставались независимыми от требований национального государства.

К концу девятнадцатого века в Западной Европе автономия политики от религии была широко гарантирована, и государства могли таким образом обрести новый *modus vivendi*, с традиционными религиями. Эта автономия государства, секуляризованная от религиозных институтов, устанавливалась отчасти посредством мобилизации университетов как независимого источника культуры и идеологии: государство присвоило себе университеты. Итак, «автономия» университетов отчасти выросла из потребности государства в союзнике в деле развития автономии от религиозных институтов. Парадоксально, что автономия университетов была и есть в значительной мере проявлением поддержки, полученной от государства, и, следовательно, их зависимости от него. Утвердив свою автономию от религиозных институтов, государство хотело укрепить лояльность своих религиозных общин и, таким образом, не было намерено вести себя по отношению к религиозным институтам провоцирующе.

После того как университеты установили связь с государством и исполнились националистических настроений, в них стало проникать социалистическое движение радикальных студентов, с одной стороны, и «*катедер-социалисты*»* — с другой. Итак, новая академическая социология была вынуждена иметь дело с социализмом и марксизмом внутри структуры университета, которая сама была связана с государством. Поэтому академическая социология приступила к научной критике социализма и марксизма, чтобы дать им бой в интеллектуальном смысле. В значительной мере эта дискуссия, как об этом свидетельствуют лекции Дюркгейма о социализме, была сосредоточена на том, чтобы провести различие между социологией и социализмом и разделить их. Короче говоря, социология старалась воспрепятствовать тому, чтобы общество и государство «смешивало» ее с социализмом.

Таким образом, в классический период происходила структурная дифференциация между академической социологией и социализмом (так же, как и религией), и это, как показывает исследование Ирвинга Цейтлина [19], имело значительные последствия для научных стремлений социологов классического направления. Эта структурная дифференциация социологии и социализма коренным образом отличалась от их явного слияния в сен-симонизме позитивистского периода. Более того, в классический период размежевание *de facto* между социологией и марксизмом достигло нового уровня взаимного полемического осознания, и имело для самой академической социологии интеллектуальные и определяющие ее характер последствия.

Первоначальное появление марксизма произвело социологический синтез, который был направлен резко критически против традиционных религий и государства и который характеризовал их как механизмы сохранения существующей классовой системы. Однако академическая социология сумела приспособиться к духовным требованиям традиционных религий и ожиданию лояльности со стороны государства путем отказа от всех собственных притязаний на то, чтобы определять главные ценности, религиозные или политические. Социология стала «ценностно свободной», по определению интересующейся только тем, что есть, а не тем, что должно быть, и перестала вызывать подозрения как традиционных религий, так и государства. Недвусмысленное выступление Макса Вебера в пользу трактовки социологии как ценностно свободной дисциплины четко выразило то, к чему явно, но не высказывая этого, двигался Дюркгейм. Формирующаяся концепция академической социологии как дисциплины ценностно свободной, наряду с тенденцией определять социологию как особую аналитическую специальность, содейство-

* *Катедер-социализм* — (от нем. *Kathedern* — кафедра) — учение о мирном перерождении капитализма в социализм посредством реформ.

вали политике академического экуменизма. По сути дела, это предполагало, что социолог будет терпимо относиться к требованиям, порождаемым другими интересами внутри и вне университета, в обмен на терпимое отношение с их стороны к сделавшимся более умеренными амбициям социологии. Одним словом, академическая социология закрепилась в университетах, адаптировавшись к политическому и религиозному *статус-кво*.

Именно в силу этой адаптации в классический период возникла современная структура академической социологии с характерной для нее сосредоточенностью на экзистенциальном (то есть на том, что есть, или на том, что было) и отказом от открытого, целенаправленного рассмотрения нормативного (то есть того, что должны делать люди) наряду с определенной и специализированной структурой формирующихся профессиональных ролей. Позитивисты первого периода разделяли социальный мир на два порядка — светский и духовный — и претендовали на авторитет в сфере последнего. Марксисты сорвали маску с общественной роли религии и тогда устремились искать власть непосредственно в политической сфере. Социологии классического периода оставалось только отказаться от влияния как в духовной, так и светской сфере. Ее неявным девизом стало: отдай Богу Богово, а кесарю кесарево.

Несмотря на растущую интеграцию социологии в общество и ее признание со стороны общества этого периода, у представителей классической социологии тем не менее зрело предчувствие, что в современных индустриальных обществах есть что-то глубоко неправильное. Это чувство разделяли и Дюркгейм, и Вебер, с точки зрения которых опасной патологией были соответственно аномия и бюрократизация. Во Франции этот пессимизм ограничивала и сдерживала традиционно более оптимистичная и рациональная культура. Однако в Германии существовала давняя традиция пессимизма; оптимизм для многих ассоциировался с интеллектуальной поверхностностью, а пессимизм — с интеллектуальной глубиной: оптимиста редко считали «глубоким». «Веселая наука» Ницше, разумеется, не представляла исключения; она признавала оптимизм только как ужимку тех, кто, возможно, придерживался тезиса «вечного возвращения»; это был «оптимизм» отчаяния танцующего над могилой.

ПЕРИОД IV. СТРУКТУРНЫЙ ФУНКЦИОНАЛИЗМ ПАРСОНСА

Четвертый, современный период интеллектуального синтеза социологической мысли начался в конце 1930-х гг. в Соединенных Штатах. Он набирал силу в разгар величайшего международного экономического кризиса, какой только знал капитализм. Социологический позитивизм представлял собой академическую социоло-

гию, связанную по времени с домарксистским социализмом. Классическая социология представляла собой академическую социологию, которая по времени соответствовала и была свидетельницей появления марксизма, социализма и последующего развития ревизионизма и реформизма. Структурный функционализм Парсонса соответствовал периоду захвата государственной власти коммунистами в России и последующему интеллектуальному застою в марксизме, который сопровождал появление сталинизма. Он пустил корни в то время, когда марксизм получил поддержку государства, а социализм пришел к власти в огромной евроазиатской стране.

СТРУКТУРНЫЙ ФУНКЦИОНАЛИЗМ КАК СИНТЕЗ ФРАНЦУЗСКОГО ФУНКЦИОНАЛИЗМА И НЕМЕЦКОГО РОМАНТИЗМА

Творчество Парсонса началось с соединения «духовного» компонента немецкого романтизма, который был сосредоточен на внутренней ориентации действующего лица, с французской традицией функциональной теории; однако первоначально Парсонс выделял компонент романтизма, охарактеризовав свой ранний синтез как «волюнтаристический». Таким образом, теория Парсонса содержала два исторически и культурно различных подхода, которые сосуществовали в противоречивом взаимодействии. В нее входил французский ревизионистский социальный утилитаризм, который социальные структуры объясняет с точки зрения приписываемой им полезности или их функции внутри большой группы или сообщества, рассматриваемого как «система» взаимодействующих элементов. Теории Парсонса также было присуще романтическое признание важности, приписываемой моральным и ценностным элементам, когда поведение объясняют усилиями подчиниться интернализированному моральному кодексу и когда, как подчеркивалось, люди не должны придавать значения последствиям, а стремятся подчиниться кодексу ради него самого. Соединение Парсонсом функционализма и волюнтаризма представляло собой отражение, на языке технической социальной теории, постоянного конфликта, существующего в буржуазной культуре между полезностью и моралью, или «естественными правами»; это была попытка стать перед лицом этого конфликта культуры и разрешить его на теоретическом уровне.

Парсонс привнес типично американский подход в традицию немецкого романтизма. Этот романтизм подчеркивал «внутреннее» значение идеалов, которые считались формирующими частную жизнь души, внутри которой — в противоположность общественной и политической сфере, — была, по их мнению, заключена подлинная свобода. Поскольку Парсонс пришел к немецкому романтизму главным образом через Макса Вебера, подчеркивавшего *мировое* значение некоторых идеалов, его тревожила роль, которую играют

идеи как стимуляторы внешнего, или публичного, действия, усилий и достижений. Парсонс пошел дальше Вебера, в направлении более американизированного варианта романтизма, подчеркивая потенциал усовершенствования, присущий *успешному* действию из-за соответствия принятым ценностям. Таким образом, Парсонс отвергал пессимизм, которым давно был проникнут немецкий романтизм и мрачный настрой которого углубился в постбисмарковскую и постшопенгауэровскую эпоху, и разработал более оптимистическую и жизнеутверждающую версию социологического романтизма. Короче говоря, Парсонс американизировал немецкий социологический романтизм.

После Второй мировой войны в американской социологии наметилась тенденция возврата к более *социальной* форме утилитаризма как в работах самого Парсонса, так и в функциональной теории вообще. В поздних работах Парсонса, в особенности в «*Социальной системе*» (1951), делается несколько больший акцент на важности положительных результатов подчинения ценностям со стороны индивида, а также на роли различных социальных структур или процессов для интеграции социальных систем. Его интерес к полезности определенных социальных и культурных институтов для равновесия системы стал основным, в то время как его прежний интерес к стимулирующему характеру ценностей — второстепенным.

Примерно в это же время функционализм в версии Роберта Мертона также обнаружил тенденцию к восстановлению социального утилитаризма. Мертон трактовал субъективные установки личности (волюнтаристический компонент) совершенно «секуляризованным» образом; рассматривая их как просто одно из многих аналитических соображений, лишённое какого бы то ни было особого пафоса, он явно принимал в качестве отправной точки функциональное значение различных социальных образцов. Этот возврат к прошедшему ревизию социальному утилитаризму в послевоенной американской социологии был затем в основном завершен в теории Джорджа Хоманса, опирающейся на меркантильную метафору «обмена». Хоманс сосредоточил свое внимание на предоставляемых «обменом» индивидуальных вознаграждениях и трактовал моральные ценности как производные текущего обмена. Тут романтизм получил *coup de grâce** от спенсеровского позитивизма в соединении со скиннеровским бихевиоризмом и американской «практичностью». Это самый беззастенчивый индивидуалистический утилитаризм в современной социологии. Волна теоретических разработок, которая поднималась в Соединенных Штатах в конце 1930-х гг. в форме *антиутилитаризма*, таким образом, после Второй мировой войны снова обернулась социальным и даже индивидуалистическим утилитаризмом.

* *Coup de grâce* — последний, окончательный удар (*фр.*).

Тем не менее нет сомнения в том, что в трудах самого Парсонса моральные ценности всегда рассматриваются с особым пафосом и им всегда придается особое значение. Он продолжает подчеркивать важность моральных ценностей, хотя и отходит от точки зрения, более свойственной Веберу, который подчеркивает их роль как стимуляторов действия, к точке зрения, более характерной для Дюркгейма, который подчеркивает их роль как источника социального порядка. Парсонс никогда не допускал, чтобы моральные ценности становились всего лишь одной из переменных в социальном уравнении. Однако парадоксально, что он никогда не предпринимал полномасштабного и систематического исследования природы моральных ценностей. Но это не было исключительно его особенностью.

СОЦИОЛОГИЯ МОРАЛИ: СТРУКТУРНЫЙ ПРОБЕЛ В СОЦИОЛОГИИ

Внутреннюю структуру социологии можно в целях удобства охарактеризовать с точки зрения того, чем она не занимается, и того, что она исключает. Вдобавок к систематическому пренебрежению со стороны социологии экономическими факторами существует еще один в целом заметный интеллектуальный пробел во внутренней структуре академической социологической практики: отсутствие *социологии морали или ценностей*. Несмотря на тот факт, что академическая социология начиная с социологического позитивизма обращала внимание на важность общих моральных ценностей, несмотря на тот факт, что Эмиль Дюркгейм призывал к созданию социологии морали и предполагал сделать это, и несмотря на тот факт, что интерес к моральным ценностям был основным для социологии религии Макса Вебера так же, как для «волюнтаристической» теории Толкотта Парсонса, до сих пор еще нет такой системы гуманитарных дисциплин, которая могла бы называться «социологией моральных ценностей» и которой соответствовала бы в ее совокупном развитии особая область, как, например, исследование социальной стратификации, ролевой анализ, политическая социология, не говоря уже о криминологии или исследованиях семьи.

Этот пробел представляет собой парадокс, потому что интересы академической социологии, рассматриваемые как структурированное упорядочение научной энергии и внимания, традиционно подчеркивали значение моральных ценностей как для солидарности общества, так и для благосостояния индивидов. Итак, как структуру академическую социологию характеризуют как то значение, которое она придает ценностям, *так и* ее неспособность разработать — в характерной для нее манере, преобразующей практически все что угодно в специальную дисциплину, — особую социологию моральных ценностей. Я убежден, что этот пробел обусловлен главным образом тем фактом, что исчерпывающий анализ мораль-

ных ценностей, по всей видимости, подорвал бы их автономию. Однако обе стороны этой парадоксальной структуры социологии порождают важные проблемы, которые могут быть наиболее полно поняты в социальной теории Толкотта Парсонса; поэтому я предлагаю отложить дальнейшее рассмотрение этого вопроса до тех пор, пока я не обращусь к более подробному рассмотрению работ Парсонса.

СТРУКТУРНЫЙ ФУНКЦИОНАЛИЗМ В УСЛОВИЯХ ВЕЛИКОЙ ДЕПРЕССИИ

Антиутилитаризм, свойственный довоенной теории Парсонса, надо соотносить с ее историческим контекстом — периодом Великой депрессии, в то время как ее попятное движение к социальному утилитаризму после войны следует рассматривать в ее собственной, особой исторической обстановке. Как я в дальнейшем покажу более подробно, ранняя *антиутилитарная* или «*волюнтаристическая*» теория была отчасти реакцией на социальные конфликты и деморализацию, порожденные Великой депрессией. То значение, которое она придала важности моральных идеалов, выражало призыв придерживаться тех традиционных ценностей, которые поддерживали индивидуальные усилия в условиях, когда кризис побуждал изменить их или отказаться от них.

В 1930-е гг. экономическая система потерпела крушение. Она больше не могла производить ежедневные массовые выплаты, которые могли объединять общество среднего класса и способствовать приверженности его ценностям. Если общество должно быть сплоченным целым, а его культурные модели сохраняться — чего явно желал Парсонс, — нужно было искать *неэкономические* источники социальной интеграции. В старомодном консервативном стиле Парсонс указывал на способность личных моральных убеждений цементировать общество. В своей волюнтаристической социологии Парсонс не высказывал соображений, что кризис можно разрешить методами «нового курса» по улучшению благосостояния, так что по сути дела он заботился о том, что было необходимо для интеграции общества *несмотря на* массовые лишения. Парсонс надеялся, что мораль может цементировать общество без изменения экономических институтов и без перераспределения доходов и власти, которое могло бы угрожать устоявшимся привилегиям. Короче говоря, теория Парсонса не была близка — а на самом деле даже враждебна — возникающему государству всеобщего благоденствия.

Конечно, потом наступила война. В отличие от периода Великой депрессии государство могло теперь действовать во имя всеобщего национального единства. Оно могло обратиться и обратилось к социологам с призывом использовать свое профессиональное мастерство в интересах всего общества; многие социологи оказались на

службе у федеральной бюрократии. Американские социологи приобрели непосредственный и благодарный опыт мощи, престижа и возможностей государственного аппарата. С этого времени их отношения с государством стали более тесными.

Во время войны и после нее вернулось благополучие, по крайней мере для среднего класса; американское общество заново объединилось благодаря изобилию и порожденной войной солидарности. Рабочий класс и его профсоюзы начали все больше интегрироваться в общество; исчезло чувство нависшей угрозы общественному порядку. Все же у многих осталось чувство хрупкости системы, которое не могло развеять даже вновь вернувшееся изобилие; раны Великой депрессии затянулись, но не были забыты. Более того, законодательство «нового курса» породило новые ожидания и коренные интересы как у профессионалов из среднего класса, так и у представителей рабочего класса, получивших некоторое представление о том, что может сделать для них государство. Одним словом, здесь должно было утвердиться государство всеобщего благоденствия. После войны оно начало постепенно заниматься проблемами расового неравенства.

С возвращением изобилия и развитием государства всеобщего благоденствия поддержание социального порядка в послевоенной Америке больше не требовало постоянной опоры исключительно на моральные стимулы. Кроме того, при послевоенном изобилии начал исчезать тип более неустойчивого «коллективного» поведения, характерного для периода депрессии, стала менее интенсивной уличная жизнь и существование на обочине дорог. Общественная жизнь вернулась к более четко определенным формам (здания, офисы, фабрики) и к более традиционному стилю политики: повседневный ритм общественной жизни снова стал рутинным. Теперь рассмотрение общества с точки зрения прочных, четко определенных структур, как в новой теории Парсонса, не противоречило коллективному опыту — общей персональной реальности — повседневной жизни. Новое структурное видение в трудах Парсонса подобно наклонной башне, построенной на нагроможденных друг на друга понятиях, соответствовало периоду нового объединения, для которого характерно постоянное, хотя и скрытое ощущение мощного потенциала, присущего беспорядку. Великая депрессия ярко продемонстрировала возможности социальной катастрофы. Но с успехом в войне и возвращением изобилия вера Парсонса в общество, казалось, была реабилитирована, и он собрал все свои силы для осуществления Геракла подвига по расчистке оставшихся социальных завалов. В стремлении к всеохватности, побуждаемый заполнить все пробелы, он начал искать концептуальную нишу для каждого явления в обществе и помещать его на определенное концептуальное место; это был поиск интеллектуального порядка, обнаруживающий определенную одержимость характера.

Вторая стадия творчества Парсонса протекала параллельно с ускоренным процессом консолидации государства всеобщего благоденствия. В этот период первоначально он уделял особое внимание обществу как *социальной системе*, состоящей из взаимодействующих институтов и других компонентов. В этот первый, довоенный период он подчеркивал роль ценностей, в особенности стимулирующую роль, волонтаристический параметр. Несмотря на его участие в работе Гарвардского кружка Парето в 1930-е гг., трактовка Парсонсом общества *quia** системы только намечалась. В послевоенный период, однако, она была впервые полностью разработана. В этой трактовке общество рассматривалось как самосохраняющаяся гомеостатическая система. Позднее, в 1960-е гг., этот подход с акцентом на «системе» постепенно вступил в конфликт с подходом, в котором акцент делался на необходимости политических приоритетов, приписывающих властные инициативы государству. Более того, в этот второй период Парсонс также разработал комплекс разнообразных специальных механизмов, непосредственно содействующих внутренней стабильности общества, что выходит далеко за пределы простого утверждения важности общих ценностей как источника социальной стабильности.

Итак, в довоенный период Парсонс сосредоточивал свое внимание на моральных ценностях как на внутренних стимулах социального действия, как на стимуляторах индивидуальных усилий. В известном смысле в этот ранний период все его помыслы были обращены к важности поддержания полной жизнеспособности системы; в первую очередь это была борьба против энтропии культурных образцов и против убывания личной приверженности по отношению к ним; он полагал, что фундаментальная поддержка культурных образцов заключается во внутренних моральных убеждениях индивидов.

Однако теперь, во второй период, надежностью социальной системы рассматривалась как зависящая в большей мере от ее *собственного* особого устройства, от действия различных автономных механизмов интеграции и адаптации системы, и в меньшей степени — от воли, энергии или убеждений людей. Перестав уделять главное внимание индивидам, Парсонс теперь озабочен тем, как социальная система как *таковая* поддерживает *собственную* целостность, приспособливает индивидов к своим механизмам и институтам, организует и социализует их, чтобы обеспечить то, что требуется системе. Моральные убеждения и внутренние механизмы их принятия рассматриваются теперь как порождение системы и как ее производные; теперь в фокусе внимания находится не то, что делается из моральных убеждений, а то, как это осуществляется социализующими механизмами системы. Таким образом, надежда преимущественно на моральные стимулы как источник общественной солидарности уменьшается в послевоенный период, когда вернулось изобилие и когда

* *Quia* — в качестве (лат.).

вследствие этого появились новые стимулы подчинения и общественной солидарности. Особое внимание, уделяемое волонтаристической личной приверженности, сменяется надеждой на «социализацию» индивидов, которые будут предпочитать то, что нужно системе.

В послевоенный период Парсонс рассматривал равновесие системы как производную от инициатив системы и происходящих в ней процессов, как следствие главным образом подчинения всех законным ожиданиям друг друга. Это было такое видение общественной солидарности, которое соответствует практической заинтересованности государства всеобщего благоденствия в отыскании способов добиваться лояльности и конформизма, а также соответствует его действующей предпосылке, что стабильность общества укрепляется соответствием «легитимным» ожиданиям обездоленных социальных слоев, от которых, в свою очередь, ожидают получить добровольное подчинение общепринятой морали. Действующая предпосылка состояла в том, что обездоленные слои будут «благодарны» за помощь, которую им оказывают, — вместо того чтобы признать вслед за Дюркгеймом, что люди по своей природе ненасытны, — и что они поэтому будут добровольно подчиняться ожиданиям дающего. Итак, в определенных отношениях послевоенная стадия социологии Парсонса была вполне совместима с требованиями и предпосылками государства всеобщего благоденствия. Однако, как мы покажем ниже, были важные моменты, в силу которых учение Парсонса продолжало оставаться докейнсианской социологией, все еще опирающейся на прежний образ социального порядка, обеспечиваемого *спонтанными* процессами и, таким образом, не вполне соответствующей инструментальному отношению государства всеобщего благоденствия к социальному порядку и поэтому не вполне соответствующей и другим его установкам по отношению к справедливости и равенству.

ОБЩИЙ КРИЗИС ОБЩЕСТВА СРЕДНЕГО КЛАССА И УЧЕНИЕ ПАРСОНСА

Выполненный Парсонсом синтез обязан своим появлением глубокому кризису в обществе среднего класса, который исторически зародился задолго до Великой депрессии. Этот кризис был всепроникающим, всеобщим и острым; он был экономическим и политическим, он был внутренним и международным. Еще до синтеза Парсонса этот кризис проявил себя в четырех гигантских волнах общественных потрясений, каждая из которых имела большие последствия для всего мира.

(1) Первая мировая война, которая подорвала веру среднего класса в неизбежность прогресса, по всей Европе разрушила старые национальные государства и создала новые, усилила американское влияние в Европе, подорвала доверие масс к старым элитам и подготовила почву для (2) советской революции, которая на некоторое

время увеличила революционный потенциал в Западной и Центральной Европе, резко обострила страх европейско-американского среднего класса, привела к поляризации международной напряженности между Соединенными Штатами и Советским Союзом и, в сочетании с нарастающим национализмом в слаборазвитых регионах, особенно в Азии, сокрушила колониальные империи победивших западных держав; (3) появление фашизма в Италии и особенно нацизма в Германии, который послужил сигналом того, что обеспокоенность среднего класса переросла в панику, подорвавшую социальную и политическую стабильность на всем континенте; (4) международный экономический кризис 1930-х гг., который, совпадая с третьей волной, породил массовую безработицу среди рабочего класса, тяжелые лишения для мелких фермеров, острое беспокойство среднего класса по поводу его социального статуса и экономические угрозы для него, и, наконец, ускорил развитие государства всеобщего благоденствия в Соединенных Штатах. При вступлении Соединенных Штатов в фазу мирового экономического кризиса была пробита брешь в международном оплоте среднего класса.

Учение Парсонса появилось не только в особое время, но также и в особом месте, в Гарвардском университете. Его появление ознаменовало пространственное и культурное смещение центра тяжести академической социологии в Соединенных Штатах. Теперь социология развивалась в рамках и под влиянием культуры Восточного побережья, а не американского Среднего Запада, где она развивалась прежде в Чикагском университете. Культура Восточного побережья была менее провинциальной, ограниченной, изоляционистской и менее «приземленной», то есть соответственно более «интеллектуальной», более национальной и более интернациональной по своим ориентациям. В частности, культура Восточного побережья была более отзывчива на события в Европе.

Наконец, учение Парсонса развивалось в эпоху, когда опасения среднего класса различных стран стали общими; эти опасения были связаны как с общей международной опасностью, появлением коммунистического режима в Советском Союзе, так и с общим международным экономическим кризисом, Великой депрессией 1930-х гг. Если классический период социологического синтеза отражал ряд параллельных противоречий, которые средний класс рассматривал с точки зрения национальных особенностей, то эра Парсонса была отражением общего евроамериканского кризиса международного среднего класса. Она отражала общие проблемы относительно продвинутых, или «развитых», индустриальных обществ, элиты которых определяли свои проблемы преимущественно с позиции общей потребности в поддержании «социального порядка».

Социальная теория не могла бы быть актуальной при этом мировом кризисе, если бы ее положения формулировались исключительно с точки зрения (1) — социальных проблем в индивидуальных

институциональных сферах, каждую из которых трактовали бы изолированно от других, или на языке (2) — монографической историографии, которая сосредоточивает изучение на особых традициях различных стран, их уникальных типах культуры или их меняющемся уровне индустриализации. Чтобы социальная теория соответствовала общим проблемам таких разных обществ, она должна сделать основной проблему социального порядка, которую нужно было сформулировать в относительно абстрактной форме. Эмпирическая пустота и абстрактность парсонсовского анализа социального порядка отражала усилия откликнуться на существующий международный кризис, который одновременно угрожал среднему классу в разных капиталистических странах, находящихся на разных уровнях индустриализации и с разными политическими традициями. Несмотря и на многие другие различия между ними, европейские общества можно было тогда рассматривать скорее как общества, столкнувшиеся со сходной проблемой, проблемой порядка, и имеющие некое ключевое сходство, чем как различные национальные общества; одним словом, их легче было представлять как «конкретные примеры» абстрактной «социальной системы».

Любой социологический синтез, нацеленный на то, чтобы соответствовать любому такому обществу, должен быть также применим к остальным. Таким образом, дух социологического синтеза направлял к обобщению на самом высоком и наиболее абстрактном уровне. В результате возникал парадокс: чем в большей мере теоретический синтез достигал подлинно общей природы существующего кризиса и был в состоянии справиться с его многообразием на международном уровне, тем более несоответствующим он казался по отношению к кризису в той форме, в какой он протекал в любой из затронутых им стран. В этом заключался основной парадокс учения Парсонса.

Этот парадокс привел к глубокому непониманию творчества Парсонса, особенно при истолковании его большинством либеральных социологов. Эти критики часто утверждали, что в теории Парсонса отсутствует интерес к современным проблемам, имея, как мне кажется, в виду то, что она не сосредоточена непосредственно на социальных проблемах, проявляющихся в повседневной жизни: таких как бедность, расовые проблемы, вопросы войны, экономического развития или экономического отставания. В определенном смысле эта критика справедлива, но в главном она бьет мимо цели. Ибо настоятельность, с которой Парсонс сосредоточивал свое внимание на проблеме «социального порядка», понимаемого в самом широком смысле, показывала, что именно он, а не его либеральные критики, на самом деле разглядел подлинный масштаб современного кризиса; по крайней мере он увидел его во всей его глубине, даже если и рассматривал его исключительно с консервативной точки зрения, как проблему поддержания порядка.

Либеральные критики Парсонса обнаруживают собственную ограниченность, поскольку не понимают, ибо *бывают* исторические эпохи, когда кризис социального порядка является общим и явным. Депрессия 1930-х гг., во время которой Парсонс писал «*Структуру социального действия*», была подобной эпохой. Это было время массовых митингов, маршей, демонстраций, протестов, петиций, требований помощи, воинственных организаций, уличных сборищ и бунтов; это было время широко распространившихся коллективных беспорядков. С консервативной точки зрения подобный период рассматривают как время острой угрозы социальному порядку; однако с точки зрения радикалов это время можно рассматривать как время революционных возможностей. Проблема социального порядка, таким образом, представляет собой консервативный способ говорить об условиях, когда сложившаяся элита неспособна править традиционными методами и когда происходит кризис основных институтов.

Какими бы консервативными ни были его формулировки, Парсонс был абсолютно корректен, настаивал на том, что проблема социального порядка в наше время является не чисто академической проблемой, а одной из вечных и актуальных современных проблем. Парсонс ощущал хрупкость современного общества глубже, чем большинство его критиков. В отличие от некоторых своих критиков, которые как либеральные технологи считали «проблемы, значимые для современности», разрешимыми, если только задействовано достаточно средств и использованы оценки экспертов, Парсонс понимал, что современные социальные условия заключают в себе более целостную и общую проблему, которую не так просто разрешить посредством технологии.

Следовательно, недостатком Парсонса было не то, что ему не удалось справиться с проблемами, актуальными для современности, а то, что он продолжал рассматривать их с позиций американского оптимизма. Поскольку он смотрел на них с позиций оптимизма, он односторонне подчеркивал адаптивность статус-кво, рассматривая области, в которых он был открыт для изменений, а не способ, каким его собственные свойства стимулировали беспорядок и противодействовали адаптации к нему. Но при всем своем оптимизме Парсонс — в отличие от своих либеральных критиков — увидел подлинную глубину современной проблемы. Однако его постоянный оптимизм заставлял его верить, что современные институты жизнеспособны, что статус-кво не исчерпал себя и у него еще есть время и ресурсы, соизмеримые с глубиной кризиса. Доверие Парсонса к статус-кво также находило поддержку в его понимании уязвимости его критиков и их альтернатив: если здесь дела плохи, они явно не лучше в других местах. Оптимизм Парсонса не подталкивал его к простым решениям, и он никогда не рассматривал агонию своей культуры в духе либеральных технологов, как повод превозносить нестабильную техническую экспертизу.

Но здесь мы сталкиваемся с парадоксом: каким образом Парсонс мог оставаться оптимистом после того, как он так глубоко понял современный кризис? Тут недостаточно сослаться на общий климат Америки и преобладание оптимизма в американской культуре. Мы должны также проанализировать конкретные пути пересечения истории и культуры с личной биографией. Короче говоря, мы должны ближе подойти к конкретному способу, каким культура воплощается в персональной реальности и оказывает влияние на теорию.

Жизненно важным статистическим фактом здесь является то, что Парсонс родился в 1902 г. Это означает, во-первых, что, так как ему было только двенадцать лет, когда началась Первая мировая война, и только пятнадцать, когда США вступили в нее, он переживал ее не так, как взрослые. Во-вторых, это означает, что он был уже зрелым человеком двадцати семи лет, когда биржевой крах 1929 г. провозвестил о наступлении Великой депрессии. Одним словом, взросление Парсонса происходило в период, когда экономический расцвет достиг бума в Соединенных Штатах в 1920-е гг. Он завершил свое образование в степени бакалавра искусств (в Амхерсте), а затем доктора философии (в Гейдельберге) за два года до начала экономического кризиса. К 1929 г. Парсонс был женат и уже два года как работал в Гарвардском университете.

Другими словами: некоторые наиболее глубокие стороны персональной реальности Парсонса определило экономическое процветание 1920-х гг., во время которого его личное положение и перспективы совпали с общим успехом американской экономики. Таким образом, Парсонс был свидетелем «успеха» американской экономики не просто как сторонний наблюдатель, но как преподаватель Гарварда, и как сын президента колледжа также был к нему причастен. Постоянный оптимизм Парсонса, как мне кажется, по большей части был обусловлен тем, что он рассматривал Великую депрессию в особой перспективе: с точки зрения персональной реальности, которую сформировал опыт успеха. Парсонс встретил Великую депрессию взрослым, когда уже начал делать карьеру в самом знаменитом университете Америки. К 1929 г. Парсонс отнюдь не был профессионально известен, но он добился почти такого успеха, какого только и мог ожидать молодой ученый, родившийся в Колорадо-Спрингс, штат Колорадо.

В свете периода процветания 1920-х гг. Великая депрессия многим представлялась дурным сном, устрашающим, но нереальным, который со временем рассеется. Это произошло с наступлением Второй мировой войны. Итак, для Парсонса Великая депрессия была интерлюдией между периодом процветания 1920-х гг. и последующим триумфом Америки во Второй мировой войне и послевоенным изобилием. Связанный с опытом сильного и успешного среднего класса, оптимизм Парсонса был оптимизмом тех, для кого успех системы и

в условиях системы стал частью глубинной персональной реальности и для кого неудачи системы были отклонением, практически не затрагивавшим персональную реальность.

ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИЯ АКАДЕМИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Великие мыслители классического периода были националистами по опыту и установкам не только в политике, но и в культуре; действительно, даже свои собственные социальные теории они нередко разрабатывали в неведении относительно соответствующих работ в других странах. Незнание Вебером и Дюркгеймом работ друга друга является одним из самых красноречивых примеров такого рода. Однако Парсонс начал осваивать до тех пор фрагментарно известные в Америке произведения европейской социальной мысли. Это подразумевало синтез западноевропейских социальных теорий в рамках американской структуры настроений, предпосылок и персональной реальности. Парсонс не просто воспроизвел или перенес европейскую теорию на почву американской культуры подобно эмигрантам, он подверг ее глубокой деструкции, ассимилировал и заново синтезировал с позиций иного, американского опыта. В условиях американской академической жизни его синтез оказался жизнеспособным, сохраняя в то же время соответствие европейской культуре, смог послужить мостом между европейской и американской интеллектуальной жизнью и стал значительным шагом на пути интернационализации академической социологии.

Нет сомнения, что кризис 1930-х гг. усилил интерес американской академической социологии к европейской социальной теории и сделал ее центром интеллектуальных дискуссий. В частности, кризис 1930-х гг. заставил некоторых американских ученых посмотреть на европейскую академическую социологию как на защиту от марксизма, который недавно начал проникать на территорию американских университетов, поскольку у европейцев имелся значительно более богатый опыт. Такого рода европейская социальная теория была брошена в проем, чтобы воспрепятствовать интересу к марксизму, порожденному кризисом. Именно благодаря этим идеологически оформленным настроениям группа гарвардских ученых, которая сложилась вокруг Л. Гендерсона и при участии Парсонса, Джорджа Хоманса и Крейна Бринтона, организовала семинар, посвященный Вильфредо Парето, который начал работать в конце 1932 и регулярно работал до 1934 г. [20]. В семинаре также участвовали Роберт Мертон, Генри Мюррей и Клайд Клакхон.

Политическое значение интереса этого кружка к Парето было выражено Джорджем Хомансом, который искренне признал — а все, что говорит Джордж Хоманс, он говорит с потрясающей искренностью: «как республиканец из Бостона, который не отрекся от своей

сравнительно состоятельной семьи, я чувствовал в течение тридцатых, что нахожусь в центре лично против меня направленной атаки, прежде всего со стороны марксистов. Я был готов поверить Парето потому, что он дал мне оружие для защиты» [21]. *Характер* этой защиты можно отчасти понять из статьи Хоманса 1936 г. «Как изготовить коммуниста», где он утверждал, что «общество является организмом и... подобно всем организмам, если возникает угроза его способу существования, общество производит антитела, которые помогают восстановить его в его первоначальной форме» [22]. Итак, в этом состояло обоснование разумного оптимизма и консерватизма даже в разгар великого кризиса.

Место кружка Парето в политическом спектре было ясно показано Крейном Бринтоном, который отметил, что «в тридцатые годы в Гарварде безусловно существовал руководимый Гендерсоном “культ Парето”, как его привычно называли коммунисты, или их союзники, или даже умеренные либералы в американском стиле в университете». Самого Парето тогда называли, замечает Бринтон, «Марксом буржуазии», пока, наконец, его не окрестили, несколько менее пышно, просто фашистом. Короче говоря, кружок Парето в политике занимал позицию гораздо правее консервативных правых, находясь в оппозиции не только к коммунистам, но и к «умеренным либералам в американском стиле». Интернационализация американской академической социологии, таким образом, началась на политически консервативной, антимарксистской основе. Кружок Парето явно искал теоретическую защиту от марксизма, и этот аспект их симпатии к Парето ни в коем случае не был вытеснен в темные закоулки периферического сознания.

Не являясь членом ни Гарвардского научного общества, ни бостонского престижного Субботнего клуба — Гендерсон и Бринтон принадлежали к обоим, Хоманс только к Обществу, — Парсонс, по видимому, не принадлежал к ядру кружка, хотя и был близок Гендерсону. Его собственная антимарксистская позиция поэтому была несколько отличной от позиции других участников семинара — менее узкой и еще раньше сложившейся. Действительно, Парсонс уже ознакомился с европейскими критиками марксизма, в особенности с Максом Вебером, во время своего обучения в Европе, которое предшествовало периоду Депрессии и участию в кружке Парето. Короче говоря, Парсонс был теоретически вооружен еще до того, как мишень появилась на американской сцене.

Все же несмотря на политические и идеологические мотивы, которые вызвали в Америке интерес к антимарксистским европейским теоретикам, в некоторых существенных аспектах отношение американцев к этой европейской традиции оставалось внешним. Хотя Парсонс и другие вполне понимали идеологическое значение этой европейской критики, они ассимилировали ее с точки зрения американской культуры, в которой социалистическая традиция и опыт, несмотря на их нынешнее развитие, не были непосредственно известны. Специфические

интеллектуальные проблемы, сменяющие друг друга политические конфликты и исторические парадигмы, на которых основывалась европейская реакция на социализм, фактически не были частью культурной и персональной реальности американских социологов. Марксизм, с которым они были знакомы, был по преимуществу известен им в теории, а не по своему воплощению и проявлениям в политике.

Политические и интеллектуальные традиции в Соединенных Штатах не привлекали внимание академической социологии к вызову, брошенному марксизмом, так настойчиво, как это было в Европе. Поэтому американская теоретическая реакция на кризис не была столь вынужденно тесно связана с конфронтацией с марксизмом, что могло бы сделать эту реакцию более ограниченной, и американцы могли использовать все разнообразие интеллектуального оружия, которое было накоплено в европейском арсенале. Таким образом, Парсонс никогда не изучал марксизм так непосредственно и глубоко, как европейцы. Фактически он никогда не достиг понимания всей его аналитической сложности, и, на самом деле, его точка зрения на марксизм сложилась еще до того, как он прочувствовал направление его собственного внутреннего развития. Нет сомнения, что Парсонс всегда лучше был знаком с критиками Маркса, чем с самим Марксом. На 793 страницах *«Структуры социального действия»* Парсонс не сделал ни одной ссылки на оригинальные работы Маркса и Энгельса, цитируя только вторичные источники. Рассматривая марксизм скорее как устаревшую интеллектуальную систему, чем как живую культуру, как учение более близкое скорее к трудам Гоббса, Локка или Мальтуса, чем к трудам Дюркгейма, Парсонс заимствовал свое отношение к марксизму, опираясь на выводы, а не на опыт Вебера, Дюркгейма, Парето и Зомбарта. Для этих ученых марксизм был живой культурой, и их борьба против него отразилась на их персональной реальности. Для Парсонса же марксизм был в первую очередь документом культуры, чем-то литературным, что никогда не проникало глубоко в его персональную реальность. Не связанный традицией подробной критики марксизма, парсонсовский синтез мог быть сформулирован в более абстрактных терминах. Парсонс мог, отталкиваясь от выводов классической европейской критики марксизма и, начиная там, где остановились они, двигаться в направлении более общей теории, вместо того чтобы проводить узкие, подробные исторические исследования на европейский манер.

ПОЗИТИВИЗМ И ПАРСОНС: ОТ СЦИЕНТИЗМА К ПРОФЕССИОНАЛИЗМУ

В начале этой главы я кратко охарактеризовал исторические условия возникновения социологического позитивизма, имея в виду понимание некоторых социальных сил, содействовавших его формированию. Исторический контекст позитивизма, эпоха Реставрации,

также может помочь обеспечить некий исторический поход для понимания социальных условий, которые подтолкнули Толкотта Парсонса — пожалуй, больше, чем кого-либо другого из социологов теоретиков после Конта — предпринять разработку всеобъемлющей Большой теории. Мы лучше поймем их, если укажем на определенные важные черты сходства между теми периодами, в которые работал каждый. Наиболее важная из них, как мне кажется, состоит в том, что в каждый период существовал острый конфликт — конфликт, который не просто связан с относительно ограниченным кругом вопросов по небольшому числу проблем, а подразумевает конфронтацию между двумя резко отличающимися и всеобъемлющими картинами социального порядка в целом. В 1930-е гг. одной из таких картин был традиционный образ свободного предпринимательства среднего класса в США, а другая сперва была предложена марксизмом, а затем «новым курсом».

В Америке 1930-х гг. марксизм представлял собой перспективу, привлекательную только для меньшинства, хотя это было в общем оформленное и активное меньшинство интеллектуалов, взгляды которых были ясно представлены в университетах и повсеместно. При этом образ общества, который сложился у среднего класса, был брошен всесторонний вызов и даже если сами американские марксисты не были политически влиятельны в Соединенных Штатах, они нередко вызвали ассоциации с могущественным политическим воплощением марксизма в Советском Союзе. Однако на другом уровне традиционному для среднего класса образу социального порядка был брошен вызов также и широкими реформами в рамках «нового курса». В то время как они представляли собой значительно менее радикальный вызов, чем марксизм, их боялись потому, что политически это была более могущественная, поддерживаемая правительством альтернатива. Глубокие перемены в структурах социального обеспечения, в условиях занятости, в трудовых отношениях, в промышленных и банковских учреждениях, которые были предложены и осуществлены «новым курсом», для части среднего класса нередко были гораздо более пугающими, чем даже сам экономический крах. В определенных кругах среднего класса ненависть к «этому человеку», Рузвельту, иногда достигала масштабов паранойи даже несмотря на то, что целью реформ «нового курса» была стабилизация существующей системы в ее основах, а не ее ниспровержение.

Хотя марксизм и «новый курс» представляли крайне различные альтернативы традиционной картине общества, страх перед каждой отражал и усиливал страх перед другой. Страх перед коммунизмом заставлял некоторые слои среднего класса считать «новый курс» более радикальным, чем он был на самом деле, в то время как страх перед «новым курсом» заставлял некоторых считать коммунизм более влиятельным, чем он был в Соединенных Штатах. Как считали некоторые, «новый курс» представляет собой просто камуфляж и

орудие вторжения для международного коммунизма. В силу того что они, как иногда представлялось, объединились, традиционным воззрением среднего класса на общество, как часто казалось, наносила удар объединенная альтернатива, одновременно радикальная и влиятельная. Таким образом, действительный конфликт между альтернативными картинками, который и на самом деле был более острым, чем когда бы то ни было в Соединенных Штатах со времен Гражданской войны, в некоторых кругах стали рассматривать как еще более острый, чем он был. Проблема истиной природы социального порядка в его целостности часто становилась объектом широкого общественного интереса и острых и заметных публичных дебатов между интеллектуалами. Стабильность и легитимность традиционного социального порядка в Соединенных Штатах в 1930-е гг. больше не считали само собой разумеющимися, как это было прежде.

В этом отношении существовали важные структурные аналогии между обществом Реставрации и американским обществом 1930-х гг.; в обоих случаях ситуация стимулировала усилия по созданию нового всеобъемлющего образа социального порядка, по разъяснению его существенных элементов, по оценке его ресурсов для прогресса и его перспектив восстановления, а также усилия по определению источников и условий его легитимности.

Перед лицом острейшего международного и внутреннего кризиса, для разрешения которого власти первоначально не обращались за содействием к Парсонсу и его ученикам, они начали долгий поход в поисках внутренних ресурсов теории. Кризис 1830-х гг. предоставил им незначительные возможности для карьеры и недостаточное финансирование исследований, чтобы стимулировать их заняться ими непосредственно и отвлекаться от построения теории. Парсонсу и его студентам предоставлялись немногие возможности заняться «социальной инженерией» в качестве социологов, хотя сами они считали это осуществимым и желательным. Однако на деле идеологические и теоретические наклонности Парсонса — консервативные в политике и *laissez faire* в своей причастности к Парето — не способствовали тому, чтобы считать подобное вмешательство необходимым или желательным. Те, кто придерживался более либеральных убеждений, могли в качестве профессионалов поступать на государственную службу и делали это, но что *могли бы* там сделать консервативные ученые, отвергавшие «новый курс», и как они *могли бы* сформулировать свои идеи, чтобы содействовать их практической применимости к проблемам дня?

Итак, в какой-то мере уход Парсонса в техническую теорию был выражением бессилия его консервативного мировоззрения во время американского кризиса. Техническая сложность теории Парсонса была связана как с отсутствием внешней возможности привлечь ее к использованию в социальной инженерии, так и с ее собственным идеологическим характером и основоположениями.

Но проблема здесь заключается не в особой идеологической природе учения Парсонса, то есть не в ее консерватизме; большее значение имеет то, что политическое бессилие *любой* идеологической позиции может стать стимулятором компенсирующих теоретических усилий. Это обусловлено отчасти, но не только, тем, что у людей, занятых активной политикой, обычно нет времени, чтобы много заниматься разработкой теории. Другая фундаментальная проблема состоит в том, что создание сложной, технически запутанной теории — это для некоторых интеллектуалов, независимо от их идеологии, деятельность, которая представляет собой форму *самоутверждения*, когда время не имеет связи с их политической идеологией, потому ли, что слишком поздно, или потому, что слишком рано, и когда они нуждаются в компенсации за провал, поражение или пренебрежение. Именно потерпевшие политическое или историческое поражение создают основательные, технически сложные социальные теории. Таким образом, подобные большие социальные теории отчасти являются суррогатами политической деятельности.

Платон, например, разъясняет это в своем седьмом послании, где откровенно говорит о том, что он обратился к философии после того, как пережил разочарование в своих надеждах на политическую карьеру, когда в Афинах его перестали удовлетворять и олигархия, и демократия. Опять-таки первый период позитивистского социологического синтеза имеет своим источником отчасти, как я уже отмечал, творчество деклассированных дворян — графов Де Бональда, Де Местра и Сен-Симона, и устремления нарождающейся технической интеллигенции, которая в буквальном смысле была лишена избирательных прав. В свою очередь и Конт, как это явствует из писем, которые он написал Сен-Симону, когда они разрывали отношения, хотел уйти в «чистую» социологию, чувствуя, что у практических людей его общества нет ни способностей понять социологию, ни готовности относиться к социологам с уважением. Примечательно, что наиболее технически сложный период творчества Карла Маркса последовал за поражением революции 1848 г. Неудача собственных политических притязаний Макса Вебера — кульминацией, но не окончанием которых стала невозможность получить назначение на политический пост, — хорошо известна. Итак, на протяжении всех четырех основных периодов развития социологии одним из мотивов построения широких и технически сложных социальных теорий — и, в особенности, может быть, построения систематических, «больших» теорий — были политические разочарования и политическое бессилие.

Социологический позитивизм начала девятнадцатого века определял современное общество, которое формировалось, как «индустриальное»; его рассматривали как заключительную стадию исторической эволюции, которая будет постепенно совершенствоваться. С одной стороны, позитивисты полагали, что существуют архаичес-

кие социальные структуры, сосредоточенные вокруг элит старого режима, которые необходимо сменить, а с другой стороны, что в современных структурах есть лакуны, которые нужно заполнить. Они полагали, что новое общество должно быть интегрировано или, как они сами часто выражались, «организовано» и что это требует нового морального кодекса, соответствующего формирующимся индустриальным, технологическим и научным институтам нового порядка. Однако основную ставку они делали на значение *науки*: отчасти как инструмента повышения производительности и тем самым снижения уровня опасного недоброжелательства масс; отчасти как метода, благодаря которому людей можно привести к согласию в тех убеждениях, которые могут объединить новое общество, и отчасти как идеи, которая в отличие просто от благополучия может придать *легитимность* новым индустриальным институтам и новым собственникам, которые их контролируют. Наука для позитивистов должна была стать основным источником современной общественной интеграции и легитимности новых элит.

Реакция Парсонса на кризис 1930-х гг. была другой в силу отличия положения американского среднего класса, различий в характере тех угроз, которые он должен был предотвращать, и различий в основаниях его легитимности и, в частности, в различии роли науки как основы легитимности. В Соединенных Штатах 1930-х гг. наука и технология были, разумеется, глубоко укоренившимися реалиями повседневной жизни. Все же, несмотря на это, они отнюдь не были совершенно лишены проблем, поскольку вследствие Депрессии они утратили доверие общества; действительно, некоторые люди тогда считали, что причину самой Депрессии можно приписать перепроизводству, порожденному слишком быстрым развитием техники. В самом деле, говорили даже об объявлении моратория и на научное, и на технологическое развитие. Короче говоря, науку рассматривали как источник бедствий. Связь американского среднего класса с наукой поэтому ни в коей мере не была достаточной для утверждения его легитимности.

Более того, внезапный и разрушительный обвал американской экономики в 1930-е гг. резко подорвал легитимность американской правящей элиты; очевидный разрыв между властью и моралью в общественной жизни, таким образом, стал опасно глубоким. И с позиций Парсонса, восприимчивого к вопросам морали, именно этот ущерб, нанесенный легитимности среднего класса, представлял одну из основных проблем. Таким образом, он в разгар Великой депрессии пытался уменьшить пропасть между властью и моралью и найти новые основы легитимности для американской элиты.

В результате этих усилий можно заметить некоторые существенные различия между Парсонсом и позитивистами. Парсонс придавал существенно меньшее значение науке как источнику легитимации элиты и интеграции всего общества, вместо этого он сделал новую

ставку на «профессионализм». В своей статье 1938 г. о профессиях он отмечал, что все элиты индустриального общества, бизнесмены не в меньшей степени, чем ученые, теперь рассматриваются как образующие «профессии». Действительно, современное общество в целом, писал он, характеризуется тем значением, которое обретают профессии и «которое при сопоставлении с любой исторической ступенью развития является уникальным» [23]. Здесь Парсонс нашел способ охарактеризовать современное общество, не определяя его, как это сделал Маркс, как «капиталистическое» и в то же время не подчеркивая его бюрократический характер, как Вебер. Это было «общество профессионалов», упорядоченное, но «духовное»; оно не было ни бюрократическим, ни капиталистическим.

Нет, по-видимому, сомнений в том, что то значение, которое Парсонс придавал роли профессий, стимулировалось его полемическим стремлением опровергнуть усиленное депрессией представление о современном обществе, в котором на первый план выдвигался его капиталистический характер. «Если задать вопрос, какие черты являются самыми характерными [для западной цивилизации], относительно немногие ученые-социологи вообще упомянули бы профессии. Вероятно, большинство без каких-либо сомнений упомянуло бы современный экономический строй, “капитализм”, “свободное предпринимательство”, “экономику бизнеса” или как там еще все это называется» [24]. Для Парсонса подчеркивание значения профессий представляло собой возможность преуменьшить значение, обычно приписываемое тогда такой характеристике современного общества, как «капиталистическое» или «ориентированное на прибыль» [25].

В парсонсовском анализе профессий акцент делается на их подобию бизнесу и на общих для них элементах. До сих пор, говорит Парсонс, общепринятой точкой зрения была та, согласно которой бизнесмен эгоистически преследует свои корыстные интересы, в то время как профессионал альтруистически служит другим. Но дело обстоит не так, говорит он. Бизнес и профессии приводятся в движение не принципиально разными мотивами; разница между ними, говорит Парсонс, заключается «в разнице ситуаций, в которых проявляются одни и те же общие человеческие мотивы... стяжательство современного бизнеса является скорее институциональным, чем мотивационным» [26]. И бизнесмены, и профессионалы стремятся к «успеху» и признанию своего успеха, даже если способ, каким конкретно определяется и преследуется успех, может различаться в каждом случае. Таким образом, профессионалы — это не «альтруисты» в обычном смысле слова, так же как бизнесмены не «эгоисты»; и те и другие просто соответствуют критериям, признаваемым подходящими для их особой сферы деятельности. Более того, бизнесмены и профессионалы также подобны друг другу по своей ментальности, ориентируясь скорее на самые эффективные, чем на традиционные методы ведения дел; авторитет

тех и других также характеризуется их функциональными отличиями, каждый является авторитетом только в своих ограниченных областях; и те и другие универсальны в пределах своей сферы, принимая решения в соответствии с общими и безличными правилами. Итак, Парсонс делает упор на тех характеристиках, которые являются *общими* для профессий и бизнеса, таким образом, преуменьшая значение, придаваемое своекорыстному стремлению к получению прибыли. Парсонс тем самым рассматривает бизнесменов в качестве профессионалов. На обвинение в коммерциализации профессий он возражает, утверждая что скорее коммерция сделалась профессиональной. Становясь профессиональным, бизнес обретает доверие, связанное с моральной ответственностью, традиционно приписываемое профессиям, за содействие общественному благосостоянию и вместе с тем легитимность.

Рассматриваемый как профессия бизнес теперь определяют как моральное проявление компетентности ряда общественной заинтересованности в «производительности». Итак, переход от позитивизма к учению Парсонса означает замещение науки как источника легитимации элиты профессионализмом в качестве соответствующего источника; рациональный и эмпирический компоненты науки не уничтожаются, а скорее сливаются с моральным компонентом — профессионализмом. Было, следовательно, по крайней мере два важных способа, какими Парсонс стремился преодолеть временный разрыв между властью и моралью и смягчить позитивистское противопоставление духовного и светского порядков: во-первых, смещая фокус и тем самым делая основой легитимации не науку, а профессии и, во-вторых, как я уже говорил при рассмотрении «волюнтаризма» Парсонса, подчеркивая автономию и *каузальный потенциал* моральных ценностей в определении социальных результатов.

В то же самое время Парсонс также настаивал на том, что даже профессиональных капитанов индустрии не следует понимать как руководствующихся соображениями выгоды или эгоизма преимущественно, ибо они всегда находятся под сильным влиянием по существу моральных ценностей, в особенности протестантской этики или ее последующих в большей степени светских вариантов. Короче говоря, мотивами бизнесменов он считал не жадность и корысть, как их представляли американские популисты, и не структурное давление капиталистической системы, как это представляли марксисты; действия бизнесменов и бизнес он представлял как мотивированные моральными ориентирами, которые становились все в большей мере институционализированными благодаря профессионализации. Можно добавить, что подобное обоснование легитимности бизнеса было, по-видимому, более убедительным для тех, чья персональная реальность имела своим источником опыт взаимодействия со старой, более образованной элитой бизнеса Новой Англии, чем для тех, кто был знаком лишь с «мясниками» Среднего Запада.

Другое очевидное различие между позитивизмом и учением Парсонса состоит в том, что первый был подчеркнуто эволюционен по своему подходу, в то время как последнее было неэволюционно или эволюционно лишь в самой малой степени. То, что Парсонс впоследствии написал эссе об «эволюционных универсалиях», говорит только о том, что это представляло для него второстепенный интерес. Но эволюционизм имел решающее, а не побочное значение для позитивистов. Эта разница, по-видимому, связана с тем фактом, что, в отличие от позитивистов, среднему классу парсонсовского общества не угрожала старая элита, которую отождествляли с прошлым и которая привлекала к нему внимание, и, таким образом, ему не надо было смотреть в будущее, в котором он мог бы избавиться от этого кошмара. Силы, угрожающие современному среднему классу, сами по себе в высшей степени ориентированы на будущее и ожидают появления радикально отличного общества. Парсонсовский функционализм поэтому основывается на опыте класса, у которого нет никакого стимула сосредоточиваться на прошлом и нет большого стремления к тому, чтобы его будущее было совершенно другим. Его побуждения в основном очень консервативны: он хочет большего, но больше того же самого. Таким образом, функционализм Парсонса не был глубоко эволюционистским, но скорее синхроническим по своему основному интересу социальному порядку, то есть интеграции. Это нашло особое отражение в учении Парсонса на последнем послевоенном этапе, когда он переходит от своего первоначального интереса к идеям Вебера к интересу к идеям Дюркгейма. Высказываясь о статье Кеннета Боулдинга, Парсонс замечает: «Я бы, со своей стороны ... одобрил то, о чем он говорит как о “большом соблазне” отождествить социологию с интересом к интегративной системе» [27].

НАЧАЛО НОВОГО ПЕРИОДА: НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

МАРКСИЗМ И АКАДЕМИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ: РАСКОЛ И РАСТУЩИЙ ПОЛИЦЕНТРИЗМ

Рассматриваемый в мировой перспективе раскол между академической социологией и марксизмом остается одной из основных особенностей исторической структуры западной социологии вплоть до нынешнего, IV периода, который сейчас подходит к концу. Последовавшее за большевистской революцией мировое развитие марксизма определялось главным образом поддержкой, которую оказывал ему Советский Союз. Вслед за институционализацией академической социологии в Чикагском университете в 1920-е гг. и особенно после того, как центр тяжести американской социологии перемес-

тился на Восточное побережье, на развитие академической социологии в мире преобладающее влияние оказывали Соединенные Штаты. Интеллектуальный раскол между марксизмом и академической социологией не сводился к разнице в источниках поддержки внутри каждой страны, но одновременно проявлялся и на уровне международной поляризации.

Раскол между марксизмом и академической социологией издавна заставлял каждую из сторон либо игнорировать другую, либо обрушиваться на нее с резкой критикой во время внутренних дискуссий. Но хотя между ними практически не было открытого диалога, ограниченный или скрытый обмен мнениями все же происходил: например, Малиновский, Мертон и Бухарин. Можно утверждать, что в Соединенных Штатах марксизм представлял собой часть замалчиваемой «субкультуры» академической социологии, особенно для тех, кто достиг зрелости в 1930-е гг. Соответственно академическая социология занимала аналогичное положение *vis-à-vis* марксизма в Советском Союзе.

В последние годы IV периода, особенно после окончания Второй мировой войны и краха сталинизма, публичный диалог между двумя традициями стал более открытым. В Советском Союзе появилась «конкретная социология» в качестве академической дисциплины, в то время как в Соединенных Штатах марксизм оказывал все большее влияние на критику доктрины Парсонса — таким образом было положено начало более «диалектической» социологии. Оба этих ответвления западной социологии начали посылать своих представителей на одни и те же международные конференции социологов.

Раскол между марксизмом и академической социологией, однако, продолжал оставаться самым глобальным расколом в период Парсонса. И в Советском Союзе, и в Соединенных Штатах социология использовалась как инструмент государственной политики при рассмотрении внутренних проблем и как рычаг международного давления, влияния и престижа. Советский Союз давно использовал марксизм таким образом; Соединенные Штаты стали все в большей мере делать это вслед за формированием государства всеобщего благоденствия после окончания Второй мировой войны, они также использовали социальные науки для того, чтобы препятствовать распространению политических и интеллектуальных течений, дружественных марксизму и коммунизму. Соединенные Штаты отправляли специалистов по социальным наукам во Вьетнам; они пытались изучать революционные движения в Латинской Америке; они финансировали создание организаций, представляющих социальные науки в Европе, таких как Итальянский исследовательский совет по социальным наукам; они оказывали влияние на такие международные организации, как Организация экономического сотрудничества и развития (ОЭСР).

Вследствие этой новой волны американского экспансионизма раскол между марксизмом и академической социологией усложнился благодаря появлению своего рода автономной «третьей силы», то есть благодаря сознательным усилиям некоторых европейских социологов сделать шаги по направлению к паневропейской социологии, которая характеризовалась бы отказом от принудительного антимарксизма и ряда американских интеллектуальных парадигм. Академические социологи и марксисты в Европе проявили растущую готовность обмениваться взглядами: немногими произвольными примерами послужат летняя школа в Корсуле, *Новое Левое Обозрение (New Left Review)*, Люсьен Голдман, Том Бернс.

Таким образом, к 1960 г. на поляризованную структуру западной социологии наложилась полицентрическая структура, хотя и не была замещена ею. Полицентризму внутри самого марксизма способствовали стремление к автономии восточных европейцев, маоизм и авторитет Кастро, так же как и более академичный неомарксизм. Полицентризм обнаружился также и внутри академической социологии вообще и американской социологии, в частности, как на институциональном, так и на теоретическом уровне. С одной стороны, в Соединенных Штатах возникли новые влиятельные центры исследований и обучения, бросившие вызов традиционному превосходству Чикагского и Гарвардского университетов, с другой стороны, Джордж Хоманс, Ирвинг Гоффман и Гарольд Гарфинкель выработали свою теоретическую и методологическую позицию, каждая из которых резко контрастировала с доминирующими положениями Парсонса и начала с ними конкурировать.

Таким образом, новой структурной характеристикой американской академической социологии конца 1960-х гг. стала утрата Парсонсом главенствующего положения. Похоже, мы медленно вступаем в период междуцарствия, в котором система, созданная Парсонсом, — доминирующий теоретический синтез после Второй мировой войны — постепенно приходит в упадок. В последующих главах я расскажу подробно, почему, как я думаю, это происходит и какое имеет значение. Однако здесь я только кратко изложу причины и сосредоточу внимание главным образом на структурных последствиях происходящего.

ПАРСОНСИАНСТВО: НАСТУПАЮЩАЯ ЭНТРОПИЯ

Система Парсонса подвергается своего рода энтропии и все меньше привлекает внимание профессионалов — академических социологов: вследствие этого для социологического сообщества больше не существует единого организующего интеллектуального центра. Система Парсонса часто играла роль парадигмы, которая объединяла социологическое сообщество в такой же мере благодаря дискуссиям, которые она вызывала, в какой она добивалась этого путем

привлечения новых сторонников. Сегодня, однако, к ней обращаются меньше как к системе, но больше — как к энциклопедии: отдельные ее части используют тогда, когда социологи вспоминают, что в системе Парсонса уже обсуждалась некая проблема, над которой им выпал случай поработать сейчас; отдельные элементы системы включены в разные области специальных исследований. Однако это происходит не потому, что оппоненты сокрушили ее; в самом деле, в некоторых отношениях система Парсонса никогда не была организована достаточно хорошо, чтобы по ней можно было нанести решительный удар. Она была не столько разрушена, сколько растаскана по кусочкам, и теперь медленно испускает дух при возрастающем безразличии своей аудитории. Собственных учеников Парсонса становится трудно отличить от учеников других школ. В ходе воздействия на американскую социологию система Парсонса теряет свои собственные интеллектуальные особенности и ее границы становятся менее различимы.

Если таким образом в центре и образуется вакуум, мы можем, однако, предположить, что он не будет долго оставаться незаполненным. Ибо в известной мере академическая социология представляет собой науку, постоянно начинающую сначала, то есть ей присуща странная тенденция к амнезии. За свою жизнь я был знаком с тремя социологами, которые говорили или публично заявляли, что с них или по крайней мере с их учеников начинается, наконец, социология. Однако какое бы сожаление ни вызывало отсутствие перспективы, можно восхищаться преданностью, заключенной в этой наивной точке зрения.

Называть академическую социологию наукой, постоянно начинающей все сначала, значит думать, что ей следовало бы больше тревожиться по поводу своих чудаковатых наклонностей. Однако в то же время следует обратить внимание на некоторые ее сильные стороны: относительную открытость интеллектуальным инновациям и ее готовность поддерживать их в кредит. Называть академическую социологию наукой, начинающей все сначала, означает иметь в виду как ее иногда истинную открытость интеллектуальным инновациям, так и ее амнезию в отношении собственного наследия.

Среди источников наступающей энтропии системы Парсонса здесь я кратко отмечу только два: (1) формирование особой культуры молодых и (2) очень быстрое развитие государства всеобщего благоденствия после Второй мировой войны. В выполняющих важную роль секторах молодого поколения возникает новая структура настроений, особенно среди студентов, в силу этого близких к академическим заведениям, в рамках которых разрабатывали и преподавали академическую социологию. Эта новая структура настроений может быть суммарно охарактеризована как состоящая из элементов, получивших выражение в движении новых левых, с одной стороны, и в психоделической культуре, с другой. И то и другое, как я позже

покажу, глубоко противоречит настроениям и предпосылкам, воплощенным в парсонсовском синтезе. Непохоже, чтобы адепты психоделической культуры сочли парсонсианство подходящим для себя; действительно, кровь стынет при мысли о хиппи — поклоннике Парсонса. Учение Парсонса воспринимается как неуместное молодыми адептами новых левых не в меньшей степени, чем представителями психоделической культуры. Но это будет неизбежно препятствовать формированию «левого парсонсианства», или «неопарсонсианства», — короче говоря, парсонсианства, «стоящего на собственных ногах» — не в большей мере, чем традиционное гегельянство начала девятнадцатого века мешало появлению левого гегельянства, или неогегельянства. Нельзя исключить возможность радикального (в отличие от государства всеобщего благоденствия) парсонсианства, даже если на самом деле в это невозможно поверить.

Но взаимоотношения учения Парсонса с государством всеобщего благоденствия представляют собой более сложную проблему. Современная социология полностью сформировалась тогда, когда средний класс освободился от угрозы, исходящей от прошлого, или там, где он никогда не рассматривал его как угрозу. Очевидно, что социология достигает наиболее полной *институционализации* при поддержке сильного среднего класса, который освободился от гегемонии старых элит. Однако если бы индустриальное общество находилось в полной безопасности, если бы у него не было никаких социальных проблем, требующих понимания и улаживания, оно бы просто высоко ценило социологию, но не выделяло бы, не скупясь, на ее развитие большие средства. Во всех почти западноевропейских странах, таким образом, возникновение государства всеобщего благоденствия и проблем, реакцию на которые она собой представляла, было единственным наиболее существенным стимулом для быстрого развития академической социологии как социального *института*. Именно развитие государства всеобщего благоденствия после Второй мировой войны, с его масштабным финансированием и его ставкой на широкий *социальный* утилитаризм, обеспечило наиболее благоприятный фон для институционализации социологии; действительно, именно это медленно происходит даже в Англии.

Современное государство всеобщего благоденствия и его форсированная поддержка академической социологии представляют собой реакцию нынешнего среднего класса, позиции которого укрепились, но в то же время находятся под угрозой. Уже перестав ощущать рядом призрак Реставрации, именно средний класс стал оказывать существенное влияние на общество и государственный аппарат. В то же время этому среднему классу угрожает и развитие международного коммунизма и крах его влияния за границей. Ему также угрожают нарастающий дома внутренний кризис и требования, исходящие от инакомыслящих социальных страт, таких как лица, подвергаемые расовому притеснению, студенты и те, кто живет на со-

циальные пособия. Современная академическая социология и государство всеобщего благоденствия — связанные между собой формы реакции среднего класса, который не боится прошлого, но и не предвкушает наступление радикально отличного будущего. Это реакция, для которой характерно стремление дать ответ на сегодняшние противоречия в рамках существующих основных институтов общества среднего класса. Это реакция среднего класса, достаточно богатого, чтобы оплачивать, пусть неохотно, расходы государства всеобщего благоденствия, и который по-прежнему убежден, что его институты в основе своей прочны. Поскольку они так прочны, кажется, что они нуждаются не в глубокой перестройке, а только в своего рода тонкой настройке. Итак, считается, что социальные проблемы должны решаться посредством скромных затрат централизованного управления наряду с экспертными службами, посредством исследований, консультаций и незначительного перераспределения дохода. Короче говоря, проблемы рассматривают с точки зрения технологических парадигм, и считается, что они разрешимы наподобие инженерных задач.

Итак, потребности нового государства всеобщего благоденствия как предоставляют возможности роста, так и создают ограничивающие условия, которые формируют современную академическую социологию как институт; академическая социология процветает в период, когда кейнсианская экономика допускает эффективное вмешательство в то, что касается более традиционных экономических факторов. Социология, следовательно, является наукой $N+1$ государства всеобщего благоденствия, предоставляя ему опытных, получивших университетское образование специалистов, которые обращаются к «другим», отклоняющемуся поведению, правонарушениям, преступности, социальным последствиям бедности. Отличительная направленность современной социологии — в особенности функционализма, основывающегося на утилитаризме, — это интерес к обществу как к системе взаимодействующих переменных, особенно к тому, как сложное взаимодействие этих переменных, в частности неэкономических, порождает неожиданные социальные проблемы.

Социология как наука $N+1$ особенно отвечает потребностям государства всеобщего благоденствия, которое само представляет собой государство $N+1$, играющее роль своего рода «холдинговой корпорации» для различных социальных проблем, которые периодически возникают как побочный результат обычной деятельности основных общественных институтов.

В то время как учение Парсонса на втором этапе более созвучно государству всеобщего благоденствия, в других отношениях, как я указывал раньше, оно противоречит ему: особенно в его концепции, что уравнивающие процессы являются преимущественно спон-

танными по своей природе и сами себя сохраняют. Не имея в качестве исходного пункта ситуацию, при которой было бы нарушено соответствие, парсонсовский анализ никогда не рассматривал механизмы, которые могли бы быть планомерно мобилизованы государством и другими институтами, чтобы стимулировать социальный процесс, если он потерпел неудачу. Инфраструктура парсонсианства остается докейнсианской, поскольку оно рассматривает отношения между институтами или действующими лицами на основе неявной модели, скорее, спонтанно приходящей к равновесию экономики *laissez-faire*, чем экономики, управляемой государством всеобщего благоденствия. Оно по-прежнему остается глубоко приверженным значению моральных ценностей как источника общественной солидарности и рассматривает их с либеральной точки зрения, как элементы, которыми государство не должно манипулировать как инструментами. Более того, парсонсовская модель созвучна только одной концепции государства всеобщего благоденствия — государства как гироскопического механизма социального порядка, — но имеет мало общего с концепцией государства всеобщего благоденствия как органа справедливости и равенства.

Итак, даже на втором этапе учение Парсонса не представляет собой социальную теорию, которая вполне соответствовала бы зрелому государству всеобщего благоденствия. Оно все больше приспосабливалось к потребностям государства всеобщего благоденствия, однако социологией государства всеобщего благоденствия оно все равно является лишь наполовину; на некоторых своих самых глубоких уровнях оно продолжает соответствовать requisites общества «свободного рынка». Таким образом, парсонсовская теория отчасти не соответствует зрелому государству всеобщего благоденствия и безусловно не соответствует формирующейся психоделической культуре. Она становится, по крайней мере отчасти, неадекватной административным задачам на уровне управления обществом, хотя в то же самое время она и не слишком созвучна новой структуре настроений, появляющихся среди потенциальных рекрутов из молодежных групп. Более не соответствуя времени ни как инструмент, ни как способ выражения, она исчезает как интеллектуальная парадигма, в то время как теории, выдвинутые, скажем, Ирвингом Гоффманом, Гарольдом Гарфинкелем или Джорджем Хомансом, обеспечивают более современные, существенно отличные формы отражения этого периода.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Saint-Simon H.* Social Organization, the Science of Man and Other Writings / F. Markham, ed. New York: Harper & Row, 1964. P. 9.
2. *Ibid.* P. 26–77.
3. *Brandes G.* Main Currents in Nineteenth Century Literature. New York: Macmillan, 1901. V. 3. P. 79, 85.

4. *Artz F. B.* Reaction and Revolution, 1814—1832. New York: Harper and Bros., 1934. P. 49.
5. *Madam de Staël* on Politics, Literature and National Character / Monroe Berger, ed. and trans. New York: Doubleday, 1964. Книга включает перевод ее работы о Германии и содержит превосходную вступительную статью.
6. *Sombart W.* Der Bourgeois. Munich, 1913. P. 263.
7. *Marx K.* Capital. New York: Dutton, 1930. V. 2. P. 670.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. *Saint-Simon H.* Social Organization, the Science of Man and Other Writings. P. 4.
11. *Anderson P.* // New Left Review. 1968. July—August. P. 12.
12. Ibid.
13. Ibid. P. 14—15.
14. *Burrow J. W.* Evolution and Society. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1966. P. 226.
15. Ibid. P. 12.
16. *Malinowski B.* Ethnology and Society // *Economica*. V. 2. P. 208—219.
17. *Burrow.* Evolution and Society. P. 199.
18. *Anderson P.* // New Left Review. 1968. July—August. P. 48.
19. *Zeitlin I.* Ideology and the Development of Sociological Theory. N. J.: Prentice-Hall, 1968.
20. *Heyl B. S.* The Harvard «Pareto Circle» // Journal of the History of Behavioral Sciences. 1968. V. IV. N 41. P. 316—334.
21. Частное письмо. Цит.: Ibid. P. 317.
22. G. Homans review of J. Freeman's An American Testament // Saturday Review of Literature. 1936. V. 15. N 6.
23. *Parsons T.* Essays in Sociological Theory Pure and Applied. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949. P. 185.
24. Ibid. P. 186.
25. Ibid. P. 185.
26. Ibid. P. 187.
27. «Что касается меня, — добавляет Парсонс, — я склонен по любому поводу обращаться к Дюркгейму (особенно к «Разделению труда в обществе») как к источнику прежде всего плодотворного направления» (et al. I. N 2 [Winter 1967], 6).

ЧАСТЬ II

МИР ТОЛКОТТА ПАРСОНСА

Глава 5

РАННИЙ ПАРСОНС

Мы смотрим на мир в телескоп с обратной стороны, так что получающаяся в результате миниатюра может давать более широкую картину и леса в целом, и нашего места в нем. Поскольку мы пребываем в исторически меняющейся ситуации, пришло время перевернуть телескоп и постараться детально разглядеть лишь одну часть леса — нашу часть. Предшествующее изложение, каким бы затянутым оно ни казалось, планировалось только как основа для подробного исследования современного периода социологии; оно было всего лишь предисловием. Дальнейшее — это критика настоящего. В фокусе окажется преимущественно современная академическая социология, точнее — ее часть. В результате в дальнейшем я смогу сказать лишь очень мало о том, что составляет добрую половину западной социологии, то есть о марксизме. Когда я действительно займусь им, объем книги позволит мне сделать это только с определенной ограниченной точки зрения, а именно с точки зрения его отношения, во-первых, к академической социологии на Западе и затем к «конкретной социологии» в Советском Союзе. Итак, в фокусе окажется только ограниченная область академической социологии в современном ее состоянии.

ЗНАЧЕНИЕ ПАРСОНСА

С моей точки зрения, это означает, что теперь мы должны сосредоточить внимание на теоретических работах Толкотта Парсонса. Некоторые критики Парсонса будут возражать против того, чтобы уделять ему здесь столько внимания. Не соглашаясь с его творчеством, они хотели бы проигнорировать его; они предпочли бы сосредоточить внимание на тех стилях в социологии, которые они предпочитают и считают в большей мере интеллектуально жизнеспособными

или в большей мере социально «релевантными». Но если мы хотим понять настоящее, тогда прежде всего мы должны обратиться к Толкотту Парсонсу.

Интеллектуально жизнеспособный или нет, социально «релевантный» или нет, Парсонс больше, чем кто-либо из других современных социологов-теоретиков, оказал влияние на академических социологов и завладел их вниманием, и не только в Соединенных Штатах, но и во всем мире. За последние три десятилетия именно Парсонс оказался в фокусе теоретических дискуссий тех, кто ему оппонировал, не в меньшей степени, чем его сторонников.

Влияние Парсонса распространилось не только через его многочисленные произведения, но и через его учеников, в особенности Роберта Мертона, Кингсли Дэвиса, Робина Уильямса, Уилберта Мура, а также более поздних учеников. Ученики сыграли важную роль не только благодаря своей интеллектуальной деятельности, но и потому, что они были ведущими сотрудниками Американской социологической ассоциации и редакторами публикуемых ею журналов. Более того, произведения Парсонса и его учеников широко известны и переведены во всем мире, где развивается академическая социология; их читают в Лондоне, Кельне, Болонье, Париже, Москве, Иерусалиме, Токио и Буэнос-Айресе. Парсонс является фигурой международного масштаба больше, чем какой-либо другой представитель академической социологии любой национальности.

В Соединенных Штатах, где, как я полагаю, влияние Парсонса достигло апогея, его произведения сохраняют широкую аудиторию читателей, а его точка зрения по-прежнему пользуется большим уважением. Так, при опросе, который в 1964 г. мы провели с Тимоти Спри среди американских социологов и получили 3400 ответов, мы просили наших респондентов высказать свое отношение к следующему утверждению: «Функциональный анализ и функциональная теория по-прежнему сохраняют большое значение для современной социологии». Около восьмидесяти процентов ответивших социологов в той или иной степени выразили согласие с этим утверждением. Таким образом, мы должны сосредоточить наше рассмотрение современного состояния академической социологии на теории Толкотта Парсонса, хотя бы просто в силу подлинного влияния, которое она оказывала во всем мире.

Но не только ее влияние оправдывает наше пристальное внимание, но и присущие теории Парсонса как теории внутренние достоинства. Ибо сегодня нет другого такого академического социолога, творчество которого было бы столь актуально при рассмотрении огромного числа важных теоретических проблем. Сказать, что Парсонс интеллектуально актуален, безусловно, не значит сказать, что он прав. Но даже там, где он ошибается, как мне кажется, в фундаментальном отношении, и даже там, где он игнорирует некоторые проблемы, он заставляет нас обратиться к ним. Если сам он и не рассматривает непосред-

ственно все важные теоретические проблемы, он подводит нас к их рассмотрению. Нет сегодня другого такого академического теоретика — безусловно, это не Хоманс и не Гоффман, — который обладал хотя бы вполнину таким мировым влиянием и творчеством которого было бы столь теоретически актуально, как Толкотт Парсонс.

Несмотря на огромное значение Парсонса для техники теоретических исследований, остается в силе парадокс, что его труды кажутся оторванными от окружающего мира. Из всех социальных теорий, разработанных американцами, социальная теория Толкотта Парсонса, по-видимому, в наименьшей мере занимается насущными проблемами современности. Представленная на свойственном ей высоком уровне абстракции, она не обращается очевидным образом ни к американскому обществу как таковому, ни даже в более широком смысле — к индустриальному обществу вообще. Действительно, на многих страницах, где излагается его теория, не сообщается почти никаких фактов. Он использует терминологию, которая явно не соответствует общему употреблению. Если когда-либо социальная теория представлялась возникающей только из чисто технических соображений, внутренне присущих социальной теории, появившейся как бы чисто концептуально, так это творчество Толкотта Парсонса.

Однако, как я уже показал, это только впечатление. Действительная ситуация, ни в коей мере не однозначная, совсем не такова. Обычно забывают (или по крайней мере не обращают на это внимания), что эта теория на самом деле появилась в Соединенных Штатах во время Великой депрессии конца 1930-х гг. При историческом сопоставлении абстрактной, технически усложненной теории Парсонса и этого времени сумбурных страданий они кажутся настолько резко несоответствующими, что это сообщает *prima facie* почти убедительность предположению, что эта теория появилась независимо от какого-либо общественного воздействия. Однако эта видимость социальной неактуальности совершенно обманчива. Мы не должны принимать отвлеченность теории за ее неактуальность.

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ СТРУКТУРА И ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ОТСТРАНЕННОСТЬ

В предыдущей главе я начал анализировать это *кажущееся* несоответствие между теоретизированием ушедшего в свое творчество Парсонса и общественным кризисом 1930-х гг. прежде всего с точки зрения обстановки в обществе и международной ситуации. В последующем я хотел бы заняться этим анализом социальных источников некоторых характерных черт теории Парсонса. Здесь я начну с обращения к *локальной* институциональной среде, в которой она развивалась — особенно, к университетской — и затем, в 6-й главе, вернусь к анализу влияния, испытываемого теорией на макроскопическом уровне, когда его рассматривают в исторической перспективе.

Отчасти теорию Парсонса можно понять как продукт социальной организации, характерной для интеллектуальной жизни этого периода, и в частности ведущей роли университетов при этой социальной организации. Теория была, говоря более конкретно, продуктом *относительно* изолированной университетской системы, представители которой не так чувствительно подвергались воздействию экономического кризиса 1930-х гг., как интеллигенция, работавшая вне ее. Таким образом, существовал разрыв между теми интеллектуалами, которые были разобщены в городах и поэтому относительно уязвимы из-за экономического риска и ненадежности карьеры в это время, и теми университетскими учеными, которые вели относительно обособленный образ жизни, поскольку их интеллектуальные стандарты и интересы карьеры были достаточно хорошо защищены *корпоративной* структурой университетов.

Не занимающие определенной должности городские интеллектуалы не располагали ничем подобным университетским традициям и организационным структурам, которые защищали бы преемственность *технических* интересов университетских ученых. Они также не обладали ничем подобным проверенной временем солидарности сообщества ученых, которая охраняет экономические интересы и интересы карьеры ученых, работающих в сложившихся структурах университетов. Университетские ученые поэтому имели возможность продолжать вести относительно корпоративный и традиционный образ жизни.

Заслуживают упоминания некоторые другие особые социальные условия, которые были причиной того, что ученые американских университетов оставались далеки от кризиса 1930-х гг. Во-первых, структура финансирования университетов, особенно частных, содействовала формированию у работающих в них ученых ощущения, что крах, постигший общество, нечто от них далекое, поскольку университеты обладают независимыми капитальными фондами, которые будут продолжать оказывать экономическую поддержку и впредь. Это, безусловно, подразумевает тесную взаимозависимость между *классовыми* связями университета и его способностью изолироваться от экономического кризиса. Это происходит по крайней мере по двум причинам: во-первых, потому, что объем независимого финансирования университета зависит от того, в какой степени его выпускники и студенты происходят из высших слоев или попадают в них; во-вторых, потому, что текущие расходы более надежно обеспечены, если их источником является плата за обучение студентов, для которых она необременительна. Короче говоря, частным университетам высшего класса легче поддерживать свою корпоративную сплоченность во время экономического кризиса: его сотрудники, несмотря на разницу в стаже и положении, будут в меньшей степени разобщены в результате различий в степени экономической надежности их положения.

Второе социальное условие, обычно ведущее к *относительной* независимости ученых американских университетов от экономических кризисов, следует искать в определенном экологическом окружении. Многие американские университеты расположены в небольших «университетских городках», в которых вероятность постоянного и сложного социального взаимодействия между учеными — и соответствующей дистанции от «чужаков» — повышается, во-первых, благодаря просто физическому соседству и, во-вторых, благодаря, как правило, свойственным такого рода поселениям местным конфликтам. Существование общего «врага» часто усиливает общественную солидарность ученых. В университетских городках профессиональные и личные отношения, совпадая, усиливают ощущение корпоративной идентичности среди ученых.

В общем можно, таким образом, ожидать, что взаимная корпоративная поддержка ученых вместе с соответствующей *относительной* тенденцией к освобождению от экономического напряжения, будет большей в хорошо финансируемых университетах, чем в небогатых, частных. Также можно ожидать, что некоторые отличия в характере изоляции от социального напряжения будут обнаруживаться между университетами в университетских городках и университетами, расположенными непосредственно в больших городах, поскольку последним свойственна большая степень общения между учеными университетов и другими интеллектуалами, меньшая соседская близость, связующая университетских ученых и соответственно не меньшее корпоративное согласие между самими университетскими учеными.

Эти соображения имеют значение для способности факультетов социальных наук, защищенных корпоративной университетской структурой, определять и исследовать проблемы в рамках относительно автономной *технической* традиции, а не с позиции, отзывающейся скорее на общественно значимые интересы. Однако они не дают непосредственного объяснения тому, по какой причине и каким образом эти технически сложные проблемы привлекут студентов. Здесь я кратко перечислю лишь несколько факторов, в общем имеющих к этому отношение, а в дальнейшем рассмотрю их более подробно: это престиж факультета и университета; перспективы карьеры, которые открывает перед студентами факультет; критерии, с помощью которых сами студенты *оценивают* эти перспективы, и степень, в которой они располагают альтернативой и/или предпочитают ее. В подходящем сочетании эти три фактора могут служить средством мощного социального контроля факультета социальных наук над своими студентами и, таким образом, содействовать привитию чисто технических интересов, даже несмотря на возможное противодействие им со стороны студентов и их тягу к проблемам «социальной значимости».

Конечно, во время Великой депрессии возможности получения любой работы были невелики. Вследствие этого контроль факуль-

тетов над студентами во многом зависел от того, в какой мере определенный факультет мог обеспечить их работой. Факультет, который не мог помочь своим студентам, в меньшей мере их контролировал. Однако чем больше он мог поспособствовать их продвижению, особенно во время всеобщей безработицы, чем более высокое положение и интересные перспективы он мог сделать для них доступными, тем большей возможностью контроля он обладал. Более того, чем более престижным был факультет и университет, чем быстрее он мог действовать началу карьеры своих студентов, тем с большим успехом он прививал студентам свои технические критерии во время экономического кризиса. Наоборот, в период всеобщего процветания или тогда, когда рынок научного труда весьма благоприятен для выступающих с предложением, факультет социальных наук пользуется меньшим в этом отношении влиянием.

Стоит упомянуть об еще одном элементе особой важности для общественной изоляции академической социологии и соответствующем интересе ее к техническим проблемам в 1930-е гг. Это тот факт, что кризис был определен в масштабах всей страны как *экономическая* катастрофа и поэтому необходимо было экономическое его разрешение, которое, в свою очередь, требовало экономистов. По этой причине социология едва ли играла вообще какую-либо роль, а социологов редко призывали содействовать национальной политике. В это время немногие в стране влиятельные политики имели какое-либо ясное представление о том, что умеют социологи и как их можно использовать в условиях кризиса. Итак, не только корпоративный и классовый характер университетов, экология университетских городков и состояние рынка научного труда определяли появление абстрактной, технически сложной социологии Парсонса. Имел значение также тот факт, что крупномасштабный рынок, созданный правительством, для социологии тогда отсутствовал. Только немногие пытались совратить «юную штучку» со стези добродетели. Подобно леди, на которую никто никогда не обращал внимания, социологи могли оставаться «чистыми».

ПАРСОНС В ГАРВАРДЕ

Однако эти положения общего характера надо применять к конкретному случаю Гарвардского университета, поскольку это был специфический институциональный инкубатор, из которого появились на свет работы Парсонса. Нам следует кратко познакомиться с отличительными институциональными свойствами Гарварда, его особой историей, традициями и экологической ситуацией. В отличие от Чикагского или Колумбийского университетов, которые располагаются непосредственно в крупных городах и поэтому более тесно связаны с их жизнью, Гарвард находится в университетском городе Кеймбридже. Он расположен на окраине Бостона, от

которого географически и символически он отделен рекой Чарлз. Хотя Кеймбридж примыкает к Бостону, тем не менее в определенном психологическом и экологическом смысле он является анклавом. Это увеличивает изоляцию Гарварда от влияния большого города и лучше позволяет ослабить, если не свести на нет, те стимулы, которые в противном случае могли бы отвлечь от академической жизни.

Способность Гарварда поддерживать контроль над своим непосредственным окружением увеличивается также благодаря его общенациональному высокому положению и престижу. Это позволяет ему успешнее справляться с местными влияниями и относительно меньше поддаваться на давление города, чем менее престижным университетам, также расположенным в университетских городках. Более того, во время Великой депрессии ученые — особенно те, кто имел прочное положение и постоянную должность, — не так остро страдали, как представители других слоев населения, стиль жизни которых часто оказывался резко нарушенным. Действительно, те, кто занимал штатную должность, иногда даже получали относительные преимущества. В самом деле, старшие преподаватели со скромными сбережениями могли наживать, за бесценок приобретая стремительно обесценивающуюся землю, некоторые из них оказывались в состоянии покупать дома, чего они раньше не могли себе позволить. Окружение университетов высшего класса в университетских городках, таким образом, обеспечивало относительно защищенную среду, в некоторой степени фильтруя кризисные явления общества и в целом обеспечивая несколько большую степень отстраненности по отношению к ним.

Вдобавок к этому, Гарварду присуще то, что Робин Уильямс однажды удачно назвал «олимпийским комплексом». Ему присуще глубокое осознание того, что он имеет собственные особые традиции и неповторимую историю, начало которым было положено фактически еще до созыва Конгресса Соединенных Штатов. Ему присуще самонадеянное чувство собственного превосходства, с высоты которого он может взирать на любой эпизод при социальных переворотах, оставаясь безучастным.

Явная новизна и претенциозный размах предприятия Парсонса глубоко зависели от ауры Гарварда, причем формы этой зависимости были разными. Характеризуя новизну Парсонса, важно помнить о молодости Гарвардского факультета социологии в начале 1930-х гг. В самом деле, сам факультет был учрежден непосредственно после краха 1929 г.; летом 1930 г. П. А. Сорокин приехал, чтобы возглавить его, а в сентябре 1931 г. факультет был официально открыт. Хотя интеллектуальная новизна номинально высоко ценится во всех научных сообществах, на давно основанных факультетах она часто сводится к практике приема новых студентов — когда предпочтение отдается молодым людям, приемлемым для ведущих про-

фессоров, — и ограничивается теми традициями, которые они развивают. Не имея подобных ограничивающих традиций и нуждаясь в приобретении репутации в интеллектуальном сообществе в целом, новый факультет может быть относительно доступен для интеллектуальных инноваций.

Опять-таки истинное честолюбие, стоящее за любым интеллектуальным усилием, находит благодатную поддержку в силу «олимпийского комплекса» Гарварда и тех высоких надежд, которые он связывает со своим факультетом. Но дело заключается не просто в том, что Гарвард ожидает от своих профессоров, чтобы они были выдающимися людьми, и они поэтому стремятся быть таковыми, и не только в том, что этот университет умеет привлекать выдающихся людей с большими амбициями. Речь идет о чем-то большем; здесь придается большое значение теоретическим разработкам, особенно теориям оригинальным по характеру и честолюбивым по замыслу. Теоретические исследования, отличающиеся новизной и честолюбием, — рискованное предприятие, в котором не добьются успеха люди с заниженной самооценкой. И требуется не только честолюбие, но и в известной степени уверенность в себе, чтобы считать, что ты способен создать теорию, сопоставимую с теориями, созданными великими умами до тебя. Короче говоря, это требует определенного уровня «теоретического самомнения». Есть множество личных источников подобного самомнения, но наряду с ними также существуют институциональные и социальные источники; избрание членом факультета знаменитого университета является, как я думаю, одним из них. Уже само по себе поступление на штатную должность в нем легко можно понять как признание если не огромного таланта, то необычайных личных перспектив; человек, получивший такое высокое признание, может решиться на такое предприятие, о котором другие могут только мечтать. Возможно, в какой-то мере именно по этой причине — то есть потому, что Гарвард является институциональным инкубатором «теоретического самомнения» — в наше время так много создателей выдающихся социальных теорий современности работали в Гарварде.

Имея большие доходы от пожертвований, набирая студентов из элиты, которая относительно легко оплачивает обучение, окруженный и проникнутый аурой денег и единой семьи (*Family*), поддерживая регулярные отношения с людьми, имеющими власть и влияние, Гарвард представляет собой часть американского истеблишмента и центр подготовки и формирования элиты. Это относительно защищенная среда, способная лучше, чем большинство других, поддержать преемственность формальных академических традиций, более эффективно сочетая их с местными академическими интересами, способная более успешно сопротивляться политизации аспирантов-социологов, легче контролировать прессу и смягчать проявления современных социальных конфликтов.

Однако позвольте мне подчеркнуть, что было бы совершенно ошибочным предполагать, что эти молодые люди и их факультет не осознавали текущий экономический кризис и были безучастны по отношению к нему, или, что кризис не оказывал влияния на их карьеру в личном плане. На факультете многие внимательно следили за процессом развития «нового курса» и углублением мирового кризиса, многие на самом деле занимались проблемами, порожденными политикой социальных реформ, — к ним относятся К. Циммерман, Дж. Форд, Н. Тимашев (который прочел курс, посвященный сравнению фашизма, нацизма и коммунизма) и Э. Хартсхорн (который особенно интересовался нацизмом). Более того, некоторые из студентов были выходцами из бедных или малообеспеченных семей, из городских трущоб или небольших южных ферм; и многие получали поддержку правительственных фондов, обеспечиваемых Национальной администрацией по делам молодежи (*National Youth Administration*) и Администрацией по созданию рабочих мест (*Works Project Administration*), значительную роль в управлении которыми играл Циммерман.

Однако в то же самое время главной фигурой был П. А. Сорокин, первый профессор социологии факультета, человек еще до своего приезда в Гарвард обладавший безупречной международной репутацией, которая, бесспорно, привлекла многих студентов. Несомненно, что Сорокин оказывал значительное влияние даже на тех, кого все больше привлекала теория, разрабатываемая молодым Парсонсом, и что Сорокин многое сделал для того, чтобы сосредоточить внимание студентов на технически сложной теории и, конечно, представить ее как интеллектуально ключевую. Итак, моя основная задача состоит не в утверждении, что депрессия не смогла проникнуть на социологический факультет Гарварда, а в том, чтобы показать, как, несмотря на явное давление современных политических и экономических проблем, абстрактная и технически сложная, самодостаточная и самоуглубленная теория тем не менее смогла набрать силу.

Уже сами по себе ожидания, с которыми некоторые выпускники других колледжей приходили в Гарвард, делали их восприимчивыми к абстрактной объективности, которую стремился привить им университет. Если некоторые не могли надеяться на то, что станут настоящими «людьми из Гарварда», поскольку получили диплом в каком-нибудь другом месте, тем не менее они могли рассчитывать, что унесут с собой особую, дающую определенные преимущества ауру Гарварда. Степень, полученная в Гарварде, не просто подразумевает особые перспективы образования и интеллектуального развития, если она вообще подразумевает их, но, безусловно, означает благоприятные социальные перспективы и возможности сделать карьеру. Даже самые бедные молодые люди, которые поступали в Гарвард изучать социологию, старались иметь при себе теннисную ракетку.

Для тех, кто имел скромное происхождение, сам факт поступления в Гарвард означал, что они уже совершили выход в свет. Пребывание в Гарварде также подразумевало будущие социальные перспективы и возможности карьеры, и не похоже, чтобы это было совершенно неважно даже для тех из них, кто целиком посвятил себя интеллектуальной деятельности. В отличие, например, от Колледжа города Нью-Йорк (CCNY) Гарвард по-прежнему располагал возможностью давать премии и поощрять, которую он мог использовать, даже не прибегая к вульгарной рекламе для того, чтобы контролировать и держать в узде своих молодых людей. Если была в наличии вакантная академическая должность, у людей из Гарварда было больше шансов получить ее, чем у выпускников других университетов.

Аспиранты, собравшиеся тогда в Гарварде, были умными и интересующимися социальными проблемами молодыми людьми, часто простого или даже самого скромного происхождения. На структуру их настроений влияло острое противоречие между фактом их личного успеха и общественной катастрофой. То, что происходило с ними, резко отличалось от того, что происходило с обществом. Болезнь общества не могла рассматриваться как поверхностная аберрация, но все-таки это было общество, в котором они имели превосходные перспективы. Таким образом, они не были склонны ни принимать общество таким, какое оно есть, ни восставать против него, вместо этого они могли выработать позицию отстраненности. Идеальная замкнутость теории Парсонса делала возможным для тех, кто принимал ее, смотреть издалека на страдания, которые вызывал кризис, и испытывать чувство безопасной отдаленности от общества, которое их порождало. Оно освобождало их от ощущения, что они должны что-то немедленно предпринять, чтобы облегчить страдания, или иначе они окажутся пособниками тех сил, которые их порождали. Им не нужно было ни чувствовать ответственности за то, что происходит, ни вины за то, что они не стремятся это исправить: короче говоря, они могли быть «объективными».

Но ощущение, что американский кризис вновь углубляется, заставило их осознать, что традиционных диагнозов уже более недостаточно. Они увидели, что то, что происходило тогда в Соединенных Штатах, представляло собой не изолированное событие, а нечто охватившее весь их социальный мир. Они ощущали, что новый и более глубокий интеллектуальный подход, с которым они связали свою работу, понадобится через некоторое время. В общем, структура их настроений была восприимчива к новой теории, в которой общество как целое можно рассматривать на некотором отдалении.

Парсонс давал своим студентам надежду на то, что нечто подобное появится в недалеком будущем в Гарварде; нечто значительно более глубокое, чем интерес к изолированным социальным проблемам, который раньше преобладал в американской социологии; нечто, саму сложность чего можно воспринимать как соразмерную

глубине кризиса, свидетелями которого они являются; это будет нечто, что в то же время учит и стимулирует их все еще жизнерадостные личные устремления. Социальный кризис мог, таким образом, вызвать у молодых студентов Парсонса чувство, что самый ценный для общества вклад, который они могут сделать, — это стоять на своем и развивать новую социологию (и себя как социологов), так что со временем они смогут оказать обществу научную поддержку, в которой оно нуждается. Новая теория не была еще готова, в то время как старые оказались явно неадекватными. Уверенные в своих растущих интеллектуальных возможностях и полные надежд на личные перспективы, они могли подождать.

Безусловно, это было время, когда многие молодые интеллектуалы по всей территории Соединенных Штатов проявляли интерес к теоретическим или идеологическим системам, в частности некоторые становились приверженцами марксизма. Многие студенты Парсонса находили в произведениях своего учителя столь же сложную теорию, применимую к искусству, политике и религии не в меньшей степени, чем к экономическим институтам. Подобно марксизму она была нацелена на понимание общества как целостной системы, с точки зрения взаимосвязи его институтов. Теория Парсонса представляла собой такой взгляд на мир, который обещал составить конкуренцию марксизму на всех аналитических уровнях. Итак, при всей своей технической запутанности теория Парсонса позволяла своим молодым приверженцам определить в собственной *идеологической* идентичности, что давало им возможность сохранять дистанцию не только по отношению к переживающему кризис обществу, но и по отношению к его самым ярким критикам. Теперь им не нужно было быть ни невежественными приверженцами традиционной картины американского социального порядка, ни иконоборческими приверженцами наиболее ярких противоположных картин: им не нужно было быть ни филистерами, ни революционерами.

Понимая все культурное значение трудов Парсонса, мы должны рассматривать их отчасти как американскую реакцию на марксизм. Это была американская альтернатива марксизму, которая благодаря как своей интеллектуальной смелости, так и своей серьезности привлекала и поддерживала интерес многих молодых интеллектуалов, которые чувствовали себя вынужденными дать ответ марксизму. Она дала им понимание кризиса их общества, которое позволило им сохранять отстраненность от этого общества, не противопоставляя себя ему и не объединяясь с его оппонентами.

В противоположность системе, создаваемой Парсонсом в Гарварде, марксизм представлял собой нечто, о чем студенты читали в библиотеках и что было умерщвлено сталинизмом и не развивалось. Некоторые из студентов Парсонса задолго до этого прочитали основные марксистские работы и теперь все в большей мере знакомы-

лись с интеллектуальными затруднениями, присущими марксизму, из лекций Н. Тимашева и П. Сорокина, которые читались в это время в Гарварде.

Однако в отличие от марксизма и творчества Сорокина теория Парсонса тогда не представляла очевидно завершенной интеллектуальной системы. Она требовала серьезной теоретической разработки и допускала ее. Она не ограничивала честолюбивых молодых людей «грязной работой» по догматической экзегетике или узкими прикладными исследованиями. Скорее, это была интеллектуальная система, очевидная неполнота которой воспринималась как «открытость», создающая перспективы; студенты могли понимать ее без больших усилий. Отчасти именно вследствие ее «недостатков» идеи молодого преподавателя были более привлекательны, чем идеи старшего и более авторитетного профессора. Ибо положение старшего позволяет ему предъявлять более высокие требования к студентам, а его отточенные результаты, по-видимому, оставляют меньше возможности для творчества юных умов. Молодой человек нуждается в союзниках, чтобы защитить рождающуюся теорию в период ее формирования; законченная система старого теоретика — это доктрина для готовых подчиниться; он ищет скорее адептов, чем учеников. Кроме того, молодые сотрудники факультета, не обладая внушительной библиографией чтобы делать карьеру, вынуждены прислушиваться к студентам и иметь союзников среди них.

Теория Парсонса появилась в тот период, когда прежняя американская традиция изучать изолированные социальные проблемы была явно неадекватна по отношению к социальной напряженности, которая очевидно пронизала все институты и социальные слои, и когда единственной другой авторитетной, сложившейся и развитой социальной теорией, хорошо известной многим интеллектуалам, был марксизм, изуродованный сталинизмом. Это также было время, когда многие европейские теоретические традиции — которые так никогда и не восстановились после разрушений Первой мировой войны, — по-видимому, утратили свой творческий импульс и беспомощно барахтались. При всем глубоком погружении Парсонса в европейские социальные теории, тот факт, что он был американцем, не остался без последствий для осуществляемого им синтеза. Он мог трактовать французских, итальянских и немецких теоретиков практически без каких-либо следов националистической ограниченности или пессимизма усталости от жизни.

Парсонс дал своим студентам социальную теорию, которая корнями глубоко уходила в философию и обладала в то же время и многообещающими эмпирическими перспективами. Это была теоретическая система, которая, если не в силу своей строгости, то по крайней мере в силу своей сложности представляла собой нечто, с чем следовало считаться. Таким образом, эта система давала возможность своим приверженцам сохранять свои позиции при конкурентном

обмене мнениями в академической среде, которая тогда еще относилась с большим подозрением, если не с презрением, к интеллектуальным верительным грамотам социологии.

Итак, любопытно, что кристаллизация того, что должно было стать новой, формальной американской социологией, которая вплоть до Второй мировой войны не допускала непосредственного социального проектирования (социальной инженерии), осуществлялась благодаря завоеванию обычной преданности, которая была уничтожена глубоким социальным кризисом. Вся ирония этого развития заключается в том факте, что на ранней стадии американская социология с ее откровенной практической тенденцией представляла собой отражение более стабильного общества. Она была создана людьми глубочайшей веры в природное здоровье и справедливость их общества. В развитии социологии начинающаяся парсонсовская стадия с ее гораздо большей отвлеченностью была обусловлена творчеством молодых людей, которые участвовали в значительно более глубоких социальных переменах и гораздо в меньшей мере были убеждены в фундаментальной стабильности их общества.

ДЕБАТЫ О КАПИТАЛИЗМЕ

Рассмотрение деятельности Парсонса с точки зрения генезиса нужно начинать с указания на его раннее и интенсивное изучение теорий Вернера Зомбарта и Макса Вебера, поскольку они сосредоточивали свое исследование на возникновении современного капитализма. В самом начале своей деятельности Парсонс обнаружил чрезвычайно сильный интерес к природе капитализма и ему предшествующим этапам, особенностям и перспективам наряду с интересом к теориям капитализма. Докторская диссертация Парсонса в Гейдельберге — куда он направился после обучения у Малиновского в Лондонской школе экономики — была посвящена этим проблемам, и, как можно было ожидать, его первые публикации были связаны с ними. Некоторое время спустя его последующие публикации включили в себя перевод *«Протестантской этики и духа капитализма»* Макса Вебера.

Заслуживает упоминания даже в этих кратких заметках, что *«Протестантская этика»* Макса Вебера была вполне совместима с дюркгеймовской тенденцией трансформации эволюционизма в сравнительные исследования. Для Вебера главный интерес представляли истоки современного общества. Это был исторический анализ в контексте сравнения, а не эволюционный анализ. Его интересовали условия, которые привели к возникновению современного общества, а не вся *последовательность* типов общества, в которой современное общество рассматривается как последнее. В основном Вебер делал акцент на том, что дух капитализма был сформирован протестантской этикой, и подчеркивал, что характерным признаком совре-

менного общества и его экономики является не базирующийся на корысти и стремлении к прибыли способ производства, а, скорее, рациональный способ производства и его рациональный, по существу бюрократический способ социальной организации. Эта точка зрения оказала глубокое воздействие на парсонсовское понимание природы современного капитализма.

Что там ни говори об этих ранних работах Парсонса, едва ли можно утверждать, что им было присуще исключительно научное значение. В то время как актуальность большинства его более поздних работ для проблем, имеющих значение для современности, не всегда очевидна, здесь, в своих самых ранних работах, Парсонс явно интересовался социальными вопросами широкого спектра. В мире двадцатого столетия, после успешной большевистской революции в России, после потерпевших поражение революций в Германии и Венгрии, а также бурного потока революционных движений на Востоке, стало совершенно очевидно, что капиталистические общества сталкиваются с мощным, распространившимся по всему миру противником, марксистским по исповеданию и происхождению. Этот противник был явно намерен использовать уязвимые места капитализма и ускорить его кончину, которая (утверждал марксизм) была в любом случае «неизбежной»: он был намерен стать историческим наследником капитализма.

Одним из общих моментов в произведениях Вебера и Зомбарта было их полемическое, но вместе с тем уважительное отношение к марксистской интерпретации капитализма. В 1928 и 1937 гг. Парсонс отмечал, что марксистская теория образовала фокус для дискуссии по поводу капитализма в Германии [1]. В самом деле, оппозиция по отношению к марксизму представляла собой общее место не только для Зомбарта и Вебера, но также и для других ученых социологов — а именно Парето и Дюркгейма, на творчестве которых Парсонс сосредоточил свой синтез 1937 г. — *«Структуру социального действия»*. Критика марксизма представляла собой не просто побочный или случайный продукт работы всех этих людей, но, как правило, была одним из воодушевлявших их импульсов. Зомбарт, Дюркгейм и Парето, каждый из них осуществил полновесное исследование социализма, которое было глубоко полемичным. В случае Вебера, его *«Протестантская этика»* была направлена против марксистской гипотезы, о том что протестантизм был результатом возникновения капитализма; вообще говоря, Вебер был противником марксистской концепции, согласно которой ценности и идеи являются «надстроечными» элементами, которые в конечном счете зависят от предшествующих изменений в экономическом базисе; Вебер, скорее, стремился доказать, что развитие современного европейского капитализма само определялось протестантской этикой.

Парсонс различал два периода развития теоретического мировоззрения Вебера: ранняя стадия, предшествовавшая его нервному сры-

ву, которой в известной мере была присуща «определенная материалистическая тенденция», и поздняя стадия, характеризующаяся «новой антимарксистской интерпретацией» современного капитализма [2]. Часто утверждают, как это делал Парсонс, что Вебер не отрицал важности материальных факторов, а просто пытался скорректировать их *избыточное* подчеркивание Марксом [3]. Такова видимость. Это все равно что утверждать, будто противники дарвиновского эволюционизма не отрицали, что человек произошел от более низких животных видов, а только корректировали чрезмерный акцент Дарвина на этом! На самом деле Вебер рассматривал «материальные» факторы просто как одну группу из совокупности взаимодействующих факторов; в то время как Маркс, несмотря на его подчеркнутую сосредоточенность на *системности*, настаивал на особом значении и *абсолютной первичности материальных факторов*. Таким образом, Вебер не просто снижал «вес», приписываемый материальным факторам, но полемически выступал против самой *структуры* объяснительной модели Маркса.

Парсонс оказался в странной ситуации, приступив к рассмотрению работ Зомбарта и Вебера. Соглашаясь с тоном их антимарксистской критики, он не мог принять их выводы, поскольку и тот и другой так же резко критиковали капитализм. Действительно, Парсонс ощущал, что Зомбарт и Вебер были даже более глубокими пессимистами по отношению к индустриализму, чем сам Маркс. В то время как Парсонс соглашался с антимарксистской направленностью их работ, его чрезвычайно смущал их пессимистический и антикапиталистический подход. Короче говоря, одним из важных моментов, стимулировавших творческие усилия самого Парсонса, был *конфликт между структурой его собственных настроений и структурой настроений Зомбарта и Вебера*.

И Зомбарт, и Вебер подчеркивали, что капитализму благоприятствуют определенные идеологические факторы — *Geist*, или дух, у Зомбарта, и протестантская этика, у Вебера. И тот и другой подчеркивали, что капитализм подразумевает определенный тип морали, которая выходит за пределы личного своекорыстия. Зомбарт, подобно Веберу, выделял рациональный элемент в духе капитализма, особенно на его последней стадии, хотя он также принимал во внимание характерный для него дух соперничества и стяжательство. Это подчеркивание рациональности капитализма вело к ослаблению марксистской позиции, настаивающей на исторической уникальности социализма; последний рассматривался теперь просто как результат развития капитализма, сохраняющий с ним преемственность и движущийся в том же самом рациональном направлении. Рациональность рассматривали как организационно выраженную в бюрократическом характере капиталистического предприятия, которое, таким образом, в этом отношении трактовали как не принципиально отличное от социалистической формы. Короче говоря, различия в

институтах собственности признавались имеющими второстепенное значение. Рассматривая и социализм, и капитализм как бюрократические в своей основе, Вебер, таким образом, сводил к минимуму отличия социализма; по сути, он утверждал, что, если пролетариату «нечего терять, кроме своих цепей», в результате революционного выступления против капитализма он также немного и выигрывал. В то же самое время, однако, эта точка зрения также сводила на нет и уникальность самого капитализма, и Парсонс против этого возражал.

В отличие от Маркса, который рассматривал капитализм как развивающийся через последовательность экономических кризисов и классовых конфликтов, Зомбарт понимал его скорее в гегелевском духе, как развертывание *Geist* капитализма. В том, что Зомбарт выделял *Geist*, так же, как в том, что Вебер подчеркивал роль протестантской этики, Парсонс должен был увидеть теоретическую конвергенцию, имеющую большое значение. Это была конвергенция, приписывавшая определенную степень автономии «ценностным элементам» или моральным ценностям, которые в дальнейшем в своей «*Структуре социального действия*» Парсонс назвал фокусом социальной теории конца девятнадцатого века. Впоследствии Парсонс углубил зомбартовскую и веберовскую критику Маркса до систематического рассмотрения общего значения моральных ценностей, тем самым противостоя марксизму не просто по конкретной проблеме исторической интерпретации, а на самом широком из возможных теоретическом уровне. Короче говоря, первая важная работа Парсонса «*Структура социального действия*» в значительной мере является результатом его прежнего интереса к этим антимарксистским теориям капитализма. Своей откровенной точкой он делает усилие обобщить и сделать более широкой антимарксистскую полемику Зомбарта и Вебера.

Однако, как уже отмечалось, было несколько важных аспектов, в которых, как в 1928 г. чувствовал Парсонс, эти антимарксистские критики пошли недостаточно далеко, приняли слишком многие предпосылки Маркса и сохранили связь с теоретической традицией, скорее близкой марксизму, чем отличной от него. В частности, Парсонс был не согласен с двумя аспектами в их позиции: детерминистской метафизикой и пессимистической структурой настроений, которые пронизывали их произведения.

В своем детерминизме и Зомбарт, и Вебер, согласно Парсонсу, рассматривали капитализм так, как рассматривал его Маркс, то есть как принуждающий «отдельного предпринимателя к погоне за прибылью не потому, что он корыстен от природы, и не потому, что прибыль представляет для него высшую жизненную ценность, а потому, что его предприятие должно либо приносить прибыль, либо потерпеть банкротство» [4]. Вина за капиталистическую эксплуатацию, столкнованную таким образом, возлагается не на отдельного капи-

талиста, а на социальную систему, заставляющую его эксплуатировать или разориться. Зомбарт рассматривал капитализм как могущественный механизм, который на своей зрелой стадии подчинил всех рационалистическому духу расчета, присущему даже не самому предпринимателю, а скорее безликой капиталистической организации. Таким образом, выражает сожаление Парсонс, Зомбарт смотрел на капитализм как на своего рода «монстра», обладающего своими собственными целями и идущего своим собственным путем, независимо от воли — или даже действий — отдельных человеческих индивидов. Следовательно, утверждает Парсонс, «точка зрения Зомбарта имеет своим результатом тот же абсолютно жесткий детерминизм, что и точка зрения Маркса. Все, что может делать индивид, — это “выражать” этот дух в своих мыслях и действиях. Он бессилен его изменить» [5]. Парсонс, таким образом, обвиняет Зомбарта в преувеличении жесткости современного общества и уступке фатализму и пессимизму. Парсонс открыто отвергает этот пессимизм в пользу постепенного мелиоризма: * «По-видимому, нет особого смысла, — говорит он, — в вере, будто невозможно на той основе, которой мы сейчас располагаем, построить благодаря непрерывному процессу нечто в большей мере приближающееся к идеальному обществу» [6].

СОВЕРШЕНСТВУЯ КАПИТАЛИЗМ

Эта формулировка кратко выражает как различие, так и преемственность между Парсонсом и Дюркгеймом. Каждый из них стремился к изменению в рамках существующих основных институтов своего общества и посредством «непрерывного процесса». Однако есть очевидное различие между осторожным протестантским перфекционизмом раннего Парсонса и в большей мере католическим органицизмом Дюркгейма. Это можно заметить, сопоставляя вышеприведенное замечание Парсонса с параллельной формулировкой в «*Правилах социологического метода*» Дюркгейма: «Это, — говорит Дюркгейм, — больше не проблема безнадежного преследования цели, которая отодвигается, когда к ней приближаются, а вопрос работы с постоянным упорством по поддержанию нормального состояния, восстановления его, если оно оказывается под угрозой, и повторного отыскания его условий, если они изменились» [7]. По сути, функционализм Парсонса является в большей мере оптимистическим, чем функционализм Дюркгейма. Хотя Парсонс полностью разделяет интерес Дюркгейма к социальному порядку и равновесию, он в принципе представляет себе несколько более динамическое равновесие, в большей мере поддающееся воздействию активных усилий людей, следующих своим моральным идеалам.

* *Meliorism* — учение об улучшении, усовершенствовании мира (англ.).

Для Парсонса прогресс основывается не на детерминистическом эволюционизме, скорее, он рассматривает прогресс как воодушевляемый стремлением людей к деятельному воплощению своих трансцендентальных ценностей. Современные условия капиталистического общества, отмечает Парсонс, обеспечивают основу для его постепенного совершенствования. По своей внутренней природе оно прочно, даже если в настоящий момент подверглось опустошению: дела не так уж и плохи. Действительно, подлинные технологические достижения капитализма рассматриваются как источник надежды. Отрицать, как очень часто делает Зомбарт, всякую ценность покорения природы нашей цивилизацией означает заходить слишком далеко, говорит Парсонс. Технологическое развитие и индустриальное общество обладают ценностью: они не подрывают опасным образом, как говорит Дюркгейм, основы социальной стабильности, разжигая ненасытные по своей природе аппетиты людей.

Пессимизмом Вебера Парсонс обеспокоен в не меньшей степени, чем пессимизмом Зомбарта. Вебер, в некоторых отношениях как и Зомбарт, чувствовал, что современное общество деформируется вследствие бездушной бюрократической рутин, которая все в большей мере начинает приходить к господству в основных институциональных сферах. С точки зрения Вебера, сетует Парсонс, капитализм представляет собой мертвое и механическое состояние общества, в котором не осталось места для подлинно творческих или харизматических сил, «потому что всякая человеческая деятельность необходимо следует “системе”». Хотя и признавая, что рационализация современной жизни достигла широкого распространения, Парсонс отвергает пессимизм Вебера. Бюрократия наших дней, говорит он, не должна продолжать господствовать над жизнью, и есть вероятность, что когда-нибудь ее вновь можно будет заставить служить духовным целям. Пессимизм Вебера, говорит Парсонс, является следствием его принятия существующего в марксизме дуализма материальных и духовных сил, но нет никаких оснований полагать, что эти силы являются абсолютными факторами социального развития.

В значительной мере теоретическую работу позднего Парсонса определили два сильных импульса, очевидно проявляющиеся и в его самых ранних работах: (1) его стремление *обобщить* антимарксистскую критику и (2) в то же самое время его стремление преодолеть *детерминизм*, пессимизм и, безусловно, антикапиталистическую ориентацию этих критиков марксизма.

Другими словами, Вебер и Зомбарт — хотя и не соглашаясь с Марксом по поводу исторических условий, приведших к развитию капитализма, и вообще по поводу роли моральных и идеологических факторов — тем не менее соглашались с Марксом в том, что основной социальной проблемой современного общества является *отчуждение*, состояние, против которого они, как и он, выступали. В этом отношении немцы были единодушны. Однако, поскольку Вебер и Зом-

барт отвергали социализм, они в отличие от Маркса не видели никакого решения. Таким образом, как это ни странно, Парсонс совершенно сознательно в некоторой степени разделяет оптимизм Маркса, при том различии, что Парсонс считал, что современное общество можно постепенно усовершенствовать *в рамках* капитализма, то есть «на той основе, которой мы сейчас располагаем».

В своих статьях о капитализме 1928–1929 гг. Парсонс был еще готов поверить в своего рода направляемую социальную эволюцию, «даже если она будет не такой спокойной, как полагали, даже если ее этическое истолкование с позиций прогресса окажется необоснованным» и при условии, что она не будет «ни столь категорически лишена преемственности, ни столь категорически детерминирована», как эволюция у Зомбарта [8]. Короче говоря, Парсонс был готов принять социальную эволюцию, если она оставляла место для морального энтузиазма и личного выбора. В самом деле, он был готов даже придерживаться мысли, что сам капитализм можно однажды сместить при том условии, что останется место для преемственности: «безусловно, при переходе от капитализма к другой социальной системе многие элементы настоящего будут включены в новый порядок» [9].

Итак, Парсонс был убежден, что капитализм, такой каким он был, еще не совершенен; Парсонс оказался под воздействием немецкой критики капитализма и согласился с некоторыми ее аспектами, особенно с ее романтическим отрицанием «материализма». Он утверждал, что «апостолы прогресса и свободы были, по-видимому, несколько поспешны в своем оптимизме, и ни в коей мере не является бесспорным, будто только завоевание природы само по себе — достаточное основание для того, чтобы прославлять нашу цивилизацию... наша склонность к ее прославлению свидетельствует об отсутствии подлинного чувства культурного равновесия» [10]. Здесь Парсонс говорит как умиротворенный Руссо, благоразумно признающий, что прогресс культуры и нравов может идти не в ногу с прогрессом науки и технологии. Таким образом, он предвкушает постепенную эволюцию, которая создает более сбалансированное общество, — в нем это культурное отставание будет устранено благодаря расцвету духовной культуры.

В 1965 г. Парсонс отмечает, что его терпение оправдало себя. Он заявляет, что духовное неравновесие должно быть перестроено, и провозглашает, что «капитализм» находится на грани того, чтобы его преодолеть: «демократическое правительство, государство всеобщего благоденствия, тред-юнионизм... образование, наука и даже гуманистическая культура играют такую важную роль, что называть (Соединенные Штаты) “капиталистическими” в каком бы то ни было классическом марксистском смысле, по-видимому, было бы большой натяжкой» [11].

В конце концов, Парсонс получил образование в великих центрах европейской культуры; он шел той же дорогой, что и великие

мыслители, он даже увидел голубой цветок.* У сына конгрегационалистского священника не было вульгарного побуждения капитулировать перед ситуацией, как она сложилась в конце 1920-х гг. Он хотел усовершенствовать духовный аспект американской культуры, сделать ее достойной кульминацией ее технологического триумфа; он хотел заполнить разрыв между духовным и экономическим и рассматривал сам капитализм как проникнутый глубоко моральным содержанием. В самом деле, он считал, что капитализм обладает достойной внимания уникальностью, и сожалел, что Вебер упустил из виду его органическую индивидуальность [12]. Вначале испытал сильное влияние немцев, принимая их критику марксизма, но не их пессимистическое отношение к капитализму, Парсонс рассматривал капитализм как нуждающийся в тонкой культурной настройке (в значительной мере как ранние позитивисты), но здоровый в своих существенных чертах. Он рассматривал капитализм с синкретической точки зрения, сочетая европейскую интеллектуальную перспективу с американскими настроениями. Европейская теория, с одной стороны, дала ему определенный взгляд на капитализм, хотя с другой — и даже еще до Великой депрессии — она привила ему иммунитет против наиболее радикальной критики капитализма. Когда наступил кризис, он не впал в панику дешевой обороны и тривиальной полемики, а был в состоянии придерживаться твердой линии в самоотверженной защите своих основных позиций.

УКЛОН В СТОРОНУ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ВОЛОНТАРИЗМА

Зомбарт, Вебер, Парсонс в *«Структуре социального действия»*, а также молодой Маркс в философских рукописях — все согласны в том, что ситуация, при которой людей формируют автономные социальные факторы, а их цели и усилия контролируют и попирают, — нежелательна. Зомбарт и Вебер были склонны рассматривать ее как неминуемую в условиях современной индустриальной цивилизации, Маркс считал, что это неизбежно при капитализме, но можно избежать при коммунизме; Парсонс рассматривает эту ситуацию как то, чего можно избежать даже при капитализме. Действительно, основной момент «волонтаризма» Парсонса как раз и состоит в том, что действия людей всегда вносят в происходящее изменения.

Воззрения Парсонса, рассматривающего людей как существа, стремящиеся к достижению целей, чьи действия могут изменять их жизнь, сближаются с воззрениями Маркса, особенно молодого, когда он разрабатывал понятие отчуждения. Однако в *«Структуре со-*

* В немецком фольклоре «голубой цветок» — это чудесный цветок, дающий своему обладателю способность видеть то, что недоступно зрению обычных людей. В литературе образ прекрасного, но недостижимого идеала был введен Новалисом.

циального действия» Парсонс не сознает этого своего частичного сближения с Марксом. В некоторой степени это обусловлено тем, что Парсонс не был знаком с работами самого Маркса, особенно с ранними, написанными до 1847 г. произведениями, в которых он специально сосредоточил свое внимание на проблеме отчуждения. Действительно, в 1937 г. Парсонс не процитировал ни одной работы Маркса. Конечно, Институт Маркса—Энгельса в 1927 г. опубликовал только первый том Полного (как предполагалось) собрания сочинений Маркса и Энгельса, и только благодаря ему и последующим томам стали доступны ранние сочинения Маркса в окончательной редакции. Некоторые места из *«Немецкой идеологии»* появились по-английски благодаря Сиднею Хуку, но не раньше 1936 г.; сама рукопись была целиком опубликована по-английски в 1938 г. Подобным же образом исследование Х. П. Адамса о ранних произведениях Маркса появилось в 1940 г. Однако *«Структура социального действия»* Парсонса была опубликована уже в 1937 г. Но несмотря на последующую публикацию текстов Маркса, Парсонс ни разу не процитировал ни одной работы Маркса, даже в своей статье о Марксе 1965 г.

Однако Парсонс не смог увидеть, что его собственный антидетерминистский волюнтаризм близок концепции отчуждения Маркса не только потому, что он не был знаком с ранними сочинениями Маркса в 1937 г. Еще одна трудность помешала Парсонсу отчетливо разглядеть это сближение, поскольку такое понимание развития марксизма создало бы трудности для тезиса Парсонса о развитии социальной теории в девятнадцатом веке. В *«Структуре социального действия»* Парсонс придерживался взгляда, что в конце девятнадцатого века социальная теория в общем обнаруживала сближение с волюнтаристической точкой зрения, согласно которой действия людей рассматриваются как определяемые их собственной волей, желаниями, решениями, выбором и стремлениями и как главный элемент во взаимодействующей системе социальных сил.

Легко увидеть, не прибегая к прокрустовым усилиям, разницу между ранним и поздним Марксом именно в этом отношении — но в противоположном направлении. Молодой Маркс придавал большее значение, чем поздний, волюнтаристическим элементам и на самом деле рассматривал видовую природу человека как предполагающую такие целенаправленные, целеположенные устремления. Однако, подчеркивал Маркс, в классовом обществе их результатом являются непредвиденные последствия, находящиеся в противоречии с подлинными намерениями человека; действительно, именно в этом заключается состояние отчуждения, к упразднению которого стремился Маркс. Таким образом, молодой Маркс делал акцент на понимании человека как осуществляющего свою собственную историю в ходе достижения своих целей, в то время как поздний Маркс подчеркивал, и осуждал, способ, каким капиталистическая система

подчиняла человека своим собственным слепым законам. При капитализме человек делает историю, но только посредством отчуждения; действующие лица отчуждены от последствий своих собственных поступков; они не осознают их как свои собственные поступки и не управляют ими. *Таким образом, собственное творчество Маркса обнаруживает не тенденцию к волюнтаристической социальной теории, а скорее противоположную тенденцию.*

Однако Парсонс мог бы возразить, что творческое развитие Маркса по существу не совпадает с временными рамками того периода (классического периода, как я назвал его), который он рассматривает в «*Структуре социального действия*». Другими словами, он мог бы настаивать, что волюнтаристический уклон в социальной теории был «законом» только III периода, в то время как творчество Маркса в основном относится ко II периоду. Тогда встал бы вопрос, почему это так, то есть почему волюнтаристический уклон должен обнаруживаться в поздний, а не в ранний период?

Здесь мы должны рассмотреть общее объяснение, даваемое Парсонсом волюнтаристическому уклону в социальной теории: он утверждает, что этот уклон нельзя объяснить с гегелевской и марксистской точки зрения или с точки зрения социологии познания; другими словами, он не был обусловлен имманентным развитием совокупности первоначальных теорий или социальными условиями исторического периода. Он утверждает, что в этом смысле этот уклон также необъясним с эмпирической или позитивистской точки зрения, как вызванный простым накоплением новых фактов [13].

Вместо этого Парсонс объясняет волюнтаристический уклон *взаимодействием* накапливающихся фактов с теорией; теория вела к постановке проблем и определяла исследовательские интересы, которые порождали факты, в свою очередь навязывавшие теории волюнтаризм.

Но поскольку теоретики, которые, как предполагается, в конце концов пришли к общей точке зрения, начинали работать в разных направлениях, трудно понять, каким образом их независимые теории могли содействовать волюнтаристической тенденции. Таким образом, Парсонс помимо своей воли вынужден вернуться к гегелевскому или Марксову представлению, либо к позитивистскому объяснению, которое подчеркивает важность фактов. Парсонс пытается спасти свое представление о волюнтаристическом уклоне, выбирая последнее, то есть придавая особое значение роли фактов. Парсонс заявляет в примечании, что одной из причин, почему произошел волюнтаристический сдвиг, была его «эмпирическая пригодность» [14]. Он признает, что волюнтаристическому развитию содействовали также и «другие факторы», не уточняя их, но добавляет, что «если бы не тот факт, что ее авторы корректно проводили наблюдения и рассуждали логически правильно по поводу своих наблюдений, [волюнтаристическая] теория... не получила бы развития» [15].

В конечном счете Парсонс, по-видимому, придерживается мнения, что волюнтаристический уклон в социальной теории произошел вследствие эмпирической надежности наблюдений и логической корректности выводов, сделанных из них. Он, по сути дела, разрешает задачу, как *разные* теоретические отправные точки могли в конце концов привести к *одной и той же*, сводя к минимуму, если не принося в жертву, роль независимой теории. Таким образом, парсонсовское объяснение волюнтаристского уклона социальной теории сводится в основном к вопросу накопления надежных фактов, подвергнутых логически обоснованному рассмотрению, — короче говоря, к точке зрения, которая подчеркивает автономию социальной науки от социальных факторов, к точке зрения, неожиданно близкой позитивистским и утилитаристским взглядам, с которыми Парсонс полемизировал.

Итак, отсюда следует, что причина, в силу которой работы Маркса с течением времени становилась менее, а не более волюнтаристическими, заключалась в том, что они *не* основывались на надежных фактах и/или *не* подвергли их логически обоснованному рассмотрению. Такого рода вывод по крайней мере совместим с присущей Парсонсу на протяжении длительного времени тенденцией настаивать на донаучном и идеологическом, если не религиозном характере марксизма. Парсонс хочет, с одной стороны, подчеркнуть научную обоснованность волюнтаристической модели социальной теории, а с другой — подточить «научную» репутацию марксизма среди современников. Поскольку для Парсонса именно само сближение между теоретиками свидетельствует о том, что «понятия волюнтаристической теории действия должны быть конкретными теоретическими понятиями», то совсем иная, отличная линия развития творчества самого Маркса, по-видимому, подразумевает, что оно некорректно.

Трудности, присущие позиции Парсонса, и ее тенденциозность становятся еще более очевидными, если прибавить следующие соображения. Даже если мы привяжем творчество самого Маркса ко II периоду развития социологии, мы не сможем сделать этого с марксизмом. Он продолжал развиваться и изменяться в течение III периода — периода, который находится в фокусе волюнтаристического тезиса Парсонса. Как раз в III период В. И. Ленин стал особенно подчеркивать руководящую роль революционной партии и предпринял атаку против теории политической спонтанности. Задав вопрос «*Что делать?*», Ленин придал новое значение именно *волюнтаристическому* компоненту в марксизме. Короче говоря, политическая и социальная теория Ленина красноречиво свидетельствует об осязаемом сдвиге в сторону именно того самого волюнтаризма, который Парсонс приписывает теоретикам академической школы классического периода. Однако Парсонс этого не замечает. Если бы он это заметил, как мог бы он это объяснить, оставаясь последовательным, иначе как еще одним указанием на влияние корректных наблюдений и последовательных

рассуждений? Таким образом, одна из основных причин игнорирования Парсонсом как Маркса, так и Ленина, по-видимому, заключается в том, что в первом случае Парсонс столкнулся бы с примером, противоречащим его обобщению, в то время как в последнем он получил бы его подтверждение, вызывающее, однако, затруднения; оно потребовало бы от него признания *научного* характера социальной теории Ленина, что противоречило бы его намерению отказать марксизму в принадлежности к «подлинной», научной социологии.

Есть еще одна особенность в развиваемом Парсонсом тезисе о волюнтаристическом уклоне в социальной теории, о которой надо вкратце упомянуть. В 1928–1929 гг., рассматривая, как Зомбарт и Вебер интерпретируют капитализм, Парсонс подчеркивал, что созданный ими образ капитализма неправомерно выделяет *неволюнтаристические* компоненты: то есть обнаруживает *детерминистский* характер; подразумевает взгляд на капитализм как на бюрократический и косный; воплощает однолинейный эволюционизм; утверждает, что развитие капитализма повлекло за собой уничтожение харизматических элементов в социальной жизни и утрату духовных целей. Парсонс осуждал Вебера за утверждение, что религиозные ценности, первоначально придавшие капитализму личностное значение, были замещены «автоматической, механической системой», в которой материальные блага обрели непреодолимую власть над жизнью людей [16]. Итак, до Депрессии Парсонс подчеркивал *не* волюнтаристические, а *антиволюнтаристические* компоненты у Вебера и других теоретиков капитализма III периода. Только после Депрессии, в работе «*Структура социального действия*» Парсонс резко пересмотрел свой взгляд на них, подчеркивая их вклад в развитие волюнтаристической социальной теории.

С 1928 по 1937 г. изменились не теоретики, на которых ссылается Парсонс для доказательства своего тезиса о волюнтаристическом развитии, изменился сам Парсонс. Короче говоря, вместе с Депрессией и расширением влияния марксизма в Соединенных Штатах, все сильнее становилась насущная необходимость разработать и утвердить интеллектуальную альтернативу марксизму и перестать рассматривать марксизм как социологию, очень похожую на любую другую. И действительно, то же самое прежде произошло с самими представителями классической академической социологии и именно это также привело некоторых из них к более выраженному волюнтаризму. Короче говоря, можно принять тезис Парсонса о все большем повороте к волюнтаристической социальной теории среди классических социологов и приписать его в значительной мере их общим попыткам одержать победу над материалистическим детерминизмом Маркса. Однако они, выйдя из традиции немецкого идеализма, наиболее последовательно противились именно материалистическому — а не детерминистическому — аспекту. Их основной мотив состоял в противодействии девальвации «духовного»; детерминистический

идеализм, вариант гегелевского *Geist*, действительно был привлекателен, потому что подчеркивал мощь духовного. Новый волюнтаризм Ленина, со своей стороны, не требует никакого специального или особого объяснения, кроме того, что Ленин искал такую теоретическую позицию, которая игнорировала бы детерминистический компонент марксизма и оставляла бы принципиально в рамках марксизма место для революционной инициативы. Волюнтаризм Ленина поэтому оставался скорее на уровне политики, политической организации и стратегии, чем на уровне общей социальной теории.

ОТЧУЖДЕНИЕ И ВОЛЮНТАРИЗМ

Хотя Парсонс и не признавал этого, между его волюнтаризмом и волюнтаризмом Маркса, по крайней мере молодого Маркса, существовала близость, поскольку оба соглашались с тем, что человек должен быть существом активным, целеустремленным, чья история отражает его собственные усилия, и является таковым существом. Хотя Парсонс и не признавал этого, его полемика против Маркса направляла главным образом против позднего Маркса, который исследовал ограничения, накладываемые исторически определенными социальными условиями на стремления людей, как анализируя, так и осуждая возникновение автономной социальной системы, которая может навязывать себя людям и игнорировать их усилия. Но в своем неприятии пессимизма и детерминизма Зомбарта и Вебера и в своем одностороннем подчеркивании детерминизма позднего Маркса и Энгельса Парсонс оказался в невольном согласии с ранним Марксом.

Однако эта близость ограничена. Волюнтаризм Парсонса и концепция отчуждения Маркса близки только во взгляде на человека как на активное, целеустремленное существо. В этом отношении и того и другого сформировал немецкий романтизм. Но волюнтаристическое учение Парсонса подчеркивает, что усилия человека имеют значение не потому, что они успешно реализуются, а просто потому, что события обернулись бы иначе, если бы они произошли без этих усилий. Парсонс не считает нежелательной разницу между намерениями человека и результатами его действий, но именно эта разница представляла собой основную проблему для Маркса.

Подчеркивая, что сами люди должны творить свой социальный мир, Маркс осуждал то, что они *отчуждены* от него, не контролируют его и не осознают его как мир, ими самими порождаемый. Маркс хотел понять, в чем состоят разнообразные конкретные исторические условия, которые приводят к подобному отчуждению, так чтобы его можно было преодолеть: он хотел уменьшить разрыв между намерениями людей и результатами их действий, между творцом и произведением. То, что действия людей ведут к результатам, противоречащим их намерениям, было для Маркса основной патологией общества.

Однако Парсонс удовлетворяется простым соображением, что иногда люди достигают того, к чему стремились, иногда — нет, и что в любом случае события благодаря стремлениям людей становятся другими. Именно само это *различие* имело значение для Парсонса потому, что его волюнтаризм представляет собой главным образом выражение его антидетерминизма. Ценности, которыми руководствуются люди, не сводятся к социальным условиям, которые оказывают воздействие на людей и формируют их, и не приводят — на чем чрезвычайно настаивает Парсонс — к условиям, отражающим намерения людей. Из того, что ценности людей не могут быть сведены к другим социальным условиям, следует, что их нельзя *предопределять на основе* других социальных условий; однако его позиция заключается не в том, что можно предсказывать, как результаты будут соответствовать намерениям людей, а лишь в том, что результаты будут некоторым неопределенным образом отличаться, если намерения людей отличаются. Парсонс не проводит систематического анализа различных факторов, определяющих усилия людей, или анализа того, к чему они, в свою очередь, приводят.

Таким образом, по сути, волюнтаризм для Парсонса служит скорее привносящим момент случайности (*randomizing*), чем упорядочивающим механизмом, и тем самым выражает его антидетерминистские намерения [17]. Волюнтаризм и нравственность являются эквивалентами «свободной воли», они служат не просто тому, чтобы *ослабить* другие теоретические модели, включая другие переменные в их предсказательные формулы, но, скорее, тому, чтобы исключить саму возможность детерминизма любого рода, даже детерминизма вероятностной предсказуемости. Моральные нормы неявным образом представляют собой первичные стартовые механизмы, неподвижные двигатели.

Для Парсонса волюнтаристическая концепция действия отсылает к процессу, в котором конкретный человек играет активную, а не просто адаптивную роль; далеко не автоматическая реализация конечных ценностей является проблемой активной энергии, воли и усилия. Парсонс настаивает как на различии, так и на связи между «конечными» моральными ценностями, с одной стороны, и специфически *волюнтаристическим* компонентом, активными, целенаправленными усилиями индивидов — с другой [18]. Реализуются ли эти нормы или нет, считает Парсонс, «зависит как от усилий действующих индивидов, так и от условий, в которых они действуют». Более того, как специально указывает Парсонс, именно этот «активный элемент отношения людей к нормам [является] творческой или волюнтаристической стороной его» [19].

Далее Парсонс добавляет, что, хотя волюнтаристическая социальная теория подразумевает моральные нормы, она «ни в коей мере не отрицает важную роль условных и других ненормативных элементов, а рассматривает их как взаимодействующие с нормативными» [20].

Волюнтаризм не утверждает, что само по себе существование и признание моральных норм подразумевает автоматическое подчинение им, но он безусловно отрицает, что моральные нормы являются просто проявлением других факторов, а сами по себе они не имеют способности служить причиной. Подобные взгляды, возражает Парсонс, предполагают, что действие представляет собой «автоматический процесс». (Это, по-видимому, могло бы навести на мысль, что здесь Парсонс полемически выступает против использования механических моделей для социального анализа и вообще благосклонно относится к тем в большей мере организмическим моделям, которые подчеркивают значение эмерджентных факторов). Отвергая обе эти точки зрения на моральные нормы, Парсонс вместо этого утверждает, что моральные нормы представляют собой всего лишь одну из переменных в совокупности взаимозависимых элементов социального действия и что они начинают оказывать воздействие только посредством преодоления сопротивления и существующих для них препятствий [21].

Ясно, что Парсонс пытается трактовать значение моральных норм совершенно по-иному, чем это делали позитивисты, которые — от Сен-Симона до Дюркгейма — подчеркивали их значение как внешних факторов, ограничивающих индивида. А в 1937 г. Парсонс, напротив, понимает значение моральных норм как сильных стимуляторов, определяющих направления усилий и стремлений, с одной стороны, и как основу для выбора и интеграции направлений действия — с другой. Подчеркивая волюнтаризм и помещая интерес к моральным нормам в этот контекст, Парсонс, по сути, выражает убеждение, что моральные нормы, не в большей мере, чем что-либо другое, с необходимостью препятствуют определенным видам изменений. Вообще говоря, Парсонс подчеркивает открытость социального действия и исторического развития [22].

Волюнтаризм Парсонса, таким образом, содержит в себе ужасающую двусмысленность по отношению к моральным нормам. С одной стороны, Парсонс, подобно Дюркгейму, склонен преуменьшать или ограничивать приписываемое им значение, во-первых, рассматривая их как всего лишь одну из множества взаимозависимых переменных и, во-вторых, подчеркивая, что они осуществляют свое воздействие только через посредство промежуточной переменной — воли или усилия. Однако, с другой стороны, ясно, что моральные элементы имеют для него чрезвычайно конкретное значение. Они представляют собой единственный конкретный механизм для активизации воли, который Парсонс систематически рассматривает: действительно, он выделяет как особый пункт утверждение, что волюнтаристическая теория «включает элементы нормативного характера». *Волюнтаризм Парсонса представляет собой попытку сохранить особое место для моральных норм, хотя в то же время отрицает детерминизм, в рамках которого их до сих пор помещали: Парсонс подчеркивает силу морали.*

Именно потому, что моральные нормы выступают, по сути, в качестве *антидетерминистского* элемента в социальной теории Парсонса, в качестве элемента, *редуцирующего* детерминизм, Парсонсу действительно трудно систематически рассматривать вопрос, откуда сами моральные нормы происходят и от чего они сами зависят. Ибо, однажды поставив этот вопрос, становится возможно, в принципе, предусмотреть *ненормативные* условия, которые дают начало нормам; это привело бы к размыванию волюнтаризма в направлении того, что Парсонс обозначает как «утилитаристская» социальная теория, в которой моральные факторы трактуются как проявление других реальных факторов. Парсонс хочет обладать своими моральными нормами, не платя за это позитивистской ценой детерминированного универсума [23].

В той мере, в какой люди достигали бы того, к чему стремятся, социальный мир был бы очевидно предсказуемым и контролируемым; в нем в какой-то мере присутствовал бы детерминизм. Поэтому антидетерминизм Парсонса приводит его к тому, чтобы сосредоточить внимание на существовании абсолютного *различия* между тем, к чему люди стремятся, и тем, что они производят в результате, и оценить значение этого различия: это различие рассматривается не как «плохое» и нуждающееся в исправлении, а как «хорошее», являющееся, по сути, свидетельством свободы людей. Для Парсонса именно *слабость* людей — их незнание и их бессилие — является признаком их свободы, а «отчуждение» человека — платой за его свободу.

Итак, теории Парсонса присуща тенденция подчеркивать предполагаемую потребность в подлинной *общности* моральных норм, только при самом формальном ограничении того, чем эти нормы могут быть: они не должны противоречить необходимым требованиям выживания социальной системы. Таким образом, он делает акцент на *многообразии* возможных ценностных принципов, которые могут быть приняты, а не на том, что их ограничивает. Поскольку люди могут иметь самые разнообразные ценности и следовать им и поскольку нет систематической социологии морали, которая указала бы условия, при которых могут появляться различные моральные представления, системе Парсонса присуща тенденция к историческому *индетерминизму*. Его волюнтаризм, таким образом, обычно сводится к предпосылке, что, по отношению к *социальному изменению* возможно множество результатов. Но не вполне. Ибо в «*Структуре социального действия*» есть другой элемент, который подчеркивает непредвиденные последствия *целенаправленного* социального действия, и в особенности присущие ему трудности и опасности [24].

Парсонс понимает человека как существо, чьи стремления влияют на историю, но не ограничивают ее; он рассматривает эти стремления как слепые, а человека — как связанного нерациональными нормами морали, ограничиваемого и подавляемого другими силами, и постоянно попадающего в ловушки непредвиденных последствий

целенаправленного социального действия. Согласно Парсонсу, люди обладают свободой стремиться к чему-либо, но они не обладают свободой *добиваться* того, к чему они стремятся. Люди производят изменения, но не те, которые они имели в виду. Фактически это картина человеческого отчуждения, как у Маркса. Но то, что для Маркса представляет собой историческую патологию, которую надо преодолеть, для Парсонса является неизбежным и вечным состоянием человека.

Подчеркивая значение целей и ценностей, к которым стремятся люди, Парсонс никогда не спрашивает, *чи* это цели и ценности. Стремятся ли люди к своим собственным целям или целям, навязанным им другими? Парсонс никогда не спрашивает, стремятся ли люди достичь целей, которые они сами рационально проанализировали и выбрали, или они лишь орудия, деятельность которых — активное преследование целей — запрограммирована для них другими. Парсонс также никогда не задает вопроса, при каких социальных условиях люди могут выбирать свои собственные цели, а при каких они будут слепо следовать целям, поставленным для них другими? Парсонс не видит, что существует глубокое различие между неудачей при достижении своих собственных целей и неудачей при достижении целей, которые были навязаны нам другими. Он не в состоянии понять, что полное отчуждение заключается не в том, что нам не удастся добиться того, к чему мы стремимся, а в том, что мы стремимся к тому, что не является нашей целью. Полное отчуждение состоит в том, что наша жизнь — это жизнь орудий и что мы не живем для себя.

Парсонсовская концепция людей как «алчущих орудий», добровольно стремящихся к любым «интернализированным» в них целям, в значительной мере связана с тем значением, которое он придает «социализации» как механизму, запечатлевающему ценности; этот акцент на социализацию имплицитно определяет людей скорее как существа, *передающие* и *принимające* ценности, чем как существа, *творящие* ценности. Итак, здесь тот самый фактор, который является источником подлинно человеческих качеств, присущих людям, — социализация — является также и фактором, который извечно превращает человека в орудие для преследования целей, к которым стремятся другие; таким образом, человек становится отчужденным в самом процессе становления человеком.

Парсонс, по сути, *обобщил* понятие отчуждения, преобразовав его из исторического состояния в универсальный удел людей. Именно здесь он дает Марксу самый общий ответ. Согласно Парсонсу, человек находится в этом состоянии отчуждения не только при капитализме, но и в любом обществе; и само это отчуждение является условием его человеческой сущности и свободы. Таким образом, хотя Парсонс начинает с возражения против взгляда на людей как на автоматы, контролируемые любой социальной системой или механизированной бюрократией, он заканчивает рассмотрением их как не-

избежно подчиняющихся нерациональной морали, привязанных к целям, которые они не выбирали, но которые навязаны им социализацией и преследование которых часто приводит к результатам, противоречащим тому, к чему они стремятся. Вместо того чтобы направить свою социальную науку на рассмотрение вопроса о том, как люди могли бы лучше контролировать свой социальный мир, лучше осуществлять свои собственные цели, эффективнее ослаблять непредвиденные последствия своих стремлений; вместо того чтобы исследовать социальные условия, которые делают для людей более, а не менее возможным познание и достижение своих собственных целей, Парсонс просто сосредоточивает свое внимание на универсальных ограничителях, в рамках которых должно происходить всякое социальное действие, на индетерминизме социального действия и абсолютной случайности исторического развития.

Освобождая людей от бремени детерминизма, Парсонс ограничивал возможности предсказания, контроля и успешного достижения результатов. Он не предлагает никакой основы действий людей, которая обеспечивала бы достижение их целей или осуществление их надежд. Волюнтаризм дает людям свободу делать вещи «отличными» от того, какими они могли бы быть, но не дает ни свободы, ни власти получать то, чего они хотят. Превознося творческие способности, энергию и волю людей, Парсонс заверяет их, что они и их усилия создают «различие»; но если это не означает, что они могут более полно достигать своих целей, что это за различие? Люди могут оказаться точно таким же образом связанными историей и эволюцией. Превознося творческую инициативу людей, но не давая им надежды на ее реализацию, превознося их усилия, несмотря на их незначительный успех, Парсонс, по сути, восхваляет усилия слепых, которые в действительности могли бы поступать лучше и были бы в большей безопасности, если бы они меньше старались.

Таким образом, волюнтаризм Парсонса заключает в себе противоречие, в частности, когда он превозносит усилия и устремления людей и в то же самое время предостерегает от непредвиденных последствий целенаправленного социального действия. Ибо, в конце концов, последнее часто является выражением усилий людей по достижению определенных моральных ценностей. Если принять его всерьез, подобное предостережение может приводить скорее к апатии, чем к действию. Таким образом, теория непредвидимых последствий целенаправленного социального действия нейтрализует теорию волюнтаристического усилия. Вместе они, по сути, утверждают, что люди могут обладать свободой, но не иметь успеха в достижении результата и должны прилагать усилия, но не должны надеяться на слишком многое. Очевидно, это был подходящий урок смирения для достопочтенных граждан, оказавшихся в тисках Депрессии. В самом деле, ключи к решению этой проблемы по большей мере следует искать в истории 1930-х гг.

Этот период характеризуют интенсивные и сосредоточенные усилия целенаправленного социального действия, доминирующей формой которого — как в «новом курсе» — была форма, вызывавшая недовольство консерваторов. Тот тип целенаправленного социального действия, против которого предостерегают, подчеркивая фактор непредвиденных социальных последствий, имплицитно представляет собой социальное действие, предпринимаемое ради лишь определенной совокупности моральных ценностей, либеральных или радикальных. Суть теории непредвиденных последствий обычно не состоит в рассмотрении, скажем, целенаправленных действий правительств во время войны. Таким образом, по сути индетерминизм Парсонса в основном представляет собой *предостережение* по поводу либерального или радикального изменения и, на самом деле, в отношении любых попыток вызвать социальные изменения, которые создают напряжение для статус-кво.

Парсонс первоначально хотел подчеркнуть значение моральных ценностей и усилий, выступая против детерминизма и пессимизма. Однако этим он неизбежно открыл путь для *всех* видов ценностей и усилий, включая те, которые с консервативной точки зрения являются разрушительными для статус-кво. Поэтому в итоге перед ним встала задача, с одной стороны, дать санкцию морально мотивированному усилию, а с другой — найти способ поставить заслон определенным видам морального усилия — усилиям, разрушительным по отношению к системе. Парсонс захлопывает дверь, которую волонтаризм оставил открытой, предостерегая о непредвиденных последствиях целенаправленного социального действия. Таким образом, стремление Парсонса сделать людей свободными ограничено его заботой о поддержании социального порядка и вступает в противоречие с ней.

В конечном итоге установка Парсонса одновременно на волонтаризм и непредвиденные последствия представляет собой рекомендацию, чтобы люди стремились реализовать свои ценности, но не ожидали от этого слишком многого. Это — теоретический винегрет, который неявно служит тому, чтобы оказать поддержку усилиям, несмотря на опыт неудач: усилия надо сделать трезвыми, осознавая возможность неудач; это должны быть предусмотрительные и ограниченные устремления, а не рьяные и необузданные. Такого рода усилий будет достаточно, чтобы люди выполняли долг, они укрепят существующую социальную систему, а не раскачают лодку.

ЛИБЕРАЛИЗАЦИЯ ФУНКЦИОНАЛИЗМА

Истолкованная как консервативный манифест антидетерминизма и антипессимизма, ранняя работа Парсонса больше не должна представляться совершенно не связанной со злополучными событиями, происходившими в то время в обществе. Если отнестись к

ней как к фрагменту «Советов благоразумному патриоту во время национальной катастрофы» Б. Шоу, можно было бы принять ее за увещевание не предаваться отчаянию, а собраться с духом и верить, что люди могут проложить себе выход из тупика, в котором они оказались, верить, что их энергия и усилия действительно приведут к определенным изменениям и что они не должны капитулировать перед ложными теориями, предрекающими конец их образу жизни. Таким образом, ранняя работа Парсонса при всей своей абстрактности в значительной мере представляет собой реакцию на кризис, происходящий в его время.

Но это — реакция *не* с позиций тех, чьи лишения привели их на порог нищеты; короче говоря, эта работа не отзывается на страдания обанкротившегося мелкого фермера или сделавшегося безработным рабочего. Действительно, только в том случае, когда мы ждем от реакции на социальный кризис, чтобы она выражала сочувствие страданиям, мы не сумеем посмотреть на работу Парсонса как на реакцию. Однако реакции Парсонса в высшей степени свойственна безучастность по отношению к подлинным страданиям тех, кто доведен до отчаяния. В «*Структуре социального действия*» ни разу не встречается слово «нищета», хотя она и была написана в то время, когда страна переживала опыт хлебных очередей, безработицы и голода. Вместо этого реакция Парсонса выражает стремление избежать разрыва институциональной преемственности и сохранить традиционную лояльность, то есть он заботится о том, чтобы воспрепятствовать радикальным социальным изменениям. В наименьшей степени Парсонс отзывается на страдания отдельных людей как на возможную угрозу сложившейся культуре. Таким образом, это консервативная реакция на социальный кризис.

Однако следует также добавить, что это чисто американская форма консерватизма, которая сочетает лояльность по отношению к существующим институтам с индивидуализмом. Если его реакция на страшный кризис и кажется недостаточной потому, что он подчеркивает значение скорее индивидуальных усилий, чем коллективных решений, и если она и игнорирует *нужды* отдельных людей, тем не менее она также сохраняет внимание к их потенциальным возможностям. Какой бы консервативной ни была эта теория, если учесть непоправимые изменения, произошедшие тогда со страной, она была шагом на пути к либерализму по сравнению с социальной теорией Дюркгейма. В отличие от последней эта теория в своей заботе о социальном порядке и солидарности не пренебрегала индивидами; она не рассматривала их как орудие и воплощение коллективного сознания и экзотерических общественных течений; она не увещевала их с подозрением относиться к индустрии и к огромным и ненасытным аппетитам человека, раболепно склоняться перед обществом, любить идею об ограниченных задачах и строго очерченных горизонтах, укрощать честолюбивые замыслы или покоряться

авторитету. С переходом от функционализма Дюркгейма к функционализму Парсонса ценности, которые воплощены в функциональной теории, заметным образом изменились.

Этот переход к более либеральному функционализму можно, похоже, отчасти объяснить просто тем, что с почвы французской культуры он был перенесен на почву культуры американской, поскольку либерализм последней всегда носил более индивидуалистический характер, чем во Франции с ее *étatiste** традициями. Иными словами, изменение ценностей в парсонсовском функционализме надо понимать скорее как следствие изменений в национальной культуре, на почве которой теперь оказался социологический функционализм, чем как результат изменений его ориентации на определенный класс. Функционализм все еще соответствовал, по сути, мировосприятию среднего класса, но американский средний класс отличается от французского. И с этой точки зрения выступающий на сцену функционализм Парсонса соответствует традиционным представлениям и устремлениям американского среднего класса, которые по своему характеру были более индивидуалистическими, чем традиционные представления и устремления французов.

Итак, ранние работы Парсонса можно понимать не как творчество, лишенное отклика на происходящий в американском обществе социальный кризис, и не как ценностно свободную и независимую от классовых ориентаций реакцию, а, скорее, как выражение представлений среднего класса о кризисе и его реакцию на кризис. С этой точки зрения не сами страдания или лишения представляли проблему, а, скорее, опасность, что они могут вызвать разрушительные по своим последствиям стремления к социальным изменениям, радикальным институциональным инновациям и таким образом привести к потере веры в традиционные ценности среднего класса, возлагающие надежду на личные усилия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Parsons T.* The Structure of Social Action. New York: McGraw-Hill, 1937. P. 495.
2. *Ibid.* P. 503. См. также «Capitalism» in Recent German Literature: Sombart and Weber — Concluded // *Journ. Polit. Econ.* 1929. Vol. 37. N 1. P. 40. Здесь Парсонс отмечает, что «Протестантская этика» Вебера была «нацелена на то, чтобы быть опровержением марксистского тезиса».
3. *Ibid.* P. 511.
4. *Parsons T.* «Capitalism» in Recent German Literature: Sombart and Weber — Concluded // *Journ. Polit. Econ.* 1929. Vol. 37. N 1. P. 35.
5. *Parsons T.* «Capitalism» in Recent German Literature // *Journ. Polit. Econ.* 1928. Vol. 36. P. 660.
6. *Ibid.*

* *Étatiste* — государственный (*фр.*).

7. *Durkheim E.* The Rules of Sociological Method / Ed. Catlin E. G. Chicago: Univ. Chicago Press, 1938. P. 75.
8. *Parsons T.* «Capitalism» in Recent German Literature... P. 693.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.* P. 654.
11. *Parsons T.* Sociological Theory and Modern Society. New York: Free Press, 1967. P. 125.
12. *Ibid.* P. 48–49.
13. *Parsons T.* The Structure of Social Action... P. 725.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.* P. 726.
16. *Parsons T.* «Capitalism» in Recent German Literature... P. 43.
17. Это можно ясно увидеть в парсонсовском определении того, что собой представляют «цели»: «Таким образом, цель в аналитическом смысле надо определить как различие между предвидимым положением вещей в будущем и тем, которое, как можно предсказать, последовало бы из начальной ситуации, *если бы не вмешалось действующее лицо (Актор)»* (*Parsons T.* The Structure of Social Action... P. 49). Короче говоря, действующее лицо приносит непредсказуемый элемент. По-видимому, дело обстоит таким образом, даже несмотря на то, что Парсонс с чрезвычайным старанием подчеркивает, что сам действующий, волевой компонент отчасти структурирует моральные ценности, ибо нет никакого систематического анализа общих условий, формирующих сами моральные ценности и приводящих к тому, что они принимают ту, а не другую форму. Моральные ценности определяют индивидуальное действие и, если они являются общими для действующих лиц, представляют собой жизненно важное условие стабильности социальной системы; однако он не признает, что они имеют индивидуальные или коллективные результаты в соответствии с намерениями, которым они содействуют. Они ведут к различиям, характер которых остается неопределенным.
18. *Parsons T.* The Structure of Social Action... P. 81. Волонтаристическая социальная теория, подобная представленной Парсонсом в «*Структуре социального действия*», говорит он, это такая теория, которая «включает элементы нормативного характера» (P. 81). Под нормами он подразумевает «положение вещей, которое рассматривается индивидами как предположительно для них желательное, и поэтому (они) стремятся реализовать его». Это похоже на то, будто здесь Парсонс почти отождествляет моральные нормы и активные усилия людей по их воплощению, хотя в других местах он различает их.
19. *Ibid.* P. 82.
20. *Ibid.*
21. Таким образом, «невозможность добиться полного соответствия между фактическим ходом действия с ходом действия, предписанным нормой, доказывает не то, что последняя не имеет значения, а лишь то, что имеет значение не только она» (*Ibid.* P. 251). Существование этого противодействия, добавляет он, так же как и его преодоление, подразумевает важность другого элемента, а именно «усилия». Таким образом, отличительной чертой волонтаризма являются не моральные нормы как таковые, а, скорее, это *усилие* человека, которое они могут вызывать или по какой-либо другой причине активизировать.
22. То, что происходит в действительности, говорит он, отчасти зависит от того, к чему стремятся люди и чего хотят. То, чего хотят люди, утверждает он,

зависит решительным, но не исключительным образом от моральных норм, которыми обладают люди, поскольку, в принципе, *любой* «фактор, стимулирующий эту волю», играет очень важную роль в определении исторических результатов. Хотя Парсонс, в принципе, признает, что волю могут стимулировать *разные* элементы, фактически только одному из них он уделяет подчеркнутое внимание, а именно моральным нормам, таким образом демонстрируя особое значение, которое он им придает.

23. Но здесь можно выделить несколько уровней. Парсонс хочет рассматривать моральные нормы как контролирующие *индивидов* и сдерживающие их (структурирующие их потребности и определяющие желания), а также как стабилизирующие социальные системы — но не как ограничивающие *историю*. С другой стороны, он хочет подчеркнуть, что социальный порядок и интеграция социального действия требуют *общих* моральных норм, поскольку признает, что они определяют и ограничивают линию поведения, которую выбирают индивиды; но, с другой стороны, Парсонс хочет также подчеркнуть, что стоит на антидетерминистской позиции по отношению к *историческому изменению* и не давать места эволюционистскому запрету на возможные направления развития общества.
24. Это становится более очевидно, если принять во внимание, что Парсонс выдвигает свою волюнтаристическую модель в качестве альтернативы «утилитаристской» модели, с которой он полемизирует. В утилитаристской модели, как ее видит Парсонс, люди намеренно оценивают свою общественную ситуацию и выбирают линию поведения, оценивая ее с точки зрения того, как наилучшим образом достигать своих целей. Его утилитаристская модель предполагает, что люди стремятся к знанию, чтобы производить изменения, или для того, чтобы произвести изменения, они сперва нуждаются в знании. Однако его волюнтаристическая модель утверждает, что поведение людей предопределяется в своей основе не рациональным обследованием их ситуации или знанием о ней, а скорее приверженностью определенным конечным, нерациональным моральным ценностям, которые действующее лицо принимает как данные. Таким образом, по сути тенденция парсонсовского волюнтаризма состоит в том, чтобы умалить значение, придаваемое рациональности и знанию как элементам социального действия. Парсонсовский акцент на нерациональных моральных ценностях, противопоставленный утилитаристскому акценту на знании и информации, фокусирует внимание на тех факторах социального действия и изменения, которые не поддаются планомерному контролю и целенаправленному применению. И даже знание и наука, подобно другим социальным элементам, рассматриваются как имеющие непредсказуемые последствия. Тем самым категорически, хотя и непреднамеренно, целиком подрывается роль самой социальной науки как направляющего фактора социального изменения. Ибо акцент делается на том, что общественная солидарность или социальное «здоровье» зависят скорее от жизнеспособности этого нерационального элемента, чем от рационального планирования и изменения.

Глава 6

ДЕЛАЯ МИР ЦЕЛОСТНЫМ: ПАРСОНС КАК СИСТЕМНЫЙ АНАЛИТИК

В основании построенной Парсонсом фантазмагорической концептуальной суперструктуры лежит неколебимый метафизический постулат: мир един, и его единство должно быть надежным. Единство, считает Парсонс, является тем самым отличительным признаком, который характеризует природу мира. Его части, таким образом, приобретают значение и смысл только по отношению к его целостности. Установление концептуальных разграничений является для Парсонса не самоцелью, а одним из тех способов, посредством которых становится доступным целое. В унитаристской направленности системы Парсонса проявляется ее органическая связь с традицией социологического позитивизма, которому всегда было присуще стремление «организовывать» и интегрировать социальный мир, а в ретроспективе — с традицией самого платонизма.

К рассмотрению данного аспекта метафизики Парсонса я хотел бы приступить, прибегнув к необычному подходу: отправляясь от того, что является как бы внешней оболочкой его труда, его «чистой» видимостью, которая почти сразу же бросается в глаза, как только к нему обращаешься, — короче говоря, от его литературного стиля. Тот очевидный факт, что любая социологическая теория характеризуется наряду с содержанием также и формой, обычно не принимается во внимание. Каждой социальной теории до сих пор была присуща определенная *литературная* форма, то есть она описана в определенном стиле. Поскольку форма и содержание теории образуют некое единство, то, что подразумевает теория отчасти можно понять, изучая не только то, что она сообщает, но и то, как она это сообщает [1].

Общепризнано, что истинная структура произведений Парсонса характеризуется двумя очевидными и несомненными признаками. Во-первых, теории Парсонса присуще ярко выраженное стремление к концептуализации: одно за другим Парсонс выдвигает и связыва-

ет друг с другом понятия, он перечисляет понятия, определяет понятия, подразделяет понятия, поясняет понятия, классифицирует понятия. Во-вторых, и к этому аспекту литературной структуры его произведений я намерен обратиться прежде всего: теория Парсонса более темна, чем изречения Дельфийского оракула, более туманна, чем немецкая мысль, запутана и приводит в замешательство многим более, чем какая-либо другая из рассматриваемых в этой книге (и вообще любая из известных мне) социологических теорий. Среди американских социологов стиль м-ра Парсонса с самого начала стал фигурировать как символ неясности. Однако, к сожалению, вымученный стиль Парсонса чаще становился лишь поводом для насмешек, чем предметом серьезных размышлений о том, что за ним может скрываться.

К ВОПРОСУ О ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ НЕЯСНОСТИ СОЦИОЛОГИИ

Использование каким-либо автором такого исключительно трудного литературного стиля может служить проявлением того, что можно понять как стремление «приватизировать» свои произведения или же как отсутствие заинтересованности в общении. Короче говоря, у Парсонса не было большого стремления быть понятым другими. Отчасти в этом обнаруживается видение м-ром Парсонсом своей роли: он ограничивает себя исключительно сферой технических и профессиональных задач, что позволяет ему не брать на себя никаких обязательств перед широкой аудиторией. Однако фактически стиль Парсонса отталкивает не только неподготовленную аудиторию, но также и профессиональных социологов. Это, в свою очередь, по-видимому, означает, что его совершенно не волновало не только эффективное общение с коллегами, но даже и то, поймут ли они его.

Нам следует задать себе вопрос, каким образом Парсонс сумел выйти из этого положения, и изучить социальные условия, при которых подобное стало возможно. По-видимому, если говорить в самом общем плане, это могло быть следствием нарушения системы социального контроля, которая регламентирует деятельность ученых. В частности, мне бы хотелось предположить, что темнота стиля Парсонса может быть связана с тем, что высокий общественный статус Гарвардского университета защищал Парсонса подобно крепостной стене.

Общественный статус любого университета, как правило, оказывает «эффект гало» на престиж работающих в его стенах ученых. Обычно это проявляется в том, что, чем выше у университета репутация в стране, тем выше престиж у тех, кто с ним связан. Просто в силу своей принадлежности к Гарвардскому университету ученый получает в достаточной мере «не заработанный престиж». Престиж университета безусловно оказывает большое влияние на «рыночный

статус» его профессоров и преподавателей. Но «рыночный статус» определяет не только должности и уровень оплаты, на которые может претендовать ученый на национальном профессиональном рынке труда; он определяет также отношение к его работам на интеллектуальном рынке. Чем выше престиж университета, с которым связан ученый, тем больше готовность признавать его работы и терпимо относиться к отклонениям от профессиональных норм, в том числе от принятой манеры изложения. Иначе говоря, чем выше на национальном уровне престиж ученого среди его коллег, независимо от того, определяется ли престиж его личным вкладом или тем, с каким университетом он связан, тем больше их готовность предоставлять ему «кредит допустимых отступлений от нормы», что, в свою очередь, дарует ему большую свободу творчества или индивидуального своеобразия стиля.

Это может проявляться в различных формах. Например, когда ученый сталкивается с работой высоко престижного коллеги, которую ему трудно понять или оценить ее значение, более вероятно, что в этом случае он будет винить в этом *самого себя*, чем в том случае, когда он будет иметь дело со столь же малопонятной работой коллеги, не обладающего высоким престижем. В самом деле, я знаю по крайней мере одного известного социолога, ученого выдающихся и фундаментальных достижений, которого настолько травмировали собственные затруднения в понимании работ Парсонса, что он воспринял это как симптом наступления своей умственной деградации. И столкнувшись с непонятной работой престижного коллеги, ученые склонны ее поддерживать, предполагая, что ее очевидная путанность является признаком скрытой глубины. Дело не в том, что престижный университет обязательно создает благоприятную атмосферу для труднопонимаемых произведений — работа Джорджа Хоманса в Гарварде явно опровергает эту идею, — а, скорее, в том, что принадлежность к престижному университету способствует тому, что работа ученого избежит неприятия, которое обычно бывает следствием трудности ее понимания.

То, что произведения Парсонса были созданы в Гарвардском университете и ассоциируются с ним, остается, как мне представляется, основным *социальным* фактом, объясняющим их признание и распространение, несмотря на значительную интеллектуальную расплывчатость и неясный стиль. В Гарварде, в дополнение к тому «незаработанному престижу», который получали публикации Парсонса, он также имел возможность общаться со многими первокурсными студентами. Поскольку это были действительно первокурсные студенты, а также и потому, что они получили затем в Гарварде степень, эти молодые люди вскоре заняли видное положение в основных центрах академической науки. Занимая такое положение, они могли, в свою очередь, довольно быстро отыскать для его теории новых приверженцев. У меня такое впечатление, что теория Парсонса в боль-

шей мере, чем любая другая современная академическая социальная теория, нашла такое огромное число приверженцев, которые безусловно были лично заинтересованы в том, чтобы она получила признание. Таким образом, преданность студентов уравнивала, хотя бы на некоторое время, непонятность работ самого учителя. К тому же они, в отличие от Парсонса, часто умели хорошо писать, и на самом деле хорошо писали, а иногда даже и очень хорошо.

Но не следует полагать, что неясность стиля Парсонса только препятствовала пониманию и распространению его идей. Ибо настоящие трудности в понимании Парсонса можно преодолеть — если можно — лишь благодаря значительным усилиям читателя, которые представляют собой ощутимый личный вклад с его стороны в работы Парсонса и порождают у читателя по сути коренную заинтересованность в них. Ученый может очень быстро получить отдачу от затраченных усилий, принимая участие в публичных обсуждениях идей Парсонса либо в критическом, либо в благожелательном духе. В любом случае в результате его идеи становятся более известными.

Заслуживает внимания также и то обстоятельство, что трудность стиля может служить средством защиты интеллектуального творчества. Задача интеллектуального новатора имеет две стороны. Он должен *провести разграничение* между своим и общепринятым подходом, независимо от того, является ли он общепринятым для широкого круга профессионально неподготовленной публики или для узкого круга подобных ему специалистов; это означает, что он должен оградить себя от давления традиционного подхода, чтобы не выхолостить свою оригинальность. Однако, с другой стороны, новатору необходимо каким-то образом *обеспечить поддержку* своим первоначальным, еще не развитым и потому отчасти тщетным усилиям. Ему необходимо подготовить или завоевать приверженцев, создавая новую группу, которая была бы способна защищать его новаторство. Лингвистическая и стилистическая неясность способствует достижению обеих этих целей.

Неясность изложения делает работу соответственно трудоемкой для восприятия. Она требует большого труда для проникновения в ее смысл от тех, кто придерживается традиционных взглядов; и поэтому они часто либо просто пренебрегают ею, либо не придают ей серьезного значения. В свою очередь, это избавляет новатора от тех мучений, которые причиняет недоброжелательная критика. Его произведение *первоначально* часто либо просто игнорируют, либо подвергают лишь поверхностной критике. Новатор понимает, причем с полным правом, что его критики ознакомились с его произведением невнимательно или не разобрались в нем глубоко. Таким образом, он может безболезненно отвергать критику и следовать собственным путем.

Опубликовать произведение, написанное очень трудным стилем, вначале практически равносильно тому, чтобы вообще ничего не публиковать. Те, кого привлекло чтение чрезвычайно темной книги,

имеют дело не с объектом, предназначенным для общественного пользования, а с чем-то более схожим с «культовым объектом». Это больше похоже на чтение неопубликованной и распространяемой частным образом рукописи, которой по этой причине и присущ дух «тайного учения». В силу сложности произведения оно должно быть «истолковано». Его интерпретация и понимание отчасти зависят от личного знакомства с его автором, что часто предполагает также наличие особых отношений с ним.

Таким образом, первые посвященные в подобную теорию чувствуют себя, может быть, обособленно, но вместе с тем в привилегированном положении по отношению к широкому интеллектуальному сообществу. Уже сама по себе трудность интерпретации новой доктрины ведет к более интенсивному общению первых приверженцев друг с другом, и это общение с присущим ему новым языком, символизирующим принадлежность к группе, приводит к их сплочению в некое интеллектуальное сообщество. Новая доктрина прочно закрепляется среди членов группы по мере того, как они стараются сделать ее понятной друг для друга и объяснить или защищать ее от чужих. В результате этого новая доктрина получает защиту благодаря фундаментальной интернализации в каждом ее адепте и развитию общественной солидарности членов «группы-ядра» первого поколения. Они, в свою очередь, поддерживают интеллектуальную стройность и последовательность новой доктрины и противостоят ее тенденции к энтропии.

Однако концептуальной неясности присущи и противоположные тенденции, которые ведут в конце концов к увеличению энтропии. В силу своей неясности произведение допускает различные интерпретации, которые могут значительно отличаться друг от друга. Эта тенденция делает его привлекательным для склонных к соперничеству интеллектуалов, предоставляя каждому возможность выделиться среди прочих приверженцев. Однако по мере того как каждый непрерывно разрабатывает свою личную интерпретацию, вместе с тем ассимилируя все более отличающиеся друг от друга достижения своих коллег, утрачивается та стройность, которая была присуща оригинальной системе новатора, происходит ее поглощение интеллектуальной средой и ее становится все трудней отличить от «фона».

Безусловно, есть разные виды, равно как и разные источники интеллектуальной неясности. Например, в научных дисциплинах существует поддерживаемый традициями тип неясности, которую можно охарактеризовать как «технические» трудности. Одним словом, технически трудное — это неясное только для непосвященных и это, по мнению посвященных, неясность социальная санкционированная. Также бывает идиосинкратическая неясность, которая не освящена традициями какого-либо научного сообщества, а является особенностью определенного индивида. Неясность Парсонса в значительной мере относится к данному типу; она явно отличается от

сложности, к примеру, «*Капитала*» Карла Маркса, который может представляться неясным только непосвященным в профессиональный язык политической экономии девятнадцатого века.

Далее, в отличие от трудности словаря существует синтаксическая неясность. Терминологическая неясность связана со сложностями понимания того, каким образом определяются и разграничиваются объекты, в то время как синтаксические трудности связаны со способами установления отношений между объектами, уже получившими определение. У Парсонса мы часто сталкиваемся с неясностью обоих типов. Они встречаются у него столь часто, поскольку большая часть работ Парсонса отличается тем, что он вводит все новые неологизмы и дефиниции объектов. Я уже отмечал прежде эту присущую Парсонсу тенденцию к концептуализации. В своих работах он по большей части занимается тем, что одновременно представляет многочисленные концептуальные объекты, стараясь вместе с тем установить их отношения друг к другу.

Таким образом, в основе неясности Парсонса лежит очевидная *многочисленность* исследуемых им объектов и стремление к тому, чтобы представить их и их отношения друг к другу *одновременно*. По причине этой «перегруженности» лишь немногие из этих понятий анализируются достаточно подробно и тщательно, и также лишь немногие иллюстрируются конкретными примерами, благодаря чему они могли бы стать более понятными. Как жонглер, который должен одновременно заставлять в воздухе парить множество шаров, он может касаться каждого из них лишь на краткий миг.

При чтении работ Парсонса возникает ощущение безумной гонки, которая не оставляет ему времени для того, чтобы отредактировать написанное, прежде чем опубликовать. Парсонс довольно ясно заявляет, что в его понимании для теоретической деятельности не имеет значения ни «четкость», ни конкретные детали, которые могли бы внести ясность, и бесспорно ни одна из *частей*, которую в данный момент затрагивают. Что же в таком случае имеет значение?

Первостепенное значение для Парсонса имеет *целое*, а также его способность непрерывно сохранять восприятие целого в мимолетно мелькающих впечатлениях. Он втянут в гонки по преодолению ощущаемой эфемерности своего видения целого, ему необходимо зафиксировать и закрепить его в его целостности. Он должен торопиться, пока оно не исчезло. Одна из причин этой спешки состоит в том, что структуры, которые «видит» Парсонс, отсутствуют в *социальной* реальности, в том специфическом смысле, что их не поддерживают общественно признанные культурные дефиниции и традиции; это, скорее, чисто субъективные разграничения, реальность которых хрупка и сомнительна. Их следует торопиться записать, потому что они могут представляться реальными по большей части благодаря подобной литературной объективации. Поскольку Парсонс очень озабочен сохранением и обзором этого своего хрупкого образа со-

циального целого, теоретическая работа Парсонса по большей мере представляет собой его исключительно личное занятие, когда он не обращает внимания на предполагаемую реакцию других и потому не замечает неясности своих текстов.

Я думаю, неясность Парсонса коренится в самих основах его метафизики, которые связаны с утверждением значимости целого и его приоритета по отношению к частям. Ибо именно приверженность целому и неспособность считать части реальными вне их отношения к целому заставляет Парсонса спешить и концептуально конструировать целостную систему одним разом, не останавливаясь на проработке деталей, которые могли бы прояснить ее. Это представляет для него крайнюю необходимость; он должен одновременно создать всеобщую анатомию социальных систем и при этом немедленно выявить все их компоненты, поскольку без этого концептуального конструирования системы как целого нельзя объяснить ее части.

«Наиболее существенным условием успешного динамического анализа является непрерывное систематическое сопоставление *каждой* проблемы с состоянием системы как целого... Процесс или совокупность условий либо «содействуют» поддержанию (или развитию) *системы* или являются «дисфункциональными» потому, что уменьшают степень интеграции и эффективности системы» [2].

Все части зависят друг от друга, влияют друг на друга и не имеют определенного значения помимо того, что каждая дает другой и от нее получает. Таким образом, части не существуют вне своих связей и поэтому существуют только как «части», то есть исключительно в другом и для другого. Таким образом, Парсонс занят главным образом выявлением «фундаментальной связи *всех* частных условий и процессов с состоянием *целостной* системы». Именно этот органически присущий Парсонсу способ видения, из которого следует, что части не имеют реальности вне отношения к целому, вызывает ту поспешность множественности/одновременности, которая во многом содействует неясности работ Парсонса.

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ СИСТЕМА КАК ИКОНА

В целом общий стиль работ Парсонса представляется весьма схожим со стилем Конта. Действительно, сходство между ними не является поверхностным, и мы могли бы счесть Парсонса поздним Контом. Присущее работам Парсонса использование таксономии и формализм поразительно похожи на навязчивый формализм Конта. Конт, например, опираясь на определенные постулаты о человеческой природе, начинает с предпосылки, что она делится на две части: интеллект, или ум, с одной стороны, и «душа», или эмоции, — с другой. Эмоции затем подразделяются на чувства и волю. Чувства, далее, подразделяются на эгоистические и альтруистические. Эгоистические чувства делятся на инстинкт добывания пищи, половой, сексу-

альный, материальный инстинкт, инстинкт воина и производительный инстинкт, а также гордость и тщеславие. Альтруистические чувства в свою очередь подразделяются на дружелюбие, почитание и доброту. «Воля» подразделяется на мужество, предусмотрительность и упорство. Затем — если вернуться к другой части дихотомии — Конт подразделяет интеллект, или ум, на понимание и выражение. Понимание может быть либо пассивным, либо активным. Если оно пассивно, то оно может быть либо абстрактным, либо конкретным; если оно активно, тогда оно будет либо дедуктивным, либо индуктивным. Как постулирует Конт, в отношениях между двумя основными элементами человеческой природы — интеллектом и эмоциями — эмоции управляют действиями; человек в основном существо нерациональное; интеллект благороден, но слаб. Таким образом, в самой человеческой природе существует разрыв между силой и добродетелью, между реальностью и моралью.

Между концепциями Парсонса и Конта есть параллелизм как в преувеличенном увлечении классификациями, чрезмерном использовании четырехступенчатых таблиц в качестве логической машины для производства огромного количества концептуальных различий, так и в основополагающих предположениях о *нерациональности* человеческого поведения. Короче говоря, они сходны и по форме, и по содержанию. Согласно Парсонсу, поведение человека определяется не утилитарными расчетами, а нерациональными, конечными ценностями. Однако Парсонс не говорит о «человеческой природе», а делает шаг по направлению к бихевиористскому разграничению между типами социального действия. Поскольку эти типы социального действия проистекают из *постулируемых* состояний сознания, бихевиористский или «эмпирический» характер им присущ не в большей степени, чем атрибутам человеческой природы. Этот шаг, однако, предполагает перенесение акцентов на большое многообразие конкретных целей, которые может преследовать человек; он предполагает тенденцию к более релятивистскому представлению о человеке.

Очень существенно, что эта тенденция предполагает также образ человека, который по своему характеру является более *социологическим*. Несмотря на то что Парсонс со свойственным ему учению волонтаризмом придает огромное значение стремлению человека к достижению определенных целей, парадоксальная истина состоит в том, что теперь не признается, что эти цели ставятся им самим; хотя они и пребывают в нем, свое происхождение они ведут *от* социальных систем. Парсонс опустошает человека. Человек — это полый, пустой сосуд, и только общество наполняет его содержанием. Человек, таким образом, рассматривается как всецело *общественное* существо, и тем самым уменьшается возможность конфликта между человеком и обществом. Теперь у человека нет ничего своего собственного, что нужно было бы противопоставлять обществу.

В своем таксономическом пылу — а это именно так — Парсонс утверждает, что человеческое действие является либо инструментальным, либо неинструментальным. И тут он вновь обращается к своим концептуализациям, и логическая машина начинает набирать обороты. Поскольку инструментальное для Парсонса по преимуществу когнитивно по своему характеру, оно соответствует тому, что у Конта обозначается как ум, интеллект; неинструментальное соответствует тому, что у Конта обозначается как «душа», или эмоции. С этого момента концептуальные подразделения начинают разлетаться во всех направлениях и воспроизводить себя беспорядочно. Новые категории сочетаются друг с другом, чтобы породить новое концептуальное потомство, а оно, в свою очередь, вступает в инцест со своими родительскими понятиями или друг с другом, чтобы породить еще одно поколение понятий.

Например, проводится различие между формами действия с точки зрения «мотивационных» и «ориентированных на ценности» критериев. Последние относятся к стандартам, или нормам, передаваемым посредством культуры, благодаря которым направляют действия и дают им оценку. Первые относятся к интернализированным стремлениям или влечениям к чему-либо и далее подразделяются на когнитивные, катектические и оценочные формы, соответствующие представлениям, чувствам и нравам. Далее, все человеческие действия подразделяются в связи с пятью структурными переменными, которые также рассматриваются дихотомично. Теперь понятия и их типологические комбинации набирают обороты страница за страницей. Проводятся различия между культурным, социальным, психологическим и биологическим уровнем — последний, по-видимому, добавлен позднее ради формальной полноты, — каждый из этих уровней рассматривается как отдельная аналитическая система. Социальные системы анализируются с точки зрения их роли и статусной организации, их агрегатного характера как коллективов, норм и ценностей, их универсальных функциональных критических состояний и фаз, их приспособления к внутреннему напряжению или внешним и пограничным взаимодействиям, которые, в свою очередь, рассмотренные в сочетании с дихотомией инструментального/неинструментального, или дихотомией результативности, порождают четыре основные системные проблемы: адаптация, достижение цели, сохранение образца, интеграция. И тому подобное.

Для Парсонса тест значимости этих понятий состоит не в том, что они ведут к проверяемым гипотезам или высказываниям, или могут быть включены в них. Кажется, это его интересует не больше, чем простодушного составителя словаря интересуют предложения, в которых может быть использован этот перечень слов. Момент разрядки и триумфа для Парсонса наступает тогда, когда ему удастся «показать», что определенный набор его категорий или понятий можно применить к разным социальным секторам и различным уровням социальной жизни.

ни, устанавливая тем самым связь между ними. Тогда, когда Парсонсу удастся продемонстрировать разнообразное применение одного набора понятий, тем самым редуцируя хаос в восприятии предметного мира, он ощущает, что он доказал их ценность. Многообразие применений одного набора категорий представляет собой для Парсонса неявный критерий их значимости. Парсонса также привлекает разработка аналогий, так как, хотя они и не устанавливают действительной связи между вещами, они созвучны ощущению их единства.

То обстоятельство, что разные области или уровни действительности можно рассматривать с точки зрения одной и той же совокупности различий, отнюдь не означает, что из этих различий можно делать выводы, которые имеют научное или практическое значение, или являются истиной, или представляют интерес, или ведут к открытию новых фактов, или перспективному новому толкованию старых. Можно, разумеется, подразделять людей по бесчисленному количеству признаков, скажем, на рыжеволосых и нерыжеволосых, и обнаружить, что всякую человеческую популяцию можно разбить на категории с этой точки зрения. Можно даже воскликнуть «Эврика!», обнаружив, что эта дихотомия применима и к лошадям. Но в чем заключается значимость подобного разграничения? Имеет ли оно какие-либо преимущества, например, перед альтернативным подразделением на лысых и волосатых?

Если рассматривать работы Парсонса с точки зрения их самых общих и наиболее явных особенностей, можно сказать, что они по большей части представляют собой сводку комбинаций определенных типов понятий, в частности тех понятий, которые отражают *доменные предпосылки* относительно человека и общества. То есть он занимается определением того, что можно считать истинным для *любого* социального действия человека, для *всех* обществ, для *всех* социальных систем и т. д. В строгом смысле Парсонс является не столько основательным социологом-теоретиком, сколько великим метафизиком современной социологии. Если, однако, у меня и есть возражения против метафизики Парсонса, то не потому, что я противник метафизики вообще, я только против тех, кто позволяет ей себя одурманить.

Обо всем это уже неоднократно говорилось. Время от времени и говорят, и показывают [3], что работы Парсонса представляют собой главным образом совокупность аналитических понятий, категорий и типологий с непостоянным значением и нечетко определенной коннотацией, самой отличительной чертой которых является их неясность. Однако нельзя ограничиваться только этой констатацией, сама по себе она не объясняет, с чем это связано. В частности, она не ведет к пониманию значения концептуальных устремлений Парсонса и мотивов, которыми он руководствовался. Чтобы действительно понять Парсонса мы должны увидеть, что многочисленные и явные слабые моменты в его работах в определенном смысле *не имеют значения* в свете того, что он старается сделать в своем кон-

цептуальном усердии. В самом деле, мы должны увидеть, как сами структурные слабости его работ фактически показывают его намерения и ведут к их осуществлению. В дальнейшем изложении я буду пытаться понять не ту или иную парсонсовскую категорию, а *структуру* его интеллектуального стиля, который характеризуется его общим концептуальным направлением.

Как я уже отметил, Парсонс считает, что ни один аспект социального мира нельзя *познать* до тех пор, пока не будет определено его место в целом. Он не чувствует, что эмпирическое понимание социального мира не может значительно продвинуться вперед, если не будут *заранее* выявлены *все* его предикаты. В основу подробной детализации частей и их отношений друг к другу заложено стремление Парсонса так соединить все содержание целого, чтобы никакая часть не осталась без определения ее надлежащего места. «Исчерпанность» является одним из важнейших критериев, который Парсонс неявно применяет при рассмотрении своей совокупности категорий.

Его забота об исчерпывающей полноте является не просто выражением его интереса к подчинению логическим канонам правильного деления на категории. Ибо в то время как эти каноны действительно требуют полноты — чтобы каждой части было определено ее место среди понятий, включенных в ряд категорий, — однако имеются и другие важные критерии правильного деления на категории, которым Парсонс уделяет мало внимания: например, критерий «взаимного исключения», требующий, чтобы каждый индивидуальный случай подводился под одну и *только* под *одну* категорию в их ряду. Однако этот критерий требует концептуальной ясности и точности, чего недостает Парсонсу. Кроме того, Парсонс почти не уделяет внимания более общему критерию экономии, который запрещает неоправданное умножение различий и предпосылок.

Наиболее существенным аргументом для Парсонса, непосредственно связанным с его отрицательным отношением к критериям взаимного исключения и экономии, является недопущение лакун между совокупностями понятий и категорий, в которые могли бы попадать объекты и там затеряться. Для Парсонса гораздо важнее, чтобы существовало *по крайней мере* одно понятие, под которое могла бы быть подведена любая и каждая частность, чем то, чтобы для каждой частности имелось *только* одно понятие, под которое она могла бы недвусмысленно быть подведена. По этой причине для Парсонса не так существенно, расплывчаты ли его понятия, перекрывают ли они друг друга или двусмысленны ли они. Действительно, именно их неоднозначность позволяет толковать их расширительно и тем самым обеспечивает их исчерпывающую полноту.

Итак, для Парсонса проведение концептуальных различий является способом конституирования *единства* социального мира. Это характерный для него способ соединения мира *воедино*. Его анализ начинается символическим конституированием единственной

формы общественной связи, которая лежит в основе всего социального мира, единственного общего пластического измерения — социального действия, которое затем дифференцируется на ряд новых различных измерений (средства, цели, условия; инструментальное и неинструментальное и т. п.). Здесь можно употребить сравнение с монетой, которая состоит из единой металлической субстанции различных элементов, одни из которых легко определить, другие же содержатся только в соединениях. Таким образом, категории Парсонса служат средством символического представления и конституирования *единства* социального мира. Это единство выражается и передается самой *слабостью* его системы; оно концептуально поддерживается беспорядочным соединением, смешением, просачиванием, перетеканием его понятий одного в другое, их способностью подобно плесени расти во всех направлениях из одной споры и покрывать слоями всю поверхность.

Таким образом, концептуальные построения Парсонса не надо понимать как имеющие чисто инструментальное значение для науки или как полезные средства для проведения исследований. В самом деле, это еще нужно доказать. Отчасти они сами по себе представляют цель. Для того чтобы они могли выполнять свою символическую функцию, они действительно не нуждаются ни в каких исследованиях. Их структура сама по себе представляет парсонсовское видение единства социального мира. Далекие от того, чтобы иметь исключительно инструментальное значение, они подобны иконам, сама форма которых сообщает о мире нечто жизненно важное.

Красноречиво свидетельствует о природе индивидуальных понятий Парсонса то характерное обстоятельство, что они даже не делают читателя более восприимчивым. Они не дают читателю возможность лучше осознать определенные стороны его окружения, его собственные смутные восприятия не кристаллизуются и не получают подтверждения. Типичным для концептуализации Парсонса является то, что она не ведет к более глубокому постижению, поскольку в конечном счете постижение всегда является постижением какого-то опыта. В воспринимаемом нами мире мы практически не находим никаких элементов независимо от того, представляют ли они мимолетные впечатления или систематическое знание, к которым были бы применимы категории Парсонса. Они не ориентированы по своей природе ни на одну из форм эмпирически воспринимаемой реальности. Категории Парсонса представляют собой, скорее, самодостаточные концептуальные формы вытеснения, которые фактически скрывают от нас мир, а не раскрывают его для нас. Они делают мир единым, перекрывая все его бреши, противоречия, конфликты и несовершенства концептуальными инкрустациями. Созданные трудом Парсонса нагромождения категорий являются результатом поиска единства мира внутри себя самого и проецирования своего видения этого единства вовне.

ПАРСОНС КАК СИСТЕМНЫЙ АНАЛИТИК

В присущем им холизму доменные предпосылки Парсонса только на первый взгляд напоминают марксистскую концепцию общества как *системы* с очень характерным для нее интересом к капиталистической *системе*. Ибо Маркс, на которого большое влияние оказала гегелевская традиция, понял, что *разделение*, существующее в мире, свойственные ему негативные моменты, внутренние противоречия и классовые конфликты составляют его глубочайшую сущность. Для Маркса в разделении, присущем миру, состоит его смысл. В некотором отношении для него мир становится всецело реальным только после того, как он вступает в противоречие с собой. Но для Парсонса в социальном мире реальны не присущие ему формы раскола, а его нерушимое единство — тот факт, что весь он возникает из одной элементарной субстанции, социального действия, и превращается в постоянно дифференцирующиеся структуры. Во всяком случае это один из способов, каким Парсонс конституирует единство социального мира. Однако самое главное отражение его понимания единства социального мира находит в концепции мира как *системы*. Так, Парсонс по сути использует две метафоры для выражения его единства: социальный мир как органическая форма, выделившаяся из общей субстанции, и социальный мир как единая система. Метафора органического видоизменения является не главной и менее им осознаваемой; метафора системы закрепляется и намеренно используется. Органическая протоплазменная дифференциация представляет собой генетику единства; механика системы представляет собой синхроническую координацию единства. Здесь очевиден намек на Руссо: социальные системы зарождаются как живые организмы, но повсеместно становятся машинами.

ПРОБЛЕМЫ СИСТЕМНОГО АНАЛИЗА

С точки зрения системного анализа Парсонса возникает три наиболее общих вопроса: во-первых, как отмечает Парсонс, «наиболее общим и фундаментальным свойством системы является взаимозависимость частей или переменных». Таким образом, возникает вопрос о характере *взаимозависимости*. Во-вторых, появляется проблема *сохранения системы*. Системы могут до некоторой степени поддерживать стабильность благодаря процессу «пограничных взаимодействий», а также механизмам, которые восстанавливают их «равновесие», когда оно нарушается. Таким образом, системный анализ Парсонса в значительной степени сводится либо к вопросам о природе системной взаимозависимости, либо к вопросам о природе факторов, стабилизирующих систему и поддерживающих границы механизмов установления равновесия. Очевидно, однако, что системная взаимозависимость и равновесие аналитически независимы,

поскольку, хотя равновесие предполагает взаимозависимость, взаимозависимость *не* обязательно предполагает равновесие. И наконец, в-третьих, мы также хотели бы знать, что думает Парсонс об изменениях системы, то есть о возможных путях изменения систем как в их внутренней динамике, так и в их структуре в целом.

Но прежде чем перейти к рассмотрению этих основных проблем, мы должны поставить вопрос о том, как Парсонс распознает конститутивные компоненты социальной системы. Как мы видели, он исходит из предпосылки, что невозможно интерпретировать ни один социальный образец иначе как путем соотнесения его с более широким системным целым. Парсонс предполагает, что система как *целое* должна быть концептуально конституирована до того, как начато эмпирическое исследование любой отдельной части или образца. В конечном счете Парсонс приходит к тому, чтобы определить *все* части социальной системы, всю ее анатомию, пытаться идентифицировать все ее потенциальные компоненты. По-видимому, это должно делать возможным систематическое соотнесение любой части со всеми составляющими ее структурами, конституирующими систему. Но поскольку это должно иметь место до эмпирического исследования какой-либо одной части, все конститутивные элементы целостной системы можно непосредственно представить только путем постулирования их *ex cathedra*.*

Проблема заключается в том, что определить, находится ли данная часть социальной анатомии действительно «там» или ее постулирование просто целесообразно, можно в значительной мере только посредством исследования. Конкретизацию составных элементов социальной системы можно осуществить посредством одного только теоретического постулирования не в большей степени, чем установление свойств «живых» систем, которыми занимаются биологи. Но Парсонс не предпринимает никаких систематических попыток эмпирического исследования при конституировании элементов своей социальной системы, полагая, что это должно быть сделано *a priori*, чисто теоретически.

Как объясняет Парсонс, он настаивает на непосредственном постулировании и конституировании «социальной системы» как целого оправданно, на основании превосходной объяснительной силы этого подхода. Но его реальная основа заключена в метафизике Парсонса. Насколько мне известно, ни разу не было *показано*, что рекомендованная Парсонсом процедура более полно объясняет противоречия в какой-либо отдельной проблемной социальной модели — или, другими словами, лучше — чем какой-либо другой способ объяснения.

Главное преимущество системного подхода Парсонса, по-видимому, состоит в том, что он передает *представление о единстве* человеческих групп. Действительно, это очень важный вклад в социологию,

* *Ex cathedra* — с кафедры, непрекасмо, бзапелляционно (*лат.*).

сделанный Парсонсом. Больше чем какой-либо другой современный теоретик, он убедительно передает идею реальности социальных систем, идею о заключенном в определенные границы единстве и упорядоченной целостности образцов социального взаимодействия. Но это было достигнуто им сразу *во всей полноте* благодаря подлинной силе его концептуальной риторики — и это является парадоксом для тех, кто только жалуется на литературный стиль Парсонса. При всей присущей ему неопределенности и неясности он оказался в состоянии чудом создать образ чего-то особенного, *социальной системы*, и вызвать ощущение ее реальности в конечном счете чисто литературными средствами. Именно этому, переданному им ощущению целостности группы, а вовсе не якобы присущей ему замечательной объяснительной силе, системный анализ Парсонса по большей части обязан своей привлекательностью. Он дает социологам чувство осязаемой субстанциальности той особой сущности, которая, как им кажется, является предметом их специальных исследований, и тем самым содействует обоснованию их существования как особой дисциплины.

Когда Парсонс выдвигает критерии структуры «социальной системы», представляя те элементы, из которых он конституирует ее, ядром его концепции является понятие о *Я (Ego)* и *Другом (Alter)*, то есть о двух или больше исполнителях ролей, взаимодействующих друг с другом, подчиняющихся ожиданиям друг друга или обманывающих их. Ожиданиям исполнителей ролей присуща некоторая степень взаимодополнительности: то, что *Ego* рассматривает в качестве своих прав, *Alter* рассматривает в качестве своих обязанностей, и *vice versa*; эта взаимодополнительность в свою очередь зависит от общей ориентации на совокупность моральных ценностей, которые они разделяют. Отчасти благодаря именно тому, что Парсонс в своей концепции социальных систем подчеркивает взаимодействие между *Ego* и *Alter*, его система так привлекательна, особенно для американцев. Формула *Ego-Alter* содержит намек на то, что где-то в системе *присутствуют* индивиды, которые являются исполнителями дифференцированных ролей; таким образом, отличительные свойства групп получают определение без стирания их связи с поведением индивидов. Парсонс не сосредоточивает свое внимание, как это часто было у Дюркгейма, на полной автономии социальных феноменов, на социальном как реальности *sui generis** или на группе как на «ассоциации» недифференцированных ролей. Таким образом, Парсонс утверждает согласованность и системный характер группы как таковой, хотя вместе с тем сохраняет место для индивидов, если не самих индивидов.

Однако очевидно, что из формулировки, которую Парсонс дает социальной системе, исключаются элементы биологической организации людей и физиологического функционирования, так же как

* *Sui generis* — в своем роде, своеобразный (*лат.*).

свойства их физической и экологической среды. Это же относится к исторически развивающимся культурным комплексам материальных объектов, включая орудия и машины, хотя они и являются уникальным и отличительным результатом собственной деятельности людей, продуктом и опосредующим элементом их социального взаимодействия и коммуникаций, и хотя они включают средства *транспортировки*, благодаря которым становятся возможными сами взаимодействия между социальными частями, которые создают их взаимозависимость. Удаляя эти «материальные» элементы из социальной системы, Парсонс в лучшем случае получает чисто формальное преимущество, то есть возможность выделить особый класс систем, которые могут стать предметом отдельной дисциплины социальных наук. Но тем самым он делает невозможным установить определенный статус для многочисленных неоспоримых исследований, имеющих большое значение — в частности, возможно, экологических, — которые, хотя и не обладают формальным изяществом в указанном выше смысле, могут пролить свет на важные способы формирования социального поведения. Аналогично из социальной системы изгоняется действительный, физический индивид, который пролетает сквозь нее подобно призраку, материализуясь лишь на краткий миг, когда исполняет определенные роли.

Такая трактовка социальной системы способна привести к достижению цели, то есть утверждению статуса независимой социальной науки. Но это напоминает пирову победу, купленную ценой научного ритуала, в котором логическое изящество подменяет эмпирическая эффективность. Она уязвима для саркастического замечания Рескина насчет той гимнастики, которая в свою основу кладет постулат, что у людей нет скелета.

СИСТЕМНАЯ ВЗАИМОЗАВИСИМОСТЬ

Как и для всякой другой концепции проблема «взаимозависимости» является главной для парсонсовской концепции социальной системы. Однако характерно, что Парсонс редко предпринимает систематический и формальный анализ понятия «взаимозависимости»; он напротив, обычно принимает его как данное вместо того, чтобы сделать его предметом особого рассмотрения в его наиболее общем значении. Вероятно, основной причиной здесь является то, что для Парсонса понятие взаимозависимости заключается в себе *полемический* момент. Его трактовка включает в себя противопоставление тем социальным теориям, которые, подобно марксизму, по его мнению, подразумевают, что некоторые социальные факторы являются *независимыми*, поскольку они в конечном счете определяют результаты. Таким образом, для Парсонса первоначальное значение понятия *взаимозависимости* заключается в том, что оно опровергает предположки о *независимости* определенных социальных факторов и вме-

сте с этим их детерминизм. Поскольку любое изменение в системе очевидно проявляется в разнообразных формах, непредсказуемость является моралью, лежащей в основе системы Парсонса. Система для Парсонса всегда полна сюрпризов.

Таким образом, для Парсонса взаимозависимость имеет антидетерминистский характер. Например, в «*Структуре социального действия*» Парсонс подчеркивает, что части системы взаимно зависят друг от друга. При этом он добавляет, что «в системе взаимозависимых переменных... значение каждой переменной остается не вполне определенным, пока не известны значения всех других». Эта формулировка явно, хотя и только имплицитно, обнаруживает маловероятность, если не вообще невозможность, знания значения *какой-либо* переменной в социальной системе. Ибо ничто не может быть «вполне определенным» в системе, пока не определено все; это, по сути дела, означает, что ничто не может быть вполне определенным. Для Парсонса, следовательно, нет смысла анализировать понятие системы формально именно потому, что понятие системной взаимозависимости выполняет у него риторическую функцию, которая в большей мере сводится к полемике против детерминистских теорий, постулирующих независимую каузальную значимость определенных социальных факторов. Для него понятие системы нуждается в разъяснении лишь в той мере, которая достаточна для выполнения антидетерминистской функции.

Тем не менее даже на формальном уровне системного анализа относительно систем можно выносить различные суждения; необходимо выбирать между конкурентоспособными формальными моделями и выделять те, которые обеспечивают лучшую «подгонку» под соответствующие известные данные, поскольку бывают существенно различные виды систем. Простое обращение к понятию эмпирической «системы» ни о чем не говорит. Это все равно что физик-теоретик должен был бы применить «геометрию» вообще, не уточняя, какую систему геометрии он предполагает использовать для решения своих проблем.

Понятие «системы» является чисто формальным; подобно понятиям, употребляемым в математике, оно лишено эмпирического содержания. Когда формальная система соотносится с конкретным объектом, говорят о ее «интерпретации». У некоторых формальных систем имеется множество интерпретаций, другие могут не иметь ни одной. Корень проблемы заключается здесь в характере и природе интерпретации, которую нужно дать, когда формальное и пустое понятие системы применяется к человеческим проблемам. Парсонс действительно предлагает именно такую интерпретацию. Но это — интерпретация лишь на одном уровне анализа, интерпретация *ad hoc*,* интерпретация, которая определяется и

* *Ad hoc* — к этому; для данного случая, для данной цели (*лат.*).

обусловливается метафизикой, поскольку Парсонс никогда не замечает, что на формальном уровне существуют различные концепции системы, допускающие применение, и никогда не говорит открыто, какую именно концепцию он применяет, в чем ее особенности и почему он ее использует. В лучшем случае мы должны все это вывести из сделанных им конкретных применений системы. Он говорит о том, чем является его *социальная система*, но не о том, чем является его *социальная система*. Говоря коротко, Парсонс проводит лишь самый примитивный анализ формального понятия системы и довольствуется лишь утверждением, что ей присущи далее не анализируемые свойства взаимозависимости и самосохранения или равновесия.

Однако есть большая разница между анализом взаимозависимости и равновесия как определенных величин, допускающих значительное многообразие, или, напротив, их трактовкой в качестве сущностей подобных субстанций. Если не признается их способность получать числовое выражение, неизбежной оказывается тенденция понимать системы как вещи, которым *присущи* взаимозависимость и равновесие, и тем самым упускать из виду, что последние характеризуются положительными значениями величин. Системы имеют различные *степени* взаимозависимости и равновесия. Легко забыть, что то, с чем мы должны иметь дело, является не системой, а «системностью». Концепция системы Парсонса, по сути, сосредоточенная только на одной крайней величине, не сопоставляет изменчивые, многообразные состояния, которые может иметь система.

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ АВТОНОМИЯ И ВЗАИМОЗАВИСИМОСТЬ

Вместо того чтобы рассматривать системы с точки зрения «взаимозависимости» их элементов, можно правомерно определить систему как такое множество элементов, которые характеризуются низким уровнем «функциональной автономии» по отношению друг к другу. Другими словами, системы можно рассматривать как состоящие из элементов или частей, определенным образом взаимодействующих друг с другом, и при этом каждой части могут быть присущи меняющиеся степени зависимости или автономии от других. Некоторые части должны удовлетворять все или большинство своих потребностей посредством такого рода взаимодействий, в то время как другие могут ограничиваться лишь относительно немногими; можно сказать, что первые имеют низкую степень функциональной автономии, а последние обладают высокофункциональной автономией. В этом смысле систему можно определить как группу элементов, взаимодействия которых ограничивают их функциональную автономию.

Концептуальное осмысление систем с точки зрения их взаимозависимости, как у Парсонса, ведет к сосредоточению прежде всего на «целом» и на тесной связи между всеми частями. Оно ведет к подчеркиванию *единства* целого. Понимание систем с точки зрения «функциональной автономии», напротив, ведет к сосредоточению внимания на самих *частях*, и при этом подчеркивается, что их связь проблематична. Понятие взаимозависимости направлено на части только в их зависимости от системы. Оно рассматривает их в качестве «реальных» только в системе и для системы. Понятие функциональной автономии, напротив, ставит вопрос о степени этой зависимости и, более конкретно, ориентировано на другие, *внесистемные* отношения частей.

Другими словами, при рассмотрении систем как состоящих из взаимозависимых частей части рассматриваются только с точки зрения их системных характеристик. Однако при рассмотрении систем как состоящих из более или менее функционально автономных элементов элементы являются не просто «частями», но рассматриваются как существующие «в себе и для себя». Они рассматриваются как имеющие существование независимо от какой бы то ни было данной системы, с которой они связаны; их реальность зависит не только от их связи с рассматриваемой системой. Итак, с точки зрения функциональной автономии при анализе социальных систем расставляют иные акценты, чем Парсонс. Например, Парсонс делает акцент на механизмах, которые поддерживают взаимозависимость и равновесие *системы* как целого; с нашей точки зрения акцент нужно делать также на выявлении и анализе механизмов, которые обеспечивают *функциональную автономию частей*. Функциональная автономия частей может потребовать снижения высокой степени взаимозависимости, если та угрожает автономии частей, а также способствовать противодействию тенденции к равновесию. Одним словом, можно предположить, что части с определенной степенью функциональной автономии будут сопротивляться полной интеграции в систему или возрастанию зависимости от нее или от других элементов в ней.

В общем с этой точки зрения во всех социальных системах постоянно действуют сразу две противоположные силы. Во-первых, существует тенденция частей сохранять ту степень функциональной автономии, которой они уже обладают, или даже увеличивать ее дальше; существует тенденция каждой части сохранять *собственные* границы и противостоять все более полной интеграции в большую систему.

Во-вторых, существует тенденция самой системы или, точнее, тех ее частей, которые отвечают за управление системой, или с ним идентифицируются, стремиться к более полной интеграции, ограничивающей автономию частей и увеличивающей степень их подчинения требованиям системы в целом, как они, управляющие системой, определяют ее. Это давление в сторону интеграции оказывает особая часть

системы, ее управляющий элемент, который, даже если он идентифицирует себя со всей системой, тем не менее подобен любой другой части с ее собственными коренными интересами в функциональной автономии. Таким образом, интегрирующие силы всегда заключают в себе два противоположных вида элементов: те, которые происходят из внутренних потребностей системы в определенной степени интеграции (хотя последние и рассматриваются с точки зрения управления), и те, которые связаны с конкретной заинтересованностью управляющей части в сохранении определенной степени автономии для себя. Короче говоря, тенденции к интеграции системы по своей природе представляют собой стремление к «олигархической» централизации, поскольку они всегда интерпретируются и осуществляются определенной частью системы, которой присуще собственное особое стремление к функциональной автономии. Соответственно именно эти олигархические тенденции угрожают автономии других частей системы, порождают противодействие олигархии, ведут к поляризации системы и внутреннему конфликту и, по сути, утверждают «железный закон» *противодействия* олигархии.

МОРАЛЬНЫЙ КОДЕКС КАК ИСТОЧНИК НАПРЯЖЕНИЯ

Итак, интеграция систем в лучшем случае представляет собой по своей природе напряженное и неустойчивое равновесие сил. В каждый данный момент интеграция является результатом изменяющегося равновесия сил между частями и их меняющихся комбинаций. В интеграции находит свое выражение компромисс, достигнутый в результате борьбы различных сил. Однако это совсем не означает, что моральные соображения не ограничивают стремления к автономии и не оказывают воздействия на части системы, добивающиеся сохранения или расширения границ своей функциональной автономии в процессе переговоров друг с другом. В то же самое время моральные соображения и общие для всех ценности не могут полностью определять результаты, поскольку на разных уровнях моральные соображения и соображения «выгоды» при функциональной автономии сами по себе находятся в противоречивых отношениях друг с другом. Противоречия между интеграцией и автономией не устраняются, они даже в строгом смысле не находятся под «контролем» общепринятых моральных норм, поскольку оказывается, что противоречия в сущности находят выражение через сами моральные нормы и через их отношение к другим обязательствам.

Это происходит по нескольким причинам. Во-первых, в силу того, что различным элементам присуща различная степень приверженности данной социальной системе, они также в разной степени разделяют моральный кодекс системы — одни больше, другие меньше. Во-вторых, сами моральные нормы не гарантируют

автоматического и механического подчинения себе просто в силу того, что они в каком-то смысле «существуют»; различная степень подчинения моральным нормам, проявляемого различными частями системы, является производной от прочности позиций договаривающихся сторон; подчинение моральным нормам является не столько заданным, сколько *устанавливается в процессе согласования интересов* сторон, а это в свою очередь определяется различной степенью функциональной автономии действующих лиц. В-третьих, степень подчинения отдельной норме морали различна в различные времена, поскольку в какой-то мере зависит от того, ограничивает или расширяет эта норма функциональную автономию действующих лиц. В большей мере поддерживает определенную моральную норму та сторона, функциональной автономии которой данная норма благоприятствует, а не ограничивает или уменьшает ее. Следование определенному моральному правилу или давление с его стороны зачастую по-разному влияет на функциональную автономию различных частей, увеличивая или уменьшая ее. Напряжение, существующее между частями, отражается в различных *интерпретациях* любого правила, которое стремится дать ему каждая из них. Таким образом, правило служит инструментом, *посредством которого* напряжение находит свое выражение; оно становится центром, вокруг которого развивается конфликт. В-четвертых, обычно, существует не одно-единственное правило в кодексе морали, относительно которого можно утверждать, что именно оно подходит для решения какого-либо вопроса и что только на его основе данное решение может быть признано правомерным. Основным фактором, влияющим на выбор правила, на основе которого будет приниматься определенное решение, являются его предполагаемые последствия для функциональной автономии стороны. Тем самым вопрос о том, *какое* из нескольких правил применять в том или ином случае, всегда является предметом конфликта. Каждая из сторон имеет тенденцию выбирать то правило, которое, согласно ее оценкам, будет содействовать ее функциональной автономии. То, что считается моральным, обычно меняется в зависимости от интересов сторон.

Поэтому существование общего морального кодекса не *обязательно* ведет к ослаблению трений при всяком взаимодействии сторон, поскольку каждая может выбирать разные правила для регулирования данного взаимодействия и каждая может интерпретировать одно и то же правило по-разному. Следовательно, сам по себе тот факт, что все стороны придерживаются общего морального кодекса никак не гарантирует того, что отношения друг с другом будут «взаимодополнительными» и что то, что одна будет рассматривать как «права», другая будет считать «обязанностями». Напротив, глубинная установка сторон защищать и расширять свою функциональную автономию предопределяет то, что сам моральный кодекс нередко становится тем язы-

ком, посредством которого находят выражение их вражда, противоречия и конкуренция. Существование морального кодекса не уничтожает внутренне присущих социальным системам противоречий. В лучшем случае он сдерживает их, по крайней мере обеспечивает язык, на котором они находят публичное выражение, и благодаря этому принимают организованную форму. Однако противоречия остаются.

СОЦИАЛЬНАЯ СИСТЕМА И ИНДИВИД [5]

Я прекрасно осознаю, что эти общие соображения в сущности являются метафизическими по своему характеру, но и сам Парсонс прежде всего метафизик. Его метафизика систем должна применяться на разных уровнях. Например, когда парсонсовское понятие системы используется при рассмотрении отношений между отдельными индивидами и группой в целом, акцент делается на присущих индивиду гибких потенциальных возможностях подчинения, и в первую очередь подчинения тем требованиям, которые предъявляют к нему занимаемое им социальное положение или потребности группы; таким образом, конфликты между индивидами и группой расцениваются как случайные обстоятельства, а не внутренне присущие этому отношению черты, как ситуационные, а не как универсальные. Рассматривая человека как всецело «общественное» существо, как пустое, полоеместилище, наполнение которого зависит от полученного в обществе воспитания и опыта, Парсонс отрицает, что здесь *должны* иметь место какие-либо конфликты. Напротив, он привлекает внимание к эффективности процесса социализации и адаптивному потенциалу индивида, которые, в принципе, могут порождать такое полное соответствие его группе, что оно совершенно устранил конфликты между ними. Но теоретической модели, которая ведет к таким заключениям, присущ один фатальный порок: нет фактов, полученных в результате исследований любой из когда-либо изучаемых социальных систем, которые могли бы служить ее подтверждением.

В самом деле, такого рода адаптивность организма, какая постулируется в модели Парсонса и для которой характерно, что организм поддается почти любой форме социализации в любой социальной системе, является именно тем, что позволяет организму пройти *повторную* социализацию в рамках уже другой системы. Адаптивный потенциал организма не гарантирует устранения конфликта между индивидом и обществом; напротив, именно им и предопределяется степень функциональной автономии личности и тем самым неизбежное напряжение между группой и индивидом.

Кроме того, подвергшись однажды социализации, индивиды могут оставаться социализованными, даже если они покидают систему своей первичной социализации; многие люди обнаруживают способность развивать «скорость убегания» и пользуются ею для того, чтобы находить себе убежище где-нибудь в другом месте. Бе-

зусловно, не для всех человеческих существ без различия характера абсолютная зависимость от какой-либо социальной системы. Здесь уместно будет указать на главное различие между *первичной* социализацией молодежи, осуществляемой в семье или ее аналогах, которая в каком-то отношении не носит узко специализированного характера, и *вторичной*, специализированной социализацией, осуществляемой теми группами, в которых происходит обучение взрослых. В процессе первичной социализации, когда ребенок готовится к исполнению определенных ролей и участию в различных общественных группах, он обычно учится тому, каким образом становятся членами различных групп; по самой своей природе первичная социализация, следовательно, служит не обеспечению квалифицированными кадрами какой-то конкретной группы, а обеспечению определенной меры функциональной автономии для *индивида* посредством подготовки его к участию в жизни различных групп: она формирует «личности». Первичная социализация строится на основе предпосылки, что собственные интересы ребенка рассматриваются как в определенной степени независимые от интересов какой бы то ни было отдельной группы; это означает, что его готовят к участию в различных социальных отношениях, которые могут помочь ему лучше реализовать уникальный потенциал своей личности. Действительно, выработка установки на достижение определенной меры функциональной автономии и приобретение навыков, способствующих ее достижению, является одной из главных задач первичной социализации. Однако характерно, что Парсонс в своей трактовке первичной социализации делает акцент на передаче умения и навыков, которые делают индивида полезным системе.

Предлагаемое Парсонсом описание подготовки к «автономии» в процессе первичной социализации не только является совсем непроработанным и отрывочным, но оно также сконцентрировано главным образом на том, что нужно, чтобы освободить ребенка от связей с семьей, чтобы он мог затем приступить к исполнению ролей в других социальных группах [6]. При всем его полемическом настрое против «утилитаризма» в функционализме Парсонса отзывается эхом культура утилитаризма с присущим ей пафосом. Социализованным индивидам свойственна определенная степень вертикальной и горизонтальной мобильности в социальных системах их общества, они перемещаются из одной системы в другую с большей или меньшей легкостью или напряжением. Более того, они могут мигрировать в общества, крайне отличные от тех, в которых происходила их первичная социализация, и оставаться там. Людям, очевидно, присуща значительная, хотя и постоянно меняющаяся степень функциональной автономии по отношению ко всем конкретным социальным системам. Следовательно, мы не можем относиться к социализованным личностям как к «сырому материалу» и даже как к «элементам», смоделированным социальными системами в своих интересах.

Люди в такой же мере используют социальные системы, в какой последние используют их. Люди являются существами, использующими социальные системы и создающими их. Одностороннее рассмотрение людей в качестве «продуктов общества» является не просто неадекватным, а отношение к ним только как к общественным существам будет серьезной ошибкой, если под этим понимать то, что они являются существами, *способными к общению*, дружелюбными ребятами, всей душой настроенными на взаимодействие друг с другом. Ведь личность человека отчасти формируется и развивается благодаря существованию социальных различий, и поэтому люди нередко нуждаются в конфронтации и стремятся к ней.

Развитие личности предполагает развитие способностей воспринимать сходство и различие. Однако решающее значение в том, чтобы осознать свое отличие от других, принадлежит не сходству, а различиям. К тому же не все различия между людьми являются одинаково существенными, а самыми проблематичными являются те, последствия которых угрожают получению удовлетворения или способствуют ему и позволяют избежать лишений или уменьшают их. Наиболее вероятно, что различия между людьми воспринимаются именно тогда, когда они ведут к разногласиям и конфликтам. Именно тогда, когда люди не соглашаются друг с другом, наиболее вероятно, что они будут осознавать свои отличия друг от друга. Именно когда *Ego* требует того, чего не намерен предоставлять ему *Alter*, *Ego* должен критически оценить и выяснить для себя свои разногласия с *Alter*, при этом *Ego* лучше осознает самого себя.

Развитие самосознания *Ego* зависит в некоторой степени не только от его участия вместе с *Alter* в системе взаимного *соответствия*, но также и от *нарушений* в формах их взаимодополнительности. Накопление и систематизация осознанных им разногласий с другими формирует восприятие им своих отличий *от* других, благодаря чему индивид определяет границы своей личности. Те отличия от других, которыми обладает *Ego*, и его разногласия с другими начинают восприниматься и переживаться им самим как фундаментальные характеристики самого себя, как «его индивидуальность». То, чем считается личность, и та мера, до которой *Ego* осознает себя, определяется и реализуется в его социальных конфликтах с другими. Личность все в большей мере становится объектом для самой себя тогда, когда ее побуждения определяются *не* тем, чтобы рефлексивно откликаться на ожидания других, и когда она сталкивается с ответными реакциями, которые *не* вполне соответствуют ее ожиданиям.

Личность развивается в процессе социального взаимодействия с другими, которое является источником ее социального содержания и которое определяет ее сходство с другими и вместе с тем индивидуальные отличия от других. Различные виды социального взаимодействия оказывают влияние на разные аспекты личности. Перед личностью стоят задачи определять свое место и укреплять свои позиции

одновременно в разных измерениях — как в измерении «нравственно положительные качества», так и в измерении «сила» — а также постоянно приводить их в равновесие, как это должно происходить со всеми объектами. Например, личность может испытывать чувство *самоуважения*, когда она *соответствует* ожиданиям других и системе ценностей группы, и благодаря этому она получает одобрение и воспринимает себя как «хорошую». Но самоуважение — это не то же самое, что самоуверенность, которую порождает ощущение своей силы. В отличие от самоуважения личность испытывает чувство уверенности в себе самой, когда она *нарушает* ожидания других, когда она демонстрирует способность подчеркивать дистанцию, отдаляющую ее от других, и проявлять свою независимость от них и от их требований вместо того, чтобы подчиняться другим или сотрудничать с другими. Источником самоуважения является самоутверждение посредством *консенсуса*, источником самоуверенности — самоутверждение посредством *конфликтов*, которое личность ощущает, когда она очевидно становится тем, с кем должны считаться другие, даже если она не получает их одобрения, и когда она таким образом утверждает свою независимость. Чувство уверенности в себе личность может испытывать, когда она в состоянии осуществлять свои цели, несмотря на сопротивление других, и когда она, следовательно, способна скорее отклоняться от принятых в определенной культуре норм, чем подчиняться им.

Личность воспринимает себя как «положительную», когда ее одобряют и любят другие, как это происходит при утверждении посредством консенсуса, и как сильную и независимую, когда она противостоит другим, как это имеет место при утверждении посредством конфликтов. Но поскольку самоутверждение посредством консенсуса происходит вследствие подчинения общественным ценностям, оно ведет к уподоблению индивида другим индивидам и к утрате его самоидентификации и его индивидуальности. При отсутствии конфликтов с другими, при отсутствии индивидуализирующего и обособляющего чувства отличия от других, граница между личностью и другими становится зыбкой и размытой. Поэтому для развития своеобразной, социально приемлемой и зрелой личности конфликты необходимы в такой же степени, в какой и утверждение посредством консенсуса.

Попробуйте представить себе нечто полностью противоположное экспериментам, проведенным С. А. Ашем. Вместо того чтобы заставлять индивида общаться только с теми людьми, чьи взгляды резко отличаются от его собственных, вообразите себе эксперимент, при котором некий индивид получает полное одобрение всех других и утверждается посредством консенсуса. Ему дают все, что он ни пожелает, ему говорят, что все его мнения безусловно правильны, ему дают понять, что все высказанное им понято и принято; никто в группе, таким образом, ни при каких условиях ни в чем не отличается от него. Согласно той точке зрения, которая подчеркивает приори-

тет консенсуса, этот человек должен реализовать свои потенциальные возможности и стать счастливым. В соответствии с точкой зрения, подчеркивающей значение конфликтов, в какой-то момент испытуемый должен испытать стресс и почувствовать неудовлетворенность, так как сохранение личности требует в определенной мере конфликтных отношений с другими. Поскольку невозможно существование стабильной личности при отсутствии определенных границ и определенных разногласий с другими, личность может стремиться к тому, чтобы обнаружить и обострить свои разногласия с другими для того, чтобы тем самым выяснить для себя свои отличия от них. Формирование высокоразвитой личности, таким образом, предполагает наличие определенного разрыва между личностью и обществом. Высокоразвитая личность, следовательно, хотя и появляется в процессе социального взаимодействия, не является продуктом только дружелюбной общительности. Она отнюдь не стремится лишь к дружескому сотрудничеству с другими, но для своего самосохранения ей требуется в определенной степени наличие конфликта: в какой-то момент личность должна восставать против системы, частью которой она является, и тех, кто хочет подчинить ее этой системе.

Конкретный, социализованный индивид представляет собой как наиболее эмпирически очевидную человеческую систему, так и наиболее сложную и высоко интегрированную из всех человеческих систем, как система, он гораздо более интегрирован, чем любая известная «социальная система». В его конкретном существовании соединяются биологическое, психологическое, социальное и культурное начало. Они «соединены» в индивиде значительно более тесно, чем элементы в любой другой системе; конкретный, социализованный индивид не просто является «частью», он представляет собой *nexus** и единение всех присущих ему человеческих уровней и системы, модальность, в которой и посредством которой концентрируется и реализуется вся энергия общества.

Количество всей энергии, воплощенной в индивиде, всегда существенно больше, чем та, которой обладает какой бы то ни был сектор любой социальной системы для того, чтобы сдерживать его или противостоять ему; даже если социальная система перестает контролировать его с помощью «социальных регуляторов», а строит вместо этого тюрьмы, индивид может найти выход. Фактически имеется только один способ, при котором социальная система может быть абсолютно уверена, что она контролирует человека, решившегося на то, чтобы преодолеть ее ограничения, — этот способ состоит в том, чтобы убить его. Нет ни одной известной социальной системы, от требований которой индивид не мог бы уклониться или которую он не мог бы сотрясти или уничтожить. Один убийца, вооруженный только ружьем, может сеять разрушения и отчаяние в самых могущественных

* *Nexus* — связь (лат.).

странах на земле. Одна творческая личность, чье сердце открыто для нужд других и возможностей своего времени, может стать ядром надежд и свершений. Модель социальной системы, подобная модели Парсонса, которая преувеличивает взаимозависимость «частей» системы, просто не в состоянии объяснить эти и другие проявления возможности и функциональной автономии индивидов.

Модель системы, которую поддерживает Парсонс, приводит к подчеркиванию единства, связанного с взаимозависимостью, и к односторонней ориентации на способы, которыми индивидов готовят к тому, чтобы они соответствовали ожиданиям других или удовлетворяли потребности социальных систем. Здесь внимание сосредоточено на механизмах социальной интеграции, которые включают индивидов в отношения общественной солидарности или уменьшают социальную дистанцию между ними, на защитных механизмах, которые уменьшают напряжение между ними, или на адаптивных механизмах, обеспечивающих приспособление системы к своей среде и уменьшающих трения между ними. Все это жизненно важные процессы; анализ взаимодействия людей, игнорирующий их, не может быть адекватным. Но если эти процессы становятся самодостаточным направлением социального анализа, это скорее искажает его, чем ему способствует, поскольку это приводит анализ к игнорированию столь же важной, «отрицательной» стороны уравнения, в которой фиксируется то, как социализованные индивиды, и другие социальные единицы, обычно не без успеха стремятся противостоять тотальному включению их в социальную систему, потому что это способствовало бы утрате их функциональной автономии. Системная модель Парсонса предполагает, что «организация» системы, то есть особое соотношение ее частей, в первую очередь обеспечивает способы их интеграции. Однако с точки зрения системной модели, отвечающей «функциональной автономии», «организация» служит не только тому, чтобы связывать, контролировать и приводить к взаимодействию части, она также служит тому, чтобы их разделять, сохранять между ними дистанцию и обеспечивать их функциональную автономию.

Парсонс подчеркивает, что социальные системы являются системами ролевого поведения и взаимодействия между исполнителями *ролей*. Здесь акцент делается на способах интеграции личности в социальную систему, вовлечения ее в деятельность по последовательному удовлетворению ее потребностей и установлению надежного сотрудничества ее с другими. Одним словом, роли рассматриваются как механизмы, посредством которых личности интегрируются в системы. Но сама сущность социальных ролей такова, что они никогда не требуют от личности полного отождествления с собой; даже если ролевые обязанности многочисленны и неопределенны, от личности никогда не требуется исполнять неограниченное количество обязанностей. Структура ролей всегда такова, чтобы ориентировать индивидов в двух направлениях: в направлении сохранения систе-

мы и в направлении сохранения определенной степени функциональной автономии участвующих индивидов. Считать, что человек в социальной системе является «актером», как это делает Парсонс, значит подчеркивать, что он играет определенную роль в социальной системе, находится под контролем системы, имеет обязательства перед группой, с которой связана его роль. В то же самое время, однако, утверждение, что личность является актером, исполняющим роль, означает (хотя Парсонс очень часто не может выразить это эксплицитно), что личность связана с любой социальной системой лишь в *ограниченной* мере и именно благодаря этому она существует и способна действовать независимо от *всех* социальных систем.

Хотя Парсонс прилагает все возможные усилия, чтобы подчеркнуть различные уровни интеграции и анализа (биологический, психологический, культурный и социальный уровни системы), ни на одном из них он не осуществляет концептуального обеспечения, которое прямо и систематически сосредоточивало бы рассмотрение на человеческой системе и, таким образом, позволило бы нам всерьез принять конкретную социализованную личность, развивающуюся в социальных системах, через их посредство и в их взаимодействии, и которая использует, создает и разрушает их в процессе своего жизненного цикла и своей карьеры. В социальном мире Парсонса человеческая система, конкретный социальный индивид, не рассматривается вне других четырех уровней. У Парсонса человеческая система исчезает; она ускользает сквозь ячейки его концептуальной системы. Дело обстоит у Парсонса так, как если бы социальный мир состоял из последовательности частично перекрывающихся друг друга световых кругов, когда конкретная личность оставляет один из кругов или социальную систему, она исчезает, и становится опять видимой только после того, как она входит в следующий круг и «включается» в него. Таким образом, Парсонс полностью переворачивает весь мир обыденного опыта. Ибо в обычном мире мы постоянно наблюдаем именно индивида из плоти и крови, а не социальную систему, которой он причастен. Итак, Парсонс парадоксальным образом превращает конкретного индивида из наиболее очевидного в наименее очевидного. Получается так, будто очевидное существование людей представляет затруднение; по мере того как разворачивается его теоретическая система, особенно когда он переходит от «схемы действия» к анализу «социальной системы», конкретный социализованный индивид исчезает из поля зрения [7].

АНОМИЯ КАК ДЕДИФФЕРЕНЦИРОВАНИЕ

Поскольку концептуальная система Парсонса не в состоянии сосредоточить рассмотрение на конкретном социализованном индивиде как отдельном элементе, ему не удастся понять, каким образом *люди* развивают и сохраняют преемственность культурных (в отли-

чие от социальных) систем и как эту преэминентность можно сохранять вполне независимо от конкретных социальных систем. Если социальной системе не удастся решить свои проблемы и она как таковая разрушается, безусловно, индивиды не исчезают с неизбежностью вместе с ней. Итак, социальные системы нередко дедифференцируются на более элементарные компоненты, на свои более мелкие первичные группы или индивидов, которые часто могут выжить и действительно выживают. С точки зрения конкретной социальной системы — это период «беспорядка» или аномического кризиса. Но с точки зрения составляющих систему индивидов и культурной системы — это разрыв оков, открывающий перед ними возможность предпринять новую попытку, которая может оказаться более успешной. Аномический беспорядок может высвободить не находящую применения энергию, разорвать бесплодные обязательства; он может стать ферментом инноваций, которые спасут индивидов или культурную систему от разрушения.

Когда социальная система безрезультатно исчерпала для решения проблем свои рутинные приемы, тогда аномическая беспорядочность может оказаться более полезной для индивидов и культуры, носителями которой они являются, чем механическая рутина и усердная работа старых структур. Определенное увеличение степени беспорядочности социальной системы — то есть рост аномии — может оказаться полезным для человеческих и культурных систем. С этой точки зрения «аномическая» личность — это не просто некая неконтролируемая «социальная раковая опухоль», она может оказаться семенем жизнеспособной культуры, которое, если ему выпадет настоящий случай, может упасть на плодородную почву. Функциональная автономия конкретных социализованных индивидов, предполагающая возможность их выживания независимо от данной социальной системы, помогает сохранять систему культурную. Ибо культурная система, исторически аккумулированное наследие верований и навыков, по крайней мере в определенной степени сохраняется среди конкретных индивидов и даже после утраты ими связи с конкретной социальной системой.

Преэминентность и сохранность культурных систем как таковых отчасти объясняются тем фактом, что конкретные индивиды всегда социализуются таким образом, что им присуща определенная степень функциональной автономии, и приобретают больший запас культуры, чем это требуется для успешной деятельности в рамках данной социальной системы. Действительно, надежность культурных систем требует, чтобы индивиды были чрезмерно специализированы *vis-à-vis* потребностей любой конкретной социальной системы. Рассмотренная с этой точки зрения функциональная автономия социализованной личности служит тому, чтобы укрепить преэминентность культурных систем именно путем ослабления зависимости этой личности от судьбы ее социальной

системы. С этой точки зрения конкретный индивид гораздо больше подобен «зерну» или семенному материалу, чем «части» системы или органу, ибо с этой точки зрения видят исключительно ее специальную функцию *vis-à-vis* социальной системы. Индивид содержит в себе «информацию», с помощью которой можно воспроизвести целую культуру наряду с *энергией*, которая позволяет ему «запечатлеть» эту информацию в образцах поведения и включать их в социальные системы.

Подчеркивая потенциальные возможности и автономию социализованного индивида по отношению к социальным системам, следует избегать изображения индивида как пассивного по отношению к *культурным* системам. Ибо, когда культурные образцы не в состоянии удовлетворять индивида в специфической среде, включая социальные системы, он может изменять их, и делает это; то есть конкретный индивид может освободиться от общепринятых представлений и традиционных навыков не в меньшей степени, чем от социальных систем. Он будет создавать, как в случае «организованного» отклоняющегося поведения, новые социальные системы, в рамках которых он может защитить себя от притязаний старых культурных образцов и обеспечивать поддержку новым. Если, с одной стороны, широкое приобщение индивида к какой-либо культуре обеспечивает ему определенную меру функциональной автономии по отношению к социальным системам, с другой стороны, его способность создавать и поддерживать социальные системы обеспечивает ему определенную меру функциональной автономии по отношению к конкретным культурным системам. Каждый тип системы дает ему рычаг воздействия на другой: *он использует оба типа.*

СОПОСТАВЛЕНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ СИСТЕМЫ

В процессе этого рассмотрения я подчеркивал, что «взаимозависимость» является не постоянной субстанцией, а переменной величиной. И если есть степени *взаимозависимости*, должны также быть степени *независимости*, или функциональной автономии. Таким образом, даже в рамках системы независимых частей разным частям может быть присуща разная степень независимости.

По достижении этого пункта нам должно стать очевидно, что интерес к «сети взаимозависимости» внутри системы не освобождает теоретика от проблемы сопоставления различных вкладов разных элементов в системные результаты. Разные части системы вносят различный вклад в любое состояние систем; они по-разному воздействуют как на изменение, так и на стабилизацию системы, и эти воздействия нуждаются в систематическом вычленении и эмпирическом исследовании. Однако Парсонс не в состоянии выполнить это главным образом потому, что ему отправным пунктом послужила полемика против такого подхода, согласно которому существуют «один

или два первичных по своей природе источника стремления к изменению в социальных системах» и которому он противопоставляет представление о явном «многообразии возможных причин изменения» [8]. Поскольку мотивом для парсонсовского варианта системного анализа в значительной мере служит желание дискредитировать теории «единственного фактора» или их разновидности, Парсонс по большей части довольствуется тем, что сводит проблему просто к утверждению о неопределенной «взаимозависимости» не оцениваемых с точки зрения их значимости элементов.

Системный анализ, сосредоточенный на доктрине взаимозависимости элементов, долгое время оставался основной предпосылкой в социологической традиции, из которой возникает теория Парсонса. Им, очевидно, пользовался в своих работах Сен-Симон, к нему прибегал Конт. До Радклиффа-Брауна и Малиновского, однако, он не получил полного развития, а Парсонс дает ему наиболее методологически осознанную разработку. Сегодня среди американских функционалистов доктрина взаимозависимости представляет собой доменную предпосылку, так широко и некритически принимаемую, что она стала почти вопросом профессиональной веры, и похоже, что она получает скорее чисто ритуальное подтверждение, чем тщательное расследование. Доктрина взаимозависимости многим ученым социологам представляется столь интуитивно убедительной, что даже не подвергается сомнению. Это почти несомненный момент их профессиональной культуры.

Формулировка доктрины взаимозависимости, которая вызывает и вызывает столь глубокое доверие, состоит в утверждении, что группы людей и различные культуры надо рассматривать как состоящие из воздействующих друг на друга элементов. В этой сжатой, но относительно «сильной» форме доктрина взаимозависимости кажется убедительной. Однако в иной, но эквивалентной форме этот же самый постулат представляется явно «слабым»: в социальных и культурных феноменах «все влияет на все остальное». Между сильным и слабым вариантами доктрины взаимозависимости нет ни операционального, ни эвристического различия. Единственное различие заключается в их метафизическом пафосе, то есть в настроениях, на которые они адекватно отзываются. Первый вариант представляется убедительным, сильным, и в определенном смысле значительным; второй — совершенно бесспорно тривиален и слаб.

Однако слабой версии присуще по крайней мере одно достоинство: она делает очевидным то, что некоторое число важных вопросов считаются уже решенными или игнорируются. Мы допустим, что, согласно одному определению, элементы в системе являются взаимозависимыми. Однако следует задать вопрос: являются ли они взаимозависимыми в одной и той же степени, или одни более, а другие менее функционально автономны по отношению к системе в целом или другим элементам и подсистемам внутри ее? Допустим, что все эле-

менты системы, согласно определению, в той или иной степени влияют друг на друга. Тогда все равно следует спросить: влияют ли все они друг на друга или систему в целом в одной и той же степени?

На эти и подобные вопросы невозможно дать ответ только посредством качественных и строго объективных исследований отдельных случаев — как бы они ни были необходимы — потому что их решение требует применения своего рода математики. Подобные вопросы подразумевают количественные различия в способах, какими элементы системы определяют любой данный результат, и поэтому они требуют количественного анализа. До недавних пор функционалисты могли только мечтать о количественном анализе, поскольку он невозможен без помощи математического аппарата, которого не было. Однако парсонсовская системная модель, в которой просто делается туманное утверждение о «взаимозависимости» частей, допускала-таки качественный анализ. Хотя это вызывало весьма неопределенные результаты, подобные эмпирические действия были созвучны испытываемому ощущению единства мира, не задевая антидетерминистического стремления, одушевляющего теорию в целом. Туманная доктрина взаимозависимости позволяла функционалистам проводить и развивать свои ограниченные эмпирические исследования конкретных групп и определенных обществ: она давала им возможность кое-что делать.

Мы сможем лучше понять сильные и слабые стороны парсонсовской модели системного анализа, если мы поймем модель, реакцией на которую она была с точки зрения Парсонса, и если, конечно, мы увидим более широкую совокупность моделей, среди которых она — только одна из многих. Парсонсовская модель системного анализа полемически направлена против тех моделей, которые подчеркивали значение «одного или двух первичных по своей природе источников стремления к изменению в социальных системах». Последнюю модель мы можем назвать «моделью единственного фактора». Но не только парсонсоновская модель была реакцией на модель единственного фактора, есть и другая, которую мы будем обозначать как «модель множественной каузальности». Мы можем начать с модели единственного фактора, которая вызвала две разновидности ответной реакции, парсонсоновская была лишь одной из них.

Модель единственного фактора. В своей самой предварительной и «идеально типической» форме эта модель, по-видимому, утверждает (или считается, что утверждает), что некий единственный фактор — например, экономика, раса или климат — объясняет все другие культурные и социальные феномены повсюду и во все времена. Марксизм, конечно, часто представляли как именно такую модель единственного фактора. Хотя это и послужило предметом споров, я не вижу смысла заниматься этим вопросом здесь, поскольку его оппоненты часто понимали марксизм именно таким образом и против марксизма именно в таком понимании они направляли свои возражения.

Итак, какой представляется модель единственного фактора? Можно сказать, что в одной из редакций эта модель предполагает различие между «зависимыми» и «независимыми» переменными. Эта модель требует, чтобы исследовали *многие* зависимые переменные в их отношении к *одной* независимой переменной. Другими словами, свою задачу она видит в том, чтобы продемонстрировать многообразие результатов, порождаемых этой единственной независимой переменной, и показать, что изменения в любой и во всех зависимых переменных можно проследить вплоть до предыдущего изменения в выделенной независимой переменной.

Таким образом, схематически построенной модели единственного фактора были явно присущи логические и эмпирические изъяны. Например, она не могла систематически предусматривать способы, какими разные зависимые переменные будут взаимно влиять друг на друга. Она также игнорировала обоюдное воздействие зависимых переменных, взятых по отдельности или в совокупности, на независимую переменную. Другими словами, на деле модель единственного фактора подразумевала интерес к одной выделенной переменной как объясняющей разные другие; однако она не смогла четко продемонстрировать, что независимый фактор объясняет только некоторые, а не все из многообразия зависимых переменных, и, таким образом, не смогла поставить проблему все еще необъясненного или остаточного многообразия в зависимых переменных. По существу здесь была предпринята попытка «оправдать» некоторый общий акцент на значимости одной переменной и продемонстрировать, что ее можно игнорировать только с риском для аналитика. Интерес исследователя здесь был направлен только на независимую переменную и *обоснование* ее места в его теории.

Модель множественной каузальности. Эта модель представляла собой одну из двух основных разновидностей реакции на модель единственного фактора. В противоположность ей модель множественной каузальности утверждала, что все социальные и все культурные феномены порождаются скорее множеством факторов, чем одним. Модель множественной каузальности сосредоточивала внимание на многообразии действующих факторов, порождающих один результат, и стремилась выявить многочисленные независимые переменные, влияющие на одно событие. В то время как модель единственного фактора имела дело только с одной независимой переменной и многими зависимыми, типичным для модели множественной каузальности было использование *многих* независимых переменных и *одной* зависимой переменной.

Тем самым доктрина множественной каузальности придавала теории и исследованию больший «реализм». Она находила благоприятный отклик в настроениях либеральных интеллектуалов, которые, как либералы, стремились быть посредниками между конкурирующими теориями единственного фактора и которые, как интеллек-

туалы, с подозрением относились к упрощенчеству и предубежденности, присущей любой из теорий единственного фактора. Однако изъяны модели множественной каузальности были существенными; в самом деле, они были зеркальным отражением недостатков, проявлявшихся в модели единственного фактора. Модель множественной каузальности подразумевала последовательное изучение действий различных независимых переменных, взятых по одной, вместе с действиями, или без них, других независимых переменных, принятых за постоянные или «исключенные»; в обоих случаях исключается также и взаимное влияние единичной зависимой переменной и независимых переменных.

Модель множественной каузальности обычно нарушает каноны экономии, часто имея тенденцию к бесполезному умножению числа независимых переменных. Иногда, например, она не позволяет определить, действительно ли независимые переменные, которые она добавляет, дают возможность лучше объяснить большее число разнообразных зависимых переменных. Она также иногда игнорирует возможность того, что некоторые независимые переменные являются только внешним проявлением меньшего числа общих факторов, лежащих в их основе, или даже одного фактора, представляя собой всего лишь различные степени одного и того же явления.

Системный анализ Парсонса. Этот анализ, как я уже отмечал, подобно модели множественной каузальности, появился благодаря, по крайней мере отчасти, полемике против модели единственного фактора. Системная модель Парсонса отвергает подход, свойственный модели единственного фактора, согласно которому в данном домене есть некая переменная, по своей природе являющаяся независимой; она рассматривает все переменные как одновременно зависимые и независимые. В этом отношении она расходится также и с доктриной множественной каузальности, поскольку последняя продолжает использовать различие между зависимыми и независимыми переменными, даже если она не рассматривает какую-либо конкретную переменную как относящуюся по своей природе к той или другой категории. В системной модели Парсонса группы людей понимаются как системы, которые состоят из частей, взаимозависимых и взаимно влияющих друг на друга; а каждая переменная рассматривается и как «причина», и как «следствие». Как я уже указывал, основной недостаток системной модели Парсонса состоит в том, что она считает решенным (не требующим доказательств) вопрос о том, оказывают ли все переменные в системе одинаковое влияние при определении состояния системы в целом или любой из ее частей.

Различие между системной моделью Парсонса и моделью единственного фактора, если мы представляем марксизм как пример последней, не столь радикально, как, по-видимому, предполагает Парсонс, по крайней мере в своих полемических формулировках, в

которых подчеркивается расхождение между ними. На это есть по крайней мере две причины. Во-первых, несомненно очевидно, что Маркс действительно трактовал общество как социальную систему, элементы которой взаимно влияют друг на друга. В конце концов, именно Маркс ввел понятие «капиталистическая система». В самом деле, он считал, что «надстройка» оказывает обратное воздействие на «базис», хотя он и чувствовал, что «в долгосрочной перспективе» контроль осуществляет последний. Маркс принимал системность человеческих коллективов как данное; его внимание было сосредоточено на утверждении, что определенные элементы системы в конечном счете управляют ею. Маркс, по сути, обращался к проблеме сопоставления частей системы, но он делал это в условиях, когда возможность математического решения вопроса была еще очень отдаленной перспективой; поэтому он не мог придать своему решению математическую форму и сосредоточивал свое внимание на вопросе о степени контроля или доминирования, которая могла быть присуща тому или иному фактору, ничуть не больше, чем Парсонс сосредоточивал свое внимание на степени взаимозависимости переменных.

Есть и другая причина того, что расхождение между марксизмом и парсонсовской системной моделью не столь велико, как это может показаться. В то время как парсонсовская системная модель утверждает идею бесформенной взаимозависимости, существующей между частями системы, при этом их не сопоставляя и не настаивая формально, что какая-то часть доминирует, тем не менее Парсонс — подобно другим теоретикам в традиции от Конта до Дюркгейма — всегда явно придавал особое значение одной переменной: общим моральным представлениям или ценностным элементам. Фактическое использование Парсонсом системной модели не столь радикально отличается от использования системной модели Марксом. Конечно, конкретные переменные, которым каждый из них придает особое значение, чрезвычайно отличаются, и Маркс делает это гораздо более откровенно, чем Парсонс; тем не менее каждый на деле придает особое значение «одной» переменной, действующей в рамках системы взаимодействующих переменных. На этом уровне различия между функционалистской и марксистской традициями, по сути, сводятся в значительной, хотя и не полной мере к вопросу о том, какой конкретной переменной оказывается предпочтительнее, а не к вопросу о формальной объяснительной модели, которую применяет каждый из них.

Возможное основание для интеграции этих двух традиций может дать разработка четвертой модели, которую я назвал «стратифицированной системной моделью». Эта модель методически демонстрировала бы то, что даже в системе взаимозависимых частей не все элементы являются в равной мере зависимыми, поскольку некоторые из них обладают большей, другие меньшей степенью автоно-

мии или независимости. Называя ее «стратифицированной» системной моделью я хочу не подчеркнуть каузальные возможности модели *социальной* стратификации, а, скорее, направить внимание на различное каузальное воздействие многочисленных переменных, которые вместе действуют внутри системы. Модель предполагает, что все переменные, составляющие систему, будут классифицированы с точки зрения их дифференцированного влияния.

В стратифицированной системной модели, как в системной модели Парсонса и в марксизме, отражается тенденция к рассмотрению любого социокультурного образца как элемента системы. Однако в отличие от обеих этих моделей она отражает стремление, с одной стороны, определить степень, в какой этот образец участвует в работе данной системы, и, с другой — определить степень, в какой последняя является системой. В отличие от парсонсовской системной модели стратифицированная системная модель имеет цель определить степень, в какой разные компоненты системы могут объяснять ее характерные особенности, а также оценивать степень их переменных воздействий. В отличие от марксистской модели стратифицированная системная модель настаивает на том, чтобы признать, что определять характеристики системы может более чем один фактор, а другие факторы должны исследоваться и мера их относительного воздействия определяться: она настаивает на этом, не предполагая, что несколько воздействующих факторов оказывают *одинаковое* влияние, и не игнорируя, как парсонсовская модель, вопрос о различной степени их влияния.

ПРОБЛЕМЫ РАВНОВЕСИЯ

Фундаментальным для парсонсовского анализа социальной системы является его интерес к проблеме равновесия и к условиям, при которых оно возникает. Согласно Парсонсу, *Ego* и *Alter* системой делает не просто то, что их поведение является взаимопределяющим и взаимозависимым, а то, что оно содержит образцы (*patterns*), которым свойственна тенденция *сохраняться*. Дело не просто в том, что существует некоторая регулярность, предсказуемые свойства в их поведении по отношению друг к другу, поскольку это может быть регулярность конфликтов и изменений; Парсонса волнует способ, каким эти образцы защищаются от изменений и конфликтов, либо, если это происходит, изменяются или вступают в конфликт только в рамках повторяющихся циклов. При этом особенном внимании к равновесию социальной системы Парсонс интересуется тем, каким способом образцы взаимодействия становятся стабильными и неизменными, или тем, почему, если все-таки происходят некоторые изменения, за ними происходят другие, действие которых должно ограничить первоначальные изменения или вернуть ситуацию к прежнему состоянию. Его интересует, каким

образом социальные системы обеспечиваются элементами *самосохранения*, внутренне присущими системе стабилизирующими характеристиками. Короче говоря, акцент делается на том, как система сохраняет себя; системе не присуще никакое внутреннее напряжение, только ситуативные противоречия или «причиняющие беспокойство» факторы второстепенного значения.

Если говорить более конкретно, прибегая к терминологии самого Парсонса, считается, что социальная система находится и будет находиться в состоянии равновесия в той мере, в какой *Ego* и *Alter* соответствуют ожиданиям друг друга. Равновесие системы, по сути, рассматривается как зависящее главным образом от *согласованного* поведения членов группы. В той степени, в какой *Ego* делает то, чего ждет от него *Alter*, *Alter* удовлетворен этим поведением и, в свою очередь, ведет себя так, чтобы принести удовлетворение *Ego*, то есть в соответствии с ожиданиями *Ego*; таким образом, когда каждый ведет себя в соответствии с ожиданиями другого, он вызывает у другого реакцию, побуждающую другого продолжать делать то же без каких-либо изменений.

Эта модель содержит ряд неявных *эмпирических* предпосылок. В частности, она предполагает, что любая цепь идентичных конформных действий вызывает одобрение, удовлетворение или удовольствие в той же, или в еще большей мере, в какой они являются конформными, и тем самым поощряет продолжать их. Эта предпосылка, по-видимому, подразумевается в парсонсовской концепции поддержания равновесия социальной системой, ибо в противном случае трудно понять, как он мог считать, что «взаимодополнительность ролевых ожиданий, однажды установившись, в дальнейшем уже не представляет проблемы. Для объяснения того, каким образом поддерживается взаимодополняющая ориентация на взаимодействие, не требуется никаких особых механизмов» [9]. Другими словами, однажды начавшись, этот цикл взаимного согласования продолжается бесконечно. Насколько мне известно, сейчас нет никаких доказательств тому, что подразумевается сказанным, а именно: что реакции, которые служат вознаграждением за ряд идентичных конформных действий, будут или оставаться такими же, или становиться более сильными. Но и мимолетные наблюдения, и теоретические соображения ведут, напротив, к глубоким сомнениям по этому поводу.

УБЫВАЮЩАЯ ПРЕДЕЛЬНАЯ ПОЛЕЗНОСТЬ КОНФОРМНОСТИ [10]

Здесь, как и при предшествующем рассмотрении системной «взаимозависимости», лучше подходить к предмету с точки зрения *степени*: согласованные действия *Ego* всегда имеют некоторые последствия для ожиданий *Alter*; ожидания всегда изменяются в результате

соответствующих предшествующих действий. Но вопрос заключается в том, каким образом они видоизменяются и до какой степени? Со своей стороны я предполагаю, что чем дольше длится непрерывная последовательность конформных действий *Ego*, тем больше вероятность того, что *Alter* будет принимать последующие действия *Ego* как должное, и тем менее вероятно, что на них будут обращать внимание.

Это в свою очередь пробудит в *Ego* намерения либо уменьшать, либо увеличивать степень своего соответствия ожиданиям *Alter*. Если он уменьшает ее, это может в свою очередь побудить *Alter* уменьшить свое соответствие ожиданиям *Ego* и, таким образом, породить порочный круг уменьшения взаимного удовлетворения и соответствия ожиданиям, и в силу этого возрастания напряжения. Однако предполагается, что *Ego* может стремиться поддерживать прежний уровень удовлетворения, получаемого от *Alter*, посредством *увеличения* своего соответствия ожиданиям *Alter*, таким образом стремясь помешать уменьшению вознаграждения, получаемого от *Alter*. Это, однако, означает, что конформное поведение *Ego* попадает в инфляционную спираль, последующие моменты конформности будут менее ценными, чем предыдущие. Но как долго может *Ego* продолжать увеличивать степень своей конформности при этих условиях? Разумеется, верхний предел задается просто количеством энергии и времени и объемом ресурсов *Ego*. Он не может бесконечно увеличивать степень своей конформности, для того чтобы поддерживать свое удовлетворение на прежнем уровне. Более того, затраты *Ego* на поддержание такой степени конформности будут возрастать по сравнению с получаемой выгодой и, таким образом, *альтернативное* использование его времени и ресурсов будет становиться все в большей мере привлекательным и/или прибыльным. Короче говоря, вероятность продолжения этой линии поведения или даже самих отношений между ними при этих условиях уменьшается.

Конечно, когда вознаграждение, получаемое *Ego* от *Alter*, уменьшается и *Ego* перестает соответствовать ожиданиям *Alter*, *Alter* может перестать «принимать как данное» конформность *Ego* и увеличить вознаграждения, которые он предоставляет *Ego* за нее. Однако в любом случае представляется очевидным, что нельзя просто сделать допущение, как это делает Парсонс, что идентичные акты соответствия будут вызывать идентичное содействие равновесию в группе. В какой-то момент продолжительное и неизменное соответствие начинает вызывать напряжение в социальной системе, порождая тем самым апатию или противоречия и конфликт. Поскольку это ведет к невозможности для *Ego* соответствовать ожиданиям *Alter*, или уменьшает его соответствие им, это может *видоизменить* весь процесс сохранения равновесия. Но это далекий отголосок первоначальной идеи, согласно которой именно от *соответствия ожиданиям* равновесие системы зависит в первую очередь.

Таким образом, предпосылки самого Парсонса приводят к выводу, что равновесие системы требует известного несоответствия ожиданиям. Более того, с точки зрения даже Парсонса, в самой системе, похоже, заключены «семена разрушения», поскольку в определенный момент продолжительное соответствие приводит к *нарушению* равновесия в системе. Система саморазрушается. Парсонс не замечает, что соображения *предельной полезности* имеют отношение к удовлетворению, вызываемому конформными действиями. Короче говоря, конформность имеет экономическое измерение, и ее «цена», или отдача, подлежит рассмотрению с точки зрения *объема* спроса и предложения. Конформность всегда имеет тенденцию «насыщать» рынок; поэтому она может порождать *неконформность*. Таким образом, стабильности социальной системы конформность может нанести ущерб, в то время как разногласия и неконформность могут ее восстановить или же обновить.

ПРИНУЖДЕНИЕ И ЦЕНА КОНФОРМНОСТИ [11]

Иные соображения, а не только одно лишь количество или повторение конформных действий могут усилить *ожидание* конформности и тем самым ослабить ее результат — «признательность» и ответную конформность, — которому она способствует. Главным из этих соображений является степень, до какой *Alter* считает конформные действия *Ego* навязанными ему: «он был вынужден это сделать». Чем больше *Alter* так воспринимает, тем меньше он ценит ответные действия; и наоборот, чем больше *Alter* определяет конформность *Ego* как «добровольную», как проявление «доброй воли», тем сильнее его стремление вознаградить ее.

Существуют двоякого вида условия, при которых *Alter* может считать, что конформность *Ego* — является вынужденной, а не добровольной. Во-первых, он может чувствовать, что конформность *Ego* обусловлена *ситуацией*, что у того «нет выбора» и он подчиняется из целесообразности, чтобы получить желаемое или уменьшить затраты. Во-вторых, *Alter* может полагать, что конформность *Ego* обусловлена *моральными* соображениями, что у *Ego* нет иного выбора, кроме как соответствовать ожиданиям *Alter*, поскольку неконформность подверглась бы моральному осуждению.

Чтобы понять некоторые из многих последствий описанной ситуации, мы должны вернуться к основным моментам парсонсовских представлений о системе *Ego* — *Alter* и к его объяснению ее равновесия. С точки зрения Парсонса *Ego* и *Alter* с гораздо большей вероятностью будут соответствовать взаимным ожиданиям, если они *придерживаются общего* морального кодекса, поскольку это означает, что у каждого из них возникают ожидания, которые партнер находит законными и заслуживающими того, чтобы им соответствовать. Парсонс рассчитывает, что общий моральный кодекс ста-

билизирует их отношения, и обращает особое внимание на то, каким образом это происходит. Он предполагает, что чем в большей мере ожидание определяется как законное и санкционируется общим для *Alter* и *Ego* моральным кодексом, тем больше вероятность того, что ему будут соответствовать; таким образом, в моральном кодексе он видит стабилизирующее и вносящее в систему равновесие начало. Однако он упускает из виду тот факт, что, хотя общий моральный кодекс и может усилить намерение *Ego* соответствовать ожиданиям *Alter*, тем не менее в той степени, в какой *Alter* считает конформность *Ego* навязанной ему этим моральным кодексом, он будет стремиться вознаградить подобную конформность меньше, чем аналогичный акт со стороны другого человека, который, как он полагает, не навязан моральными соображениями, а совершен по доброй воле.

Другими словами, хотя общий моральный кодекс может усиливать мотивацию *Ego* соответствовать ожиданиям *Alter*, он, однако, может *уменьшать* награду или отдачу, получаемую *Ego* от *Alter* за конформность. Причем это будет тем более очевидно и резко выражено, чем более *надежной* становится конформность *Ego* благодаря принятию им этого морального кодекса. Таким образом, общий моральный кодекс, по-видимому, увеличивает вероятность того, что конформность будет вознаграждена, но уменьшает *величину* получаемого вознаграждения.

Парсонс обычно игнорирует систему *противоречий*, которые отражает и поддерживает моральный кодекс. Это отчасти происходит из-за того, что он не проводит общего анализа условий, при которых развивается моральный кодекс, или функций, которые он выполняет, ограничиваясь лишь указанием на то, что моральный кодекс предназначен для гармонизации отношений *Ego* и *Alter*, достигаемой благодаря принципу взаимодополнительности социального взаимодействия. Но зачем был бы нужен какой бы то ни было моральный кодекс, если одна из сторон не хотела бы от другой чего-то такого, что та, очевидно, выполняет *неохотно*? Если бы последнюю рассматривали просто как *неспособную* на такого рода покладистость, то реакция сводилась бы только к попытке *научить* ее этому, развив ее навыки или знания, а не к стремлению обозначать желаемые действия как *морально* обязательные.

Если мы допустим — и мысль эту я разовью в дальнейшем, — что желаемые действия определяют как морально обязательные, когда людей считают способными, но не *желающими* их выполнять, то само существование той или иной моральной нормы предполагает напряженное противостояние сил: существует желание, чтобы некоторое действие было совершено и наряду с этим определенное нежелание совершать его. Не стоит утверждать, что люди испытывают раздражение против моральных ограничений в силу, скажем, своей «животной природы». Дело заключается только в том, что мо-

ральный императив не был бы необходим, если бы не существовало некоего противоположного побуждения. Таким образом, подчинение той или иной моральной норме всегда является «долгом», который, в известной мере, дорого обходится и по этой причине зависит от ситуации. Именно поэтому вознаграждение, получаемое от *Alter*, имеет особое значение для оказания поддержки морально обусловленным действиям.

Как я уже говорил, конформность, проявляемая *Ego*, может принести ему лишь ограниченное вознаграждение, которое зависит от того, в какой мере поведение *Ego* рассматривается *Alter* как навязанное ему моральными нормами. В то же время, если *Alter* также связан теми же моральными нормами, это обязывает его реагировать соответствующим образом и в известной мере вознаградить *Ego* за его покладистость. *Alter* также испытывает напряжение между двумя противоположными побуждениями. В высшей степени непредсказуемым является не только подчинение *Ego* определенной моральной норме, но и реакция на это со стороны *Alter*. Подчинение каждого по отношению к моральной норме неустойчиво, поскольку у каждого оно зиждется на конфликте внутренних сил; подчинение *вопреки* неустойчиво, поскольку оно зависит от преодоления конфликта тех сил, которые существуют *внутри* каждого из нас, а также от внешних вознаграждений, которые каждый обеспечивает для *другого* благодаря своему собственному неустойчивому подчинению нормам. Таким образом, конформность и равновесие системы в «нормальном» случае оказываются в гораздо большей мере неопределенными, уязвимыми и неустойчивыми, чем полагает Парсонс.

В самом деле, система социального взаимодействия отчасти сохраняется *благодаря* этой чреватой полной напряженности неопределенности. В какой-то мере *Ego* ориентирован на то, чтобы учитывать ожидания и поведение *Alter* и чутко и восприимчиво реагировать на них, поскольку *Ego* *далеко не уверен* в том, как ему следует вести себя, и именно *потому*, что он отнюдь не полностью подчиняется моральным нормам. Если бы *Ego* полностью находился под влиянием интернализированных в его сознании моральных норм, то он мог бы совсем или почти не обращать внимание на значение его собственного поведения для *Alter*; он мог бы просто поступать в соответствии с требованиями норм. Если бы *Ego* обращал внимание не на последствия своего поведения для *Alter*, а только на свою добродетель, то ущерб системе действительно был бы нанесен, поскольку ни одна *социальная* система не смогла бы долго просуществовать, если бы люди были настолько моральны, что не обращали внимания на потребности и реакции друг друга. Короче говоря, не от вполне успешной, а от *неустойчивой* интернализации моральных норм и амбивалентного подчинения им — зависит выживание социальных систем. Система существует не вопреки, а *благодаря* наличествующим в ней конфликтам.

Равновесие в системе сохраняется, *насколько оно сохраняется*, не просто потому, что *Ego* получает удовлетворение от реакции *Alter* и наоборот, и не просто потому, что каждый из них вынужден, таким образом, соответствовать ожиданиям другого, чтобы обеспечить за это вознаграждение и себе. Этот момент Парсонс понимает. Он упускает из виду другое: не одна лишь взаимная *зависимость*, но также полная *неуверенность* в получении вознаграждения, которое каждый обеспечивает другому и получает от него, также сохраняет систему в целостности; а *это*, в свою очередь, зависит отчасти от *противодействия*, которое каждый оказывает подчинению их общему моральному кодексу. От внимания Парсонса постоянно ускользает то, что равновесие системы, по крайней мере отчасти, зависит от *нежелания* тех, кто к ней принадлежит, подчиняться моральному кодексу и, следовательно, от их стремления к неподчинению ему.

НЕДОСТАТОК И НАЛИЧИЕ ВОЗНАГРАЖДЕНИЙ

Как мы убедились, Парсонс подчеркивает, что стабильность социальных систем обусловлена главным образом *соответствием* партнеров, исполняющих роль, взаимным ожиданиям; предполагается, что чем больше люди выполняют свой социальный долг, тем более устойчива социальная система. Здесь не учитывается тот факт, что стабильности социальной системе способствует не *выполнение* социального долга, а наличие все еще *неоплаченных* долгов и признаваемых «невыполненных обязательств». Очевидно, что кредиторам невыгодно разрывать отношения с теми, кто все еще имеет обязательства перед ними и признает их. Это было бы неразумно и для должников, хотя бы потому, что кредиторы могут не позволить им увеличить сумму долга. Если этот вывод верен, то мы должны не только сосредоточить свое внимание на механизмах, которые вынуждают людей *платить* свои долги, как это делает Парсонс, но также должны находить социальные механизмы, которые побуждают людей оставаться социально обязанными друг другу, *препятствуют* их полным взаимным расчетам и скрывают или маскируют истинный баланс их взаимных обязательств.

Обратимся к похожему, хотя и иного рода соображению: Парсонс признает, что стабильность социальной системы требует, чтобы среди ее членов существовала возможность своего рода «взаимного вознаграждения». Иными словами, он признает, что стабильность системы зависит отчасти от обмена вознаграждениями, причем вознаграждение, предоставляемое одним партнером, зависит от такового, предоставляемого другим. Однако у нас складывается лишь фрагментарное представление о подлинной картине, смысл которой остается раскрытым в работах Парсонса не полностью. Здесь опять необходимо поставить вопрос о степени и полноте, в данном случае

полноте *вознаграждения*, которое система предоставляет своим членам, и о степени существующей *взаимности*. Обе они могут изменяться и изменяются.

Прежде всего рассмотрим вопрос о полноте вознаграждения. У Парсонса *Ego* и *Alter*, по-видимому, живут не в мире нехватки; по-видимому, дефицит не оказывает никакого влияния на их поведение или на их взаимоотношения. Как правило, Парсонс вычисляет степень стабильности той или иной системы с точки зрения соотношения между моральными ожиданиями одних людей и соответствия им других людей; иначе говоря, с точки зрения изоморфизма между поступками людей и их моральным кодексом. Парсонс предполагает, что люди научатся получать удовлетворение от такого рода конформности и, поскольку их способность получать удовлетворение чрезвычайно гибка, они научатся довольствоваться различными объемами и формами вознаграждений. Таким образом, не различия в степени удовлетворения представляют проблему для Парсонса. По существу, он неявно подразумевает, что степень удовлетворения является постоянной, поскольку он желает подчеркнуть другой момент, а именно необходимость соответствия общему моральному кодексу. Таким образом, эпицентром напряжений в парсонсовской социальной системе является «отклонение» — отсутствие подчинения моральным нормам, — а не *отсутствие* вознаграждения. Напротив, полноценное внимание к значению вознаграждения для стабильности социальной системы предполагает интерес к степени или уровню вознаграждения, к лишениям или относительным лишениям.

Несомненно, Парсонс прав, отмечая, что изменения степени морального подчинения системе оказывают влияние на ее стабильность. Но это говорит лишь о том, что подчинение морали вносит *некоторый* независимый вклад в стабильность системы. Однако здесь не содержится оценки того вклада, который может быть обусловлен удовлетворением как таковым, не зависящим от морали. Парсонс стремится свести вознаграждения к таковым, обусловленным конформностью, и подчеркнуть, что конформность обычно приносит вознаграждение. Как и Платон, он склонен полагать, что хороший человек — это в то же время счастливый человек. Легко понять моралиста, который делает такое заявление, но трудно представить себе, чтобы какой бы то ни было ученый, описывающий мир, мог бы последовать его примеру.

К счастью, люди часто могут находить вознаграждение в вещах, не связанных с областью морали, и довольно часто находят его в вещах и вовсе аморальных. Однако главный упор Парсонс делает на конвергенцию, иначе говоря — на счастливое совпадение морали и удовлетворения: «Нормальный деятель (актер) — в значительной степени “цельная” личность... вещи, которые он ценит с точки зрения морали, являются в то же время теми вещами, которых он “желает” в качестве источника гедонистического удовольствия или

объекта своих аффектов» [12]. Это мнимое совпадение желаний и моральных ценностей просто поразительно в свете накопленных данных клинической психологии, не говоря уже о ежедневных наблюдениях. В отличие от Парсонса Сомерсет Моэм представляется беспощадным реалистом: Парсонс, человек счастливый, не знает ничего о «бремени страстей человеческих».

В своих работах Парсонс снова *делает мир целостным*. Он это добивается или благодаря концептуальной фантазии, которая стирает конфликты и противоречия, или же благодаря тому, что умаляет их значение, одновременно признавая их существование в чисто формальной и ни к чему не обязывающей манере, которая дискредитирует их реальность. Характерно то, что Парсонс в приведенной выше цитате добавляет избитую оговорку: «Разумеется, в этой связи, говоря конкретно, часто возникают серьезные конфликты, однако их нужно рассматривать главным образом как примеры “отклонения” от интегрированного типа» [13]. Разумеется.

Подчеркивая совпадение между тем, чего люди желают, и тем, что они ценят, Парсонс не может увидеть в вознаграждении как таковом совершенно независимый критерий, которым руководствуются в своих поступках люди и который не только отличается, но зачастую и явно противоречит требованиям морали. С одной стороны, существует критерий *адекватности вознаграждения*, при помощи которого мы оцениваем людей и вещи с точки зрения того удовольствия, которое они нам доставляют; а с другой стороны, существует критерий *морального соответствия* — который является одним источником, но едва ли исчерпывает все источники, вознаграждения — при помощи него мы судим о соответствии вещей и людей нашим представлениям о том, какими они *должны* быть. Есть поэтому такие вещи, которые мы делаем потому, что считаем их морально обязательными, хотя они и не доставляют нам никакого удовольствия, например, посещение родственника, которого мы недолгобливаем. Есть и другие вещи, которые мы делаем потому, что они доставляют удовольствие, пусть они и недостойны с точки зрения морали. Здесь перечень таких вещей превзошел бы всякое воображение.

Это различие важно по ряду причин, одна из которых — не самая последняя — заключается в том, что люди, в открытую сетуя на нарушения моральных норм и требуя общественного порицания за это, в то же время тайком настойчиво ищут средства против уменьшения удовлетворения, которые не нарушали бы никаких моральных норм. В последнем случае возникающие в результате проблемы тлеют в подземелье, попытки же найти средства, по крайней мере на какое-то время, принимают вид партизанских вылазок, а не открытой войны. Однако реакция на отсутствие вознаграждения столь же реальна и логична, как и реакция на нарушения морального кодекса, даже если она по форме и отличается от последней.

Поэтому мы предположим, что две социальные системы, которые похожи одна на другую во всех остальных отношениях, но отличаются лишь *объемом* вознаграждения, которое каждая из них предоставляет своим членам — в зависимости от их вклада в общие усилия, с одной стороны, и в зависимости от их потребностей, с другой — будут также отличаться по своей стабильности. Короче говоря, социальные системы, которые обеспечивают своим членам *больше* вознаграждений, будут и более стабильны. Опять-таки допустим, что в двух одинаковых социальных системах мы должны были увеличить объем вознаграждений для представителей одной системы и уменьшить его для представителей другой. Неужели стабильность обеих систем осталась бы неизменной или же они изменились бы в одном и том же направлении?

Парсонс, по-видимому, предполагает, что нехватка или уровень вознаграждений как таковой не повлияет на стабильность системы, пока *Ego* и *Alter* придерживаются общего морального кодекса. Предполагается, что общий кодекс приведет к тому, что права и обязанности будут дополнять друг друга: *Ego* не захочет получать от *Alter* больше вознаграждений, чем захочет добровольно предоставить ему последний. Однако вознаграждения, которые *Alter* готов предоставить *Ego*, зависят не только от представления *Alter* о его долге, но также от того, какой ценой ему достанется его исполнение; эта цена влияет на объем вознаграждений, которые предоставляет *Alter*, и в свою очередь зависит от его возможностей. Соответствие любой из сторон своим моральным обязательствам зависит от уровня, нехватки или избытка, получаемых им вознаграждений и от цены, в которую обходится ему их предоставление.

ВЗАИМОБМЕН, ВЗАИМОДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ И ЭКСПЛУАТАЦИЯ

После того как поставлен вопрос о количестве, становится ясно, что «обоюдность вознаграждения» не представляет собой нечто такое, что либо существует, либо нет. Это не тот случай, когда говорят: «все или ничего». Если брать одну крайность, то блага, которыми обмениваются, могут быть идентичными или равными. В другом логически возможном крайнем случае в обмен на полученные блага одна сторона может ничего не дать другой. И первый, и второй крайний случай, пожалуй, редко встречаются в отношениях, связывающих людей в обществе, а вот промежуточный случай, когда одна сторона предоставляет другой несколько больше или несколько меньше того, что сама получила, вероятно, встречается гораздо чаще.

На равновесие социальной системы влияет не просто «обоюдность», а очень существенным образом *степень* такой обоюдности. Хотя не надо думать, что для равновесия системы необходимо равенство вознаграждений, которыми обмениваются стороны, тем не

менее очевидно, что по мере того как обмен становится все более неэквивалентным, отношения между партнерами становятся все более неустойчивыми. В результате для понимания причин разбалансировки системы необходимо обратить особое внимание на «эксплуаторские» отношения, при которых один партнер дает больше или меньше, чем получает взамен.

Хотя эксплуататорские отношения нарушают равновесие системы, мы не можем предположить, что их не существует. Напротив, необходимо исследовать условия, при которых они возникают, и объяснить каким образом, вопреки их наличию, социальные системы все-таки сохраняются. В работе Парсонса, посвященной взаимоотношениям между доктором и пациентом, он неявно признает важность эксплуатации, отмечая уникальную способность пациента быть объектом эксплуатации, но он, как правило, склонен видеть в этом явлении особый случай; между тем эксплуатацию в медицине следует признать лишь единичным примером большого класса социальных феноменов, имеющих огромное значение для теории, а не просто рассматривать *ad hoc* в ряде эмпирических условий.

Тот факт, что Парсонс систематически оказывается неспособен анализировать примеры эксплуатации и даже видеть их общее значение, отчасти обусловлен его неспособностью изучать различия, которые возможны в степени обоюдности вознаграждений. Вторая причина такой неспособности заключается в том, что, анализируя равновесия систем, Парсонс главным образом уделяет внимание *взаимодополнительности* ожиданий, хотя он, фактически, часто смешивает два понятия — взаимодополнительность и взаимообмен. Иногда Парсонс использует эти два термина как синонимы; его собственный анализ сосредоточен гораздо больше на взаимодополнительности; систематическим же и строго выверенным анализом взаимообмена Парсонс пренебрегает.

Итак, категория взаимодополнительности, в сущности, имеет два значения. Во-первых, она означает, что то, что *Ego* определяет как свое право, *Alter* считает своей обязанностью, и, во-вторых, то, что *Alter* определяет как свой долг, *Ego* считает своим правом. Однако на эмпирическом уровне возможно, что одна сторона будет считать, что она имеет права или обязанности, хотя другая сторона не будет оценивать свою ситуацию с точки зрения позиций взаимодополнительности, подразумевающей, что права и обязанности взаимно дополняют друг друга. Как отмечает Парсонс, взаимодополнительность должен порождать тот факт, что обе стороны имеют общую систему моральных ценностей. В любом конкретном случае принцип взаимодополнительности означает, что то, что является правом *Ego*, *Alter* фактически ощущает как свой долг.

Взаимообмен, однако, в отличие от взаимодополнительности подразумевает, что каждая сторона получает нечто от другой в обмен на то, что ему дала. Взаимообмен с точки зрения прав и обязан-

ностей не означает, что права одной стороны являются обязанностями другой, но, скорее, предполагает, что каждая сторона наделена как правами, *так* и обязанностями, а это увеличивает возможность того, что будет происходить некоторый обмен вознаграждениями. Тогда взаимообмен вознаграждениями, по сути, требует, чтобы роль каждого в рамках определенной культуры была определена так, чтобы включать как права, так и обязанности.

Есть по крайней мере две основные возможности нарушить взаимодополнительность как таковую. Во-первых, *Alter* может отказаться признавать права *Ego* своими обязанностями. Во-вторых, *Ego* может не считать своими правами то, что *Alter* рассматривает как свои обязанности. Здесь надо отметить, что Парсонс почти не уделяет внимания возможности последнего. Причина такого пренебрежения очевидна: такое нарушение принципа взаимодополнительности — явление нечастое, да если оно и произошло бы, то не оказало бы столь губительного действия на систему равновесия, как нарушения иного рода; когда люди наделены другими людьми большими правами, чем они сами того желают или требуют, то вероятность нарушения их взаимоотношений будет меньше, чем в том случае когда они претендуют на большее, чем другие готовы признать.

Таким образом, в действительности социальные системы разрушает не отсутствие взаимодополнительности как таковой — как, по-видимому, полагает Парсонс, — а, скорее, отсутствие *определенного типа* взаимодополнительности. Неприятности начинаются главным образом тогда, когда люди претендуют на большее, а не на меньшее, — и когда они отдают меньше, а не больше, — чем, то, на что, по мнению других, они имеют право. Отмечая значение, которое общий моральный кодекс имеет для создания уравнивающей системы взаимодополнительности, Парсонс неявно допускает то, что Дюркгейм эксплицитно постулировал: основная функция моральных ценностей — *ограничивать* желания и притязания людей. Как и Аристотель, Парсонс неявно предполагает, что люди охотней получают жизненные блага и претендуют на них, чем предоставляют их другим. Короче говоря, он оперирует доменной предпосылкой относительно человеческой природы, хотя и не формулирует ее, а именно: люди склонны к «эгоизму», к очевидной, хотя и не единственной заботе о своем собственном удовлетворении. Если это — веская предпосылка — а некоторые предпосылки такого рода нам кажутся вполне разумными, — тогда любая форма взаимодополнительности прав и обязанностей, которая может установиться, должна подвергаться упорядоченному и систематическому давлению, поскольку каждая сторона обычно защищает или расширяет собственные права более бдительно, чем чужие, и более энергично предается этому занятию.

В самом по себе принципе взаимодополнительности, на первый взгляд, нет ничего, что могло бы контролировать эгоизм такого рода. Даже если предположить, что в процессе социализации передается

глубоко интернализированный моральный кодекс (наряду с сопутствующими ему представлениями о правах и обязанностях), то все равно остается вопрос, каким образом он *утверждается* в процессе всестороннего приобщения личности к социальной системе. Каким образом сохраняется принцип взаимодополнительности в контексте социального взаимодействия? Чтобы получить ответ, нам нужно обратиться к взаимобмену, процессу, благодаря которому происходит обмен *вознаграждениями*. Ведь взаимобмен, в отличие от взаимодополнительности, фактически стимулирует эгоистические мотивы и направляет эти мотивы на поддержание социальной системы. Эгоизм может поощрять одну сторону удовлетворять ожидания другой, поскольку таким образом он вынудит последнюю ответить тем же и удовлетворить ее собственные ожидания. В сущности, принцип взаимодополнительности может способствовать стабильности системы не сам по себе, но лишь тогда, когда его поддерживает принцип взаимобмена.

РАВНОВЕСИЕ И НЕРАВЕНСТВО

Поскольку стабильность системы зависит от взаимобмена благами и на нее отрицательно влияет эксплуатация, то условия, поощряющие таковую, должны оказывать неблагоприятное воздействие на эту стабильность. Хотя эксплуатации способствуют разные условия, ни одно из них не кажется более очевидным мне и менее очевидным Парсонсу, чем ярко выраженное неравенство сил у представителей системы. Где налицо заметное неравенство сил, там сильный имеет возможность принуждать более слабого, поскольку ему позволено получать вознаграждение, ничего не давая взамен.

Характерной чертой парсонсовского анализа равновесия социальных систем является то, что он никогда не уточняет свои взгляды на баланс сил, приводящий к стабильности социальной системы. В этом контексте сила рассматривается просто как некая данность. Его неявная предпосылка, следовательно, заключается в том, что баланс или дисбаланс сил между *Ego* и *Alter* не имеет никакого значения для устойчивости их отношений, если налицо прочие условия. Однако нам кажется, что подобная предпосылка более чем сомнительна — она или наивна, или же идеологически вымучена. Хотя Парсонс допускает, что моральные ценности, разделяемые *Ego* и *Alter*, приводят к стабильности их отношений, он, по-видимому, никогда не задается вопросом, при каких условиях моральные ценности ими разделяются; он, по-видимому, никогда не замечает, что неравенство сил (в числе прочих причин) может, вероятно, приводить к различиям в отношении к моральным ценностям и, таким образом, с точки зрения его же предпосылки, подрывает стабильность присущих им отношений. Кроме того, Парсонс упускает из виду, что такое неравенство сил создает схему, благодаря которой одна сторо-

на может навязывать, и часто и навязывает, свою волю другой, в результате чего между ними возникают конфликты, даже если обе придерживаются одинаковых моральных представлений. Таким образом, неравенство сил не приводит ни к единодушию в вопросах морали и соответствующей взаимодополнительности ожиданий, ни к взаимобмену или «обмену вознаграждениями». Итак, исходя из предпосылок самого Парсонса, по двум пунктам значительное неравенство сил нарушает самосохраняющееся равновесие системы, которое так его заботит.

Дело, безусловно, заключается не в том, что значительное неравенство сил обязательно наносит ущерб равновесию системы, поскольку неизбежно способствует тому, что имеющие преимущество в силе станут этим злоупотреблять. Дело просто в том, что этот потенциал, приводящий к нарушению равновесия системы, внутренне присущ природе такого *неравенства* сил. Парсонс признает, что некоторые разновидности силы могут нарушать и даже разрушать целостность социальных систем, в то время как другие их объединяют. Однако основное различие, которое он устанавливает, касается *разновидности* сил — является ли она «управляемой» или «неуправляемой» — (причем первая обуславливает объединяющие, а вторая — разъединяющие тенденции), — а не меры *неравенства* сил у представителей системы. Разумеется, независимо от того, контролируют эту силу или нет, степень неравенства сил может значительно варьировать: один может обладать «контролируемой» тоталитарной или авторитарной властью, другой — «контролируемой» демократической властью, при которой неравенство сил *относительно* невелико. Однако для Парсонса мера неравенства сил у разных представителей системы сама по себе не имеет значения для стабильности их взаимоотношений. Как он предполагает, единственный способ, каким власть влияет на стабильность системы, это изменения в методе контроля.

Это, по-видимому, означает, что неравенство сил не влияет на стабильность системы до тех пор, пока оно морально санкционировано или «легитимно» — и таким образом конституирует не власть, а «авторитет». Ибо, похоже, именно это имеет в виду Парсонс, когда он говорит о «контроле» над властью. Однако здесь упускается из виду существо проблемы. Для стабильности вопрос на самом деле заключается в том, является ли неравенство сил у разных представителей системы важным для поддержания обоюдности вознаграждений и взаимодополнительности ожиданий. Если мы скажем, что «контролируемая власть» способствует интеграции системы, то возникает вопрос: значительное *неравенство* сил у разных представителей системы содействует контролю над властью или мешает? Когда Парсонс заявляет, что власть может быть контролируемой или не контролируемой и что ее последствия для стабильности системы будут изменяться в зависимости от этого, он стремится подчеркнуть,

что власть по своей природе не является разрушительным (или раз-
вращающим) началом. Но поскольку, согласно Парсонсу, власть, *по
определению*, является способностью реализовать коллективные цели
системы, то вопрос сводится к тривиальному выводу, что способ-
ность реализовать цели системы не является по природе своей раз-
рушительной. А кто же думал иначе?

Разумеется, проблема заключается в том, каковы будут послед-
ствия использования власти в личных или классовых интересах, а
не в интересах системы; власть попросту перестает быть властью,
если ее используют так, как это определяет Парсонс, и проблема
исчезает словно по мановению концептуальной волшебной палоч-
ки. Это то же самое, как если бы мы сказали: «Девушки с “красивой
внешностью” имеют особые преимущества», а Парсонс на это воз-
разил бы: «Забудем о “красивой внешности”, давайте говорить только
о “внешности” и помнить, что “внешность” по своей природе не
может быть дурной».

В основном внимание Парсонса направлено в первую очередь
не на то, каким образом власть одного действующего лица (актора)
может контролировать власть другого, а, скорее, на ограничения, ко-
торые налагает на власть людей моральный кодекс. Но, если решаю-
щим соображением в пользу стабильной системы является контроль
над властью, то его, как нам представляется, можно осуществить раз-
личными способами, причем моральные ограничения являются лишь
одним из них. Должно быть очевидным, хотя, на первый взгляд, это
не так, что если цель состоит в том, чтобы контролировать власть, то
следует принять меры к тому, чтобы ее распределение не было слиш-
ком односторонним. Тот факт, что Парсонс никогда не рассматривает
эту задачу, связан с его верой в функциональную необходимость со-
циальной стратификации, так как она предполагает, что должны су-
ществовать различия в статусе индивидов — престиже, богатстве,
наличии собственности, благоприятных кондициях и санкциях — и,
следовательно, в мере власти, какой они обладают. Парсонс просто
считает, что неравенство сил функционально необходимо и неизбеж-
но для социальных систем. Поскольку он, в общем, предполагает, что
для социальных систем не характерны тенденции или процессы, по
природе своей *дестабилизирующие*, он не может согласиться, что зна-
чительному неравенству сил присущи дестабилизирующие свойства.

Итак, Парсонс озабочен моральным контролем над властью, и
забота эта — часть его более общего интереса к морально санкцио-
нированным социальным образцам или к образцам, рассматриваемым
сквозь призму их отношения к моральным представлениям. Иными
словами, Парсонс озабочен в основном образцами действия и соци-
ального взаимодействия, которые предписаны нормами культуры и
институционализированы. Его основное внимание направлено на *леги-
тимность* образцов поведения, на меру легитимности, а не на воз-
награждение. По сути, Парсонс делит социальный мир на две части:

на образцы поведения, которые предписаны нормативами, и на образцы, которые таковыми не являются. Его работа, таким образом, неявно предполагает различие «базиса» и «надстройки»; в отличие от четкого разделения формально аналогичного вида у Маркса, в своем анализе Парсонс выделяет те предписанные культурными нормами элементы морали, которые Маркс отнес бы к надстройке.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. мое рассуждение о форме диалога у Платона в моей работе: *Enter Plato*. New York: Basic Books, 1965. P. 379 ff.
2. *Parsons T. Essays in Sociological Theory Pure and Applied / Rev. ed.* Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957. P. 46–47.
3. См., например, превосходную статью Макса Блэка в *The Social Theories of Talcott Parsons / Black M.*, ed. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1961. P. 268–288.
4. Этот и следующий раздел более подробно разработаны у меня в *Reciprocity and Autonomy in Functional Theory // Symposium on Sociological Theory / Gross L.*, ed. White Plains, N. Y.: Row, Peterson, and Co., 1959. P. 241–270.
5. Отдельные стороны этого и следующего разделов разработаны в *Gouldner A. W. and Peterson R. A. Notes on Technology and the Moral Order*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1962. Особое внимание обратите на гл. 3.
6. См.: *Parsons T., Bales R. F. et al. Family, Socialization and Interaction Process*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1955.
7. Это можно ясно понять, когда Парсонс пересматривает и развивает свои прежние идеи; например, сравните его вариант теории стратификации 1940 г. с вариантом 1953 г.
8. *Parsons T. The Social System*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1951. P. 494.
9. *Ibid.* P. 205.
10. Я подробно рассматривал этот вопрос в *Organizational Analysis // Sociology Today / Merton R. K. et al.*, ed. New York: Basic Books, 1959. P. 423 ff.
11. Более полный анализ и аргументацию можно найти в *Gouldner A. W. The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement // American Sociological Review*, XXV (1960). P. 161–179.
12. *Parsons T. Essays in Sociological Theory Pure and Applied*. P. 168.
13. *Ibid.*

Глава 7

ТОЛКОТТ ПАРСОНС КАК МОРАЛИСТ: РЕЛИГИЯ, ПИЕТЕТ И ПОИСКИ ПОРЯДКА В ФУНКЦИОНАЛИЗМЕ

Социальный мир в глазах Толкотта Парсонса — это прежде всего мир морали, и социальная реальность — это моральная реальность. Самое главное для него — не то, что люди действительно делают; это всего лишь отклонения, второстепенные помехи, своего рода случайные отступления. Скорее, перспективу для рассмотрения их поведения создает тот факт, что они делают именно то, что предписывают им групповые ценности. Таким образом, в работах Парсонса прослеживается постоянное стремление игнорировать социальные закономерности, которые не обусловлены моральным кодексом. Это, в свою очередь, означает, что закономерностями, порождаемыми главным образом борьбой за блага, которых не хватает на всех, и за информацию, а также возникающими по этому поводу конфликтами, закономерностями, которые не являются нормативно предписанными или вытекающими из норм (например, такими формами коллективного поведения, как паника или толпа), он обычно пренебрегает или рассматривает их как всего лишь маргинальные.

ЛАТЕНТНЫЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Итак, когда Парсонс анализирует социальные системы, он сосредоточивает свое внимание на том, каким образом поведение одних людей соответствует или не соответствует законным ожиданиям других, и на том, каким образом оно удовлетворяет требованиям тех социальных статусов или идентификаций, которые определяются как соответствующие конкретной социальной системе. Это отвлекает внимание от тех статусов, которые люди имеют в других социальных системах, и от других социальных категорий, к которым они могут быть отнесены. Следовательно, это отвлекает

внимание от того, каким образом такого рода *латентные* идентификации навязываются людям и влияют на их поведение по отношению друг к другу.

Например, обычно между людьми происходит нечто определяемое их сексуальными интересами и идентификацией по половому признаку, даже когда это не предписано моральными ценностями, относящимися, как считается, к конкретной социальной системе, в рамках которой они взаимодействуют, или же ценностями общества, в рамках которого существует данная социальная система. Подобно большинству других ученых, занятых анализом социальных систем, тот факт, что *Ego* и *Alter* непременно наделены полом, Парсонс недооценивает, за исключением тех случаев, когда он говорит о родственных связях: размножение, производство себе подобных — да; секс — ни в коем случае! И все-таки не нужно быть Фрейдом, чтобы утверждать, что пол привносит различия в поведение представителей социальной системы, так же как и этническая, расовая или религиозная идентификация, даже если они нормативно и не предписаны конкретной социальной системой. Вследствие своего общего интереса к институционализированным образцам поведения Парсонс вынужден сосредоточивать свой анализ на тех очевидных социальных идентификациях представителей системы, которые с общего согласия считаются легитимными в определенной ситуации, и пренебрегать теми латентными идентификациями, которые таковыми не являются. Но латентные идентификации, разумеется, оказывают систематическое воздействие на поведение индивидов и их социальное взаимодействие. В частности, они порождают постоянное напряжение для стабильности социальных систем. Они неизменно заставляют людей вести себя по определенному шаблону, не соответствующему нормативным требованиям их конкретной социальной системы или противоречащему этим требованиям.

У Парсонса пренебрежение латентными идентификациями — это только одно проявление его морализма, то есть тенденции приписывать моральным ценностям главную роль. В этом, однако, он далеко не оригинален среди американских социологов: то ли из-за влияния на них Парсонса, то ли вследствие того, что все они в целом подвержены воздействию социальных факторов вообще или общих интеллектуальных парадигм, большинство американских социологов подчеркивает значение моральных ценностей, в частности как источника общественной солидарности. Определенным нам представляется одно: конкретных свидетельств в пользу данной предпосылки значительно меньше, чем должно было бы заставить нас думать всепобеждающее единодушие американских социологов по этому поводу.

Тот факт, что «функционалисты», в частности, придают слишком большое значение вопросам морали, в определенной степени могут документально подтвердить данные общенационального

опроса американских социологов, который в 1964 г. мы проводили вместе с Тимоти Спри. Проводя этот опрос, мы попытались выяснить, кроме прочего, их отношение к функционализму, для чего обратились к ним с просьбой выразить свое отношение к следующему утверждению: «Функциональный анализ и функциональная теория по-прежнему имеют большое значение для современной социологии». Мы также попросили их высказать свое мнение относительно следующего утверждения: «Самым основным источником стабильности любой группы являются представления и ценности, разделяемые ее членами». Ответы на первый вопрос мы использовали для того, чтобы установить, кто из социологов «благогосклонно» или «неблагогосклонно» относится к функционализму, а ответы на второй — в качестве показателя того значения, которое социологи придают общим моральным представлениям. Выяснилось, что социологи, «благогосклонные» к функционализму, чаще подчеркивают значение общих моральных представлений, а именно 80% благогосклонно настроенных по отношению к функционализму, и только 64% неблагогосклонно настроенных согласились с утверждением, в котором приписывалось особое значение общим моральным представлениям [1].

И может показаться, что перед нами парадокс: с чего бы это функциональной социологии, возмужавшей, кроме всего прочего, в условиях передовой индустриальной цивилизации, понадобилось неизменно придавать такое значение состоянию морали? Почему функциональная социология подчеркивает влияние на социальный порядок, оказываемое моралью, а не созданным технологией изобилием и обеспечиваемым им удовлетворением?

В настоящей главе я намерен выдвинуть предположение, что моралистский характер теории Парсонса, который обычно присущ всем, кто в общем привержен теории функционализма, связан с интеллектуальной традицией, к которой она восходит, и, в частности, с некоторыми из ее оставшихся без внимания дилемм, что подтверждает ранняя версия дюркгеймовского функционализма; что он связан с увлечением проблемой социального порядка, общим для социологов функционалистов; что он также связан со значением, которое они придают религии с ее отличительным свойством — общими моральными ценностями — как источнику общественной солидарности. Эти соображения в значительной степени опираются на когнитивную последовательность теории и идеологии. В дальнейшем я увяжу моралистские тенденции функционализма с определенными общими социальными и историческими условиями, рассматривая их как реакцию на некоторые дилеммы, обнаруживаемые в любой социальной системе, и, в частности, как реакцию на те формы, которые они принимают в современном индустриальном обществе. Начнем с изучения аспектов теоретической традиции, внутренней субкультуры функционализма.

ДИЛЕММА ДЮРКГЕЙМА

Та роль, которая в функционализме приписывается моральным ценностям, связана с особым значением, придаваемым в нем проблеме социального порядка, и, в частности, с некоторыми концепциями социального порядка и некоторыми предпосылками, касающимися его сохранения. Традиционные взгляды, непосредственно из которых возник функционализм, выразил Дюркгейм, предположив, что если бы желания людей не были ограничены моральными нормами, то никакое техническое развитие, даже наиболее передовое, не смогло бы принести им удовлетворение и таким образом стабилизировать общество. Дюркгейм даже отмечал, что технология может разжигать аппетиты, а Конт опасался, что она может породить разлад в воззрениях и таким образом еще больше ослабить социальный порядок. Итак, согласно этой традиции, развитие технологии рассматривалось *ни* как достаточное, *ни* как необходимое условие стабильности общества.

С другой стороны, совершенно явно предполагалось, что общие моральные ценности являются необходимым условием стабильности любого общества. В самом деле, молчаливо предполагалось, что при наличии общепризнанных ценностей в обществе низкий уровень технологии и недостаток материальных благ не обязательно должны стать дестабилизирующими факторами. Таким образом, для его стабильности не имеет значения, обладает ли общество высокопродуктивной технологией, является ли оно индустриальным или доиндустриальным. Наибольшее значение для социального порядка, с точки зрения приверженцев этой традиции, имеет состояние нравственности, а не технологии.

Кроме того, общепризнанные ценности ассоциировались со *спонтанностью*, благодаря которой поддерживается порядок. Нужен спонтанный, самосохраняющийся социальный порядок, который, опираясь на ценности, разделяемые людьми, будет способствовать их добровольному сотрудничеству и готовности выполнять свой долг. С другой стороны, технологии и наука рассматриваются как продуманные, а не спонтанные средства установления социального порядка и, таким образом, как по сути своей несоответствующие.

Функционализм отличался от позитивизма тем, что отвергал эволюционизм последнего, а вместе с ним и его лозунг «порядок и прогресс». Обособившись от позитивизма, функционализм отказался от интереса к «прогрессу», который позитивисты обычно связывали с технологией, применением науки в промышленности. Позитивистская теория культурного отставания по существу делала предпосылкой эволюционный прогресс, которому содействовало развитие технологии. Три элемента — эволюция, прогресс и технология — обычно в позитивизме соединялись вместе. Однако позитивизму была свойственна тенденция отрицать стабилизирующее значение,

приписываемое вознаграждениям, которые может обеспечить передовая технология, хотя в то же время он сосредоточивал внимание на проблеме социального порядка как такового. Поэтому проблеме социального порядка следовало решать в основном с точки зрения моральных механизмов, на которые Конт возлагал такие большие надежды.

Ту проблему, с которой мы начали наше рассмотрение, можно разделить на два вопроса: во-первых, почему функционалисты *продолжали* уделять основное внимание моральным ценностям как источнику социального порядка и, во-вторых, каким образом функционалисты пришли к отказу от того значения, которое позитивисты придавали техническому прогрессу? Ключевым моментом здесь является фигура Дюркгейма и проблема, с которой он столкнулся, критикуя Конта. Полемическое отношение Дюркгейма к Конту, который утверждал, что разделение труда способствует разладу в общественных представлениях, привело его к критике частной собственности [2]. Дюркгейм считал, что не разделение труда как таковое, а лишь *принудительное* разделение подрывает общественную солидарность; такое разделение труда «патологично», потому что оно контролируется устаревшими институтами, в частности институтом частной собственности. В то же самое время, однако, Дюркгейм придерживался того мнения, что ущерб общественной солидарности наносит отсутствие системы моральных представлений, способных объединить новые специальности, короче говоря, — индустриальная аномия. Затем он столкнулся с необходимостью принять стратегическое решение — какой из двух этих механизмов, нарушающих современный социальный порядок, он станет продолжать анализировать.

По разным причинам, но главным образом потому, что ему пришлось бы сблизиться в своих взглядах с социалистами, что было ему неприятно, Дюркгейм отошел от проблемы принудительного разделения труда и вместо этого сосредоточил свое внимание на аномии, иначе говоря, на *моральных* условиях, необходимых для социального порядка. Если бы Дюркгейм продолжал развивать собственную идею принудительного разделения труда, то было бы стерто само различие между академической социологией и социализмом, — на чем он тогда полемически настаивал; в таком случае было бы трудно отличить Дюркгейма от Жореса. Если бы современный функционализм продолжал следовать по пути дюркгеймовской критики принудительного разделения труда, то ему также пришлось бы развиваться в направлении некой формы социализма и, таким образом, отвергать основные институты своего общества. Если бы Дюркгейм и современные функционалисты согласились с критикой Контом привносящих разлад последствий разделения труда, то пришлось бы отвергать *всякую* форму индустриализации. Ничего этого с функционализмом не произошло. Его решение, по сути, свелось к утверж-

дению, что проблему социального порядка можно разрешить *независимо* от вопросов, связанных с экономическими институтами и уровнем развития технологии. Иначе говоря, проблема может быть так или иначе решена только с точки зрения *морали как таковой* и не потребует коренных изменений в форме индустриализации или в ее капиталистической структуре.

По-видимому, отчасти благодаря именно историческому процессу функционалисты стали придавать особое значение роли моральных ценностей в сохранении социального порядка в индустриальных обществах. Если бы они последовали за Дюркгеймом в вопросе о «принудительном» разделении труда, то пришли бы к анализу институтов собственности, основанному на предпосылках, их критикующих. Отвернувшись от этой проблемы и ее очевидного решения, функционалисты были вынуждены — при данных альтернативах — обратить еще большее внимание на моральные ценности и реформу морали как источник социального порядка. Усиленное внимание к проблеме порядка и поиск ее решений стали, по сути, поиском решений проблемы порядка *в рамках* управляемого бизнесом индустриализма, решений, совместимых с данным конкретным видом социального порядка. Акцент на морали, который делает функционализм, видя в ней краеугольный камень социального порядка, определяется ее совместимостью с сохранением конкретной установившейся формы индустриализма, при которой он существует и которая позволяет ему избежать критического отношения к осуществляющим руководство институтам и классам своего общества.

ФУНКЦИОНАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА ПОРЯДКА

Самым ярким выражением консерватизма, свойственного функционализму, как и консерватизма любой социальной теории, является увлечение проблемой социального *порядка*. Что же делают ученые социологи, когда обращают внимание прежде всего на социальный порядок, рассматривая его как главную для себя интеллектуальную проблему или же как основную моральную ценность? Что они хотят найти, когда ищут социальный порядок?

Стремиться к порядку — значит стремиться к смягчению социального конфликта и, таким образом, добиваться моратория на такие социальные изменения, которых пытались достичь посредством конфликтных ситуаций или которые могли привести к конфликту. Стремиться к порядку — значит стремиться к возможности предотвращать такое поведение, которому, в сущности, мог бы угрожать социальный конфликт или, скажем, склонность к индивидуальному творчеству. Стремиться к социальному порядку — значит стремиться к созданию механизмов, устанавливающих порядок, которые могли бы упорядочить поведение. Это значит стремиться обнаружить

«социальные структуры», то есть то, что, подобно скалам, рассекает поток поведения, распределяет его по течениям, упорядоченным в соответствии с образцами, или перекрывает его наподобие плотины. Для этого требуется рассмотреть некоторые понятия, считая их неизменными. В этом находит выражение аполлонийское видение социального мира, состоящего из социальных объектов со строго очерченными границами, причем каждый из них отделен и обособлен от другого и определяет границу другого. Поиски социального порядка отражают импульс закрепить и связать объекты, находясь вне, если не выше их. Искать порядок или предпочитать порядок — значит искать структуру или предпочитать «структуры»: структуру социального действия, а не *процесс*.

Однако, несмотря на все серьезные разговоры о морали, стремление к порядку лишь условно совместимо со стремлением к моральным ценностям; те, кто одержим идеей порядка, привержены не морали как таковой, а лишь *некой* системе морали, обеспечивающей порядок. Как позитивисты, так и функционалисты по-настоящему заинтересованы лишь в *определенных* видах общих моральных представлений, а именно в тех, которые, как полагают, обеспечивают порядок. Позитивизму свойственна тенденция предполагать, что общепринятые моральные ценности, которые не обеспечивают порядок, являются как бы не «настоящими» моральными ценностями. Например, когда Конт говорил о личной «свободе совести», он явно имел в виду своего рода «моральную ценность», однако, несмотря на это, он ее осуждал, поскольку такая свобода заставляет людей делать разные выводы и таким образом нарушает общественное согласие. С точки зрения классического позитивиста о подлинно моральном судят по его последствиям, по его вкладу в достижение согласия; ему, как и Дюркгейму, трудно устоять перед выводом, что *все*, что приводит к согласию, ограничению и порядку, по своей природе морально. Короче говоря, порядок становится фундаментальной основой для понимания самой морали.

Открытая приверженность социальному порядку выражает неявное стремление сопротивляться любым изменениям, которые угрожают статус-кво даже если эти изменения требуются во имя высших ценностей — свободы, равенства, справедливости. По этой причине общественные движения и элиты, которые защищают социальный порядок, нередко предают даже «высшие» моральные нормы, которые они претендуют олицетворять. Когда социальный порядок становится самоцелью, его приверженцы должны закалить себя против требований, диктуемых иными высшими ценностями. Те, кто стремится к этим ценностям, часто в глубине души ищут возможность улучшить свою собственную жизнь и получить доступ к ограниченному благам и почестям. Требование воплощать такие ценности обычно отражает протест тех, кто хочет лучшей жизни для

себя и больше таких вещей, от которых это зависит. Таким образом, это требование представляет собой угрозу тем, кто уже добился успеха в жизни, так как они опасаются, что оно означает посягательство на то, что они получили, или на то, чем они стали.

Но поскольку требование перераспределения жизненных благ предьявляется во имя высших ценностей, то протестовать против него открыто и лишь ради сохранения своего привилегированного положения означает занять уязвимую позицию. Поэтому те, кто добился успеха в жизни, обычно сопротивляются ему, как они утверждают, ради еще более высокой ценности — социального порядка. Следовательно, продолжать эту линию поведения и выступать от имени социального порядка означает защищать не порядок и не статус-кво «вообще», а существующий порядок с его конкретной и дифференцированной формой распределения жизненных благ, при котором одни наделены особыми преимуществами, а другие — особыми обязанностями.

Защитник порядка представляет проблему таким образом, будто бы существует выбор между «порядком» и «беспорядком» (или «анархией»), и тем самым делает вид, что выбор в пользу порядка — это единственное разумное решение. На самом деле, разумеется, те, кто стремится к перераспределению жизненных благ, желают не «беспорядка», а установления *нового* порядка. И их борьба за новый порядок по природе своей не в большей степени чревата беспорядком, чем усилия тех, кто сопротивляется новому порядку во имя «порядка». Беспорядок возникает не вследствие стремления к новому порядку как таковому, но является симптомом краха прежнего порядка; усугубление «беспорядка» обусловлено развалом старого порядка, к которому примешиваются попытки оказать силовое сопротивление установлению нового порядка. Для того чтобы возник беспорядок, нужны двое. К тому же, чтобы сделать своей главной заботой социальный порядок, нужно на самом деле быть консерватором, и не только в метафизическом смысле, нужно быть политически консервативным.

Таким образом, когда забота о социальном порядке становится главной, это гарантирует заботу о сохранении тех сложившихся основных институтов, которые распределяют жизненные блага. Соответственно стремление поддерживать социальный порядок, опираясь на *мораль*, требует особого рода морали, то есть морали, которая поддерживает существующие формы жизненных благ и институты, при помощи которых их распределяют. В этой связи необходимо подчеркнуть, что, сколько бы борцы за социальный порядок ни говорили о морали, они не являются приверженцами каких бы то ни было моральных представлений. Например, как указывал Конт, они не являются сторонниками ценностей, которые делают поведение индивидуальным, а воззрения разнообразными. Что характерно, они также не являются защитниками «материальных» ценностей. Одна-

ко желание иметь автомобиль, уютную квартиру или работу может так же отражать «моральные ценности», как стремление к Богу. Тем не менее то, о чем трезвонят поборники порядка, когда говорят о ценностях, это не материальные, но «духовные», «трансцендентальные», «неэмпирические» ценности. Они высоко ценят такие духовные ценности, как умеренность, мудрость, знания, доброта, готовность к сотрудничеству или вера в милость Божию и надежда на нее. Это мирные ценности.

Хотя свобода и равенство не в меньшей мере «духовные» ценности, чем доброта и умеренность, тем не менее это не те категории, на которые ссылаются хранители порядка, когда говорят о ценностях. Ведь на свободу и равенство можно сослаться, чтобы обосновать притязания на перераспределение материальных благ, тем самым угрожая и институтам собственности, и существующей системе социальной стратификации. Вот почему поиск порядка в первую очередь подразумевает поиск таких ценностей, которые не только *отличаются* от свободы и равенства, но, как правило, *противоположны* им. Следовательно, воззвание к морали со стороны борцов за порядок — это, в первую очередь, утверждение не *духовных* ценностей как таковых, а лишь таких ценностей, которые, избегая предпосылок игры с нулевым результатом, не являются фиксированными, так чтобы их не хватало на всех, а доступны в неограниченном количестве. «Духовные» ценности исторически всегда обладали этим любопытным свойством: человек может получать их и получать, ничего не отнимая у других. Таким образом, духовные ценности могут быть достигнуты без угрозы для привилегированных структур. Стремление к порядку — это неявные поиски конкретных социальных механизмов, позволяющих сохранить существующее принципиальное распределение жизненных благ и, следовательно, не требующих никаких изменений в основных институтах.

В основе формальной концепции «социального порядка вообще» лежит невысказанное конкретное представление об определенном порядке с его сложившимся характером распределения жизненных благ. Таким образом, стремление к порядку — это идеология; она близка и созвучна настроениям людей, которые выступают за сохранение привилегий. К тому же это — очень убедительная идеология, поскольку она выступает от имени подразумеваемых общих интересов как привилегированных, так и обездоленных, и поэтому представляется беспристрастной. Но ее сторонники забывают упомянуть, что хотя эти интересы и являются общими, но по своей природе они подразумевают неравенство. Некоторые выигрывают или теряют больше, чем другие, когда порядок нарушается; в известной мере именно поэтому он и нарушается. Таким образом, социальная теория, основной проблемой которой является сохранение социального порядка, в силу этого в идеологическом смысле более близка тем, кому есть что терять.

Однако следует добавить, что защитники порядка могут запросто воспротивиться изменениям, которые *усугубили* бы обездоленность не привилегированных слоев, и могут даже постараться улучшить их долю. Иными словами, в их любви к порядку, как нам кажется, есть определенная беспристрастность. На практике защитники порядка часто рекомендуют правящей элите проводить политику ограничений: «ничего слишком». Или, используя менее классическую идиому, «не обожритесь!» Но этот совет обусловлен боязнью, что старания элиты усилить свой контроль или расширить свои преимущества вызовут протесты со стороны менее благополучных слоев населения и, таким образом, приведут к открытому столкновению, которое нарушит всякий порядок. Такой призыв к умеренности по существу нацелен на сохранение статус-кво. Короче говоря, его цель — сохранить данную систему привилегий и обязательств со всеми ее основными особенностями. Следовательно, такого рода призыв отнюдь не является беспристрастным по отношению к статус-кво. Это политика *благоразумия по отношению к нему*.

РЕЛИГИЯ И МОРАЛЬ В ФУНКЦИОНАЛИЗМЕ

Я показал, каким образом интеллектуальные дилеммы Дюркгейма привели к тому, что в функционализме основное значение стали придавать морали. Однако задолго до Дюркгейма, зародившись в рамках позитивизма, новая социология была задумана как «наука о морали». И действительно, эта наука почти сразу превратилась в своего рода социологическую религию и религиозные интересы оказались тесно переплетены. Тот факт, что эта связь до сих пор свойственна функционалистской традиции, кульминационным моментом которой являются работы Парсонса, особенно ясно показал Шилз, в своих панегириках религии подчеркивая особое значение авторитета и традиции [3]. Шилз, возможно, прав, говоря, что для некоторых социологов Бог мертв; однако сами его сетования обнаруживают, что функционалисты, как и он сам, отказываются смириться с Его тихим погребением.

Исключительное значение, которое Парсонс придает религии в современном мире, находит свое выражение двумя способами. Во-первых, в приписываемой им религии *способности* воплощать в жизнь практически все, что, по его мнению, относится к современной культуре и обществу, включая его невероятно *мощную* экономику, технологию и науку. Во-вторых, в *благотворности*, которую он приписывает религии и ее последствиям, что подтверждается все более *положительным* характером мира, созиданию которого она способствует. Короче говоря, так Парсонс разрешает проблему абсурдности жизни и разрыва между моралью и властью, утверждая, что власть становится все в большей степени *и* могущественной, и по-

зитивной и что оба эти качества имеют общие корни в христианстве. Ни один другой институт, по мнению Парсонса, не является столь мощным и столь благотворным: церковь была и остается оплотом и светочем современной цивилизации.

Парсонс утверждает, что античную культуру в современный мир принесло именно христианство, которое в результате средневекового синтеза «создало великое общество и культуру» [4] и которое в протестантском синтезе явилось необходимым условием «великих достижений цивилизации в семнадцатом веке» — без протестантства это было бы «немыслимо» [5]. Парсонс напоминает нам, что Вебер связал протестантскую этику с развитием капитализма не посредством «устранения этических ограничений», а скорее с помощью религиозной стимуляции некоторых мотивов, результатом чего явилось «свободное предпринимательство» [6].

«Христианская церковь развивала для внутреннего пользования высоко рациональную и кодифицированную систему норм, которые составляют основу юридической структуры всего последующего развития западного общества» [7], — объясняет Парсонс. Кроме того, поскольку христианство «не притязало на юрисдикцию над гражданским обществом», оно создало базу для секуляризации общества и его объединения на основе системы общепризнанных ценностей [8]. «Католическая церковь также предоставила место для независимой интеллектуальной культуры, что является уникальной особенностью всех великих религий в их средневековой фазе» [9]. Протестантская культура, двигавшаяся в том же направлении, явилась «застрельщицей» просветительской революции девятнадцатого века и «общего воздвизания интеллектуальной нивы и, в особенности, наук» [10].

Христианская религия не только обеспечила фундамент для развития типично западной экономики, науки, интеллектуальной автономии, юридических структур и секуляризации, но также способствовала развитию характера индивида, поскольку «интернализация религиозных ценностей, несомненно, укрепляет характер» [11]. Она является основой достоинства личности, способствуя «новой автономии индивида» [12], что, в свою очередь, всегда имело политические последствия: «Самый важный и единственный источник современной демократии — это христианский индивидуализм» [13]. Свойственное христианской религии уважение достоинства отдельной личности, связанное с наличием «известного стремления к равноправию» [14], поощряет различные элементы гуманитарного характера, отличающие современную жизнь: противодействие дискриминации личности, неподкрепленное ее достоинствами или недостатками [15], борьба с вопиющей нищетой, болезнями, преждевременной смертью и напрасными страданиями; все это «нежелательно с христианской точки зрения» [16]. Одним словом, за фасадом гуманного государства всеобщего благоденствия Парсонс видит христианство.

Вследствие благотворного влияния христианства, по словам Парсонса, «нет никакого сомнения, что главным результатом явился сдвиг в социальных условиях в сторону большего соответствия общему характеру христианской этики, чем это было в средневековом обществе» [17]. Короче говоря, положение никогда еще не было так благоприятно, не только с точки зрения власти, но также с точки зрения нравственно положительных качеств и моральной атмосферы современной жизни. Со свойственным ученым благоразумием Парсонс признает, что «тысячелетнее царство еще, очевидно, не наступило», однако подчеркивает, что во многих отношениях современное общество находится в большем согласии с христианскими ценностями, чем это было при наших предках» [18].

Поскольку Парсонс приписывает это нравственное обогащение и гуманизацию жизни главным образом христианству, он сталкивается с необходимостью отвечать тем, кто заявляет, что в современном обществе произошел общий упадок религии [19]. Парсонс возражает, что такого упадка *не* произошло, и считает себя обязанным объяснить, почему так распространено противоположное мнение. Его ответ, коротко говоря, сводится к тому, что моральные устои не разрушились, а просто современные индивиды сталкиваются с более сложными проблемами и благодаря телевидению и другим средствам массовой информации люди больше *знают* о том зле и тех страданиях, которые всегда существовали в мире [20]. Парсонс бросил взор на всю историю европейской цивилизации и на современное общество; он находит его не только обладающим большим потенциалом, но и хорошим, причем его мощь и положительные качества обусловлены главным образом христианством, которое по-прежнему сохраняет постоянную жизнеспособность. В глазах Парсонса христианство всегда было главным фактором порядка, единства и прогресса для западного общества.

Пожалуй, единственным важным современным достижением, которое Парсонс не может связать с христианством, является марксизм и социализм. Трудно понять, почему он их не заметил. Несомненно, многие талантливые интерпретаторы, интересующиеся «диалогом» между марксизмом и христианством, уже излагали свои взгляды. Некоторые из них, как например Аласдер Мак-Интайр [21], считают, что марксизм не только уходит корнями в христианство, но и является его единственным историческим преемником. И действительно, аргументы в пользу того, что марксизм уходит корнями в христианство, представляются нам очень сильными. Возможно, в данном вопросе Парсонс ведет себя подобно Эдмунду Уилсону, который видит в Марксе персонаж из Ветхого Завета. Но во всяком случае тот факт, что Парсонс избегает такой ассоциации, свидетельствует по крайней мере о его большей осторожности по сравнению с тем, с кем он спорит. Но такое игнорирование марксизма ненормально с точки зрения его стремления судить обо всем под знаменем христианства. Несомненно, факт

этот объясняется явным противоречием, которое иначе возникло бы: отрицать, что социализм и марксизм имеют источником христианство, — значит признавать, что огромный пласт современной культуры мало чем обязан христианству; утверждать, что на марксизм оказало влияние христианство, — значит признавать христианство основным источником «беспорядка» и конфликтов, не говоря уже о его самой настоящей «подрывной работе» против современного общества, — поэтому лучше всего вовсе не упоминать о нем.

Чтобы оценить утверждения Парсонса о роли христианства, потребовалось бы ни много ни мало как изучить историю Запада за последние две тысячи лет; но поскольку это всего лишь утверждения, то, как нам представляется, мы могли бы подождать, пока он не представит соответствующие доказательства. Его утверждения не только не подкреплены никакими документами, но также потрясающе неубедительны, даже на уровне впечатления. И сталинистская Россия, и нацистская Германия представляли христианскую культуру, однако ни одна из этих стран нисколько не заботилась о достоинстве личности, о политической демократии, об интеллектуальной автономии или о защите индивида от произвола властей. Напротив, Япония не является христианской страной, однако это, по-видимому, ничуть не мешает развитию в ней современной науки, технологии и промышленной экономики. Кроме того, христианские церкви благословляли противоборствующие армии в войнах между народами в течение более тысячи лет. Разве не они призывали к священным крестовым походам и межрелигиозной резне; некоторые из них даже одобряли рабство и выступали против законов, запрещающих детский труд, против применения противозачаточных средств и легальных аборт. Что бы ни говорил Парсонс о роли церкви в развитии науки, история борьбы науки и религии не была плодом просто воображения какого-нибудь предвзятого историка: достаточно вспомнить Галилея. Однако я вовсе не намерен опровергать притязания мистера Парсонса, высказываемые от имени христианской религии; бремя доказательств лежит на нем. Хочу только отметить их последовательную и систематическую односторонность. Его утверждения проникнуты своего рода «пиететом», который, по словам Роберта Низбета, «представляет собой убеждение, что полное понимание социальных явлений возможно лишь через признание неизменной, непреодолимой роли религиозного порыва» [22], и граничит с апологетикой христианства — разумеется, с точки зрения серьезной науки.

ФУНКЦИОНАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ: НЕКОТОРЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ОПРОСА

Однако религиозный подход Парсонса *не* является его личной особенностью, напротив, он представляет собой общую тенденцию целой школы социальной теории современного функционализма,

глашатаем которой он является. Лучшее тому доказательство — проведенный нами общенациональный опрос американских социологов, поскольку он ясно показывает, что религиозная ориентация функционалистов отличается от таковой у противников функционализма. Используя вопрос, приведенный выше, с целью выяснить отношение опрашиваемых к функционализму, мы установили, что лица, благосклонно относящиеся к нему, наделены более сильным религиозным чувством и прочнее связаны с религиозными организациями [23].

Один вопрос, который мы задали социологам, заключался в том, думали ли они или нет когда-нибудь стать священнослужителями и не являются ли они в данный момент служителями культа. Мы установили, что, хотя все группы относились к функционализму *преимущественно* «благожелательно», число настроенных *неблагожелательно* среди людей, имеющих отношение к церкви, составляло лишь половину от числа *неблагожелательно* настроенных людей, не связанных с церковью. Точнее, около 5% людей, принадлежащих к церкви, выразили *неблагожелательное* к нему отношение, но почти 10% людей, не связанных с церковью, разделяли их мнение. Отбросив неопределенные ответы, мы также обнаружили *слабо* выраженную тенденцию среди священнослужителей быть более *благожелательными* к нему по сравнению с лицами, не ставшими служителями культа, хотя некогда и намеревавшимися стать таковыми; последние в свою очередь были *несколько* более *благожелательны* к этому учению по сравнению с теми, кто никогда не собирался стать священником. Процентное отношение лиц, принадлежавших к трем группам, *благожелательно* настроенным к функционализму, было таково: 87, 86 и 81%.

Похожая, но более ярко выраженная связь была установлена между отношением социологов к функционализму и частотой посещений ими церкви. Показательны данные по двум наиболее экстремальным группам. Из лиц, *наиболее* *благожелательно* настроенных по отношению к функционализму, лишь 30% *никогда* не были в церкви, в то время как 55% тех, кто *наименее* *благожелательно* относится к функционализму, *ни разу* не посещали церкви. Если посмотреть на «самых набожных», то выясняется, что 27.8% из них *наиболее* *благожелательно* относятся к функционализму, но всего лишь 10% из них *наименее* *благожелательно* относятся к нему.

Если мы примем частоту посещений церкви за показатель религиозности, то становится очевидным, что *лица, благожелательно относящиеся к функционализму, явно более религиозны, чем относящиеся к нему неблагоприятно*. Это подтверждается и ответами на вопрос относительно принадлежности к той или иной религии. Из таблицы явствует, что *лица, не принадлежащие к какой-либо религии, более отрицательно относятся к функционализму, чем те, кто принадлежит к той или иной церкви*.

| Отношение к функционализму | Религиозная принадлежность, % | | | | |
|----------------------------|-------------------------------|--------|-------------|-------|---------|
| | католики | прочие | протестанты | иудеи | атеисты |
| Положительное (+) | 88 | 86 | 84 | 80 | 78 |
| Неопределенное (?) | 7 | 9 | 8 | 9 | 8 |
| Отрицательное (-) | 5 | 5 | 8 | 11 | 14 |
| Количество опрошенных | 320 | 84 | 1446 | 497 | 1054 |

Настоящая таблица показывает, что лица, *наименее благожелательно* относящиеся к функционализму, — это те, кто *не* принадлежит ни к какой религии и кто, как я подозреваю, относится к *наименее* религиозной группе. Действительно, в процентном отношении эта группа, которая неблагоприятно относится к функционализму, более чем вдвое превышает группу католиков. Из тех лиц, которые принадлежат к той или иной религии, католики наиболее благожелательно относятся к функционализму, а иудеи — наименее.

Если мы пожелаем понять, по какой причине и каким образом функционалисты придают столь большое значение морали, и особенно трансцендентальным и неэмпирическим ценностям, как их называет Парсонс, то мы должны, во-первых, признать, что это связано с тем значением, какое они приписывают религии. Забота о нравственности и забота о религии взаимно укрепляют друг друга. Но, безусловно, религиозный аспект в современном функционализме проявляется гораздо слабее по сравнению с тем, как он выражен в контианстве. Религиозное рвение современного функционалиста по своей тональности не столь проникнуто католицизмом и, скорее, согласуется со здоровой рациональной религией, приверженцы которой если и не молятся Всемогущему Богу, все-таки весьма почтительно относятся к «Тому, Кого это может касаться».

В американском функционализме католическое ритуалистическое оснащение позитивистской религии подверглось очищению благодаря его развитию в рамках культуры, близкой к протестантству. Теперь религиозное рвение выражается в своего рода религии этической культуры, наличие которой обнаруживается в той силе и в том характере, которые она приписывает моральным ценностям. То, что Парсонс называет трансцендентальными, неэмпирическими ценностями вызывает то же чувство уважения и тот же священный трепет, какие вызывает более традиционное отношение к сверхъестественному. Эти трансцендентальные ценности представляют собой невидимые первоэлементы, окончательный ответ на вопрос общества: «почему?»; они представляют собой то, «выше чего ничего не бывает». В каких же социальных условиях возникает такое чувство «уважения»? Каким образом появля-

ется такое понимание священного? Парсонс не только не желает объяснить, но даже определить, где оно зарождается. Священное начало пребывает где-то внутри культуры, но как оно там оказалось, остается тайной.

Таким образом, парсонсовское «священное» больше не имеет ни образа, ни культа, ни Бога. Это необъяснимое, на уровне протоплазмы, *чувство*, ревностный пиетет, который может прикоснуться ко всему и все что угодно наделить божественностью. Для Парсонса чувство священного лежит в основе системы морали, которая, в свою очередь, находится в центре социальной вселенной. В законах нравственности пребывает божественное начало — не восхваляемое, но могучее и таинственное.

В отличие, скажем, от Шилза, для меня интересно не то, как объяснить *отсутствие* религиозного чувства у других социологов; меня, скорее, смущает *наличие* религиозного импульса в теоретической традиции самих функционалистов. В целом, как мне представляется, это обусловлено противоречием между учеными и обществом, в котором они живут; иными словами, перед нами особый случай честолюбия, испытавшего большое разочарование. Я склонен предположить, что это объясняется технической неподготовленностью нынешней социологии и неспособностью социологов занять то высокое положение в обществе, к которому они стремятся, благодаря практическому вкладу, который они могли бы внести. Значит, религиозный порыв у социологов возникает и обретает поддержку тогда, когда социологам и социологии недостает той самой силы, которую они приписывают обществу. Это свидетельствует о той огромной пропасти, которая пролегает между амбициями социологов и теми средствами, которыми они как ученые и технические специалисты располагают, чтобы реализовать их; короче говоря, религиозная ориентация становится заменителем силы.

Приглушенный религиозный импульс, свойственный социологии, ее нынешняя ориентация на религию, как и ее прежняя полноценная религиозная форма, обусловлены противоречием между большими ожиданиями и весьма скромными результатами; между большими возможностями и неспособностью воспользоваться ими; великими надеждами и малыми достижениями; между большими потребностями людей и неспособностью социологии удовлетворить их с помощью технологии и знаний, которыми она располагает. Социологическая религия человечества, или социология, подогнанная под мерку религии, стремится решить вопрос, каким образом — здесь и сейчас, в этих самых стесненных обстоятельствах — можно исполнить ожидания, реализовать возможности, осуществить надежды, удовлетворить потребности и как превратить социологию в силу, уже сегодня оказывающую влияние на жизнь обычных людей. Будучи далеко не в состоянии обеспечить полезную технологию, социология утешает себя и мир, обращаясь к религии.

С самого момента возникновения позитивистской традиции, которая породила функционализм, социология столкнулась с главной дилеммой. С одной стороны, позитивисты явно стремились изменить общество и повлиять на жизнь обычных людей. С другой стороны, позитивисты — в особенности в контианском варианте — проявляли свойственное монахам стремление удалиться от людей и общества; в какой-то степени это служило выражением недовольства, порожденного невозможностью быть услышанными, добиться поддержки, признания и влияния, которого, по их мнению, они заслуживали. Эти два противоборствующих стремления можно проследить в социологии, вышедшей из контианской традиции. Таким образом, дилемма по-прежнему сохраняется.

Существовала и до сих пор существует упрямая тенденция решать эту дилемму, придавая социологии религиозный характер. Это было предпринято Контом, который разработал полноценную социологическую религию человечества. Это же сделал, но в менее яркой форме, Парсонс, создавший социальную теорию, которая свидетельствует о том, что священное в жизни людей имеет главное значение, и которая посвящена превознесению морали, в какой-то, как он полагает, и пребывает священное начало. Сталкиваясь с социальным кризисом наподобие депрессии 1930-х гг., функциональная социальная теория стремится поддержать нравственность. Поскольку она утверждает, что в основе морали лежит чувство священного уважения, любой кризис общества рассматривается как результат недостатка в нем чувства священного повсюду, где оно, по-видимому, сохраняется: в традиции, в авторитете, в религии. Диагноз сводится к невысказанному выводу, что великие беды обрушиваются на людей и общество, когда Бог умирает. Таким образом, терапевтическая реакция этого социологического направления может сводиться только лишь к тому, чтобы защитить мораль, усилить чувство священного и сохранить Божество. «Социология консенсуса», которую провозглашает Шилз, предполагает консенсус между людьми, обладающими международным авторитетом, и жрецами-социологами, которые могут совместными усилиями вновь объединить преходящий мир и мир нравственности и таким образом сохранить порядок в обществе. Он прекрасно и глубоко осознает, что Парсонс наконец создал теоретическую базу для выполнения программы Конта.

Когда социология становится религиозной по характеру, то ей не требуется новой мощной технологии для того, чтобы удовлетворить или узаконить свои честолюбивые намерения. Приобретая религиозный характер, социология может теперь опереться на средства, доступные любой религии: защиту, возрождение и преобразование морали, а также воспитание людей в духе нравственности. По существу, решение социальных проблем, которые эта традиция предлагает, заключается в культивировании системы морали, стра-

жем и слугой которой она становится. Однако существует явный парадокс в «научном» подходе социологии к моральным представлениям. С одной стороны, она превозносит могущество морали, но, с другой стороны, не оскверняет их священного характера систематическими исследованиями. Отношение социологии к морали напоминает собой отношение религии и верующих к месту, где пребывает Бог; она относится к морали как к чему-то и могущественному и неприкасаемому.

Этот фундаментальный парадокс присущ не только учению функционалистов о морали, но и их взглядам на практические человеческие проблемы, в отношении которых диагноз должен быть всегда более ясным, чем средства для их разрешения. Ибо хотя их наука утверждает, что корни любой социальной болезни следует искать в морали, она не может осознать и использовать этот вывод для инструментально управляемых решений, поскольку воспринимает мораль как нечто священное, а это означает, что она не поддается инструментальному управлению. Такую социологию поэтому можно сделать «практической» лишь тем же способом, что и религию: приобщив людей к священному началу. Ее делают практической наукой, помещая в центр *заботу* о том, что она определяет как священное, или, точнее, определяя как священное то, что она поставила в центр, а также поощряя надлежащие чувства и надлежащее *отношение* к нему.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ХАРАКТЕР ФУНКЦИОНАЛИЗМА

Если я прав, полагая, что функционализм имеет оттенок религиозности — не просто «элемент», а нечто насквозь пропитывающее его культуру — как тогда мы должны относиться к нему? Для начала отметим, что наше суждение о функционализме как воплощении религиозного чувства по существу не отличается от оценки, которую часто дают марксизму, хотя оно в значительно большей мере подкреплено документами.

Когда марксизму приписывают религиозный характер, то часто при этом молчаливо подразумевают, что такое указание на присущий ему религиозный аспект дискредитирует научный аспект этого учения. Я так не думаю. Говоря о религиозном аспекте функционализма, я не позволяю себе ни на минуту усомниться в его интеллектуальных заслугах. О них следует судить по другим, независимым критериям. И наоборот, те, кто говорит о религиозном характере марксизма, часто предполагают, что указание на его несоответствие общепринятым методам науки должно укрепить в нас уверенность в его религиозных корнях. Именно в этом духе размышляет Роберт Тэккер: «Как правило, научные теории возникают после того, как их создатели потрудились над эмпирическими данными, которые их теория пытается объяснить. Однако, судя

по заявлениям ее основателей, с марксистской исторической наукой дело обстоит иначе» [24]. Это всего лишь мифологическое представление о том, как появляются научные теории. Как это часто бывает, такая концепция подменяет нравственными принципами науки социологию науки; предположением о том, как она *должна* возникнуть, — исследование того, как она на самом деле возникает. Не будучи Аристотелем — знатоком всех наук, скажу лишь одно: точка зрения Тэккера просто не соответствует тому, что мне пришлось наблюдать в сфере социальных наук. Чтобы закрыть данный вопрос, отмечу: в настоящий момент должно быть совершенно очевидно, что в этом смысле Толкотт Парсонс ничем не лучше Маркса. Теория Парсонса, безусловно, не была основана на «погружении» в «эмпирические данные». Если, как утверждает Тэккер, марксизм «возник благодаря критическому переосмыслению философии истории Гегеля», то теория Парсонса возникла благодаря его критике Парето, Зомбарта, Вебера и Дюркгейма.

Даже если бы мы относились и к функционализму, и к марксизму как в одинаковой мере религиозным учениям, следовало бы отметить, что в природе их религиозности есть существенные различия. И действительно, ничто не может свидетельствовать об этом более наглядно, чем исследование марксизма как религиозного мифа, проведенное самим мистером Тэккером. Одно из его главных положений заключается в том, что марксизм возник из теоретической традиции, восходящей к Гегелю и Фейербаху, согласно которой нет «абсолютной разницы между человеческой природой и божественной»; Тэккер отмечает, что в одной из своих ранних статей Энгельс утверждал, что «Бог — это человек». Однако никто, по крайней мере ни Фейербах и ни Маркс, не утверждал, что нет «разницы между человеческой природой и божественной». Они никогда не претендовали на знание божественной природы, а лишь на знание человеческой, из отчужденного состояния которой, по их утверждению, и возникло *человеческое представление* о божественной природе. Кроме того, хотя Энгельс и выразил свою мысль эллиптически, следует отметить, что он *не* говорил, что Бог — это *общество*. И в этом коренное различие между марксизмом и функционализмом.

Ибо какими бы ни были плоды ленинизма как варианта марксизма в России и несмотря на разрастание колоссального, параноидального сталинистского государства, основной упор в своих ранних произведениях Маркс и Энгельс делали на освобождение *человека*, а не общества. Их конечной целью была не просто ликвидация государства, которое возвышается над людьми, а полное преобразование самого общества, поскольку в нем они видели систему, подвергающую людей калечащему их отчуждению. «Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопоставлять “общество”, как абстракцию, индивиду, — писал Маркс. — Инди-

вид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни... *является проявлением и утверждением общественной жизни*» [25].*

Следовательно, главная цель марксизма заключалась в освобождении «реального конкретного индивида». В своих ранних рукописях Маркс пишет о человеке не только как об общественном существе, но как о «представителе» могучего по своей природе вида, продуктами видовой деятельности которого являются религия, семья, государство, законы, наука и экономика. Освобождение этого существа должно было стать освобождением творческих и чувственных сил «реального конкретного индивида», то есть тех «пяти чувств», которыми человек из плоти и крови наделен как представитель своего вида. «Поэтому уничтожение частной собственности означает полную *эмансипацию* раскрепощению всех человеческих чувств и свойств».** Таким образом, если марксизм и является религией, то не религией общества, как функционализм, а религией *человека*. Это была религия гордости за человека и борьбы во имя него, а не религия пиетета по отношению к обществу и молчаливого подчинения ему. Каковы бы ни были научные недостатки марксизма, его можно поставить рядом с функционализмом с уверенностью: уж чего-чего, а нравственного начала *ему* не занимать. И поскольку здесь мы говорим о марксизме и функционализме как о формах религии, то вопрос об их нравственном характере отнюдь не является неуместным.

Хотя я рискую показаться протестующим слишком часто, я должен еще раз заявить, что, отметив религиозный характер функционализма, я вовсе не испытываю чувства, будто занялся «разоблачением». То, что я обнаружил, несколько удивило меня, но не оттолкнуло. Я всегда находил странным, что люди, заявляющие о своем уважении к религии, так ликуют, когда открывают в марксизме религиозный аспект, и выставляют это нам напоказ, словно самый убедительный аргумент. Хотя я не «обладает религиозным слухом», если пользоваться выражением Макса Вебера [26], я испытываю отвращение к этой проверке на правоту. Я не могу участвовать в этом занятии по выявлению «ложной религии», потому что слишком остро чувствую тесную связь, которая существует между религией — любой религией — и человеческими страданиями; и я испытываю презрение к такой религии, которая глуха к страданиям. Если я и не одобряю функционализм, то не потому, что ему присущ религиозный оттенок, а за *специфику* этого оттенка и особенно за *характер* морали, которую он, как нам представляется, воплощает.

* Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-с изд. Т. 42. С. 119.

** Там же. С. 120.

Точно так же, хотя я и сужу о священнике по тому, как он служит, я не вижу ничего смешного, достойного презрения или унижительного в сане священника как таковом. Называя социологов-функционалистов людьми, в которых есть что-то от священнослужителя, я надеюсь, что я тем самым выражаю именно ту мысль, которую и хотел выразить, а именно: что они чаще всего люди твердых убеждений, а не беспринципные приспособленцы. Во всяком случае, лучшие из них живут ради, а не за счет социологии. Если они служат порядку в обществе, то обычно они действуют не лукавя, по глубокому убеждению. Если же они и воздерживаются от критики общества, то, как правило, не из трусости, но из свойственного людям духовного звания сдержанного отношения к светским проблемам и, возможно, еще и потому, что они уверены, что должны отдавать «кесарю кесарево». Как и священники, они полагают, что должны служить своей пастве, где бы они ни были и чем бы ни занимались. И в то же время, подобно священникам, они также испытывают чувство некоторой отстраненности и некоторого отчуждения от окружающего их общества, даже и выполняя свой долг по отношению к нему. Как и священники, где бы они ни находились, они признают компромиссы, на которые, по их убеждению, необходимо пойти, чтобы сохранить церковь. Кроме того, я должен отметить, что эти замечания относятся лишь к лучшим представителям функциональной социологии. Я отдаю себе отчет в том, что есть и священники *manqués*,* что многие вступают на это поприще, потому что не нашли себя в жизни, и что некоторые поступают в монастырь, потому что им нравится его винный погреб.

Говоря о том, что в социологах-функционалистах есть что-то от священников, а в функциональной социологии есть что-то от религии, я, будьте уверены (если угодно), вовсе не утверждаю, что первые носят сутану или что последняя возвела их в священнический сан и провозглашает себя церковью. Вернее сказать, я думаю о пьете с оттенком морализма, с каким функционалисты зачастую относятся к обществу, да и к самой науке.

Я уже говорил о том, как я отношусь к этому религиозному представлению об обществе. Ниже я намерен вкратце остановиться на представлении о науке, которое близко многим социологам функционалистам, и показать, как оно согласуется с их представлением об обществе и, в частности, до какой степени оно проникнуто ощущением святости. Подобно тому как социологи-функционалисты часто понимали общество как некое божество, так и к науке они склонны относиться как к чему-то похожему на религию. В их представлении функциональная социология служит связующим звеном между человеком и священной и трансцендентальной властью общества, опосредуемым деятельностью группы уподобляемых

* *Manqués* — несостоявшиеся (фр.).

священникам специалистов — самих социологов-функционалистов, обладающих научными знаниями, навыками и влиянием, которые священны.

В глазах функционалистов наука и социология не просто практическое, полезное занятие; действительно, иногда функционалисты даже прилагают все силы к тому, чтобы ограничить присущее социологии стремление быть прикладной наукой; наука и социология для них представляют собой нечто «высокое», нечто имеющее *внутреннюю* ценность. Наука не рассматривается как повседневная светская деятельность, изначально доступная и родственная деятельности обыкновенных людей. Вместо этого она рассматривается как деятельность особенных, хмурых, мрачных, строгих, преданных и, возможно, даже героических людей; о ней следует говорить почтительно, относиться к ней с большим уважением, подходить к ней осмотрительно и непременно выполнять ее правила и ритуалы. И действительно, функционалисты зачастую воспринимают вклад, вносимый учеными, включая социологов, как обретение бессмертия. Что касается предписаний, подходящих, как они полагают, для социологии, то они, как я уже говорил, сводятся к следующей формуле: преемственность (continuity), накопление информации (cumulation), кодификация (codification), конвергенция (convergence). Таковы унылые рекомендации структурирующей методологии, достойного дополнения аполлонийского видения общества. (Может вызвать удивление, почему все слова в этом лозунге начинаются на «с», — не связан ли он с каббалистической магией?) Короче говоря, функционализму, по-видимому, свойственно особое представление о социальной науке и ее методологии, которое возникло из чувства священного трепета и до сих пор проникнуто им — чувства, диалектически перекликающегося со скрытым чувством тревоги.

Однако позвольте заявить раз и навсегда, что если бы у меня был выбор только между функционалистским представлением о науке как о чем-то «священном» и представлением о ней как о «бизнесе», то я без колебания отдал бы предпочтение первому. Лучше быть набожным, чем грубым, лучше испытывать опасение, чем самодовольство. Однако я не считаю, что у социологов нет иного выбора. Работа Сильвана Томпкинса по психологии знаний ценна для нас именно потому, что в ней он начинает излагать альтернативные взгляды на науку и, кроме того, ясно показывает их связь с иными доменными предпосылками относительно человека и общества [27].

По словам Томпкинса, существует представление о науке — я бы добавил, тесно смыкающееся с представлением функционалистов, — согласно которому ценность науки заключается в том, что она отделяет истину от лжи и реальность от вымысла. Такой взгляд на науку подчеркивает незащищенность человека от ошибок, важность избегать заблуждений, мудрость прошлого, значение мысли, которая направляет людей по прямой и узкой дороге,

необходимость быть беспристрастным и объективным, важность дисциплины и апелляции к фактам. Такому представлению о науке, полагает Томпкинс, соответствует представление о том, что человек по натуре своей зол, и поэтому первостепенная задача правительства — надзор. По его мнению, наука — это нечто стоящее *над* людьми, контролирующее и исправляющее их до наивности ненадежные устремления и строго сохраняющее дистанцию по отношению к тем, кого она изучает.

В противоположность такому взгляду на науку Томпкинс предлагает альтернативу, подчеркивая активность человека, его изобретательность и способность к прогрессу, ценность новизны и личного отношения к изучаемым предметам. Здесь наука не выступает в качестве вечно бодрствующего сторожевого пса, а доверяет воображению и интуиции человека, которые способствуют знаниям. Такой взгляд на науку, как говорит Томпкинс, также соответствует определенному представлению о человеке и об обществе: люди по природе своей добры, и самой важной функцией правительства является удовлетворение их нужд и содействие их благосостоянию.

СОЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ЗАБОТЫ О МОРАЛИ

До сих пор значение, придаваемое функционализмом морали, я соотносил главным образом с элементами, присущими теоретической традиции, из которой он возник, или с особыми социальными условиями, с которыми теоретики и вообще ученые сталкиваются в обществе. Но если все эти аспекты вместе взятые и порождают у теоретиков функционализма склонность придавать первостепенное значение морали, то кажется сомнительным, чтобы только их было достаточно для поддержания этой склонности. Я не хочу сказать, что социологи-теоретики навязывают подобные взгляды, вопреки желанию, обществу, которое не откликается на их идеи и не нуждается в них. Скорее, мы наблюдаем «стыковку» между потребностями общества в целом и тем, что эта теория приписывает особое значение морали. Иными словами, жизнь в современном обществе порождает ту же глубокую потребность в апелляции к морали у теоретика, что и у других людей, и значение, придаваемое морали, в такой же степени является реакцией социолога на собственный *личный* опыт, как и «объективным» откликом на потребности общества.

К пониманию природы опыта, который порождает эту личную потребность в обращении к морали у теоретика, как и у любого другого, можно приблизиться, прибегнув к анализу на двух уровнях: во-первых, посредством анализа некоторых экзистенциальных проблем жизни, существующих практически в любом обществе, и, во-вторых, анализа некоторых своеобразных проблем, связанных с жизнью в современном индустриальном обществе. Оба

подхода помогут объяснить роль нравственности в индустриальном обществе и показать, почему даже такое общество не приводит людей к стремлению только к удовольствиям особенного рода, которые современная технология может им обеспечивать все в большей степени.

Начну с рассмотрения проблемы источников морали на самом общем уровне. Язык морали — а следовательно, и сама мораль, поскольку она доступна для исследования лишь на уровне ее отражения в языке — возникает в социальном мире в таких условиях, когда то, чего люди *хотят*, блага, к которым они стремятся, непрочны и неопределенны. Суть дела в том, что корни морали — скудость и ненадежность объектов желания и желаемых действий. «Первобытная сцена», когда впервые возникает мораль, такова: кто-то *желает* нечто; но то, чего он хочет, без посторонней помощи он получить не может, поэтому удовлетворение его желаний зависит от действий других людей, направленных на то, чтобы помочь или помешать его усилиям; наконец, эти другие не вполне готовы предоставить ему то или выполнить то, что он хочет; или в конце концов то, что он от них хочет, они *ощущают* как нечто ненадежное и случайное. В таком случае, «первобытная» проблема заключается в том, как один человек может устроить свои отношения с другими таким образом, чтобы надежно обеспечить себе то, в чем он нуждается. Таким образом, мы начинаем с этой преднамеренно упрощенной модели, где *Ego* хочет *O* от *Alter*. Зачем ему понадобилось это *O*, в данном случае не имеет значения, хотя важно помнить, что он может желать его в большей или меньшей степени.

Желая получить от *Alter* то, что ему нужно, и понимая, что удовлетворение его желания не следует считать чем-то само собой разумеющимся, *Ego* будет заинтересован в улучшении своих шансов на успех и начнет разрабатывать планы относительно факторов, которые на них повлияют. Существует по крайней мере два аспекта в отношении к *Ego* со стороны *Alter*, которые начинают интересоваться *Ego*: во-первых, *желает* ли *Alter* сделать то, чего от него хочет *Ego*, и, во-вторых, способен ли он сделать это. И *Ego* станет строить свои расчеты в отношении *Alter*, учитывая *оба* аспекта. Отметим, что до сих пор ни слова не было сказано о том, думает ли *Ego*, что *Alter* *должен* поступить так, как нужно ему, *Ego*, поскольку мы пытаемся понять условия, при которых возникает такое сформулированное с точки зрения морали представление об обязанности *Alter*: а именно *это* и требует объяснения. Чтобы еще больше упростить вопрос, я предположу, что *Ego* просто дихотомически подразделяет свои ожидания относительно желания и способности *Alter* поступать так, как ему нужно. Иначе говоря, он допускает, что *Alter* *желает* или не *желает*, может или не может поступать так. Если встать на такую упрощенную точку зрения, то возникают четыре возможности:

Во-первых, *Ego* находит, что *Alter* и не желает, и не может поступать так, как нужно *Ego*. Тогда *Ego* встает перед выбором: или настаивать на том, что он хочет, или же каким-то образом видоизменить требования, предъявляемые к *Alter*. В последнем случае *Ego* попросит у *Alter* *X* вместо *O*. Но если *Ego* настаивает на получении *O* и если он считает, что *Alter* не желает и не может дать его, то он, по-видимому, станет искать другой источник получения желаемого *O*. Решение состоит в том, чтобы изменить или то, к чему он стремится, и/или лицо, от которого этого ждут. Как правило, относительная цена каждого из этих вариантов и наличие других возможностей будут в числе факторов, определяющих решение *Ego*. Если же *Ego* не может отказаться ни от своей цели, ни от желания, чтобы именно *Alter* ее осуществил, то он может просто начать действовать так, чтобы покарать *Alter*, заменяя действие, инструментально соответствующее поставленной цели, на экспрессивное действие. Вторая, прямо противоположная ситуация возникает, когда *Ego* видит, что *Alter* и хочет и может дать *Ego* то, что ему нужно. В этом случае никакой проблемы не возникает. *Ego* может пустить дело на самотек и ему не надо пытаться повлиять каким-то образом на поведение *Alter*. Возможна третья ситуация, когда *Alter* рассматривается как желающий, но не способный дать *Ego* то, чего он хочет. В данном случае реакция *Ego* будет зависеть и от его мнения о неспособности *Alter* дать ему необходимое, и от того, в какой степени можно, с его точки зрения, изменить ситуацию. Если *Ego* считает, что с «неспособностью» *Alter* нельзя ничего поделать, то выход из положения возможен, по существу, тот же, что уже описан в первом случае. То есть *Ego* может изменить объект желания или же сохранить свою цель, но ждать ее достижения от другого. Если, однако, *Ego* находит, что на неспособность *Alter* как-то можно повлиять, он, по-видимому, постарается сделать *Alter* способным совершить то, что хочет *Ego*, вероятно каким-то способом того «воспитывая», улучшая его навыки или увеличивая его ресурсы. В данном случае у *Ego* нет причин ни угрожать, ни наказывать *Alter*.

Наконец, может возникнуть еще и четвертая ситуация, которая подводит нас к сути дела. *Ego* может считать, что *Alter* может, но не хочет делать то, что нужно *Ego*. В данном случае *Ego* попытается повлиять на *Alter* тем или иным способом, прибегая к побуждению или приказанию, поощряя или наказывая, угрожая или обещая привести угрозу в исполнение. Независимо от метода, здесь цель заключается в том, чтобы изменить мотивы поведения *Alter*. Снова необходимо добавить, что все зависит от цены, которую может заплатить *Ego*. Демографические, экологические и технологические соображения, количество, местонахождение, транспортабельность и наличие других источников и запасов — все это будет в числе основных факторов, которые определяют результаты.

Именно в такой ситуации, на мой взгляд, язык морали и чувство нравственности — «следует» и «должно» — возникают, и развиваются в полной мере, и находят для себя применение. Мораль и моральные требования — это основной способ, каким *Ego* может заставить *Alter* делать то, чего хочет *Ego*. Мы считаем, что мораль появляется в ситуации, когда наблюдается недостаток или непредсказуемость желаемых действий или объектов и когда такое положение, по определению *Ego*, обусловлено скорее *нежеланием* *Alter* обеспечить их, чем отсутствием у него навыков, компетенции или средств и возможностей. Подводя итоги, скажем, что мораль, по-видимому, возникает при следующих обстоятельствах с тем большей вероятностью: (а) чем больше *Ego* желает чего-то и (б) чем больше он уверен, что *Alter* может, но не хочет дать ему то, к чему он так стремится, и (с) чем труднее для *Ego* будет устранить или заменить *Alter* кем-то еще.

К проблеме можно подойти иначе. Когда *Ego* судит об *Alter* с точки зрения его «желания» и «способности» сделать то, что хочет *Ego*, то *Ego*, по сути, судит о «нравственно положительных качествах» и «силе» *Alter*. То есть суждение о «добrote» зависит от суждения о «желании» и связано с ним. Такая связь не является обратной. *Ego* не считает, что *Alter* хочет сделать то, что надо *Ego*, потому, что находит его хорошим, но, скорее, находит *Alter* хорошим отчасти потому, что считает его желающим сделать то, что хочет *Ego*, и наоборот, считает *Alter* плохим, потому что тот не желает сделать то, что хочет *Ego*. Определение «хороший» или «плохой» представляет собой скрываемое или замаскированное суждение *Ego* об *Alter*, когда *Ego* видит, что *Alter* желает или же не желает сделать то, что нужно *Ego*. «Хороший» это тот, кто не разочаровывает нас, не противится нашей воле, дает нам то, что мы хотим, одним словом, это тот, кто приносит нам удовлетворение. Но удовлетворение лишь ядро «хорошего», оно не существует вместе с ним. Между двумя выражениями: «Он хочет сделать то, что мне нужно», и «он хороший» пролегает пропасть. Вопрос, по сути, заключается в том, при каких условиях примитивное чувство: «Я не люблю людей, которые не делают того, чего я хочу», превращается в утверждение: «Они плохие люди».

Как я уже отмечал, одно из таких условий появляется тогда, когда *Ego* полагает, что *Alter способен* сделать то, что нужно *Ego*. Нереалистично и «неразумно» для *Ego* ожидать от *Alter* чего-то такого, что тот не в состоянии ему предоставить, и часто *Ego* это осознает. В этом смысле «должен» предполагает «можешь». Иначе говоря, моральное суждение предписывает априорное суждение о возможностях. Только лица, обладающие возможностями, или лица, которым в определенной мере предписывается обладание ими и которые поэтому «ответственны за свои действия», могут быть хорошими или плохими. Лишь тогда, когда люди получают или берут на себя из-

вестную степень самостоятельности и становятся центром силы, они способны вести себя таким образом, чтобы стать объектом морального суждения.

Как уже отмечалось прежде, *Ego* может получить то, что он хочет, не только благодаря изменению мотивов *Alter*, но также и прибегая к принуждению того или иного рода. Если у *Ego* достаточно силы для этого, то он может «распоряжаться» поступками *Alter*. И наоборот, *Ego* может также поощрять *Alter*, предлагая тому блага или награды за то, что тот поступит так, как этого желает *Ego*. Применение принуждения или поощрения в этой ситуации возможно, потому что *Alter* способен, если захочет, выполнить желания *Ego*. Такое невозможно в том случае, когда *Alter* просто не в состоянии или считают, что он не в состоянии, выполнить желания *Ego*. Таким образом, у *Ego* имеются два способа добиться своего: или с помощью чего-нибудь «привлекательного» с целью видоизменить мотивацию *Alter*, или же прибегнув к принуждению или поощрению. В сущности, как принуждение, так и поощрение также изменяют мотивацию *Alter*, его желание или готовность выполнять желания *Ego*, но это — изменение *ситуационного* характера, и когда поощрение или принуждение перестанет действовать, то, по всей вероятности, *Alter* снова станет упрямым.

Такая обусловленная ситуацией мотивация не является стабильным, надежным способом получения от *Alter* того, что от него нужно *Ego*, поскольку она будет изменяться в зависимости от причуд судьбы *Ego*: это может быть состояние здоровья, неудача, наводнение, засуха или какое-то иное обстоятельство, которое лишит его возможности принуждать или поощрять *Alter*. Если подчинение *Alter* целиком зависит от таких ситуационных изменений, то надежда на его конформность и в будущем также невелика. Она может быть жестоко разрушена вследствие даже случайных изменений, связанных с возможностями и ресурсами *Ego*. Поэтому *Ego* сталкивается с проблемой, как убедить *Alter* выполнять его желание даже тогда, когда возникают такие непредвиденные обстоятельства. *Ego* должен уменьшить элемент непредсказуемости в поступках *Alter*, которая является результатом непредсказуемости его собственных возможностей и ресурсов. Действительно, как бы ни велика была сила *Ego*, *Alter* всегда найдет возможность вступить в коалицию с другими лицами и мобилизовать противостоящую *Ego* силу.

Таким образом, столкнувшись с кем-то, кто может, но не хочет выполнять его желание и в отношении кого его собственная власть и способность обещать награды или угрожать наказанием всегда в какой-то момент оказывается ограниченной, *Ego* должен найти способ изменять мотивы *Alter*, не зависящий от поощрений или наказаний, которые он может обеспечить. Итак, они должны принять какую-то «привлекательную» форму, которая, с одной стороны, не является сугубо ситуационной и, с другой стороны, не связана с обе-

щанными наградами или грозящими наказаниями. Таков по существу характер языка морали. Он не обусловлен ситуацией, поскольку всегда относится к действиям определенной категории лиц в ситуациях определенного *класса*. Моральное требование всегда подразумевает то, что должно быть сделано в ситуации определенного *типа* определенного *типа* личностью. Не существует моральных требований, которые относились бы только к одной отдельной личности лишь в одном конкретном случае. За конкретным требованием, которое один друг предъявляет другому, стоит предпосылка, что «друзья», как правило, обязаны так поступать по отношению друг к другу. И опять-таки характерно, что моральные требования не считаются предписываемыми из-за *последствий* подчинения им или их нарушения: то есть ожидаемых наград или наказаний. Они считаются существующими «ради самих себя».

Мораль — это риторика, к которой любит прибегать *Ego* для мобилизации мотивов *Alter*, направленных на подчинение желаниям *Ego*, без конкретных ссылок на то, каким образом изменится ситуация при дальнейших поощрениях или уклонениях от затрат. Она смещает фокус с обусловленных ситуацией последствий. Это предполагает, что последствия не имеют отношения к решению выполнять или не выполнять то, что требуется. С одной стороны, это подразумевает, что *Alter* должен что-то совершать независимо от того, выиграет ли он от этого или проиграет. С другой стороны, когда *Ego* предписывает подчинение какой-либо моральной норме, подразумевается, что он делает это не из личной заинтересованности или личной выгоды, которую он получит, если *Alter* пойдет ему навстречу. Таким образом, социальная функция языка морали заключается в том, чтобы *побудить* к действиям, не прибегая к власти или принуждению и не предлагая вознаграждения. Предъявление требований с позиций морали отражает своеобразное представление о людях как «бескорыстных». В этом смысле всегда подразумевается, что моральная личность «чужда заинтересованности». Короче говоря, социальная функция морали заключается в том, чтобы прекратить спор о распределении благ. Стоит отметить и некоторые другие функции. Одна из них состоит в том, чтобы решить *противоречивый* вопрос — делать или не следует делать нечто, поддержав одну из сторон и таким образом разрубив гордиев узел, полный неопределенности, что способствует преодолению внутренних конфликтов. Кроме того, морально санкционированные требования функционируют в качестве «финансирующих дефицит» или создающих кредит механизмов в социальных отношениях. Не будучи строго увязанными с той или иной ситуацией, они препятствуют тому, чтобы *Alter* сразу же отказал в удовлетворении требований *Ego*, даже тогда, когда ясно, что возможности *Ego* предоставить в обмен вознаграждения могут быть временно ограничены. Таким образом, они сохраняют установившиеся отношения до тех пор, пока *Ego* не сможет возоб-

новить поощрения *Alter*, или до тех пор, пока не выяснится, что он никогда не сможет этого сделать.

Хотя мораль и решает некоторые проблемы, она создает другие и порождает определенного рода уязвимость социальных систем и неизбежные расходы. Одна из таких проблем связана с пропастью, существующей между желаемым и желательным, между сущностью вознаграждения и моральной обусловленностью. Эта пропасть возникает в результате того, что, преследуя свои собственные цели, *Ego* стремится обеспечить себе не вынужденное в своем роде сотрудничество с другими, которые также имеют свои *собственные* желания, и сама их неохота исполнять желания *Ego* обусловлена отчасти тем, что они весьма озабочены удовлетворением своих собственных.

Выражение желания как *морального* требования в сущности подразумевает обещание *взаимности* вознаграждения. Иначе говоря, формулируя свои требования к *Alter* с точки зрения морали, *Ego* негласно обещает удовлетворить аналогичное требование к нему самому со стороны *Alter*, или поддержать такого же рода требование со стороны *Alter* к третьему лицу; или поддержать совсем иного рода требование со стороны *Alter*, предъявляемое к нему самому или к третьему лицу, — что является составной частью морального кодекса в целом, в рамках которого санкционировано первоначальное требование, предъявляемое *Ego* к *Alter*. В этом смысле мораль представляет собой молчаливое обещание обоюдности вознаграждения и по этой причине всегда подразумевает как обязанности, так и права *каждой* из сторон, которые считаются подчиняющимися моральному кодексу.

Однако именно по этой причине мораль имеет некоторые *уязвимые стороны*, поскольку всегда наступает момент, когда «связь» между моралью и вознаграждением порождает напряженные отношения. Ведь всякий моральный кодекс неизменно содержит молчаливое обещание, что одни получают большее вознаграждение, чем другие; подчинение требования для одних стоит больших затрат или приносит больше вознаграждений, чем для других, и потому одни более охотно проводят их в жизнь, чем другие. Всякий моральный кодекс всегда предполагает обязанности, которые иные индивиды не хотят выполнять, хотя и признают (отчасти *вынуждены* признать) их, чтобы мобилизовать поддержку тех других требований, в которых они оказываются более заинтересованными. Таким образом, всякий моральный кодекс подразумевает «благородную ложь». И некоторые всегда готовы делать меньше, чем подразумевают, а подчас и требуют их собственные моральные представления. Это не обусловлено неудачной «социализацией» или случайными помехами; это присуще природе морального кодекса как системы молчаливых взаимных обещаний.

Другую из основных проблем, обусловленных моральным кодексом, создает тот факт, что есть, как подразумевает кодекс, определенные обязательства, которые следует выполнять «только ради

них самих». Наступает момент, когда нужно, чтобы индивид исполнил свой «долг», даже если остальные своего не исполнили в прошлом и едва ли исполнят в будущем. Нужно, чтобы определенные вещи были проделаны ради или в отношении других лиц, независимо от того, нуждаются ли они или вполне благополучны. Одним словом, нужно, чтобы индивид делал «то, что полагается», не учитывая последствий. С точки зрения многих моральных предписаний не имеет значения, каким образом требуемое действие связано с историей предыдущих взаимоотношений партнеров, или даже то, создает ли оно последствия, неблагоприятные для других.

Поэтому *моральные* соображения могут заставить *Ego* воздержаться от помощи лица, которое прежде помогало *Ego*, или даже навредить ему. *Моральные* соображения могут заставить его делать вещи, полезные лицам, которые и без того благополучны, и не делать их в отношении «нуждающихся». Подчинение моральным принципам может привести к пренебрежению тем фактом, что в прошлом мы были обязаны другим людям, к пренебрежению нашей будущей зависимостью от них и их нынешними нуждами. Таким образом, мораль может оказаться глубоко разрушительной для социальных систем.

Моральный «аппетит», жажда справедливости могут быть столь же неутолимыми, как и любой другой вид жажды, и столь же разрушительными для социальных систем, как и *аномия*, или отсутствие всяких норм, на которое сетовал Дюркгейм. Социальные системы не знают большей ярости, чем та, которую испытывает возмущенный моралист. Его мало заботит то добро, которое люди некогда сделали ему, или страдания, которые они теперь испытывают. Возможен даже еще более распушенный садизм в усердствующих поборниках морали, и потому для катаклизмов в социальных системах существует огромный потенциал даже при самом надлежащем поведении. Неизменно больше всего вреда приносят не те, кто повернулся спиной к морали. Концентрационные лагеря с печами создаются руками нравственных людей, кипящих великим моральным негодованием.

Между системой взаимных обязательств и вознаграждений и системой морали существует своего рода диалектическая связь. Каждой из них свойственны слабости, которые порождают необходимость в другой. Надо контролировать не только власть и соответствующие рациональные взаимные обязательства, но еще больше мораль.

МОРАЛЬ И ПРЕДПИСЫВАЕМАЯ БЕСПРИСТРАСТНОСТЬ

Хотя систему правил можно «морально» санкционировать или узаконить различными способами, — например, объявляя ее древней, законной, богоданной, — все санкции имеют одну общую черту: они неявно утверждают, будто бы то, что они устанавливают, не подразумевает каких-то преимуществ для отдельной группы или про-

слойки населения. Независимо от конкретной формы, притязание на легитимность всегда предполагает невыраженное притязание на то, что выгода взаимна. Но как обнаружить и подтвердить наличие такой взаимности? Людям обычно трудно судить непосредственно о распределении благ, осуществляемом согласно определенному набору правил, поскольку непредсказуемое переплетение отдаленных последствий может скрывать их.

Один из способов, каким обычно определяют взаимность выгоды, сводится к изучению обстоятельств возникновения этих правил или к суждению об их учреждении, изменении или происхождении. Чем в большей мере правила считаются разработанными таким образом, чтобы исключить или рассеять подозрение о том, что они выгодны лишь части общества — определенным лицам или группам, тем больше оснований считать их легитимными. Некоторые обязательные *производные* от правил обычно больше согласуются с уверенностью в их объективности, а значит и легитимности, чем другие. Это, например, означает, что правила, которые обычно считаются созданными только теми, кто извлекает из них пользу, вряд ли будут рассматриваться как легитимные. И наоборот, правила, которые считаются разработанными всеми, кто им подчинялся, или группами, в которых все чувствуют себя полноценными членами, вероятнее всего, будут считаться легитимными.

Подобным образом правила, к которым относятся как к наследию предыдущих поколений, могут, в определенной мере, быть вне подозрения в том, что в них особенно заинтересованы лица, в соответствии с ними на что-то претендующие, поскольку совершенно очевидно, что эти правила не могли быть ими созданы. Кроме того, более вероятно, и это очень важно, что будут скорее считаться легитимными правила, рассматриваемые как созданные каким-то институтом, независимым, как полагают, от всяческих партийных влияний, чем правила, которые оценивают как возникшие благодаря деятельности института, связанного с одной из соперничающих сторон. Именно поэтому, разумеется, чрезвычайно важно, чтобы «государство» создавало и защищало представление о себе как о беспристрастном по отношению к противоборствующим требованиям и интересам общества.

Один из наиболее общих риторических приемов, используемых для того, чтобы сообщить, что правила, регулирующие жизнь той или иной группы, это правила объективные, состоит в утверждении, что они имеют божественное происхождение и управляются свыше. Утверждение о божественном источнике морали — это скрытое отрицание того, что она обусловлена особыми интересами какой-либо определенной социальной группы или создает для нее преимущества. Именно этот довод наделяет мораль, считающуюся данной свыше, «справедливостью». Это не только означает, что посягательство на мораль, по определению имеющую божественное происхождение

ние, может считаться святотатством, которое повлечет за собой неизбежное возмездие, — хотя и такой вывод, конечно же, обуславливает достаточно убедительно мотивы соответствовать моральным принципам. Но помимо этих соображений, когда создание правил приписывается богам, стоящим над человеческими группами и их конфликтующими интересами, это само по себе означает беспристрастность правил и тем самым наделяет их легитимностью, побуждающей людей добровольно подчиняться им.

ПОЗИТИВИЗМ И МОРАЛЬНЫЙ КРИЗИС ИНДУСТРИАЛИЗМА

Современное индустриальное общество возникло на Западе после наступившей в восемнадцатом веке в Европе эпохи Просвещения, которая серьезно подорвала традиционную веру и представления о природе божественного. И действительно, те самые общественные классы, которые содействовали индустриализации, были близки по своим воззрениям духу эпохи Просвещения. Индустриализм сам по себе с его культурой утилитаризма и близостью к науке и рационализму оказывал значительное давление на традиционные религиозные верования, даже если оставить без внимания его острый полемический дух и независимо от того, считались или нет наука и традиционная религия «логически» совместимыми. Возникновение утилитарного индустриализма сопровождалось и порождалось самым резким развенчанием традиционных религиозных верований — представлений о сверхъестественном и потустороннем, — которые до этого способствовали ощущению легитимности морального кодекса, возникшего в Западной Европе. Боги начали умирать, и с их смертью нависла угроза над легитимностью всей системы морали в Западной Европе. И даже самые мрачные ожидания тех, кто предвидел грядущий кризис, стали сбываться с появлением таких фигур, как маркиз де Сад, который сделал вывод, что если ничто не может быть абсолютно правильным, то абсолютно ничто не может быть неправильным.

То особое значение, которое в позитивистской социологии придается морали, было в значительной мере реакцией на возникающий кризис морали, попыткой найти какое-то иное, не связанное со сверхъестественными причинами, оправдание нравственного порядка. В этом свете старания позитивистов утвердить светскую, не сверхъестественную религию человека вполне понятны. Для них проблема заключалась в том, чтобы найти «светскую» религию, совместимую с новым утилитаризмом, — то есть религию без Бога и представлений о загробной жизни, — которая могла бы наделить легитимностью обычную мораль.

Сначала позитивисты считали, что это можно сделать с помощью науки; они полагали, что свойственная науке определенность и объек-

тивность могут подтвердить легитимность морального кодекса как наделенного требуемой непредвзятостью. Объективная отстраненность социальной науки, по мнению Конта, может обеспечить беспристрастность, узаконивающую мораль. Объективность не только рассматривали как гарантию самых точных исследований, или как гарантию истины ради нее самой, или как представляющую ценность для одних только социологов. Ее исторически скрытая функция заключалась в подтверждении легитимности социолога как творца морали, которая должна выйти из социальной науки.

Эта попытка позитивистов узаконить мораль при помощи науки и светской религии человека окончилась провалом. Последующие события, происходившие в социальной науке от Дюркгейма до Парсонса, свидетельствуют об отказе от позитивистского сциентизма, хотя в то же время явно отражают потребность найти другие способы утверждения морального кодекса западного общества, совместимые с обществом, в высшей степени рациональным. Ответ современного функционализма по существу сводится к тому, что *нерациональная мораль необходима для стабильности общества в целом*. Здесь опять легитимность морали подтверждается тем, что подчеркивается ее беспристрастный характер. В этом ответе, однако, содержится парадокс, потому что, по сути, рациональная поддержка оказывается нерациональному. Поскольку мораль защищает с точки зрения рационально предписываемых ей социальных *последствий*, они всегда являются предметом рациональных споров и постоянных переоценок. В частности, на этот аргумент можно возразить: хотя моральный кодекс вообще, может быть, необходим для социального порядка, ныне существующий конкретный моральный кодекс обеспечивает не только социальный порядок как таковой, но и стабильность конкретного общества с его дифференцированным распределением привилегий и обязанностей. Короче говоря, моральный кодекс могут подвергнуть критике за то, что он защищает привилегии.

Итак, моральный кризис отнюдь не разрешен, и, по правде говоря, для многих Бог уже не умирает, а умер. Поиски основ легитимности морального кодекса в западной культуре продолжаются. Однако они происходят в условиях, отличающихся от тех, которые существовали в Европе в эпоху, сменившую эпоху Просвещения; и для многих, если не для большинства, больше не являются задачей первоначальной важности. Моральный кризис был не столько разрешен, сколько отсрочен благодаря укреплению внеморальных основ социального порядка, в частности обеспечению все более щедрых вознаграждений, которые может себе позволить распределять индустриальная цивилизация. Западное общество обрело стабильность, предоставив многим людям возможность получать больше поощрений, чем прежде, хотя, как и прежде, значительно меньше, чем многие другие окружающие их люди.

Вместо того чтобы использовать «духовные» ценности в качестве способа избежать социальной нестабильности, порожденной «игрой с нулевым результатом», современные индустриальные общества использовали рост производства. Они прекратили «игру с нулевым результатом». Следовательно, есть какой-то большой смысл в том, что индустриальным обществам не нужно быть такими же «духовными», как предыдущие общества, чтобы сохранять стабильность своих социальных систем, поскольку они поистине заменили духовные ценности «материальными».

Короче говоря, я не верю, что те, кто говорит о всеобщем упадке моральных норм в современном обществе, а таких много, делают это лишь потому, что средства массовой информации все чаще обращают их внимание на зло и страдания, творимые в мире, а, скорее, потому, что, в известной мере, *действительно наблюдается такой упадок*. В значительной степени этот упадок, без сомнения, является результатом присущей буржуазному утилитаризму предрасположенности к аномии. Я, в отличие от Парсонса, не вижу дилеммы в утверждении, что, с одной стороны, происходит упадок моральных норм, а с другой стороны, все больше проявляются «благопристойные признаки» благосостояния. Ибо эти увеличивающиеся благопристойные признаки я считаю не свидетельством вечной жизнестойкости христианской морали, а, скорее, следствием процесса индустриализации, сопровождающегося ростом производительности и распределением вознаграждений.

Кроме того, я бы также добавил, что эти благопристойные признаки благосостояния не только совместимы, но прямо обусловлены все большим использованием людей в качестве инструментов и уменьшением «уважения к достоинству человека». В известной мере эти явления связаны с увеличением числа технических специалистов и профессионалов, которые, вполне в духе современной индустриализации, считают себя ответственными только за применение сугубо технических стандартов по отношению к людям, зачастую совершенно не учитывая последствий этого для роста *благосостояния*: «операция прошла успешно, однако...». В известной мере эти явления обусловлены также и тем, что такая специализация, благодаря ее универсальности, превращает индивидов в «пациентов». Наконец, такое положение обусловлено еще и той безответственностью и черствостью, которую власти, опирающиеся на помощь технических специалистов, позволяют профессионалам проявлять в отношении «клиентов». Все это ничуть не оправдывается благими намерениями вовлеченных лиц, принимающих в этом участие. В самом деле, если и существует какая-то организация, попирающая достоинство личности больше, чем армия, так это современная больница.

Технологически развитая цивилизация ограничивает в числе и приводит к единообразию навыки, требующиеся для необходимых операций, она упрощает и механизмирует многие задачи. Добиваясь

желаемых действий, она, следовательно, не так зависит от нравственной риторики или стимуляции морального чувства. Таким образом, в технологически развитых секторах общества едва ли от индивидов будут требоваться моральные качества и вряд ли к ним будут относиться как к носителям морали, даже если к ним относятся все более «достойным образом». Ведь люди становятся все более взаимозаменяемыми, их можно перемещать, а то и вовсе устранять без лишних расходов. Мораль стала «частным» делом. Технические работники теперь «обрабатывают» пациентов согласно безликим правилам и узким стандартам, не учитывающим интересы конкретной личности. Утилитаристская культура нашла свое инструментальное воплощение в современной технологии и свое организационное воплощение в современной бюрократии; теперь она может выполнить свое обещание относиться к индивидам как к объектам. Причем все это происходит наряду с укреплением здоровья, увеличением продолжительности жизни, ростом грамотности и благосостояния людей. Повсюду в индустриальных обществах увеличиваются «признаки благопристойности», и повсеместно личность человека неблагопристойно принижается.

Другими словами, люди, вероятно, все в меньшей степени чувствуют себя полноценными личностями, управляющими собственной судьбой, по мере того как бюрократия, технократия и наука становятся все более автономными и могущественными факторами, в тенетах которых люди чувствуют себя запутавшимися. Над способностью и потребностью людей видеть себя носителями морали нависла угроза. Поэтому многие склонны либо вновь утверждать свои возможности *per se*,* прибегая к агрессивным или силовым методам и не учитывая моральной стороны такого самоутверждения, либо же вовсе отказываться от самой предпосылки, согласно которой они являются носителями морали, способными на моральные поступки. Однако последнее предполагает радикальный пересмотр нашего фундаментального представления о человеке. Полагаю, что такова, во всяком случае отчасти, причина того, что Мишель Фуко отмечал недавнее историческое появление понятия «человек» и говорил об опасности гибели понятия «человек» в двадцатом столетии, подобно тому как это произошло с понятием «Бог» в девятнадцатом [28].

МОРАЛЬ И НЕХВАТКА В УСЛОВИЯХ ИНДУСТРИАЛИЗМА

Тот факт, что общество по-прежнему заботят вопросы морали и оно испытывает чувство эндемического морального кризиса, пусть и притупленное потоками новых поощрений, объясняется отчасти

* *Per se* — как само собой разумеющееся (лат.).

тем, что к людям все чаще относятся как к вещам, хотя они еще сохраняют надежду на то, что к ним будут относиться как к личностям. Однако существуют и другие причины, и, конечно, и такие, которые указывают на основные противоречия в нашей культуре. Одна из наиболее важных причин заключается в том, что явный успех современной технологии начинает в определенный момент обесценивать ее результаты. Обеспечение вознаграждений не соотносится однозначным образом с ростом валового национального продукта. В какой-то момент для всех, а быстрее всего для благополучных и привилегированных слоев общества, происходит убывание предельной полезности новых дополнительных предметов и услуг. Второй телевизор не вызывает такого восхищения как первый, третий автомобиль не доставляет такого удовольствия, как второй. ИндустрIALIZED подвержен закону снижения степени удовлетворенности, согласно которому со временем уменьшается ценность любого предмета, сделанного наилучшим образом. Технологически развитое общество, таким образом, может повременить с проблемой морали, но не покончить с ней, благодаря прежде всего тому, что людей можно удовлетворить и они отнюдь не являются ненасытными существами. Рациональное общество, которое действительно хотело бы укрепить общественную солидарность своих членов, очевидно, увеличило бы количество производимых им продуктов для тех, кто был бы наиболее благодарен за это, то есть для людей бедных и обездоленных. Но поскольку не эти обладающие сравнительно незначительным влиянием группы решают вопрос о распределении благ, то обладающие властью группы продолжают расточительно пользоваться большей долей продукта.

Хотя в индустриальном обществе существуют некоторые социальные слои, которые уже начинают испытывать последствия закона снижения степени удовлетворенности, окончательный результат такой тенденции еще предстоит увидеть в отдаленном будущем. Мы наблюдаем только самое начало реакции. В настоящее время главной проблемой остается проблема нехватки. Ибо, несмотря на то что в современной индустриальной цивилизации производительность гораздо выше, чем в той, при которой возник позитивизм, ее производительность все еще очень далека от того уровня, который позволил бы удовлетворять даже самые основные потребности населения всего земного шара. И это становится наиболее насущным требованием, по мере того как в систему международных отношений включаются все новые страны, которые претендуют на помощь — будь-то из гуманитарных или политических соображений. Даже если бы существующие в мире промышленные производства использовались на полную мощность и даже если бы весь полученный продукт распределялся поровну между всеми обитателями Земли, то в результате до всеобщей безопасности и благополучия было бы, конечно, все же далеко.

Такой же результат чаще всего был бы и в том случае, если бы саму нацию принимали за единицу расчета и национальный продукт распределялся бы только среди ее граждан, хотя средний уровень вознаграждений был бы, разумеется, гораздо выше в индустриальных странах. Действительно, в этом состоит одна из причин того, что национальное государство по-прежнему является жизне-способной социальной единицей. Оно обеспечивает механизм, правила и принципы разумного обоснования при определении привилегированного доступа к вознаграждениям, которые в первую очередь и наиболее непосредственно направляются ее собственным гражданам, более остальных участвующим в их производстве. Именно жизнеспособность Советского Союза как национального государства и насущная необходимость сохранять эту определяющую распределение привилегий роль потребовались от него и позволили ему противостоять притязаниям Китая на то, чтобы часть национального продукта Советского Союза шла на обеспечение индустриализации Китая; такова одна из главных причин конфликта между этими державами.

В заключение отметим, что, несмотря на значительные успехи промышленности, обеспечивающие производство благ, мир по-прежнему живет в условиях экономики ужасающей нехватки. Это означает, что привилегированные группы становятся влиятельными центрами коренных интересов как между государствами, так и внутри них. Эту утвердившуюся форму дифференциации нельзя надежно защитить одними лишь силовыми действиями, но она требует — как для того, чтобы исключить притязания на перераспределение благ, так и для того, чтобы оправдать отказ в них, — морального кодекса, который все заинтересованные стороны вместе обычно определяли бы как легитимный.

Более того, дело не только в том, что существующий уровень производительности все еще слишком низок; дело еще и в том, что и при данном уровне не прилагаются все усилия для производства благ, которые могли бы стабилизировать общество посредством распределения вознаграждений. Огромный потенциал современной промышленности, способной производить жизненные блага, истощается понапрасну на военные цели, бессмысленные лунные экзерсисы и другие непроизводительные цели. Таким образом, реальные возможности индустриальных наций обеспечивать вознаграждения в настоящее время гораздо ниже их потенциальных возможностей. Даже наиболее промышленно развитые страны вынуждены предоставлять своим гражданам гораздо меньше вознаграждений, чем могли бы иметь при отсутствии постоянных военных расходов и конфликтов, не говоря о прямых разрушениях.

И здесь возникает нечто похожее на заколдованный круг: неодинаковые возможности разных стран обеспечивать своим гражданам вознаграждения способствуют возникновению конфликтов как внут-

ри страны, так и между государствами, которые в свою очередь требуют дополнительных военных расходов, что еще больше уменьшает возможности предоставлять вознаграждения. Способность современного государства обеспечивать такой стабилизирующий фактор, каким являются вознаграждения, уменьшается, и оно должно в дополнение к созданию товаров широкого потребления предписывать моральные ограничения отчасти потому, что военные расходы конкурируют с фондами, обеспечивающими благосостояние нации. Дальнейшие соображения состоят в том, что сам вид требуемой здесь непроизводительной деятельности, а именно военная служба и боевые действия, нельзя мотивировать теми видами поощрения, которые по своей природе наилучшим образом приспособлена обеспечивать индустриальная цивилизация. Возникающая у государства необходимость поддерживать у людей такие мотивы, которые побуждают их сражаться и умирать, создает рынок нравственных ценностей, которые никакое количество товаров само по себе не может обеспечить. Там, где смерть, — религия и нравственность идут рядом; пусть спектакль ставится под покровительством государства, и тогда его можно назвать «славой».

Необходимо отметить еще один важный аспект, связанный с функционированием индустриальной цивилизации. Это тот факт, что промышленное производство само по себе связано с большими расходами для тех, кто в нем участвует. Промышленный труд требует постоянного присутствия и непрерывности операций. Люди должны приходиться тогда и туда, где они нужны, и делать именно то, что от них ожидается, и при этом допускается лишь очень незначительное варьирование, даже если их собственные устремления расходятся с этими ожиданиями. Для многих, в особенности для тех, кто выполняет неквалифицированную или малоквалифицированную работу, труд этот тяжел, отупляюще скучен, утомителен, монотонен и ведет к деградации. В значительной мере фатальный характер, который по большей части носит современная работа, обуславливается способом ее социальной организации, который в свою очередь определяется как основными институтами, управляющими промышленностью, так и уровнем технологии, которая в настоящее время имеется в распоряжении.

Даже там, где велико влияние профсоюзов, люди все еще имеют незначительные возможности контролировать то, что они производят, и то, как они производят; то, что они создают, — не «их». Зачем им тогда выкладываться и каким образом они могут получить *внутреннее* удовлетворение от выполненного труда? В результате работа в условиях индустриальной цивилизации требует связанной с неизменно большими расходами самодисциплины тех лиц, которые непосредственно участвуют в этой работе. Она требует навыков и ценностей, усиливающих дисциплину, если люди должны работать самостоятельно, или же, в их отсутствие, наличия обширного бю-

рократического аппарата и неослабеваемого тоталитарного надзора. Эта проблема особенно остра на ранних этапах индустриализации, когда отвергаются старые методы работы, когда промышленная дисциплина еще непривычна и когда все еще низкий уровень промышленного производства остается недостаточным для того, чтобы компенсировать понесенные расходы. Сталинизм явился, в известной мере, ответом на эту проблему.

Однако даже для развитых индустриальных обществ эта проблема по-прежнему остается характерной. Хотя требуемая дисциплина — явление знакомое, для многих она все еще несказанно утомительна и дорого обходится. В результате часть изобилия, создаваемого передовыми индустриальными обществами, расходуется на компенсацию индивидам за то новое бремя, которое само оно и породило. Значительная часть новых благ, созданных в результате индустриализации, должна идти поэтому на самоподдержание само по себе, то есть часть производимых благ служит для того, чтобы заставлять людей производить их, *несмотря* на расходы. Хотя часто наблюдается улучшение в жизни отдельных людей и многие живут в лучших условиях, чем прежде, такого рода улучшение не способствует укреплению лояльности этих людей по отношению к системе и чувства долга, как следовало бы ожидать, поскольку значительная часть того, что они получают, воспринимается ими как компенсация за те расходы, которые они уже понесли. Они часто находят, что получают несколько меньше, чем заработали, и что они уже заплатили за то, что получают. Таким образом, они часто ощущают, что «квиты» с системой и могут не испытывать нужного для стабилизации общества чувства благодарности или «неоплаченных долгов» по отношению к ней.

Итак, по этим причинам современная индустриальная цивилизация испытывает настоятельную потребность в жизнеспособных системах морали, несмотря на свою возросшую способность производить жизненные блага. Современная мораль выросла из нехватки и уходит в нее корнями. Именно это придает меру реализма социальным теориям, подчеркивающим значение морали; именно это порождает структуры настроений, которым такие социальные теории полностью созвучны. В то же самое время, однако, именно это обстоятельство делает чрезвычайно ясным, что теории превращаются в идеологию, позволяющую приспособиться к настоящему, но не помогающую его преодолеть, когда авторы теорий не могут понять и выразить тот факт, что нужно положить конец войнам, неравенству, нехватке и нечеловеческим условиям работы.

Сила таких социальных теорий состоит именно в том, что они позволяют некоторым людям почувствовать: они *могут* в своем сознании, а значит *должны* в реальности приспособиться к тому, что происходит здесь и сейчас. Уязвимость таких теорий состоит в том, что они по необходимости проповедуют справедливость, терпимость,

сдержанность, умение решать проблемы постепенно, смиренное принятие лишений и накопившихся бед тем, кто гораздо менее благополучен. Очевидно, беда функционализма состоит в том, что он связан с сегодняшним обществом, со всеми его дилеммами, противоречиями, конфликтами и, безусловно, со всей его безнравственностью. Беда функционализма в известной мере состоит в том, что он фактически озабочен не социальным порядком вообще, а лишь сохранением *своего* собственного социального порядка. Он озабочен тем, чтобы дела делались, несмотря на войны, неравенство, нехватку и унижительный труд, а не поисками выхода из создавшегося положения.

Тот факт, что существуют известные проблемы — недолговечность человека и смерть, — из которых нет выхода, не является оправданием. Это проблема не социальной системы, а человеческого бытия, и, разумеется, она даже не относится к той специальной сфере, которой социальная теория себя ограничивает. Мне представляется сомнительным, чтобы люди когда-нибудь смирились с тем, что они смертны, но это к делу не относится. Тот факт, что люди смертны, не оправдывает желания приспособиться к обществу, а, скорее, дает основание противостоять такому обществу, которое столь ужасным образом сокращает и без того непродолжительное время нашей жизни.

НЕКОТОРЫЕ ДИЛЕММЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Мне предстоит сделать краткий обзор некоторых из моих основных предпосылок, которые я уже приволил, и наметить ряд выводов, которые следуют из них. Уровень вознаграждений, предлагаемых обществом, и уровень морального сознания или конформности в рамках его культуры — последний может близко подходить к первому, но никогда не бывает выше его, — являются основным источником общественной солидарности, осознанного взаимного приспособления людей и групп. В известной мере каждый вариант является альтернативой по отношению к другому в качестве источника общественной солидарности; это означает, что в некоторой степени каждый находится в состоянии конфликта и конкуренции с другими. Относительное значение моральных и *внеморальных* вознаграждений для укрепления общества изменяется поэтому в зависимости от условий. В частности, поскольку технология является одним из основных источников внеморального вознаграждения, относительное значение моральных и внеморальных вознаграждений для общественной солидарности будет в значительной мере зависеть от уровня технологии в обществе и от изменений этого уровня. Таким образом, при условии относительно примитивной технологии общественной солидарность (если таковая вообще существует) должна в большей степени опираться на нравственность.

Но соответственно по мере того как технология развивается, она обычно подрывает традиционные моральные устои. Так, великие достижения в технологии могут означать соответствующее ослабление моральных источников общественной солидарности, и в результате «чистое» нарастание стабильности технологически развивающегося общества отнюдь не будет однозначно пропорционально развитию его технологии. По мере развития технологии, и в той мере, в какой оно ведет к ослаблению традиционных моральных устоев, солидарность общества будет все в большей степени зависеть от вознаграждений, обеспечиваемых развитием технологии. Однако со временем последняя начинает подчиняться закону убывания предельной полезности — существуют как кратковременные циклы, так и долгосрочные тенденции, когда индивиды ощущают, что вознаграждения, получаемые ими благодаря развитию технологии, уменьшаются. Когда это происходит, моральные основы общественной солидарности и «проблема морали», как правило, выходят на первый план.

Но разные стороны морального кодекса становятся более заметны для разных групп; поскольку от развития технологии они получают разные блага, «проблему морали», как правило, все воспринимают по-разному. Характерно то, что лица, связь которых с технологией дает им преимущества, более склонны считать важными вопросы моральной *значимости*. И наоборот, те, кому менее доступны результаты развития технологии, склонны придавать большее значение облегчению своего доступа к тем вознаграждениям, которые она может им предоставить, и поднимать вопросы, касающиеся моральной стороны распределения. В какой-то степени непривилегированные слои стремятся оправдать свои притязания с моральной точки зрения, а привилегированные в свою очередь также стремятся защитить свои устоявшиеся позиции все с той же моральной точки зрения. Поэтому и те и другие склонны подчеркивать значение морали, но с разными целями; каждая группа имеет тенденцию подчеркивать те моральные аспекты, которые санкционируют их собственные притязания. Непривилегированные подчеркивают значение справедливости, равенства и такой свободы, которая необходима для того, чтобы добиться большего количества вознаграждений. Привилегированные же, в свою очередь, склонны подчеркивать значение порядка. Таким образом, характерное давление на моральный кодекс, которое оказывают многочисленные изменения, обусловленные развитием технологии, еще больше и еще острее усложняют противоположные интерпретации морального кодекса со стороны соперничающих групп.

Вместе с промышленной революцией в конце восемнадцатого века, возникла совершенно новая ситуация, связанная с соотношением морального и неморального поощрения как двух факторов, которые оказывают воздействие на общественную солидар-

ность. Новая технология невероятно увеличила значение неморального вознаграждения. В то же самое время, однако, продолжающиеся и все ускоряющиеся изменения в технологии означали, что сравнительно кратковременные изменения, которые до этого осуществляли с целью приспособиться к незначительным технологическим изменениям, более не возможны: они не производились отчасти потому, что и не могли производиться, так как пришлось бы целиться в постоянно меняющуюся мишень; они не производились отчасти еще и потому, что не были нужны, так как технология продолжала создавать новые блага, лучше обеспечивающие общественную солидарность. Вследствие этого происходил все увеличивающийся разрыв между моральным и технологическим источником общественной солидарности в развитых индустриальных странах. Как это представлялось Дюркгейму — хотя и по другим причинам, — солидарность в индустриальных обществах все больше обуславливается неморальными вознаграждениями: роль «коллективного сознания» уменьшилась.

Поскольку значение морального кодекса в этих странах серьезно ослабляется и он постоянно подвергается противоположным толкованиям со стороны непривилегированных и привилегированных слоев общества, спор относительно распределения благ нельзя решать с помощью прямых переговоров. Интеграция таких обществ все в большей степени зависит от контроля и посредничества со стороны государства при улаживании конфликтов. В то время как государство может сетовать (и периодически делает это) на остывание «морального пыла», оно способно улаживать эти конфликты, прибегая к инструментальным средствам, лишь двумя способами: превращая свой репрессивный аппарат и тем самым двигаясь к превращению в «полицейское государство», и/или манипулируя плодами развития техники путем перераспределения доходов в государстве всеобщего благоденствия. В любом случае государственный аппарат в значительной степени увеличивается.

Кроме того, все современные полицейские государства также служат (или обещают это) тому, чтобы перераспределять вознаграждения, как это происходило при нацизме или фашизме. Соответствующим образом все государства всеобщего благоденствия имеют тенденцию, посредством мер, направленных на рост благосостояния своих граждан, координировать новые для себя полицейские функции и поддерживать более традиционные источники «закона и порядка». Все дело заключается в пропорциях, но они имеют жизненно важное значение, поскольку определяют, с одной стороны, степень «свободы», которую будут иметь стороны, осуществляя перераспределение благ, более соответствующее их собственным интересам, и, с другой стороны, определяют, в какой степени проблемы распределения будут решаться за счет добычи, полученной в результате агрессивных и военных действий.

С этой точки зрения представляется возможным, что Советский Союз, благодаря постоянному совершенствованию своей технологии, со временем все больше будет превращаться из государства с репрессивной системой контроля в государство всеобщего благоденствия западного типа. В то же самое время, однако, будет соответственно уменьшаться влияние морально-идеологических основ солидарности советского общества и усиливаться ощущение тревоги, особенно со стороны тех, кто пользуется наибольшими привилегиями и прочнее связан с этой системой. В результате процесс превращения Советского Союза в государство всеобщего благоденствия будет не скорым и не свободным от трений.

Хотя американское государство всеобщего благоденствия зиждется на самой эффективной в мире экономике, оно остается и будет оставаться глубоко неоднозначной структурой. Ибо, с одной стороны, оно ориентировано на поддержку социального порядка, а с другой — на заботу о справедливости и борьбу с неравенством. Компонент, ориентированный на поддержание порядка, содержит в себе реальный потенциал его превращения в «полицейское государство». Компонент, ориентированный на обеспечение равенства и справедливости, должен, для того чтобы финансировать и контролировать процесс обеспечения благосостояния, заботиться об эффективности и приспособляться к условиям фискальной экономики, которой требует ориентированный на поддержание порядка компонент, а также частный сектор в целом. Итак, государство всеобщего благоденствия должно, хотя и не столь решительно, как полицейское государство, постоянно вторгаться в частную жизнь и другие традиционные сферы свободы как тех, кто оплачивает его щедроты, так и тех, кто ими пользуется. Это же обстоятельство, в свою очередь, еще больше обостряет некоторые противоречия, заключающиеся в моральном кодексе.

Интеграция американского общества в обозримом будущем обещает все в большей степени опираться на развитие технологии, которая могла бы, с одной стороны, способствовать эффективному административному контролю со стороны государственного аппарата и, с другой стороны, увеличивать валовой национальный продукт и тем самым обеспечивать все более полное удовлетворение индивидуальных потребностей, не изменяя пропорций распределения, для различных групп. Два главных внутренних противоречия, свойственных этому процессу развития, таковы: во-первых, потенциал невероятно разрушительного воздействия на общество, которое имело бы серьезный спад в экономике, тем самым поддерживается; во-вторых, растет требование коренного преобразования традиционного морального кодекса, — требование, которое может принять форму нового массового общественного движения за «культурное возрождение». Мы это уже наблюдаем в связи с возникновением новых психоделических и коммунитарных контркультур.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Следующие данные опроса *не* приводятся в докторской диссертации Спри, цитированной ранее; они были получены мною на основании анализа конкретных цифр.
2. Для более полного рассмотрения см. мое предисловие к: *Durkheim E. Socialism and Saint-Simon*. New York: Collier Books, 1962.
3. См.: *Shils E. The Calling of Sociology // Theories of Society / Parsons T., Naegle K. T., and Pitts J. R., eds.* New York: Free Press, 1961. II, 1405–1448.
4. *Parsons T. Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press, 1967. P. 398.
5. *Ibid.* P. 409.
6. *Ibid.* P. 406.
7. *Ibid.* P. 398.
8. *Ibid.* P. 393.
9. *Ibid.* P. 399.
10. *Ibid.* P. 409.
11. *Ibid.* P. 417.
12. *Ibid.* P. 394.
13. *Ibid.* P. 406.
14. *Ibid.* P. 409.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. *Ibid.* P. 408.
18. *Ibid.* P. 417.
19. *Ibid.* P. 398.
20. *Ibid.* P. 419.
21. *Mac Intyre Alasdair. Marxism and Christianity*. New York: Schocken Books, 1968.
22. *Nisbet R. The Sociological Tradition*. New York: Basic Books, 1966. P. 261.
23. Приводимые статистические данные *не* сообщаются в докторской диссертации Спри, цитированной раньше; они были получены мною на основании анализа конкретных цифр.
24. *Tucker R. Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961. P. 171.
25. *Marx's Concept of Man / Fromm E., ed., Bottomore T., trans.* New York: Ungar, 1961. P. 130–131.
26. И использовать его почти так же адекватно, как это было в его случае.
27. *Tompkins S. Psychology of Being Right — and Left // Transaction*, III, No. 1. November—December 1965. P. 23–27.
28. См.: *Foucault M. Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966. P. 396–398.

Глава 8

ПАРСОНС О ВЛАСТИ И БОГАТСТВЕ

В своей работе «*Структура социального действия*», написанной в 1937 г., Парсонс рассматривал роль «насилия» в жизни общества как маргинальную и второстепенную проблему, уделив ей четыре страницы в томе, насчитывающем почти восемьсот страниц. Хотя подобное соотношение воспринимали бы как явную нелепость сегодня, после нескольких войн и гибели свыше 200 миллионов человек, в 1937 г. такой взгляд был характерен для большинства американских социологов. До совсем недавнего времени большинство из них практически никак не выражало свое отношение к проблемам войны или насилия внутри страны, за исключением не относящихся к политике случаев преступности и «девиации».

Отношение Парсонса к насилию в 1937 г. связано с его рассуждением о том особом значении, которое Парето придавал роли насилия и обмана в социальной жизни, что, по словам Парсонса, приводит людей с либеральным «прошлым» к критике работ Парето за присущий им дух макиавеллизма. «Чтобы избежать недоразумений, — отмечает Парсонс, находящий у Парето связь между насилием и идеализмом, — укажем, что человек, крепкий верой, охотно прибегает к насилию». Иначе говоря, применение силы иногда свидетельствует о существовании мощных *моральных* побуждений и, следовательно, о жизненности того, что, по мнению Парсонса, является единственным наиболее важным источником социальной интеграции. Таким образом, сила — это *не* всегда плохо.

Будучи гораздо большим реалистом, чем многие социологи академической школы этого периода, Парсонс прозорливо замечает, что «роль и значение их обоих [насилия и обмана] вне всякого сомнения были серьезно занижены в “либеральных” теориях прогресса и линейного эволюционного развития». Хотя они являются симптомом устранения моральных ограничений при осуществле-

нии тех или иных намерений и для Парсонса в этом смысле неприемлемы, однако насилие, в отличие от обмана, «нередко сопровождается “творческий” процесс, благодаря которому в обществе утверждается новая система ценностей вследствие прихода к власти новой элиты». Таким образом, Парсонс видит в силе «повивальную бабку», способствующую появлению новой системы ценностей, которая может вновь объединить общество, и вовсе не преследующую по природе своей эгоистических целей, какие обычно преследует обман [1]. Более того, государство использует силу «как средство навязывания общепринятых правил». В отличие от Гоффмана, Парсонс, вынужденный сделать свой выбор, встает на сторону «львов», а не «лис».

В 1940 г. Парсонс сформировал свой «Аналитический подход к теории социальной стратификации» [2], согласно которому стратификация рассматривается как «дифференцированная классификация индивидов, составляющих данную социальную систему», для которой требуется моральная санкция [3]. В числе шести «основ дифференцированной оценки», которые здесь упоминает Парсонс, шестая и последняя, по его определению, «остаточная категория» — это власть. В 1953 г. Парсонс опубликовал в расширенной редакции эту работу, в которой он излагает свои новые взгляды на проблему и затем применяет их к американской системе стратификации [4].

Эта статья начинается с того, что в ней подчеркиваются некоторые общие аспекты. Например, что «социальная стратификация представляет собой наиболее общий момент структуры всех социальных систем» и, таким образом, является универсальной. Во-вторых, что условием стабильности социальных систем является интеграция ценностных стандартов составляющих ее единиц, которые должны объединиться в «общую систему ценностей», и что «стратификация в ее ценностном аспекте... представляет собой классификацию единиц в социальной системе в соответствии с нормами общей системы ценностей» [5]. Иными словами, хотя Парсонс признает, что стратификация как метод оценки — это стратификация, рассматриваемая только лишь с одной определенной точки зрения, а именно с точки зрения общего морального кодекса, тем не менее он предпочитает подчеркивать лишь этот один аспект. Здесь власть рассматривается с точки зрения «фактического состояния дел» в отличие от нормативно определяемой, идеальной классификации с позиций ценностей [6]. Власть, поясняет затем Парсонс, «представляет собой реальную способность системной единицы достигать целей, предотвращать нежелательное вмешательство, добиваться уважения, контролировать приобретения, и т. д. и т. п.», то есть, выражаясь языком Парсонса, реализовывать свои интересы.

Идеологический характер парсонсовской теории стратификации становится все более очевидным благодаря этой статье 1953 г.

В 1940 г., когда еще очень сильны были воспоминания о Великой депрессии, Парсонс признавал, что «при экономике бизнеса непосредственная задача политики бизнеса должна, в силу самой его природы, заключаться в том, чтобы улучшать финансовое положение предприятия... Доходы от бизнеса стали главным критерием его успеха» [7]. Но если в 1940 г. Парсонс признавал, что цель бизнеса — прибыль, то в 1953 г. он перенес акцент на «производительность»; затем он стал утверждать, что американское общество на первое место на шкале ценностей ставит тот вклад, который делают единицы общества «в производство ценных условий... какими бы они ни были... Главный упор при этом делается на производительную деятельность в экономике» [8]. Таким образом, прибыль перестает быть «главным критерием» успеха предприятия, пропадая в концептуальных прорехах различных «ценных условий».

Статья 1953 г. рисует следующую картину американской системы стратификации. Прежде всего это система, предназначенная для улучшения производительности. Она также «индивидуалистична» (с точки зрения «плюрализма целей») в том смысле, что ее задача — «создание ценных условий для достижения целей системных единиц, каковы бы они, в допустимых пределах, ни были» [9]. Это подозрительно напоминает сомнительный способ утверждения культурного господства того самого утилитаризма, который всячески критиковал Парсонс в «*Структуре социального действия*». Хотя не существует основной задачи, на которую была бы ориентирована система в целом, Парсонс добавляет, что существует *первостепенная* задача системы, а именно «максимальное увеличение производства ценного имущества и культурных достижений». Эта формулировка ставит науку и технологию в один ряд с имуществом, как собственность и богатство, возводя их в ранг целей общества. Однако Парсонс признает, что интерес к науке и технологии — это результат их вклада в производительность и, таким образом, этот интерес «является производным, а не первичным» [10]. Одним словом, наука обычно рассматривается в нашей культуре с инструментальной и «прикладной» точки зрения.

Парсонс также считает, что американское общество придает необыкновенно большое значение «равенству возможностей» и, как следствие, условиям, необходимым для этого, а именно здоровью и образованию. Это, в свою очередь, с его точки зрения, подразумевает в известной степени участие правительства в том, чтобы здоровье индивида и получение им образования не зависели целиком и полностью от его возможностей платить за них. Здесь Парсонс подчеркивает, что все большее участие правительства в этом процессе в настоящее время является «необходимостью», которая обусловлена более всего «тем весьма ответственным положением, которое сегодня занимают в мире Соединенные Штаты» [11]. Однако из заявления Парсонса не вполне понятно, кто возложил такую глобальную от-

ветственность на Соединенные Штаты или, если на то пошло, является ли вообще все больше ощущаемое за рубежом вмешательство со стороны Соединенных Штатов во внутренние проблемы других государств проявлением моральной «ответственности», а не имперских амбиций. В любом случае Парсонс здесь выступает в качестве выразителя американских интересов.

Парсонс также утверждает, что в профессиональной системе «статус — это производная от продуктивного «вклада» индивида в функции, выполняемые конкретными организациями» [12]. Поэтому статус зависит от его способностей и достижений на благо данной организации. «Разумеется, — признает Парсонс, — существует неисчислимое множество причин, из-за которых статус не удается реализовать», поскольку неравенство сил, основанное на обладании различными материальными возможностями, увеличивает несоответствия между вкладом того или иного лица и его статусом. Однако, как он уверяет нас, эти несоответствия «вторичны с точки зрения всесторонней характеристики нашей системы стратификации» [13].

«Наша система стратификации, — утверждает Парсонс, — основывается главным образом на структуре родственных отношений и профессиональной системе» [14], причем семейный доход и статус являются производными от профессионального заработка и положения. (Однако подобное же значение он не придает такому положению, когда реально происходит обратное, то есть когда обусловленные профессией заработок и положение являются производными от семейного дохода и статуса). По словам Парсонса, в США не существует фиксированной, однозначной классовой системы; едва ли намечается появление наследственного высшего класса, нет четко выраженной иерархии престижа, наблюдается значительная мобильность при переходе из группы в группу и большая терпимость по отношению к различным способам достижения успеха [15]. В результате сложившейся американской системы налогообложения, а также наличия водораздела между управленцами и собственниками, не существует американской элиты, которая передавала бы свое положение по наследству. Американская элита открыта и мобильна.

На всех уровнях иерархии нет четких границ между отдельными классами. Вследствие автоматизации труда «очень похоже, что традиционное “дно” пирамиды профессий, по сути, исчезает» [16]. Мощный рост производительности американской экономики представляет собой «фактор, открывающий большие положительные возможности» [17] и, по существу, в настоящее время служит заместителем закрытой границы. Главным стимулом восходящей социальной мобильности является доступ не к обладанию имуществом, а к образованию. Для жителей крупных городов и их пригородов, которые могут жить дома во время обучения в колледже, «экономические трудности, связанные с посещением высших учебных за-

ведений, не являются главной преградой даже для студентов из семей со сравнительно низкими доходами... данные, которыми мы располагаем, указывают на то, что это не так важно, как обычно полагают». Поэтому, объясняя неумение некоторых лиц добиться повышения своего статуса благодаря образованию, Парсонс подчеркивает, что «неожиданно большое значение придается фактору *мотивации* повышения статуса... в отличие от фактора объективных экономических возможностей для этого» [18]. Короче говоря, возможности повышения статуса в настоящее время, по-видимому, зависят, главным образом от образования, а образование — от честолюбия или желания «вскарabкаться наверх».

Подводя итоги, отметим, что в 1953 г. Парсонс, изучая американскую систему, нашел, что она хороша. Признавая некоторые «несоответствия» между достижениями и вознаграждением, он считает, что эта сторона имеет «второстепенное» значение; наблюдая дискриминацию негритянского населения, он верит, что со временем такое положение исправится благодаря неуклонному воздействию всеобщих ценностей и тому огромному значению, которое они приписывают равенству возможностей; отмечая, что наука и образование подчинены утилитарным целям и задаче увеличения производительности, он не находит причин для возмущения. Хотя наш мир и несовершенен, абсолютно ясно, что, с точки зрения Парсонса, это — наилучший из возможных социальных миров.

Хотя анализ Парсонса оставляет нерешенными многие важные проблемы, и к некоторым из них я вернусь позднее, сейчас я просто хочу отметить любопытную аномалию в нравственной позиции Парсонса, в его «морализме». Фундаментальный подход Парсонса требует систематического и постоянного подтверждения важности изучения социального мира с точки зрения его морального кодекса. И Парсонс неустанно делает это. Однако несоответствия между действительностью и моралью, которые он наблюдает, никогда не волнуют и, разумеется, никогда не выводят его из себя; для него это всегда временные несоответствия, второстепенные aberrации, минимальные отклонения, не имеющие, по большому счету, никакого значения. Парсонс — редкостный феномен, это — довольный моралист. Несмотря на все его разговоры о «волюнтаристическом» компоненте, поведение самого Парсонса явно обнаруживает, что моральные ценности не всегда заставляют энергично действовать во имя их утверждения, а, наоборот, могут способствовать самодовольному чувству удовлетворенности существующим порядком вещей. Его морализм постоянно приобретает форму пиетета по отношению к статус-кво, его апологии, а не критики. Парсонс неизменно видит не до конца наполненный стакан воды наполовину *полным*, а не *полупустым*.

По существу, Парсонс добивается этого, осваивая действительность при помощи морали и сосредоточивая свое внимание только

на тех аспектах реальности, которые не противоречат морали; так, например, в своей переработанной теории социальной стратификации он любезно сообщает нам, что будет заниматься главным образом ее «ценностным аспектом». Причина этого отчасти заключается в том, что в парсонсовской метафизике подчеркивается совпадение морали и реальности. Он действительно сомневается в фундаментальной реальности того, что неморально. Таким образом, мы наблюдаем удивительно сильное влияние Платона на Парсонса; оба они придают основное значение порядку, морали, иерархии и, как мы увидим в дальнейшем, в конечном счете, «силе». Эта метафизика еще яснее, если это возможно, проявляется у Парсонса при последующем анализе власти.

ПРОБЛЕМЫ ВЛАСТИ

В 1961 и 1962 гг. Парсонс впервые обратился к действительно систематическому рассмотрению как вопросов применения силы, так и вопросов власти. Очевидно, к этому его подтолкнула конференция, посвященная партизанским и контрповстанческим военным действиям. Тогда казалось, что американская «ответственность» за то, что происходит за рубежом, заставит Парсонса вновь заинтересоваться вопросами власти и, таким образом, избавиться ее от положения остаточной категории в своей теории. Однако, как мы увидим, ничего подобного не произошло.

Этот новый анализ власти сводился к детальному и поистине всестороннему рассмотрению «политики как социальной подсистемы, теоретически параллельной экономике» [19], в которой 1) обязательные характеристики экономики, по-видимому, используются как основа для разработки теории власти; 2) власть интерпретируется как аналог в политике деньгам в экономике; 3) власть, следовательно, рассматривается как обобщенный посредник взаимодействия в политике, то есть «как циркулирующий посредник», и поэтому, 4) главное не в том, *кто* какой властью обладает над другими людьми, и не в последствиях таких различий в обладании властью, но 5) власть, как и деньги, рассматривается как нечто стоящее «на входе», что в сочетании с другими элементами может произвести своего рода последствия «на выходе», полезные для системы в целом.

Власть, с точки зрения Парсонса, теперь должна трактоваться как «обобщенная способность обеспечивать выполнение отдельными единицами связывающих их обязанностей в системе коллективной организации, где обязанности узаконивает их отношение к коллективным целям и где, в случае неподчинения, предполагается применение силы с помощью негативных ситуационных санкций» [20]. Его требование, заключающееся в том, что власть, чтобы быть властью, должна быть «обобщена», насколько я могу судить,

восходит к простой аналогии с деньгами; в любом случае, как и другие его выводы из аналогии, это требование не приводит ни к каким теоретическим последствиям, имеющим хоть какое-то значение или же отличающимся оригинальностью. В центре внимания Парсонса оказывается легитимность, что, в свою очередь, характерно, если учитывать, какое значение Парсонс постоянно придает интегрирующей роли морали, и не проистекает из аналогии с экономикой или деньгами.

Парсонс подчеркивает, что «проявление власти вовсе не сводится к тому, чтобы заставить повиноваться желанию... одной только угрозой применения превосходящей силы». Таким образом, систематическое рассмотрение Парсонсом вопросов власти в действительности подразумевает не все формы власти, а всего только одну, а именно «институционализованную систему власти», которая обеспечивает выполнение *обязательств*, считающихся легитимными в силу их предполагаемого вклада в достижение коллективных целей. Короче говоря, Парсонса в первую очередь интересует *морально* санкционированная власть, а вовсе не власть в том смысле, в каком ее обычно понимает большинство политологов и социологов.

В самом деле, Парсонс и сам признает, что «большинство политологов провели бы черту по-другому» [21], потому что *они* относятся к угрозам применения превосходящей силы как к проявлению власти. Парсонс мог бы добавить вполне искренно, что теперь он не согласен не только с другими теоретиками, но и со своей собственной прежней позицией по вопросу характера власти. Ведь в своей работе 1940 г. Парсонс недвусмысленно заявлял, что «личность обладает властью лишь постольку, поскольку ее умение воздействовать на других и ее способность добиваться или обеспечивать себе это обладание не *санкционированы институционально*» [22]. В 1962 г. Парсонс, по сути, предпочел говорить о чем-то другом, о чем-то отличающемся от того, что большинство социологов считает властью. Мы могли бы сказать, что он предпочел ограничиться рассмотрением «власти истеблишмента» — власти, используемой в сложившихся социальных системах традиционными элитами и для их пользы.

Парсонс, возможно, считает, что его своеобразную концепцию власти следует оценивать с точки зрения теоретических выводов, к которым она приводит. По моему мнению, весь его анализ власти, вместе с его основной повторяющейся аналогией с деньгами, приводит к выводам, не имеющим абсолютно никакого интеллектуального значения. Так, например, на основании этой аналогии Парсонс заключает, что «сила» имеет такое же отношение к власти, как золотой слиток — к деньгам, что сила — это резерв, на который может рассчитывать система в том случае, если другие меры не помогают. Одним словом, это — последнее сдерживающее средство, инстру-

мент, к которому прибегают в крайнем случае при «раскрытии карт». Вряд ли столь подробное рассмотрение и эта аналогия оправданы такой банальностью или вытекающими из нее другими. Например, он сообщает нам, что «опасность войны характерна для неинституционализированных отношений между территориально организованными коллективами» [23]. Другими словами, всегда существует опасность войны между суверенными государствами. В похожих разъясняющих тонах Парсонс замечает, что «основной причиной» войны является не владение арсеналом и не угроза его использования. Никогда еще теоретические горы не рождали в таких муках таких крохотных и серых мышей.

Крайне обманчивый характер и полнейшая бесполезность парсонсовской аналогии с деньгами очевидны из того факта, что его концепция силы как «самого последнего средства» была разработана им еще в 1941 г. и совершенно независимо от этой аналогии: хотя «сила не является единственным или даже в каком-либо общем смысле самым важным или эффективным способом контроля над другими людьми, в определенных обстоятельствах она является последним средством» [24]. Действительно, важные вопросы, связанные с насилием, а именно: кто обычно имеет доступ к средствам насилия и в чьих интересах, остаются неизученными как в раннем, так и в более позднем варианте теории Парсонса.

Возвращаясь к самой теории, вспомним, однако, что парсонсовской концепции власти присуща идея легитимности: «угрозу насильственных мер или принуждения без законного обоснования или оправдания отнюдь не следует называть применением власти в собственном смысле слова; это крайний случай, в котором власть... превращается во внутренний инструмент, заставляющий подчиняться желаниям, а не обязанностям» [25]. Здесь реакция Парсонса на разрыв между властью и моралью заключается в первую очередь в том, чтобы отрицать или свести к минимуму его значение и его сущность; загоняя проблему в самый угол своего внимания, он лишь изредка обращается к ней.

Для Парсонса нормальный случай — это тот, при котором принуждение оправдано. Таким образом, перед нами живой пример того, как можно быть одновременно эмпирически корректным и интеллектуально абсурдным. Парсонс эмпирически корректен в том, что даже самые жестокие методы принуждения обычно *считаются* оправданными теми, кто к ним прибегает. Нацистское вторжение в Европу и уничтожение евреев действительно оправдывалось *нацистами*. Однако его позиция интеллектуально абсурдна, потому что он не уточняет, *кто* должен считать принуждение оправданным, прежде чем оно может быть определено как «подлинная» власть согласно Парсонсу образца 1962 г. Поскольку практически любой считает применение принуждения со своей стороны оправданным, то насилие и принуждение в чистом виде будет встречаться действи-

тельно редко: все будет считаться «применением власти». Хотя Парсонс видит, что власть включает средства обретения легитимности, он не может понять, что это подразумевает доступ к «санкционирующим» институтам и гораздо менее требования послушания на основании, которое другие считают независимо веским и, как правило, признают. Он не может понять буквальный смысл, в каком «принуждение», «насилие», «сила» и все формы проявления могущества *делаются* справедливыми. Он не может понять, что сила обеспечивает себе легитимность, а не просто добровольно «обменивается» на нее.

Те, кто повинуются из страха, не любят считать себя робкими или трусливыми людьми; пытаясь сохранить к себе подлинное уважение, малодушные часто находят хитроумные способы называть законным почти любое требование, предъявляемое к ним. Соответственно и те, кто требует повиновения, зачастую не хотят считать себя людьми, подло и грубо третирующими слабых; чтобы сохранить к себе подобающее уважение, они используют все средства, находящиеся в их распоряжении, чтобы убедить других в том, что их жестокость оправданна. Короче говоря, легитимность может родиться в результате молчаливого союза или сделки между преступником и его жертвой: жертва скрывает свою *беспомощность*, признавая законность претензий, предъявляемых к ней, в то время как преступник скрывает свою жестокость, заставляя жертву признать законность своих претензий. Таким образом, между властью и моралью устанавливается равновесие. Это не означает, что мы отрицаем потенциально важную автономию моральных соображений; просто мы настаиваем на полностью обоюдном характере их отношений с властью. Как и любое поведение, суждение о том, что нечто является легитимным, может быть обеспечено в определенной ситуации принуждением или вознаграждением.

Часто, но не всегда, власть считают легитимной именно те, кто испытывает на себе ее самые жестокие проявления, поскольку ощущаемое расхождение между властью и моралью порождает беспокойство, а оно, в свою очередь, — стремление уменьшить это расхождение между ними. Необходимо преодолеть эту пропасть бессмысленности. Именно потому, что власть может быть настолько жестокой, люди стараются поверить, что она не является неприемлемой с моральной точки зрения. И все-таки просто считать власть легитимной, как это делает Парсонс, это — проявление концептуальной вольности, столь же бесполезное, сколь и бесплодное. Расширение Парсонсом суверенной области морали является изощренной формой макиавеллизма. Это еще раз показывает, что теоретик живет в том же накладывающем на нас ограничения мире, что и те люди, которых он делает предметом теоретического рассмотрения, и испытывает такую же, как и они, потребность уменьшить дисбаланс между властью и моралью.

Рассматривая приведенные выше формулировки, читатель может подумать, что я говорю лишь о том, каким образом *экстремальная* угроза «крайней мерью», то есть насилия, порождает готовность к повиновению, которая находит рациональное обоснование с другой, моральной точки зрения. Однако не только тогда, когда власть принимает жестокие формы, и не только тогда, когда она намеревается проявить себя как силу, ее присутствие ощущается в социальных взаимоотношениях и порождает мотивы для *добровольного* повиновения. Власть существует как бы незаметно и является полностью реальной даже при самой низкой степени интенсивности ее проявлений. Она постоянно заставляет ощущать свое присутствие, поскольку лежит в основе «легитимности» и всех моральных мотивов повиновения и сопутствует им. В некоторых своих формулировках Парсонс, подобно многим другим социологам, по-видимому, пользуется возможностью рассматривать власть и «авторитет», или морально узаконенную власть, двойко: или как два различных *этапа* развития, когда власть, например, рассматривается как выродившаяся или незрелая форма авторитета; или как два альтернативных способа, какими один индивид или группа может упорядочивать поведение других лиц. В обоих случаях они рассматриваются как взаимоисключающие, так что если одно существует, то другого не может существовать.

Такое представление вводит в заблуждение. Оно существует в основном потому, что власть и авторитет рассматриваются с точки зрения власть имущих, тех, кто наверху. Если бы на них смотрели с точки зрения *подчиненных* в социальном мире, то, вероятнее всего, власть и авторитет рассматривались бы как двойственные структуры, *одновременно* существующие в неуловимом постоянном взаимодействии. Власть, одним словом, существует не только тогда, когда теряется авторитет, и не только до того, как авторитет получает возможность вполне проявиться. Она существует как фактор в жизни подчиненных, формируя их поведение и взгляды при каждом соприкосновении со стоящими выше. На их отношение к вышестоящим постоянно влияет *сознание* — иногда ясное, а иногда лишь поверхностное, — что вышестоящие лица могут дать, а могут и придержать, если захотят, совершенно независимо от их согласия или одобрения, те вещи, в которых очень нуждаются люди, и что распределение основных форм вознаграждения зависит от решения власть имущих. Именно сама возможность, которая есть у вышестоящих лиц принимать такое решение совершенно независимо от их права так поступать, является автономным, постоянно присутствующим элементом раболепного отношения к вышестоящим, которое часто вырабатывается у подчиненных. Легитимность и «авторитет» никогда не исключают власть; они лишь смещают акценты, делают ее скрытой. Каким образом мог бы «авторитет» устранить власть, если он представляет собой не просто ни к чему не привязанную «легитимность», а легитимность *власти*?

Крайние проявления власти или «применение силы» как «последнего средства», даже когда они направлены на других и, разумеется, на других, которые, как можно предположить, «заслуживают» такого отношения, помогают как символическое напоминание о том, что власть постоянно присутствует в жизни нас всех. Отдельный факт линчевания негра, отдельный случай убийства какого-нибудь чиновника, внезапная вспышка родительского гнева против ребенка, случайный удар по лицу — все эти акты, хотя и случайные и пусть даже угрожающие кому-то постороннему, напоминают людям, что существуют границы поведения. Применение «последнего средства» является символом *постоянного присутствия*; умеренное, рутинное применение власти отрезвляюще напоминает о возможности использования нерутинных последних средств.

Хотя его анализ часто носит утопический характер, иногда размышления Парсонса о власти и силе весьма близки к тому, чтобы стать реалистическими. Например, он понимает, что даже институционализованная власть имеет свои границы и слабые стороны. Так, он замечает, что обязательства, которые взяла на себя власть, подобно обязательствам банкира, всегда больше, чем она может выполнить в любой данный конкретный момент. По его словам, если требования предъявляются к власти слишком поспешно, то она может оказаться «неплатежеспособной». Однако это — предупреждение не только о том, что власть можно свергнуть, но и о том, что это может привести к ужасным последствиям. «В конце пути, — предостерегает Парсонс, — применение силы в интересах того, что отдельные группы понимают как свои права» [26]. Это все равно что сказать, что тех, кто слишком поспешно и слишком сильно будет настаивать на своих правах, ожидает кровавая расправа со стороны системы. И следовательно, предъявляющие права, видимо, должны стремиться к справедливости медленно и постепенно, чтобы не раздражать власть имущих, тем самым провоцируя их на применение «чрезвычайных» мер.

Нужно отметить, что только здесь, когда речь заходит о применении силы как о крайнем средстве, а не о рутинном применении власти, Парсонс заговаривает о том, что «отдельные группы понимают как свои права». Ведь если бы рутинное, институционализованное применение власти рассматривалось с этой релятивистской точки зрения, то это означало бы, что власти внутренне присуще тенденциозное преследование собственных интересов. А это было бы в корне несовместимо с парсонсовской идеологически вынужденной концепцией власти как института, который бескорыстно служит не частным, а *коллективным* целям.

Утверждая, что люди, «слишком поспешно» требующие, чтобы «власть» выполняла свои законные обязанности, могут подорвать систему власти, Парсонс неявно подразумевает, что «власть», *как правило*, не способна выполнять некоторые из своих обязанностей

или она просто их игнорирует. Конечно, это предполагает, что власть обычно далека от того, чтобы соответствовать своим моральным обязанностям. Это, в свою очередь, означает, что, вместо того чтобы власть и мораль взаимно регулировали друг друга, между ними обычно возникает конфликт. Однако эта мысль остается не выраженной четко, потому что она противоречит основному положению Парсонса о совпадении власти и морали.

После того как в центре внимания оказываются моральные изъяны власти, неизбежно возникает следующий вопрос: «Чьи законные требования удовлетворяются, а чьи игнорируются? Будет ли подразумеваться, что моральные изъяны власти *случайны* по отношению ко всем действующим лицам (актерам) в той или иной социальной системе или же эти изъяны каким-то образом заданы и утрированы?» Парсонс непременно должен утверждать, что они случайны и не заданы. То есть он должен утверждать, что вероятность того, что власть будет пренебрегать законными требованиями или правами действующих лиц, никак не зависит от их положения в социальной системе или от той власти, которой они обладают. Если же он признает, что моральные изъяны власти связаны с той самой властью, которой обладают индивиды, то его фундаментальная концепция власти как бескорыстно служащей не частным, а *коллективным* интересам, полностью дискредитирует себя. Итак, здесь парсонсовскому уклону в реализм должен наступить конец, и он наступает.

Парсонс, разумеется, игнорирует то, каким образом обладание властью как таковое позволяет одним *пренебрегать* своими моральными обязанностями; каким образом отсутствие власти заставляет других соглашаться на меньшее, чем они могли бы вполне законно претендовать; и каким образом сам этот моральный изъян укореняется на основе распределения власти как нечто *привычное*. Короче говоря, Парсонс должен игнорировать то, что я называю «нормализованным подавлением».

Каждая социальная система предполагает до некоторой степени невозможность полностью соответствовать всем требованиям морального кодекса. Всегда присутствует известная мера свободы в том, что считается приемлемым соответствием требованиям, имеющим какую-либо моральную ценность; но эта мера может значительно варьировать в зависимости от того, являются ли люди, выносящие такого рода суждения, теми, кто подчиняется моральному кодексу, и теми, кто принимает это подчинение, и от меры власти, которой они обладают по отношению друг к другу. Одна из причин этого всеобщего несоответствия между принципами морали и общепринятой практикой заключается в том, что часто те, кто, исповедует ту или иную ценность, не верят и никогда не верили в нее, во всяком случае в той общей форме, в какой ее представляют обществу. Люди часто не испытывают ни вины, ни смущения от того, что делают меньше,

чем требуют от них определенные ценности, поскольку никогда не были привержены всему тому, что они им предписывают. На практике ценности постоянно подвергаются размыванию, поскольку люди зачастую вынуждены давать обещания, которые они не хотят, да никогда и не собирались сдерживать. Это несоответствие между ценностями и «желаниями» приводит к разрыву между принципами и практикой, который со временем содействует установлению своего рода равновесия между обычаем и его осуществлением. Молодежь, пройдя социализацию, *ожидает* установления равновесия. Но требовать полного соответствия моральному кодексу, как им говорят, непрактично, нереалистично и наивно.

Однако не все могут одинаково безнаказанно пренебрегать выполнением своего морального долга. Одним приходится платить за это больше, другим — меньше. Одних вешают за украденного у народа гуся, другие обкрадывают целый народ, и все им как с гуся вода. Хотя моральные ценности можно разделить на всех, люди не одинаково заинтересованы во всех моральных ценностях, а власть, которую применяют для воплощения в жизнь моральных требований, никогда не распределяется поровну. Уровень, на котором моральная ущербность стабилизируется, по большей части определяется относительной мерой *власти* участвующих групп. Как следствие, обладающие большей властью готовы и способны институционализировать подчинение моральному кодексу на уровне, подходящем для них самих и дорого обходящемся для тех, у кого меньше власти. Власть, кроме всего прочего, является именно такого рода способностью проводить в жизнь свои моральные требования. Таким образом, люди, наделенные властью, могут *конвенционализировать* свои моральные изъятия. По мере того как их моральная ущербность делается привычной и ожидаемой, сам этот факт становится еще одним оправданием для предоставления подчиненной группе меньше того, на что она могла бы теоретически претендовать в соответствии с общими групповыми ценностями. Одним словом, возникает «нормализованное подавление».

Если мораль кажется совпадающей с властью, то это не только потому, что власть влияет на *уровень*, на котором соответствие моральным ценностям конвенционализируется, но еще и потому, что власть может даже видоизменять дефиницию того, *что* является моральным (и, конечно того, что является «реальным»). Ведь часто неясно, что является моральным; в каждом отдельном случае об этом очень много спорят и это неизменно заканчивается возникновением такой ситуации, когда одни имеют больше власти, чем другие. Поэтому те, кто наделен большей властью, чем другие, оказывают большее влияние при определении того, какое моральное правило приложимо и в чем это правило заключается в каждом конкретном случае. То есть они определяют, что является моральным. Так, мораль сочетается с властью, поскольку наделенные властью облада-

ют прокрустовой способностью придавать морали необходимую форму. Не создавая моральный кодекс из цельного куска ткани, они могут его кроить и шить по своему вкусу.

ДЕЛАЯ АМЕРИКАНСКОЕ ОБЩЕСТВО ЦЕЛОСТНЫМ: КАК ВАЖНО БЫТЬ БОГАТЫМ

В обществе с демократическими ценностями, где царит принцип: «один избиратель — один голос» и где считают, что вознаграждение должно зависеть от вклада, положение «богатых» неестественно. Поскольку оно противоречит публично провозглашенным ценностям, чрезмерная власть и привилегии богатых должны быть ограничены. Так часто начинаются игры, в которых люди действуют так, будто бы не существует никого, кроме представителей «среднего» класса, а обладание богатством не влечет за собой никаких особых последствий. Таким образом, принадлежность к «богатым» часто становится латентной идентификацией.

Теперь уже благодаря созданному Парсонсом мифу об избирательном праве не так важно быть богатым. Заверяя нас, что в «крупнейших и высоко дифференцированных системах... в самых “передовых” национальных обществах элемент власти систематически уравнивался через механизм избирательного права», Парсонс добавляет при этом, что «тот же основной принцип: “один избиратель — один голос” институционализуется во множестве добровольно создаваемых объединений». Кроме того, «равенство в обладании властью, обеспечиваемое избирательным правом, настолько распространено на практике, что принципиальным становится вопрос, каким образом это равенство вписывается в структуру социальных систем» [27]. Для Парсонса с присущим ему морализмом характерно то, что он находит причину этого в ценностном принципе — универсализме, который подразумевает одинаковое отношение ко всем людям и оценку их с точки зрения одинаковых для всех достоинств или недостатков. Характерно также и то, что он не упоминает о многочисленных и ожесточенных сражениях за распространение избирательного права на рабочих, женщин, чернокожих, которые происходили начиная с Чартистского движения, и о том, как они выигрывались, преодолевая упорное сопротивление со стороны тех, кто обладал собственностью или питал предубеждение. Универсалистские ценностные принципы богатых часто, по каким-то таинственным причинам, не могли заставить их добровольно уважать принцип: «один человек — один голос».

Опять-таки довольно типично для Парсонса, что он не упоминает о том обстоятельстве, что, хотя этот принцип «институционализуется во множестве добровольно создаваемых объединений», данный факт не помешал тому, что практически все они управляются олигархией. Очерк Парсонса, посвященный власти, вполне можно было

бы начать с вопроса: «Кто теперь читает Роберта Мичелса?» По мнению Парсонса, достойно упоминания лишь эмпирическое значение *принципа* равенства, а не его постоянное и повсеместное *нарушение* в обычной практике. А тот факт, что граждане «передовых» стран рождаются с правом голоса, но повсюду живут под властью олигархов, не приводит Парсонса в волнение или замешательство.

Следует отметить, что в середине 1940-х и в 1950-е гг. среди социологов, интересующихся анализом организационных проблем и политической социологией — в их числе были, например, Филипп Селзник, С. М. Липсет и я сам, — часто происходили обсуждения проблемы олигархии, то есть власти немногих. Большинство споров вращалось вокруг сформулированного Мичелсом «железного закона», который рассматривает олигархию как неизбежное, хотя, возможно, и «непредвиденное» следствие внутренних императивов организации. В известной степени речь шла о пессимистическом, противопоставляемом оптимистическому, взгляде на возможность успешных изменений демократического характера в обществе, достигаемых демократическими методами. Разумеется, последователи Мичелса придерживались пессимистических взглядов, остальные же из нас выступали против них главным образом потому, что они, как нам казалось, исключали возможность демократических преобразований. Пессимизм Мичелса по отношению к олигархии был сродни чувствам социалистов, разочаровавшихся в Советском Союзе, и, вообще говоря, его последователи были враждебно настроены в отношении всех тех, кто, по их мнению, разделял «утопические» и несбыточные надежды на социальные изменения. Наши расхождения касались главным образом причин возникновения олигархии. Шла борьба тех, кто видел истоки олигархии в характерных чертах, общих для всех организаций, и кто поэтому был весьма пессимистично настроен, против тех из нас, кто рассматривал олигархию как все-таки доступную некоторому контролю и исправлению, отчасти потому, что мы стремились выявить ее исторические корни. Однако между нами никогда не было расхождений относительно фактов, или по крайней мере мы обычно соглашались с тем, что большинство организаций носит действительно олигархический характер.

Однако в 1960-е гг. среди социологов уменьшился интерес к проблеме олигархии; в настоящее время проявляется незначительный пессимизм по этому поводу, да и внимание ей как политической или теоретической проблеме почти не уделяется. Это не означает, что кто-то полагает, будто обстоятельства изменились и организации теперь приобретают демократический характер. Скорее всего, дело в том, что для большинства социологов факт существования олигархии просто перестал быть животрепещущей проблемой. Налицо интеллектуальное *приспособление* к существованию олигархии, которое в значительной степени приобретает такую форму, как игнорирование.

Предыдущему периоду пессимистического отношения к олигархии были присущи критический взгляд и общее недоверие к власти; в этот период особенно подчеркивалось эгоистическое, узко своекорыстное использование власти всяким должностным лицом независимо от его идеологии. Мичелсовская теория олигархии нашла близкий отклик в настроениях молодых социалистов, которые начинали свою карьеру как социологи, но были все еще далеки от влиятельных центров социологии и в то же время критически относились к советской альтернативе. Всеобщее недоверие к власти, обосновываемое теорией Мичелса, было созвучно настроениям людей, предпринимавших усилия сделать карьеру, которых участие в «движениях» за проведение реформ отвлекало бы от цели или постоянно мешало бы их усилиям. (В самом деле до сих пор помню, как в середине 1940-х гг. я получил письмо от одного видного американского криминолога, в котором он отговаривал меня от попытки поступить на службу в его департамент, потому что он охарактеризовал меня как «социального реформатора»). Если наблюдавшийся ранее интерес к проблеме олигархии объяснялся в известной мере тем, что она была близка зарождающейся когорте профессионалов, то нынешнее игнорирование ее отчасти представляет собой идеологию когорты, уже упрочившей свое положение. Нынешняя концепция власти как ресурса для достижения коллективных или общественных целей, а не средства для удовлетворения эгоистических амбиций должностных лиц отражает тот факт, что для социолога открылся доступ в сложившиеся властные структуры, что в значительной мере было ускорено щедростью государства всеобщего благоденствия. Однако, насколько мне известно, факты остаются неизменными и несомненными: практически все организации носят олигархический характер.

Если бы преобладание олигархии в современных общественных объединениях получило серьезное признание, проблему, разумеется, следовало бы перенести на уровень государства в целом. В таком случае всякий, кто обладает хотя бы каплей эмпирического любопытства, не мог бы не удивиться бы, как человек с миллионом долларов в кармане может быть доволен тем, что он имеет лишь один голос, как и человек, живущий на пособие, тем более что последний может проголосовать за то, чтобы ущемить его финансовые интересы. Как я подозреваю, Парсонс ответил бы, что богатые, проникнутые до мозга костей универсалистскими ценностными принципами, признают, как им и подобает, «строго обязывающие» последствия равенства в условиях всеобщего избирательного права. Поэтому «богатые» не устаиваются особого — и вообще какого бы то ни было — упоминания в многословных и пространных рассуждениях Парсонса о проблемах власти. Они просто не появляются на сцене. Политическая социология Парсонса делает их невидимыми. Богатые, в прямом смысле слова, очень «латентная

идентификация», столь же досадная для парсонсовской эзотерической социологической теории, как и для обыденной политической идеологии, которую она олицетворяет. Подобно Эрнесту Хемингуэю Парсонс считает, что богатые — такие же люди, как и все, в том, что касается системы власти передовых наций; они подверглись «систематическому уравниванию».

Я лично уверен, что в этом вопросе был прав не Хемингуэй, а Ф. Скотт Фитцджеральд: богатые — *действительно* другие. Они вовсе не такие люди, как все. Они, конечно же, не намерены ограничивать свое политическое влияние той мерой, которую допускает принцип: «один человек — один голос», и им и не приходится делать этого. «Расширение» избирательного права всегда означало, что богатые продолжают распространять свою власть далеко за пределы, предписываемые правом голоса или их количеством, главным образом прибегая к *непарламентским* или *неконгрессиональным* методам, как они это делали всегда.

Богатые осуществляют свою власть, в том числе и власть политическую, не прибегая к голосованию и не занимая выборной должности. Они делают это следующим путем: прежде всего они контролируют крупные фонды, финансируя исследования, направляющие политику в определенное русло, проводя конференции, и оказывают финансовую поддержку университетам; с помощью всевозможных взаимосвязанных национальных ассоциаций, советов и комитетов, которые выступают в качестве законодательных лобби и влияют на общественное мнение, они входят в состав попечительских советов крупных университетов; они оказывают давление на солидные газеты, журналы и телевизионные программы, размещая в них свою рекламу или попросту владея ими, что, по словам Мориса Яновица, устанавливает «рамки, в которых происходят общественные дебаты по противоречивым вопросам»; они активно используют свое непропорциональное членство в исполнительных органах правительства, оказывают финансовую поддержку политическим партиям, занимают главные дипломатические посты и контролируют наиболее важные юридические фирмы и фирмы, занимающиеся рекламой и связями с общественностью. Допустим, что эти наблюдения так же неоригинальны, как и наблюдение Парсонса, что сила — это последнее средство, к которому следует прибегать. Тем не менее они подводят нас вплотную к наиболее важным проблемам анализа классовой системы общества, основанного на бизнесе, и помогают нам увидеть некоторые основные трудности при объяснении ее Парсонсом.

В статье о стратификации, написанной в 1940 г., Парсонс утверждает, что богатство является лишь второстепенным *критерием* статуса — то есть человек получает одобрение или зарабатывает престиж главным образом не *потому*, что он богат, а, скорее, потому, что богатство имеет «первостепенное значение... как символ успеха».

То есть Парсонс заявляет, что капиталистическое общество особенно ценит достижения и поэтому наделяет богатством в знак признания и, разумеется, *пропорционально* достижениям. И здесь можно было бы сделать паузу, чтобы задать себе вопрос, почему так происходит и зачем общество, настолько озабоченное денежными проблемами, стало бы сопротивляться тому, чтобы одобрение или престиж служили наградой за одно только богатство. Почему общество не почитает богатство открыто, тем же откровенным способом, каким древние греки превозносили своих героев за чисто физические достоинства, проявляемые на войне? Хотя Парсонс недооценивает ту степень, в какой богатство само по себе на самом деле всегда было основой престижа, он, на мой взгляд, прав, отмечая, что здесь есть некоторое затруднение. «Богатые» — это, в известной мере, латентная идентификация. Использование богатства в качестве критерия статуса не может быть настолько открытым и простым, как того можно было бы ожидать в обществе, основанном на бизнесе, как наше.

По существу, это объясняется тем, что само по себе богатство, в особенности дифференцированное богатство, всегда *нуждалось* в оправдании и легитимации, даже когда это касается основанного на денежных интересах общества среднего класса. Обычно люди даже в обществе среднего класса хотят знать, что дает богатым *право* на их богатство. Традиционно ответ представителей среднего класса заключался в том, что оно основано на их таланте и личных достижениях. В этом духе Парсонс отмечает, что «богатство обязано своим значением критерия статуса главным образом своему влиянию на достижения в бизнесе» [28]. Во всяком случае, такова была фундаментальная идеология среднего класса.

И все же Парсонс признает и известный «усложняющий» фактор, а именно, «наследование собственности». Как следствие, он вынужден признать, что богатство «дает известную независимость, так что владелец богатства начинает претендовать на известный статус и пользоваться признанием, независимо от того имеет ли он на счету соответствующие оправдывающие его достижения или нет» [29]. Но если богатство, как утверждает Парсонс, обязано своим значением критерия статуса главным образом тому, что оно результат достижений, то зачем признавать претензии на статус лишь на основании унаследованного богатства?

Пытаясь объяснить этот парадокс, Парсонс вынужден отказаться от своих наиболее фундаментальных предпосылок, функционалистских по характеру, которые привели бы его при обычных обстоятельствах к выяснению того постоянного воздействия, которое практика оказывает на жизнь социальной системы. Вместо этого он прибегает к дофункционалистскому объяснению для оправдания практики почитания не достигших успеха состоятельных людей, определяя это как исчезающую «традицию». Таким образом, Пар-

сонс утверждает, что «в нашем обществе... существует традиция уважения к происхождению и унаследованному богатству, которая никогда вполне не исчезала». Но *почему же сохраняется* эта традиция? В частности, *как* может она сохраняться, если является вопиющим нарушением доминирующих ценностей общества, которые, как «универсалистские» и ориентированные на достижения, призывают к тому, чтобы всякого рода вознаграждения соизмерялись с определенными достижениями?

Разумеется, ответ заключается в том, что уважение к унаследованному богатству и гарантирование основанного на нем статуса не являются аномалией в капиталистическом обществе, но, скорее, согласуются с институционализованной в нем моделью собственности и наследования и поддерживают ее. Наследование состояния неотъемлемо присуще системе частной собственности, характерной для капитализма. Исходя из принципа, что лучше быть богатым и уверенным в будущем, чем очень богатым и неуверенным в своем будущем, богатые пошли на компромисс и согласились с прогрессивным налогообложением и универсалистскими ценностями, подчеркивающими значение достижений. Они покоряются и идут на компромиссы, но не настолько, чтобы подвергать риску свое существование. Чтобы обладать в какой-то степени стабильностью и легитимностью, капиталистическая система должна добиваться известного уровня признания своего собственного отличительного принципа, а именно: что некоторые имеют *право* на нечто за здорово живешь, на одобрение и престиж лишь за то, что просто обладают богатством. Системе приходится мобилизовать все ресурсы, находящиеся в ее распоряжении, чтобы помешать нарушению этого принципа и гарантировать его признание.

Но этот принцип противоречит принципу универсализма и принципу достижений. Как и почему такое возможно, — вопрос второстепенный. Первое и самое главное — убедиться, что такое противоречие *существует*. Именно этого — а также основного вывода, который отсюда следует, — отчаянно старается избежать Парсонс. Он пытается избежать признания, что собственность среднего класса *нелегитимна* с точки зрения его главных ценностей, ибо это означало бы, что общество заключает в себе глубочайшее противоречие между существующей в нем системой собственности и присущими ему культурными ценностями, — противоречие, которое коренным образом дестабилизирует социальную систему и подрывает моральный кодекс. Подчеркивая значение морали для стабильности общества, Парсонс впадает в противоречие, когда утверждает, что современное общество — по сути своей общество здоровое, даже если существующая в нем система собственности противоречит его собственному моральному кодексу.

Парсонс тавтологически заявляет, что имущество или «средства» распределены оптимальным образом, когда оказываются в руках тех,

кто умеет ими пользоваться наиболее эффективно и в рамках ценностей, присущих данной системе, и ради них. Затем это заявление у него превращается в утверждение, что различия в средствах (имуществе) *вытекают* из различий в том вкладе, который разные люди *действительно* вносят в функционирование системы, и соответствуют им, в результате чего «порядок приоритетов при контроле над средствами должен соответствовать порядку приоритетов при оценке функционирования отдельных единиц системы» [30]. Короче говоря, обладание имуществом и престиж должны соответствовать и соответствуют друг другу, потому что и то и другое дано немногочисленным индивидам, достаточно компетентным для того, чтобы использовать их на благо социальной системы в целом. «Любое несоответствие, — заверяет нас Парсонс, — это всего лишь нарушающий фактор в данной ситуации» [31].

Однако этот тривиальный «нарушающий фактор» при ближайшем рассмотрении оказывается не чем иным, как частной собственностью и наследованием имущества. Но Парсонс просто не может признать всей важности этого факта, поскольку он ясно заявляет: «условие стабильности [социальной] системы заключается в том, что система вознаграждений должна соответствовать тому же порядку приоритетов, что и непосредственная оценка единиц общества с точки зрения их качеств и действий» [32]. Другими словами, Парсонс утверждает, что стабильность социальной системы определяется «принципом... вознаграждения пропорционально “заслугам”» [33]. (Что, разумеется, совпадает с позицией Платона, то есть стабильность общества зависит от воздаяния «справедливости» в том смысле, что каждому человеку следует воздавать должное). Но поскольку, как признает и сам Парсонс, «контроль над собственностью неизбежно соотносится с высоким статусом» [34], индивиды, владеющие имуществом, продолжают получать вознаграждения независимо от того, заслуживают они их или нет, тем более что и само имущество скорее получается по наследству, чем зарабатывается. Отделение собственности от управления, происходящее в настоящее время в корпорации, обостряет проблему легитимности существования богатых. Кроме того, с развитием трастовых компаний, которые инвестируют наследование (и тем самым помогают избегать уплаты налогов на наследство), богатые теперь получают возможность оставаться таковыми и даже, более того, увеличивать свое богатство, не принимая участия ни в управлении производством, ни в инвестировании предприятий. В этом случае богатые продолжают получать вознаграждения, не ударя пальцем о палец и не пошевелив ни единой извилиной мозга. Причем это происходит независимо от их вклада и их «заслуг». Следовательно, согласно посылкам самого Парсонса, общество, основанное на бизнесе, не удовлетворяет требованиям стабильной социальной системы, как он сам их определил.

Как будет отмечено ниже, Парсонс готов признать, что наша *семейная* система, где дети разделяют и наследуют родительские привилегии, не заработав их, нарушает принцип универсализма. Он признает, что «сохранение существующей семейной системы даже нашего типа несовместимо с полным “равенством возможностей”». Но это признание слишком извращено идеологически, поскольку настоящая семейная система несовместима с чем-то хотя бы отдаленно напоминающим равенство, не говоря уже о «полном» равенстве возможностей. Ссылка на «полное» равенство служит просто для того, чтобы существующее несоответствие между двумя понятиями заставить казаться неизбежным, а потому требование уменьшить его — нереальным и идеалистическим. Однако, хотя Парсонс и признает несовместимость семейного и морального кодекса, он не в состоянии признать существование того же самого противоречия между собственностью и моральным кодексом. Разумеется, причина этого заключается в том, что Парсонс занят полемикой не с Платоном, который первым понял все значение противоречия между семейной системой и частной собственностью, а с Марксом; признание противоречия между собственностью и моральным кодексом в этом случае дискредитировало бы позицию Парсонса.

Главная дилемма, с которой сталкивается Парсонс, заключается в том, что *капитализм не удовлетворяет требованиям стабильной социальной системы*, которые он сам же сформулировал: действительно, как можно сохранять добровольное взаимное подчинение общему моральному кодексу, на котором, согласно Парсонсу, зиждется социальное равновесие, если сам кодекс нарушается существующей системой собственности и если некоторые баснословно богатые и влиятельны благодаря собственности, которую они, как часто бывает, унаследовали, а не заработали? Когда некоторые намного богаче и влиятельнее других, разве не существует постоянной возможности того, что они будут сравнительно безнаказанно игнорировать ожидания других людей, а не прислушиваться к ним, отворачиваться от них, а не идти им навстречу? Разве богатые и влиятельные не испытывают постоянного искушения свести до минимума ответственность своим обязанностям и поднять до максимума — ответственность своим правам, таким образом подвергая постоянной деформации принцип «взаимодополнительности» в социальной системе и усиливая ее эксплуататорские черты? Разве они не склонны постоянно рационализировать и уравнивать «потребности» коллектива со своими собственными коренными интересами, обусловленными их привилегированным положением? Разве среди богатых и влиятельных, и весьма независимо от их текущих интересов, не наблюдается постоянная тенденция принимать решения не с точки зрения потребностей коллектива или требований морального кодекса, а для того, чтобы защитить собственные возможности влиять на *последующие* решения?

К ВОПРОСУ О СОЦИОЛОГИИ СОБСТВЕННОСТИ

Было бы ошибочным полагать, что очевидная и особенная власть богатых обусловлена только объемом ресурсов, которыми они распоряжаются, тем, что они могут приобрести или обменять на них, или даже их общественным престижем — будь он заслуженным или незаслуженным. Власть богатых наиболее глубоко укоренена в самой природе собственности, в структуре собственности как института и в характере ее связи с социальными системами. Чтобы понять самые существенные моменты систем социальной стратификации, необходимо исследовать природу институтов собственности, существующих в обществе.

Один из вызывающих наибольшее недоумение, хотя и характерных моментов социальной теории Парсонса состоит в том, что он предпринял только крайне поверхностное исследование природы собственности. Однако в этом отношении Парсонс проявил себя несколько лучше других функционалистов [35]. Так, когда Нейл Смелсер проводит краткий, но систематический анализ в «*Социологии экономической жизни*» [36], задуманной как серьезная научная работа, он не находит повода представить сколько-нибудь обстоятельное рассмотрение природы самой собственности. Также и тогда, когда Смелсер и Парсонс в их совместной работе «*Экономика и общество*» [37] разрабатывают эту тему или когда Парсонс рассматривает ее самостоятельно, проблема собственности остается представленной только самым поверхностным образом. Это заслуживает особенного упоминания, поскольку Парсонс всегда представлял себя как систематического теоретика и всестороннего ученого, озабоченного тем, чтобы принять во внимание все важные переменные, и не ограниченного узкими, общепринятыми определениями того, что является собственно «социологическим» предметом исследования. В дальнейшем мое рассмотрение будет направлено прежде всего на одну из форм собственности, частную или индивидуальную, и особенно на ее значение для «социальных систем», как их понимает Парсонс.

В той мере, в какой Парсонс, подобно другим функционалистам, занимается анализом собственности, он склонен подчеркивать ее *сходство* с ролевым поведением и обнаруживать в ней отличительные признаки «прав», которые внутренне присущи любой «социальной роли». Например:

«Собственность — это совокупность *прав* владения, включая прежде всего право отчуждения... в высоко дифференцированной институциональной системе; *права* собственности основываются на оценке полезности, то есть на экономической значимости объектов... наиважнейшим объектом собственности становятся денежные активы, а конкретные объекты оцениваются как активы, *то есть* с точки зрения потенциальной возможности продажи их на

рынке, или их ликвидности. Сегодня... *права* на денежные активы, способы их законного приобретения и распоряжения ими и способы защиты интересов сторон конституируют ядро института собственности» [38]. Иначе говоря, произошла «монетаризация собственности». По-видимому, то, о чем здесь говорит Парсонс, по сути, является «буржуазной» собственностью.

Повторяю: то, что сделал Парсонс, по большей части состоит в интерпретации собственности и владения с точки зрения ролевой теории; так, в работе «*Экономика и общество*» он и Смелсер отмечают, что собственность — это «институционализация прав в объектах владения или несоциальных объектах» [39], которые используются как средства производства или вознаграждения за факторы производства. Но отношение «владельца» к обладаемой вещи отличается от ролевых отношений. Другими словами, отношения между обладателем и обладаемым — это не отношения *Ego* и *Alter*, или отношения двух исполнителей ролей, потому что *Alter* — это исполнитель роли, а не вещь. Это признается в следующем глубоком наблюдении: «Если представить эти отношения другим способом, различие между обладанием и занятием заключается в том, что от вещей не ожидают такого же взаимодействия, как от личностей» [40].

Тогда в чем же заключается взаимозависимость и взаимодополнительность, характерные для стабильных социальных отношений *Ego* — *Alter*? На это ответ дается при помощи непротивительного примера. «Выражение «моя шляпа» отражает не только тот факт, что я «владею» определенной шляпой и волен носить ее по своему желанию, но также и тот факт, что другим в большинстве случаев не доступно обладание моей шляпой или использование ее без моего разрешения» [41]. Другими словами, *Ego* как «владелец» имеет определенные права пользования, контроля и отчуждения в отношении своей шляпы (он может продать, отдать на благотворительные цели или завещать ее своему племяннику Рамо), этим правам здесь соответствуют некоторые «ограничения» для *Alter*, которые означают, что тот не может «позаимствовать» ее или использовать шляпу каким-то другим образом без разрешения ее владельца.

Итак, владение, видимо, представляет собой «ролевые» отношения, подобные любым другим, в том смысле, что они предоставляют определенные права тем, кто играет роль владельца, по отношению к некоторым (неуточненным) другим, которые, в свою очередь, имеют соответствующие, предположительно взаимодополняемые обязанности по отношению к владельцу. Вопрос, однако, заключается в том, представляет ли собой владение на самом деле форму ролевых отношений или систему социального взаимодействия, принципиально *подобную всякой другой*, и действительно ли владелец является исполнителем «роли», чьи «права» использовать, контролировать или отчуждать объект, которым он владеет, это *права*, подобные другим, обнаруживаемым при *ролевых* от-

ношениях, и, если это так, с кем владелец находится в ролевых отношениях?

Мы можем сразу же отметить, что здесь не утверждается, будто «другие» *обязаны* не вступать во владение шляпой м-ра Парсонса без его позволения. Скорее, здесь утверждается, что другие «удерживаются» от того, чтобы сделать это. Что это, оговорка? Думаю, что нет. Вопрос здесь заключается в очень конкретных следствиях того, что случится, если другие унесут с собой шляпу м-ра Парсонса, и здесь им приписывается очень конкретная идентификация. О них сообщают в полицию, их доставляют в суд, отправляют в тюрьму, если признают виновными; их называют «ворами», а их поведение — «воровством».

Как бы то ни было, по большей части в социальных отношениях, если люди не выполняют своих обязанностей, подобного не происходит. Мужчина может добиться привязанности и любви чужой жены, но ни женщину, ни соблазнителя в тюрьму не бросят. Человек может подрывать авторитет другого, нарушать свои дружеские обязательства, лгать, мошенничать, представлять все в превратном виде ради собственной выгоды и грубо нарушая ролевые «права» других. По большей части, все, что может сделать потерпевшая сторона, — это обратиться за помощью к друзьям, просить случайных свидетелей, обратить внимание на нарушение элементарных приличий, добиваться неофициальной помощи у своего непосредственного окружения. (Другими словами, жертва оказывается в большом затруднении). При нормально складывающихся ролевых отношениях один человек может погубить дело жизни другого и в процессе этого нарушить самые священные ролевые обязанности, но, в крайнем случае, его ждут только выражения неодобрения, осуждение или потеря репутации. Но Боже упаси, если он намеренно заберет шляпу другого человека. Будет мобилизован аппарат, полиция, проверено оружие, выписан ордер, откроются двери тюрьмы.

Таким образом, собственности, по-видимому, присущи некоторые замечательные атрибуты, которые вовсе не являются общими для других социальных ролей: в частности легкий доступ к принуждающим механизмам закона. При нормальном течении событий за тем, чтобы права собственности не нарушались, внимательно следят и защищают их аппарат юриспруденции и государственный аппарат больше, чем какое-либо другое «право», за исключением права защиты от телесных повреждений. Использование мощи государства для защиты собственности не является отнюдь «последним» средством, а *рутинным* способом принуждения. С воров обычно не торгуются и не ведут переговоров, его не увещевают, к нему не вызывают — на него просто заявляют в полицию. Это сообщает о приоритетах, которые государство связывает с защитой прав собственности, нечто иное; но еще в большей степени это сообщает нечто о природе самого государства.

Существует еще одна особенность, присущая собственности и правам собственности, которая отличает «собственников» от исполнителей ролей. Те, кто исполняет социальные роли, обычно действуют, находясь в некоторых отношениях с другим *фиксированным* исполнителем роли. Если некто является наемным служащим, мужем, отцом, другом, он всегда будет служащим у *какого-то* работодателя, мужем *определенной* жены, отцом *определенного* ребенка и т. д. *Alter*, исполнитель противоположной роли, всегда совершенно очевиден как участник отношений, в которых *Ego* играет определенную роль и в которых каждый вознаграждает другого за соблюдение его прав. Однако характерным свойством для собственников является то, что их *фиксируемые* в определенной культуре отношения — это не отношения с другим частным лицом или с другим исполнителем роли, а, скорее, отношения с некоторой *вещью* или объектом; некто является собственником определенного дома, дела, патента. Это не означает, что собственность не «втягивает» собственника в определенные социальные отношения с другими частными лицами, ибо она это подразумевает. Но эти отношения являются *только* предполагаемыми; такого рода отношения, как правило, находятся где-то на периферии внимания собственника, особенно если речь идет о его обязанностях, до тех пор пока «другие» не нарушают того, что он считает своими правами. Основное последствие определения объекта как чьей-то «собственности» состоит в *исключении* всех других, кроме государства; тем самым здесь утверждается, согласно определению *prima facie*, что другие не имеют никаких прав на этот объект, кроме тех случаев, когда владелец явным образом предоставляет им такие права.

Выразим это иначе: частные лица, «другие», с которыми некто связан как «собственник», имеют лишь *негативную* и *остаточную* социальную идентификацию. По отношению к собственнику, не взявшему на себя очевидных обязательств, все частные лица являются взаимозаменяемыми «другими». Нет никакого смысла отличать их друг от друга, ибо все они находятся в одном и том же отношении к собственнику. Всем им одинаково отказано в употреблении и использовании «его» собственности. Это безусловно является основным результатом утверждения объектов в качестве частной собственности. Другие благодаря этому не имеют никаких позитивных обязательств перед собственником; они не обязаны ему помогать, они должны лишь избегать покушения на его права. Соответственно собственник не имеет никаких позитивных обязательств помогать другим, но должен только избегать такого использования своей собственности, которое было бы покушением на их права.

Таким образом, отношения собственности в своей основе являются отношениями взаимного избегания и воздержанности. Другие, следовательно, приобретают ясную, фиксированную и отлич-

чительную идентификацию по отношению к собственнику только тогда, когда они *нарушают* его права (но не тогда, когда они признают и соблюдают их) или когда он использует свои права, чтобы что-нибудь особое пообещать некоторым из них. Главным образом именно в последнем случае собственник и другие имеют позитивные права и обязанности по отношению друг к другу. Но взятие на себя такого рода обязательств не является для собственника долгом; и до тех пор пока такого рода обязательства не приняты, «другие» обычно не получают «вознаграждений» за соблюдение прав собственника, а только наказываются за их нарушение. В своей наиболее весомой форме эти наказания обычно осуществляются не самим собственником, а третьей стороной: полицией, судами или государством в целом.

Поскольку между собственником и другими частными лицами нет «социальных отношений» в том смысле, в каком они существуют между двумя исполнителями *ролей*, вовлеченными в социальное взаимодействие, «собственник» не исполняет социальную роль в общепринятом социологическом смысле. Именно поэтому собственник получает такое определение в конкретной культуре, согласно которому он включен в ролевые отношения не с другими *лицами*, а с *объектом*, который находится в его собственности. Именно таким образом «владение» обычно рассматривается или фиксируется в культуре нашего общества, и мы можем сказать, что «культуре» известно, о чем идет речь. Наиболее прочными и постоянными социальными отношениями, в которые вступает собственник как собственник, являются отношения с теми, на кого он возлагает защиту своих прав собственности, — с органами государства, — а не просто с частными лицами, независимо от того нарушают ли они эти права или соблюдают их.

В самом деле, при том огромном культурном энтузиазме, которому свойственно определять собственность как «священное» и потому абсолютно неотъемлемое право, даже государство — как недвусмысленно показывает Декларация прав человека — не может присваивать собственность человека без надлежащей процедуры и возмещения. Это означает, что общая предпосылка состоит в том, что владение является абсолютным безотносительно к любым действиям собственника; не требуется, чтобы собственник брал на себя какие бы то ни было обязательства перед другими в качестве *условия* сохранения своей собственности. До того как он заключит какой-либо контракт, никакая другая сторона, кроме государства, не может иметь каких-либо притязаний к собственнику. А он не обязан заключать какой бы то ни было контракт.

Поэтому права собственника безусловны по отношению ко всем, кроме государства; они имеют силу и обеспечиваются совершенно независимо от выполнения каких бы то ни было обязательств по отношению к другим и совершенно независимо от того, *считают*

ли другие, что они имеют какие-либо обязательства перед собственником. В итоге сама по себе собственность не втягивает собственника в какие-либо социальные отношения с какими бы то ни было частными лицами, которые необходимо подразумевают обоюдные и дополняющие друг друга права и обязанности. Утверждать, что в обществе существует частная собственность, — значит утверждать, что некая значительная часть ценностей в обществе присвоена индивидами, которые имеют законное право отстранять всех других от пользования ими, какова бы ни была у последних «надобность» в этих ценностях. В чистом виде последствие собственности состоит в отстранении всех других частных лиц от пользования определенными объектами, контроля над ними или в лишении возможности их отчуждать и в ограничении тех притязаний, которые любой исполнитель роли может предъявлять другим, независимо от их ролей. Таким образом, собственность устанавливает предпосылку, согласно которой определенные объекты и права на них исключаются из всех социальных отношений, пока они не будут включены в них намеренно или не потребуются государству.

В этом случае «социальное пространство» можно рассматривать как подразделяющееся на два типа: один тип состоит из парцелл или областей, присвоенных «собственностью», другой — это «свободное пространство», которое не обособлено таким образом. Именно в этом свободном социальном пространстве складываются «социальные системы», как их понимает Парсонс. Следовательно, «социальная система» представляет собой *остаточную* форму организации социальных отношений в том смысле, что она может иметь дело только с теми вещами, которые «остались» после того, как были установлены права собственности. Такие социальные системы, возникшая, могут развиваться только в свободном социальном пространстве — промежуточном, которое не было прежде присвоено правами собственности. Собственность представляет собой препятствие для социальных отношений. Она является приоритетным требованием, или требованием, рассматриваемым как приоритетное, для тех, кто участвует в ролевых отношениях, конституирующих «социальные системы». Собственность образует «данность» или ограничивающие условия для создания и развития социальных систем в парсонсовском смысле; предполагается, что все остальное должно приспособливаться к собственности и будет приспособливаться. Таким образом, собственность представляет собой инфраструктуру социальных систем.

Если «социальные системы» представляют собой социальные отношения, предполагающие взаимные обязанности и права — взаимодополнительность и обоюдность обязанностей и прав, — в таком случае собственность *не* конституирует социальную систему. Собственность тесно связана с правовой структурой и государственным аппаратом именно потому, что она не обязательно приобщает

собственника вместе с другими частными лицами к самосохраняющейся, спонтанной социальной системе. Собственность как таковая не обязывает собственника вступать в отношения с другими частными лицами: она не обязывает его *вознаграждать* тех, кто уважает его права, и по природе своей предоставляет ему определенные права, совершенно независимо от того, что он делает для других или дает другим. Таким образом, он может обеспечить уважение своих прав на определенные объекты, не обеспечивая со своей стороны обоюдного соответствия ожиданиям других. Итак, социальные отношения, устанавливающиеся между собственниками и другими частными лицами, не могут быть стабилизированы на основе их добровольного взаимного соответствия.

Более того, права собственности отличаются от других видов ролевых прав тем, что они могут быть переуступлены, переданы по наследству, дарованы или проданы другим. Собственник может в одностороннем порядке передать свои права собственности другим без *морального* одобрения или разрешения кого бы то ни было, помимо государства. Если государство находит подобную передачу законной, для ее осуществления вовсе не требуется, чтобы кто-то другой охарактеризовал ее как морально оправданную. Следовательно, *собственность по своей природе подразумевает власть над другими* и способность достигать определенных целей, несмотря на сопротивление других.

Таким образом, права собственников не опираются и не могут опираться для своей защиты на моральное одобрение других частных групп, ибо в соответствии с внутренней природой прав собственности они имеют силу, несмотря на отсутствие подобного рода легитимности. В результате этого они должны находить и находят защиту в другом месте, благодаря своей способности привлекать помощь третьей стороны, и особенно тех, кто работает в государственном аппарате. Это означает, что защита собственности опирается на доступ к силовым структурам и на использование силы не как последнего средства, а на личное, непосредственное и повседневное использование ее. Даже не привлекая полицию или государство для защиты своей собственности, можно использовать «разумную» силу лично и непосредственно. *Допущение* заключается в том, что владельцу магазина, защищающему свою кассу, и домовладельцу, защищающему свое имущество, позволено стрелять. Поскольку собственность как таковая не требует и не допускает взаимных и дополняющих друг друга ожиданий или обоюдных прав и обязанностей частных сторон, она существует независимо от социальной системы, вся стабильность которой основывается на добровольной взаимной конформности людей. В самом деле, собственность по существу является способом обеспечения преимущества без участия в жизни самосохраняющейся социальной системы, как понимал ее Парсонс.

Подчеркивая, что собственность как таковая не вовлекает собственников в функционирование самосохраняющихся социальных систем, я, безусловно, *не* утверждаю, что собственность не создает никаких социальных отношений; собственность создает социальные отношения особого рода, а именно отношения, не обязательно предполагающие обоюдные и взаимодополнительные права и обязанности, которые могли бы конституировать стабильную, самосохраняющуюся социальную систему. Именно по этой причине частная собственность парадоксальным образом представляет собой социальные отношения, в которых собственники обладают большей властью, чем не собственники, и фактически это — власть *над* последними, но при этих социальных отношениях эта власть по своей природе случайна, ненадежна, уязвима, постоянно находится под угрозой со стороны других частных лиц и самого государства. Эта чрезвычайная уязвимость частной собственности в значительной мере представляет собой истинное последствие того, что ей обеспечивается защита *независимо от* самосохраняющихся социальных систем, включающих другие частные лица. Поэтому она представляет собой момент эндемического противоречия общества. Парсонс откровенно с этим согласен, даже если он не в состоянии понять все значение этого: «Богатству очевидно присущ распределительный аспект, и в известном смысле истинно, что богатство одного лица или группы по определению не может принадлежать также и другим... Таким образом, распределение богатства по природе своей является средоточием конфликта интересов в обществе» [42].

Но опять-таки дело не в том, чтобы частная собственность не могла определять социальные системы или становиться центром, вокруг которого они конституируются. Она может и на самом деле осуществляет и то и другое, отчасти как раз это я и имею в виду, когда обозначаю ее как инфраструктуру социальных систем. Поскольку частная собственность влечет за собой монополизацию определенных прав на объекты вместе с соответствующим отстранением других, право владения позволяет собственнику предоставлять другим возможные «по послабления» для использования его собственности и обладания ею либо по договоренности, либо неформально. Владеть поэтому — значит иметь права на ценные объекты, которые можно использовать для того, чтобы создавать социальные системы или в них входить. Собственник контролирует объекты, которые он может использовать, чтобы вознаграждать других и чтобы обеспечивать желаемые действия с их стороны. Таким образом, собственность можно использовать, чтобы сделать других обязанными собственнику, устанавливая тем самым социальную систему. Итак, собственность должна не только исключать других, она также может быть использована для достижения общественной солидарности. В частности, она позволяет собственнику инициировать создание выгодных для него социальных систем, центром которых

является он сам, особенно если его права получают поддержку и защиту со стороны государственного аппарата *вне* данной социальной системы.

Совместное использование объектов является одним из способов, которым устанавливаются и получают определенность границы социальных систем. Отсюда следует, что собственники могут определять или создавать границы социальных систем; ведь в той мере, в какой собственник определяет, кто может употреблять какие-нибудь объекты или ими обладать, он пользуется свободой решать, кто является членом конкретной социальной системы, а кто нет, а также какова его функция и статус в ней, ибо как функция, так и статус в значительной мере определяются с точки зрения доступа к объектам и их использования. В самом деле, группу отчасти определяет общий доступ к конкретной совокупности объектов и их использование. Например, на солидарность в семье в значительной мере оказывает влияние то обстоятельство, что члены ее обладают особым доступом к использованию и обладанию многими объектами, общей обязанностью защищать их от посторонних и определенными ожиданиями получения наследства.

Поскольку люди могут входить в устойчивые социальные системы и их формировать только выполняя определенные обязанности, которые обеспечивают вознаграждение другим, можно заметить, что есть два способа осуществления этого. Один из них — совершение определенных *личных* поступков ради других, — используя свои навыки и время; другой состоит в использовании *собственности*, то есть в позволении другим использовать или контролировать объекты своей собственности. В первом случае, если личная услуга или поступок используется для того, чтобы выполнить обязательства или сделать другого обязанным себе, это связано с ограничениями во времени. Способность делать то, чего хотят другие, оказывая личные услуги, ограничена двадцатью четырьмя часами в день. Способность делать то, чего хотят другие, предоставляя им доступ к своей собственности, ограничена, но не временем, а только объемом находящейся во владении собственности. Таким образом, возможности брать на себя или создавать обязательства посредством использования собственности практически неограниченны. Следовательно, способность кого бы то ни было создавать социальные системы и принимать в них участие, власть, которой они обладают, и власть того, кто принимает в них участие, является функцией его собственности. Очевидно, что «собственность» подразумевает невероятную способность порождать социальные системы и доводить большую мобильность по отношению к конкретным социальным системам; по сути, «рынки» позволяют собственникам рутинным порядком входить в конкретные социальные системы или выходить из них в той мере, в какой их имущество может покупаться и продаваться.

Итак, с одной стороны, собственность дает владельцу рычаги воздействия на социальные системы и, с другой стороны, она позволяет ему уклоняться от требований, нормальных для большинства социальных систем, освобождая его от обычных обязанностей членства. Я подчеркивал, что последнее обстоятельство потенциально порождает определенную уязвимость собственников, ибо оно тем самым также отказывает им в защите, которую обычно обеспечивает взаимный обмен вознаграждениями. По своей природе частная собственность — это игра, в которой один человек играет против всех остальных; в этой игре того, чем владеет один, может не иметь другой. Поэтому частная собственность не приобщает собственника к спасительной солидарности, если только он не отказывается от своего права отстранять других людей или не облегчает им доступ к своей собственности. Но суть дела, разумеется, заключается в том, что частная собственность не *обязывает* собственника поступать так — исключение составляют члены его семьи, но даже это не является обязанностью, неукоснительного исполнения которой требует закон. Владеть собственностью — значит удерживать ее ото всех остальных и быть с ними настороже.

Главный парадокс заключается в следующем: люди стремятся обладать собственностью, потому что они не хотят находиться в полной зависимости от других людей (и фактически обнаружили, что они неспособны к этому). Стремление к собственности — это стремление к безопасности и обладанию преимуществами, несмотря на вероломство, предательство, зависть и порочность людей, свидетельства которых широко представлены во всех социальных системах. Люди стремятся к собственности как к тому, что ограждает от пороков социальных систем, особенно потому, что те, кто лишен преимуществ, не обеспечивают надежной защиты преимуществ других, ибо, как правило, они сами хотят получить их. Но, стремясь защитить свои преимущества посредством такой формы, как собственность, получая их вне участия в жизни социальной системы и пренебрегая своими обязанностями, доброй волей и доверием других людей, они создают новые уязвимые моменты для самих этих преимуществ. Поэтому собственники должны искать защиту для своей собственности где-то в другом месте, а не в обычных социальных системах, состоящих из подобных им людей.

Собственники обращаются к помощи государства. Отношения собственников именно с государством — а не с другими частными лицами — могут основываться на взаимной поддержке и быть относительно стабильными, и именно государство тверже всего отстаивает их права собственности. Государство с готовностью добровольно предоставляет защиту собственности, а взамен собственники обеспечивают государству ресурсы и моральную поддержку, необходимые для продолжения его деятельности во имя «закона и порядка». Хотя обычно имеют место некоторые разногласия относительно

цены, которую платят государству за услуги в покровительстве — короче говоря, налогов, — государство и владельцы собственности обычно достигают взаимопонимания и согласия. Ибо в конце концов алчность государства обходится собственникам дешевле, чем обошлись бы притязания непривилегированных слоев. Владельцы собственности, в определенной мере готовые и способные поддерживать государство и рассматриваемые поэтому как ответственные, лояльные и надежные, обычно могут полагаться на ответную отзывчивость государства по отношению к их интересам.

Это определение государства ни в коей мере не тождественно классической марксистской формуле, характеризующей государство как «исполнительный комитет правящего класса», ибо она предполагает значительную, хотя и не уточняемую степень независимости государства от богатых и владеющих собственностью и соответствующую степень потребности последних в их связи с государством и зависимости от него. В то же время, однако, эта формулировка не тождественна также и традиционному *либеральному* представлению о государстве как о беспристрастной силе, автономной и одинаково непредвзятой по отношению к требованиям всех, ибо моя формулировка предполагает, что государство обычно особенно близко интересам владельцев собственности и особенно отзывчиво по отношению к их притязаниям.

ТОЛКОТТ ПАРСОНС О РАЙТЕ МИЛЛСЕ

В этой связи стоит упомянуть о критическом отношении Парсонса к книге Райта Миллса «*Властвующая элита*» и о его взглядах на роль класса бизнесменов во властных структурах американского общества. В своей критике Миллса Парсонс признает, что «при данной природе индустриального общества следует ожидать появления и в мире бизнеса относительно ярко выраженной элиты, или группы лидеров» [43]. Однако он считает, что это обусловлено не накоплением преимуществ, связанных с владением собственностью, а по большей части некоторыми неуточняемыми функциональными требованиями социальной системы. Вообще Парсонс склонен преуменьшать значение и собственности, и богатства как источника власти в обществе и даже в самой экономике. (Он, таким образом, придерживается взгляда, что сама деловая элита «больше не является элитой владельцев собственности, а элитой профессионального руководящего административного персонала, или менеджеров») [44].

Более того, Парсонс добавляет, что элита экономики не тождественна элите общества в целом. Одна из причин, согласно Парсонсу, заключается в том, что элитарность проявляется не только в той *власти* или в том влиянии, которые имеет личность или группа. Есть, говорит Парсонс, и группы, и лица, являющиеся функционально необходимыми в современном обществе, — его пример: семья и жен-

щины, — но как таковые они не обладают властью. Однако аргументация Миллса никоим образом не предполагает, что власть обусловлена функциональной значимостью лиц или групп, но — если что и подчеркивает, так это то, что власти предрешающие могут руководить теми, кто является функционально значимым. Хотя Миллс не утверждает, что только богатые обладают властью, он подчеркивает значение «корпоративно богатых» в «элите власти» в целом, которая, по его мнению, также включает верхушку военных и верхушку профессиональных политиков. То, что богатые обладают большей властью, чем они могут, или хотят, лично применяет и поэтому нанимают для этого других, означает только то, что число корпоративно богатых ими не ограничивается, но из этого не следует, как, по-видимому, считал Парсонс, что их замещают профессионалы. Более того, остается неизменным тот факт, что профессиональные менеджеры владеют большим объемом корпоративных фондов, чем любая другая профессиональная группа, и что они являются владельцами значительной собственности; они смешиваются с богатыми не только экономически, но также и социально, в стиле жизни, образовании и членстве в различных организациях [45].

Миллс утверждал, что органы правительственного регулирования не контролируют бизнес эффективно. Парсонс отвечал, что это не так, потому что, если «не осуществлялся эффективный контроль, я нахожу, что невозможно понять ожесточенное и длительное противостояние со стороны части деловых кругов предпринимавшимся мерам» [46]. Отсюда он делает вывод, что «имел место реальный рост автономной власти правительства... и что один из основных аспектов этого заключался в относительно эффективном контроле над системой бизнеса» [47]. Конечно, для Миллса двумя из трех основных центров «властвующей элиты» фактически является верхушка военных и профессиональные политики, что предполагает, что Миллс признавал в существенной степени автономию правительства.

Здесь можно также добавить, что если противостояние бизнеса правительственному контролю является свидетельством эффективности контроля, как считает Парсонс, тогда последующее признание правительственного регулирования подразумевает, что оно не показало себя как эффективное в течение долгого времени или же что бизнесмены изменили свою точку зрения на его значение. В самом деле, Парсонс весьма успешно разъясняет, что республиканская партия — «партия самого большого сектора бизнеса» [48] — теперь соперничает с демократической партией «в мерах по увеличению расходов на социальное обеспечение... (и) в целом, группы бизнеса признали новое положение вещей и принимают участие в том, чтобы его использовать» [49]. Однако почему бизнесмены должны сегодня признавать правительственное влияние, регулирование и расходы, если они не находят, что в конечном счете это им выгодно?

С другой стороны, представляется разумным считать это первоначальное сопротивление и последующее принятие обусловленными принадлежностью бизнесменов к более широкой элите, в которой некоторые секторы играют роль лидеров и в течение некоторого времени действуют против желаний и даже политики других, часть которых со временем убеждается, что они ошибались, считая, что эти инициативы лидеров были противны их интересам. Фактически бизнесмены никогда не противостояли в равной мере и всецело любому контролю над любой деловой деятельностью, они часто предпринимали шаги по регулированию своей собственной деятельности посредством картелей и мер по фиксации цен, так же как через многие правительственные формы регулирования. Более того, сопротивление некоторых секторов бизнеса не свидетельствует о сопротивлении всех секторов бизнеса, поскольку некоторые их существенные интересы действительно противоречат друг другу. Например, некоторые заинтересованы в активной военной политике и расходах на нее, в то время как другие терпят ущерб, если результатом этих расходов является уменьшение расходов на благосостояние.

Следует также отметить в этой связи, что здесь Парсонс довольно резко отказывается от своего обычного подчеркивания *системного* характера и *взаимозависимости* различных секторов общества. Можно было бы предложить, что вместо настаивания на *автономии* правительства при анализе его отношений с бизнесом системная модель Парсонса приведет его к подчеркиванию их взаимозависимости. Здесь внимание Парсонса к автономии правительства, по-видимому, следует приписать не его теоретическим установкам, а его основным идеологическим пристрастиям. Он, с одной стороны, отдает предпочтение не только автономии правительства, но также и доминированию политики в обществе: «В комплексном обществе основное средоточие власти находится в политической системе» [50]. В то же самое время Парсонс, однако, также признает, что лидеры бизнеса традиционно были лидерами большого американского сообщества, по крайней мере до недавнего времени. Ключевым поворотным моментом, как, по-видимому, считает он, была Великая депрессия 1930-х гг. (Согласно его логике рассуждения следует также заключить, что до биржевого краха Соединенные Штаты не были «комплексным» обществом).

Анализ Парсонсом власти в Америке представляет собой неустойчивую мешанину: реализма консерватора, — который понимает словно бы изнутри значение деловых кругов как «естественного» лидера сообщества, — сочетающегося с идеологическими затруднениями по поводу последствий этого для традиционной демократической идеологии и приправленного, как обычно любит Парсонс, примесью «сегодняшних» теоретических достижений, то есть в данном случае плюрализмом некоторых политологов. Таким образом,

подчеркивание значения автономии правительства сочетается с трезвым реализмом, признающим важность лидерства бизнесменов. Итак, у Парсонса не было никаких сомнений, что «следует ожидать появления в мире бизнеса относительно ярко выраженной элиты», а также никаких сомнений, что обычной до сего времени ролью этой элиты было руководство большим сообществом. Существовала, говорит он, «естественная» тенденция лидерства в большом сообществе относительно уникальной деловой элиты» [51]. В то же самое время, однако, он понимает, что это лидерство больше не является несомненным, и возникает вопрос, какой он видит настоящую и будущую роль бизнеса в большом сообществе.

В какой-то мере ответ содержится в высказанном Парсонсом наблюдении, что произошло увеличение степени автономии правительственного сектора. Отчасти это может быть результатом стремления справиться с последствиями индустриализации; другим источником, который Парсонс усиленно стремится подчеркнуть, является «чрезвычайно возросшая ответственность Америки в мире, что произошло за относительно короткое время» [52]. Отчасти это рассматривается как реакция на революционную угрозу со стороны Советского Союза «нашим национальным ценностям и интересам... (и) только действия Америки смогли предотвратить установление советского господства над всем европейским континентом» [53].

Это возрастание американской «ответственности» в мире имело неизбежным следствием возрастание роли правительства и соответствующее наступление новых правительственных элит на традиционные позиции лидерства, которые занимали деловые круги в американском обществе: «бизнес вынужден был отступить по многим позициям» [54]. Парсонс, по-видимому, также приписывает особую важность Депрессии 30-х гг. как ключевому фактору, подорвавшему роль бизнеса как лидера в большом сообществе. Он указывает, что этот великий кризис был разрешен не лидерами бизнеса, а лидерами правительства [55]. Хотя Парсонс явно не утверждает, что это положило начало процессу, который подорвал *легитимность* деловой элиты как лидера сообщества, ибо это было бы, с точки зрения Парсонса, уничижительной критикой, он характеризует роль деловых кругов в 1930-е гг. как «крупнейший провал» [56].

Как бы то ни было, несомненно, по-видимому, то, что с точки зрения Парсонса деловая элита больше не может руководить американским обществом в будущем, как она руководила им в прошлом, по крайней мере таким же образом и в той же мере. Национальная элита американского общества поэтому претерпевает некое еще не завершенное преобразование, которое подразумевает относительное уменьшение ведущей роли деловых кругов и необходимость того, чтобы другие, в большей мере политические и правительственные элементы приобретали все большее значение: «тенденция будет за-

ключаться в усилении элемента профессиональных правительственных чиновников, которые по существу независимы от краткосрочной «политики»... военный офицер — особый случай этого типа» [57]. Но все-таки это еще новая тенденция, и сейчас (1960) «ясно выраженный компонент элиты, не связанный с бизнесом, еще не выкристаллизовался...». Таким образом, «отличительная черта американской элиты [состоит] ... в ее текучем и относительно неструктурированном характере» [58].

Однако это последнее утверждение в лучшем случае следует интерпретировать в том смысле, что американская национальная элита не является группой, тесно сплоченной, политически согласованной «капиталистически» доминируемой группой и, в частности, занимающей по наследству передаваемое положение. Для Парсонса важным моментом является *легитимность* элиты, основывающаяся, в частности, на ее достижениях; хотя он и настаивает на этом, он никогда ни на один миг не сомневается, что у деловых кругов и у общества в целом есть и должна быть элита. Если хотите, точка зрения Парсонса — как мы это еще увидим — заключается в том, что существует необходимость дальнейшего развития элиты и, в частности, усиления ее элементов, не связанных с бизнесом. Парсонс является откровенным сторонником элиты.

Анализ власти у Парсонса по существу представляет собой анализ, отражающий развитие государства всеобщего благоденствия и подходящий для него: «Необходимо, чтобы прежний баланс между свободной экономикой и властью правительства существенно изменился в пользу последней. Мы должны иметь правительство более сильное, чем то, к которому мы привыкли по традиции, и мы должны начать с большей полнотой доверять ему» [59]. Примечательно, что Парсонс *не* утверждает, что вместе с этой возросшей властью централизованного правительства также соответственно должна укрепляться власть электората и представительных институтов, или даже защита прав общества от нарушений со стороны правительства, власть которого усиливается. Парсонс обращает внимание на усиление по существу «республиканских» и элитистских черт правления, а не демократических. Он призывает граждан, чтобы они обращали внимание больше на свои обязанности, чем на свои права. Он хочет иметь правителей, для которых были бы более характерны чувство моральной ответственности, техническая компетентность и общественное служение, чем отзывчивость на мнение своих избирателей. Он хочет, чтобы сложившееся лидерство представителей бизнеса подверглось воздействию профессионально компетентных групп, происходящих из тех социальных слоев, которые являются достаточно привилегированными, чтобы подготовить их для посвящения в традицию повседневного «общественного служения» и развития ее. Короче говоря, страна все больше нуждается, чтобы ее правителями становились люди гарвардского типа.

«Изменившаяся ситуация, в которой мы оказались, требует далеко идущих изменений в структуре нашего общества», — торжественно заявляет Парсонс [60]. Однако, если рассмотреть его предложения детально, становится очевидным, что изменения, о которых он говорит, отнюдь не являются такими уж «далеко идущими»; действительно, они в основном предполагают признание традиционной власти деловых кругов и приспособление к ней, а также движение в направлении к более разнообразной властвующей элите, что в любом случае уже происходит. Новая ситуация, говорит Парсонс, требует прежде всего выполнения трех условий:

«Первое... это побудить обычного человека взять на себя большую ответственность. Второе — развить необходимый механизм осуществления действия. Третье — национально-политическое руководство, не только в подборе конкретных кандидатов на службу или должность, но и в ориентации на социальные слои, которым традиционно присуща политическая ответственность» [61].

Самым важным из этих условий, как считает Парсонс, является третье, ориентирующееся на слой элиты, для которого политическая ответственность является традиционной и который может обеспечить основу для подбора тех, кто фактически будет обладать властью. С моей точки зрения очевидно, что этот слой должен стать наследственным.

В чем должна состоять роль элиты деловых кругов в рамках национальной политической элиты в целом, как ее видит Парсонс? Его ответ — резок и ясен:

«В условиях Америки политически руководящий слой должен состоять из сочетания связанных и не связанных с бизнесом элементов... политическое руководство без значительного участия представителей бизнеса обречено на неэффективность и бесконечное пребывание в ситуации опасного внутреннего конфликта. Невозможно руководить американским народом *вопреки* лидерам мира бизнеса... Но мир бизнеса не может ни монополизировать политическое руководство и ответственность, ни доминировать в них» [62].

Парсонс, по сути, рассматривает элиту бизнеса как обладающую в американском обществе правом вето. Ибо утверждать (и подчеркивать эту мысль), что нельзя руководить американским обществом «вопреки» лидерам бизнеса, значит предполагать, что хотя лидеры бизнеса больше не в состоянии брать на себя инициативу, как в прежние времена, они все же могут помешать тому, чего они не хотят. Примечательно, что он никогда не делает никакого относительно прямого заявления о праве вето какого-либо другого отдельного сегмента американского общества, независимо от его функциональной важности. Он никогда не говорит, что *невозможно* руководить американским обществом вопреки желаниям чисто политической элиты, военных, государственных служащих, церкви, университетов или даже женщин. Безусловно, из этого следует, что лидеры бизнеса по-

прежнему остаются и должны оставаться единственной важнейшей силой в американской политической элите, несмотря на возросшую автономию правительства и первенство политического центра в комплексных обществах.

На чисто теоретическом уровне нельзя не удивляться тому, как подобное заключение вытекает из многократных и настойчивых утверждений Парсонса о многообразии источников социального изменения и *взаимозависимости* разных институтов, как это подчеркивается в его собственной *системной* модели общества. Ибо при всех многократных и настойчивых утверждениях Парсонса о том, что его эмпирические выводы направляет и определяет его теоретическая позиция, здесь, и это не в первый раз, из теории следует, по-видимому, одно, в то время как эмпирические выводы, к которым он приходит, — совершенно другое. Безусловно, не в первый раз возникает подобное несоответствие в работе ученого, систематически занимающегося теорией, но, между прочим, в пользу Парсонса свидетельствует то, что он сознает, что логическая последовательность должна подчиняться эмпирическим соображениям. Очевидно, есть некоторые вещи, которые познаются на основе увиденного и услышанного, и они не подчиняются даже собственной теории их наблюдавшего.

Здесь стоит отметить еще другое существенное следствие занятой Парсонсом позиции. Во-первых, если действительно американское политическое руководство обречено на неэффективность без активной поддержки представителей бизнеса, — и я склонен согласиться, что в нашем обществе этим «высказывается то, что есть на самом деле», — очевидно, что представители группы бизнеса могут требовать чрезвычайно высокую плату за свою поддержку. Второе важное следствие требует уточнения. Хотя Парсонс подчеркивает, что американским обществом управлять без руководства со стороны представителей бизнеса и вопреки им невозможно, он подразумевает, что американским обществом не могут управлять и они. Безусловно, сейчас бизнес не может управлять обществом, как это было *когда-то*. Здесь по-видимому, намечаются две другие общественные тенденции. (1) Если в американской политической жизни существует деловая элита, обладающая *постоянным* правом вето, как указывает Парсонс, но не способная больше управлять обществом в качестве бизнесменов, тогда, безусловно, она будет искать *другие роли* и социальные структуры, в рамках которых она может иметь влияние и осуществлять его. Она продолжает удерживать власть, чтобы получить доступ к этим новым позициям. (2) Если справедливо, что новые, не связанные с бизнесом сектора должны играть все возрастающую роль в национальной элите, то, безусловно, при данной предпосылке Парсонса о постоянном праве вето, которым обладают представители бизнеса, не связанные с бизнесом сектора должны приспособливаться к лидерству деловых людей и, по сути, вести переговоры о заключении с ними союза.

Итак, в обоих случаях здесь подразумевается, что развивается национальная «элита власти», представителей которой отличает настоящая сплоченность и взаимопонимание и в широком составе которой продолжает и будет продолжать играть исключительно важную роль деловая элита. Парсонс, по сути, подходит удивительно близко к согласию с некоторыми из самых фундаментальных выводов Райта Миллса. Здесь коренное различие между ними связано главным образом не с эмпирическими оценками того, что происходит в структуре власти Соединенных Штатов, а, скорее, с вопросом о *легитимности* этого развития и самой властвующей элиты. Одним словом, между Парсонсом и Миллсом существует, похоже, значительно большее согласие относительно фактов, чем можно было бы предположить на основе их противоречащих друг другу оценок.

Примечательно, что во всем рассуждении Парсонса о власти нет ни одного слова о роли *наделенного собственностью среднего* класса в Америке. В некотором отношении так, может быть, выражается реализм Парсонса, ибо этот средний класс, по-видимому, все в большей степени терял волю к власти, как и саму власть, по мере того как он, все больше переселяясь за пределы больших городов, становился используемым орудием корпоративной бюрократии. Тем временем арена действий, где принимаются политические решения, перемещается на более высокий, общенациональный уровень.

В соответствии с концепцией Парсонса, сектора среднего класса, обладающие собственностью, растворились в новой властвующей элите. Они размежевались между более традиционной деловой элитой с ее обязательным правом вето и нарождающейся элитой государственной службы, военных, вообще профессионалов, а также университетов, которые представляют собой основу их подготовки. Фундаментальная парсонсовская схема новой социальной элиты представляет ее как состоящую из двух частей: из элиты сферы бизнеса и «не бизнеса» (как Парсонс иногда обозначает ее) или, другими словами, профессионалов. Фундаментальная схема общества Парсонса является двусоставной, она разделяется на светских лордов и духовных мандаринов. Термины — это новые термины Парсонса, но идея — неизменная идея Конта.

Ясно, что в развитии академической социологии существуют глубокие и устойчивые структуры, которые связывают позитивизм девятнадцатого века с функционализмом двадцатого века. Представители академической социологии по-прежнему выражают точку зрения образованных, но не обладающих собственностью секторов среднего класса и представляют их требования, — тех секторов среднего класса, которые теперь считают государство всеобщего благоденствия предельно адекватным воплощением их коренных профессиональных интересов, их элитарных амбиций и их либерализма — то есть их социального утилитаризма.

ДОСТИЖЕНИЯ, АСКРИПЦИЯ И СЕМЬЯ

Парсонс, как мы видели выше, утверждает, что равенство возможностей в полном объеме никогда не достижимо, потому что в разных семьях дети обладают преимуществами в разной степени, и эти преимущества варьируются в зависимости от социального положения семьи. Не касаясь вопроса о том, достижимо ли вообще когда-нибудь «полное» равенство возможностей, заметим, что Парсонс, конечно, прав, отмечая, что дети, родившиеся в разных семьях, обладают преимуществами в разной степени. Однако ему систематически не удается понять, что «преимущества» могут быть принципиально различных типов. Некоторые, подобно установкам, мотивациям, социальным навыкам, владению культурой и устремлениям, хотя и связаны с семьей, в основе своей отличаются от *собственности*. Наследование собственности — это наследование преимущества особого рода: это наследование *прав* — обеспеченных *законом* прав на ценные объекты. При условии существования наследуемой собственности люди уже при рождении оказываются не в одинаковом, а в крайне неравном положении.

Обеспеченность собственностью, которую дети получают от своих семей, отражает институциональные взгляды общества в целом, которые фундаментально противоречат установке, предписываемой культурой, — вознаграждать своих членов на основе их явных заслуг и их способности производить желательные действия. Обладание же собственностью дает преимущество ребенку на основании, которое не имеет абсолютно ничего общего с тем, что он сам совершил или может совершить, и в этом смысле обеспечивает «незаслуженный доход». Иные формы передаваемого через семью обеспечения могут также дать детям преимущества, но это происходит главным образом с учетом возможностей получения «заслуженного дохода». Именно дифференцированное получение незаслуженного дохода в наибольшей степени противоречит критериям универсализма и в особенности критериям достигнутого.

Хотя справедливо, что уничтожение частной собственности и ее наследования ни в коей мере не уничтожило бы всякое неравенство — и действительно, этого никогда не предполагал никакой социалист мыслитель, — оно уменьшило бы разницу в возможностях получения незаслуженного дохода. Представляется очевидным, что идеальное общество Парсонса — это общество, в котором вознаграждения распределяются универсальным образом на основе личных заслуг. Парсонс признает, что его собственное идеальное общество находится в противоречии с практикой передачи преимуществ через семью, но он не в состоянии понять, что все эти преимущества не представляют собой единого целого; *ограничение* возможности получения незаслуженного дохода никоим образом не является утопичным или невозможным, ибо систему наследования и существу-

ющие институты собственности можно было бы изменить без не-
пременного нарушения стабильности семьи.

Можно предположить, что семьи хотят обеспечить преимущест-
ва своим детям и будут делать это дифференцированно при любой
системе собственности и наследования, не допуская при этом, что
они могут делать это только при существующих институтах наследо-
вания или собственности. Но именно в это склонен верить Парсонс.
Более того, даже если подобные изменения никоим образом не устра-
нили бы все возможности получения незаслуженного дохода и не
уничтожили бы все различия в мере обладания властью, они существ-
венно уменьшили бы их.

В свою очередь это имело бы два явных последствия. Во-пер-
вых, это привело бы фактическое распределение вознаграждений в
обществе в большее соответствие с универсалистскими критерия-
ми и критериями достижений, существующими в обществе, и таким
образом уменьшило бы несоответствие между обычной практикой
и моральными идеалами до такой степени, что это содействовало
бы долговременной стабильности общества. Во-вторых, это умень-
шило бы, хотя и не устранило бы различия в степени обладания
властью, что также способствовало бы стабильности. Следовательно,
такого рода изменения содействовали бы как стабильности, так
и самосохранению социальной системы в целом. Такого рода изме-
нения, по-видимому, прекрасно сочетаются со взглядами раннего
Парсонса, в том смысле, что на основе, которую мы имеем сейчас,
можно построить более совершенное общество. Вопрос, конечно,
состоит в том, что мы должны рассматривать как неизменную ос-
нову: частную собственность со свойственной ей системой насле-
дования или универсалистские критерии и критерии достижений.
(Парадокс заключается в том, что хотя парсонсовская модель ста-
бильных самосохраняющихся социальных систем представляет со-
бой обобщение некоторых из характерных черт капиталистической
экономики свободного рынка, полная реализация этой самосохра-
няющейся стабильной социальной системы в подобном обществе,
по-видимому, невозможна.)

Один из основных способов, каким Парсонс в своем творчестве
теоретически затемняет эти выводы, заключается в том, что он раз-
личает «аскриптивный» статус и «достигнутый» статус, или как он
назовет это позже, — структурную переменную «качество» и струк-
турную переменную «выполнение». Согласно критериям аскрипции,
или качества, вознаграждения распределяются между людьми на
основе стандартизованных в культуре идентификаций, присваивае-
мых им. То есть если людей характеризуют по половой или расовой
принадлежности, они будут в силу этой присваиваемой им иденти-
фикации иметь больше или меньше возможностей и больше или
меньше вознаграждений. Однако там, где применяются критерии
«достигнутого», или выполнения, возможности и вознаграждения

будут распределяться между людьми по-разному, не на основе приписываемых им культурных идентификаций, а на основе приписываемой степени соответствия между тем, что они *делают*, и определенной нормой или критерием.

Трудность использования дихотомии аскрипция/достижения заключается в том, что вознаграждения, предоставляемые на основе достижений, часто зависят от *изначально* разных возможностей, которые могут не зависеть от *достижений*. Критерии достижений и вознаграждения, основывающиеся на них, могут скрывать и *узаконивать* им *предшествующее* распределение вознаграждений и возможностей на основе аскрипции. Это имеет место в случае, когда разные для всех преимущества передаются через семью, и особенно проявляется при этнической дискриминации, например такой, какой подвергаются в Соединенных Штатах чернокожие.

В целом дихотомия аскрипция/достижения затемняет действительные механизмы, которые приводят к получению разных вознаграждений. Эта дихотомия порождает видимость, что имеется только два вида механизмов: аскриптивные механизмы, которые предоставляют вознаграждения на основе культурных идентификаций и используют в качестве своих ориентиров главным образом естественные или биологические признаки (пол, возраст, раса, этническая принадлежность); и механизмы, связанные с достижениями, которые предоставляют вознаграждения на основе личных заслуг. Тот факт, что критерии достижений на самом деле часто служат тому, чтобы скрыть и *сделать легитимным* предшествующее действие критериев, *не* связанных с достижениями, превратно истолковывается. Короче говоря, то, что представляется честной конкуренцией, — на самом деле было «предопределено». Здесь упускается динамическое соотношение между двумя совокупностями критериев, которые надо систематически анализировать, поскольку они применяются к различным этапам жизненного цикла. Таким образом, критерии достижений становятся для привилегированной элиты другим способом узаконивать и увековечивать себя в обществе, не ставя под угрозу те свои преимущества, которые не являются легитимными согласно этим критериям.

Дихотомия аскрипция/достижения также порождает видимость, будто вознаграждения предоставляются *или* на основе того, насколько успешно *действует* индивид, *или* же на основе приписанных ему культурных идентификаций, — и то и другое представляет собой культурно *значимые* атрибуты. Но эта дихотомия игнорирует то обстоятельство, что индивиды могут получать неодинаковые преимущества только благодаря тому, чем они *владеют*, — имуществу, ресурсам, льготам, а не вследствие культурной идентификации их личных усилий. Ребенок, наследующий собственность, получает преимущества не в силу того, что он сделал, и не в силу присвоенной ему культурной идентификации; его собственность предостав-

ляет ему преимущества просто потому, что он может использовать ее, чтобы покупать то, что хочет, и распоряжаться этим. Более того, он может также приобрести новые возможности для получения незаслуженного дохода, что при современных инвестиционных институтах может потребовать от него немного способности рассуждать или личных заслуг, или совсем не потребовать. То, что у него лично иногда может отсутствовать способность суждения и он может делать неразумные инвестиции, в конечном счете теряя свои преимущества и растрачивая общественные ресурсы, всего лишь по-другому отражает особые возможности, которые есть у него и которые являются свидетельством внутренней социальной дисфункциональности незаслуженного дохода.

АНОМИЯ И ИНСТИТУТЫ СОБСТВЕННОСТИ

Парсонсовская дихотомия аскрипция/достижения сводится к утверждению, что в общественной сфере есть выбор между вознаграждением людей на основе их заслуг и на основе некоторого культурно значимого статуса или идентификации. Как мы уже убедились, эта дихотомия игнорирует то обстоятельство, что их заслуги часто зависят от их аскриптивного статуса и проистекают из него. Далее, она также игнорирует то обстоятельство, что полученные людьми вознаграждения тем или иным путем лишь отчасти создают для них доступ к *жизненным возможностям*, доступ к «благам жизни». Этот доступ только отчасти является «вознаграждением» за проявления значимых качеств; он также является следствием *обладания* благами, которых на всех недостает, каким бы образом они ни попали в распоряжение. Доступ к жизненным возможностям, следовательно, формируют институты, управляющие накоплением, использованием и передачей собственности. То, что люди способны делать, и то, что они могут получить, зависит не только от того, что о них думают по этому поводу; это также зависит от того, чем они *владеют*. Таким образом, доступ к жизненным возможностям систематически обеспечивается такими способами, которые часто не имеют ничего общего с культурно значимыми качествами того, кто их получает, даже если они предоставляются в соответствии с институционально санкционированными системами распределения.

В этом отношении институционализованные системы распределения не составляют с системой ценностей единого целого. Тот, у кого есть богатство и власть, которую оно приносит, может получать больше вознаграждений, чем те, кто выражает ценности общества или соответствует им, даже если сам он не соответствует им. Если только человек в достаточной степени богат, существует лишь небольшое число удовольствий, от которых он вынужден воздерживаться, и не должно быть никаких, в которых он отказывал бы

своим детям. Существует мало постов и почестей, которые оставались бы недоступны притязаниям богатых. Лишенный музыкального слуха может иметь лучшие места в концертном зале, не различающий цвета — лучшие картины, лишенный гастрономической разборчивости — лучшие блюда, импотент — самых восхитительных женщин, неспособный к политике — высшие посты. В институциональной системе, которая наделяет людей огромным имуществом совершенно независимо от их значимых качеств или достижений, и не такое возможно.

В этом, таким образом, заключается основной источник краха моральных ценностей, игнорируемый Парсонсом, несмотря на то значение, которое он придает морали, и несмотря на убеждение, что на ней основывается стабильность социальных систем. Ибо люди соответствуют ценностям ценностей в той мере, в какой это приносит им вознаграждение. Но при этих условиях только часть общественных ресурсов вознаграждения может использоваться для того, чтобы поддерживать соответствие его моральным ценностям. Институты, которые передают имущество и богатство по завещанию или праву наследования частным лицам, тем самым деморализуют людей и приводят их к аномии; из-за них существенное поступление поощряющих вознаграждений не зависит от поддержки системы ценностей в обществе и, таким образом, ее ослабляет. Это значительно отличается от утверждения Роберта Мертона о том, что аномия является результатом отсутствия правильной интеграции между средствами и целями и возникает тогда, когда у индивидов нет институциональных средств для достижения культурных целей, к которым их научили стремиться. Ибо здесь людей, которые пытаются жить в соответствии с системой ценностей, деморализует не просто отсутствие у них средств и их личные неудачи, но также и наблюдение, что другие могут добиваться успеха, даже если они лишены ценных качеств. На самом деле деморализации часто подвергаются также и те, кто в данных условиях принадлежит к привилегированным слоям, поскольку они с самого рождения видели, что вознаграждение возможно для них без соответствия ценностям общества.

В качестве исходного пункта анализа аномии Роберта Мертона выступает предпосылка об отсутствии правильной интеграции между средствами и целями [63]. Его структурный анализ социальных условий возникновения аномии в Соединенных Штатах сосредоточен на характере классовой системы, которую он определяет как «открытую классовую систему». Предполагается, что в силу открытости этой системы всех учат стремиться к одним и тем же культурным целям; в силу того, что это классовая система, некоторые обладают меньшими средствами для осуществления своих стремлений, и, таким образом, как он утверждает, возникает аномия. Но тем, кто находится наверху, в силу того что они наследу-

ют имущество, не нужно *добиваться* вознаграждений. В самом деле, они не могут ни добиться успеха, ни потерпеть неудачу, потому что наследуют имущество. И действительно, нет никаких признаков того, что они в меньшей мере подвержены аномии, чем те, кто терпит неудачи; есть лишь признаки того, что они оказывают поддержку статус-кво, который обеспечивает им наилучшие жизненные перспективы.

Одно дело предполагать и совсем другое дело *объяснять* общую возможность отсутствия правильной интеграции между средствами и целями. Такая потенциальная возможность в значительной мере проистекает из внутреннего характера некоторых «институциональных средств» и особенно из институционализованной системы передачи частной собственности. При наличии этого института между институционализированными средствами и культурными целями *должна* иметь место определенная степень дезинтеграции, ибо этот институт гарантирует, что одни люди будут вознаграждены в большей, а другие в меньшей степени, даже если первые будут проявлять меньше ценных качеств, а последние — больше. Решающее значение имеет то, чтобы мы понимали, что именно собственность и наследование объясняют, как получается, что одни *имеют* меньше «средств», в то время как другие — *имеют* больше.

Распределение средств для достижения успеха и тем самым положения в классовой системе является в значительной мере функцией института частной собственности и ее передачи по наследству или по завещанию. Таким образом, и распространение аномических реакций также является функцией этого института. Но, повторяю, отсюда не следует, что те, кто находится наверху в классовой системе, менее подвержены аномии, если под этим подразумевается, что им в большей мере присуща подлинная вера в моральные ценности культуры и преданность им. Действительно, есть основания предсказывать, что их подлинная приверженность этим моральным ценностям подрывается тем самым институтом, благодаря которому они получают свои преимущества. Ибо этот институт делает возможным разрыв связи между вознаграждением и соответствием культурным ценностям. Итак, с этой точки зрения любой институт — будь то частная собственность или что-либо другое, — который распределяет благоприятные жизненные возможности таким способом, который не зависит от проявления реципиентом ценных качеств, тем самым подрывает общественную систему ценностей и распространяет аномию. Одним словом, отравителями общественной морали являются «закрепленные законом имущественные права» по Веблену, права на нечто, полученные ни за что. И именно в этом состоит природа наследственной передачи собственности: это *право* передавать ценности тому, кто их не заработал, и соответствующее *право* получать и использовать их так, как будто они были заработаны.

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ИЕРАРХИИ ПРЕСТИЖА И МОРАЛЬНЫЙ КОДЕКС

Отношения между собственностью и моральным кодексом являются особенно важным аспектом отношений между системой стратификации и системой ценностей общества. Мой предыдущий тезис заключается главным образом в подчеркивании того, что существование личной собственности способствует присвоению определенных преимуществ или вознаграждений. Это оказывает воздействие на подчинение моральному кодексу: во-первых, потому, что это подразумевает влияние на поступление вознаграждений, которые могли бы быть привлечены на поддержку подчинения морали, и тем самым чистое сокращение их, и, во-вторых, потому, что это ослабляет отношения, существующие между подчинением морали и вознаграждением.

Принципиально важно знать, *почему* люди подчиняются моральному кодексу и при каких условиях они продолжают или прекратят поступать таким образом. Недостаточно просто высказать утверждение, что они *подчиняются* моральному кодексу и что в результате линия их поведения отличается от линии поведения других. Этим только утверждается, что ценности определяют некоторые различия в социальных последствиях и что они являются автономными факторами, вызывающими социальные изменения или социальную стабильность. Можно сказать, что это было бы просто формой *вульгарного* идеализма. Однако вульгарный идеалист иногда оказывается хорошим наблюдателем, ибо он правильно замечает, что люди, как они часто это ощущают, подчиняются определенным ценностям без учета последствий, вознаграждений или затрат, а в силу приписываемой им внутренней значимости. Вульгарный идеалист ошибается, будучи не в состоянии понять, что это само по себе нуждается в объяснении и изменяется при определенных условиях. Если, по сути, вульгарный идеалист — это тот, кто признает важность ценностей, но не способен объяснить почему, то вульгарный марксист, можно сказать, вообще умаляет значение и автономию ценностей. Вульгарный марксист склонен подчеркивать соответствие между ценностями и интересами и тем самым предполагает, что не существует никакой автономии ценностей, которая нуждалась бы в объяснении.

Моя собственная позиция состоит в том, что имеются многочисленные свидетельства в пользу определенной меры автономии моральных кодексов и ориентированного на мораль поведения в том смысле, что люди могут действовать и на самом деле действуют в противоречии с некоторыми «материальными», то есть экономическими или классовыми, интересами. Однако в то же самое время отсюда совсем не следует, что только эти противоречащие экономическим интересам могут связывать людей с моральным образом действий, что моральное поведение *абсолютно* автономно, что оно пред-

ставляет собой неподвижный движитель, что, однажды став приверженцами моральной ориентации действий, люди никогда не сойдут с этого пути, а будут продолжать бесконечно им следовать; и что мы не должны стремиться объяснять условия, при которых люди продолжают придерживаться системы ценностей или отказываются от усилий такого рода, чтобы пуститься на поиски других ценностей и следовать им. Одним словом, недостаточно ни вульгарного марксизма, ни вульгарного идеализма.

Моя главная предпосылка заключается в том, что степень, в какой люди соответствуют данной ценности или их совокупности, является производной от вознаграждений или поощрений, связанных с такого рода конформностью. (Другими словами, я *не* предполагаю, что согласующееся с моралью действие всегда должно сопровождаться вознаграждением или что оно всегда *по своей природе* приносит удовлетворение). Таким образом, я допускаю вообще, что приверженность людей моральному кодексу имеет тенденцию сохраняться постольку, поскольку они продолжают получать связанные с этим вознаграждения, хотя, как я показал выше, в моем рассуждении об убывающей предельной полезности, я *не* ожидаю, что существует однозначное соответствие между ростом конформности и увеличением вознаграждений. Более того, в качестве другой основной предпосылки я допускаю, что удовлетворение, испытываемое при следовании данной моральной норме или моральному кодексу, связывает с ней действующее лицо в степени, которая также зависит (в общем она уменьшается) от затрат, трудностей и усилий, которые это лицо должно прилагать, следуя ей, так же как от приносящих удовлетворение альтернатив, от которых вынуждают его отказаться усилия следовать ей. Короче говоря, я предполагаю, что люди медленно двигаются (а не совершают переход одним махом) туда, где возможно вознаграждение.

Однако до некоторой степени *то*, что они воспринимают как приносящее вознаграждение, является производной от того, что, по их убеждению, является желательным или моральным; в свою очередь, то, что, как они считают, является желательным или моральным, — производная от вознаграждений, получаемых при достижении желательного или нормального. Таким образом, существует до *некоторой* степени плодотворное, взаимовыгодное, оказывающее поддержку взаимодействие между вознаграждением и моральной конформностью. Отчасти именно это придает моральным нормам обманчивую видимость автономии. Однако никогда не существовало бы никакого неморального поведения и не произошло бы никаких изменений в моральном кодексе, если бы удовлетворение, которое могут испытывать люди, они получали только от *подчинения* ему, если бы мера удовлетворения, получаемого от подчинения моральной норме, никогда не изменялась, если бы никогда не изменялись затраты, связанные с конформностью, и никогда не существо-

вали новые возможности удовлетворения, альтернативные сложившейся морали. Однако на самом деле *ни одно* из этих условий недостижимо. Что важнее всего, люди могут испытывать и обычно испытывают удовлетворение от аморального и неморального поведения; ущерб от соблюдения определенной моральной нормы постоянно меняется, и альтернативы, которые есть у людей, меняются по своей привлекательности отчасти в результате других изменений; последние в свою очередь вызывают изменения затрат и вознаграждений, связанных с продолжающимся подчинением *установившимся* моральным нормам.

Я утверждаю, что степень, в которой люди сообразуются с системой ценностей, является производной от удовлетворения, связанного с такого рода соответствием. Есть четыре основных типа вознаграждений, которые могут приносить удовлетворение. Два из них, власть и богатство, являются «внешними» по отношению к подчинению морали конформизму; то есть их можно достичь совершенно независимо от соблюдения моральных норм, либо в результате случайного стечения обстоятельств, содействующих их приобретению, либо вследствие существования институциональной структуры, такой как распределение через передачу по наследству. Более того, сама власть по своей природе представляет собой возможность достижения целей, несмотря на сопротивление, которое может выражаться в моральном осуждении со стороны других. Короче говоря, власть дает людям возможность получать то, что они хотят, даже если то, что они хотят, и способ, которым они стремятся получить это, противоречит общепринятой морали. Но это не значит утверждать, что власть и богатство не сохраняются более надежно в той мере, в какой другие верят, что их обладатели получили и распоряжаются ими в соответствии с моральными нормами; это *значит* утверждать, что власть и богатство более надежно могут обеспечивать и обеспечивают вознаграждение не обязательно в связи с моральным одобрением других.

На противоположном конце континуума находятся вознаграждения, приносящие «внутреннее» удовлетворение; по своей природе они являются формой *самоодобрения*, — ощущения праведности и чистой совести, которое испытывают просто по причине соответствия моральному кодексу. В этом-то и заключается момент кажущейся автономии морали. Но поскольку, как отмечалось выше, подчинение морали всегда происходит за счет преодоления внутреннего раздвоения, нельзя ожидать, что продолжаться это будет бесконечно (даже если это продолжается длительное время), на основании только самоодобрения, без других дополнительных вознаграждений. Где-то посреди между «внешним» и «внутренним» удовлетворением, которое может служить вознаграждением за подчинение морали, находится одобрение — престиж, уважение или восхищение, — которые другие выказывают тем, кто соблюдает моральный кодекс.

Использованию богатства и власти в качестве вознаграждения за соблюдение морального кодекса присущи внутренние трудности: во-первых, хотя богатство и власть не являются фиксированными и неизменными в количественном отношении, их тем не менее не хватает на всех, так что обладающие ими люди не склонны ими делиться; во-вторых, те, кто обладает ими, по самой сути дела эффективно сопротивляются их перераспределению в пользу других. Но в противоположность этому как самоодобрение, так и одобрение морального поведения другими могут вознаграждаться без *непосредственной* угрозы существующему способу распределения власти или богатства. Использование одобрения или престижа в качестве награды за соблюдение морали не требует того, чтобы изменялись институты собственности, и того, чтобы существующие формы распределения власти и богатства подвергались такому реформированию, которое нанесло бы ущерб тем, кто уже пользуется их преимуществами.

Итак, линия «наименьшего сопротивления» состоит в том, чтобы способствовать подчинению морали, используя удовлетворение, которое является результатом одобрения других или самоодобрения. Это означает, что люди должны научиться выражать одобрение тем, кто соблюдает моральный кодекс, и что они должны научиться ценить одобрение других само по себе, позволяя им, таким образом, получать удовлетворение от этого; и/или что они должны быть так воспитаны («социализованы»), чтобы у них была «чистая совесть», когда они действительно соблюдают моральный кодекс, и «нечистая совесть», когда они этого не делают; и наконец, чтобы подобное одобрение самого себя или одобрение со стороны других находилось бы в некоем положительном соотношении с демонстрируемым соблюдением морали.

Таким образом, по существу стабильность морального кодекса в обществе, обладающем значительным уровнем классовой стратификации, зависит от способности общества обеспечить *одобрение* или престиж за соблюдение его предписаний. Это означает, что одобрение должно выказываться за вещи, отличные от богатства и власти как таковых и вместе с тем определяемые как вещи, имеющие высшую значимость. Без этого бедные и лишенные власти люди обладали бы лишь ничтожными шансами на получение удовлетворения, необходимого для того, чтобы поддерживать соблюдение морального кодекса, поскольку существовало бы лишь немного ценностей, которые они могли бы разделять с привилегированными. Таким образом, существенным для требований как стабильной классовой системы и системы власти, так и стабильного морального кодекса является достижение иерархией престижа такой степени обособления от иерархии богатства и власти, чтобы человек мог обретать высокий престиж даже будучи бедным и не обладая властью.

Пожалуй, именно в этом контексте мы можем лучше понять, почему моральные кодексы Европы традиционно, настоятельно и даже полемически отделяли «духовные» ценности от «материальных»: последние ассоциируются с властью, богатством и земным комфортом, в то время как духовные ценности не только отделены от них, но стоят *выше* их, и считается, что они доступны для *всех*, и зачастую даже более доступны, если *отсутствует* материальный комфорт. В подобной системе ценностей со свойственным ей основным различием между материальными и духовными ценностями заключается тенденция «отдавать кесарю кесарево», которая порождает готовность признавать существующее распределение власти и богатства. Подразумевается, что реально значимыми ценностями являются не они, а, скорее, «блага души», в которых не испытывают недостатка и получение которых не требует того, чтобы у других их стало меньше.

В той мере, в какой моральный кодекс выделяет духовные ценности и определяет их как высшие по отношению к материальным, он уменьшает давление на сложившиеся иерархии богатства и власти. Он уменьшает мотивацию, направленную на то, чтобы реформировать и изменить их, предоставляя возможность бедным и лишенным власти обрести вознаграждения в одобрении и ощущении своей честности. Моральный кодекс, таким образом, привязывает их к тем ценностным элементам, которые они могут разделять с более удачливыми, и тем самым содействует сохранению данной социальной системы. С развитием морального кодекса, выделяющего духовные ценности, которые обретают награду в самоодобрении человека и в одобрении его со стороны других, «моральные идентификации», которыми обладают люди, — то есть являются ли они «хорошими», «плохими», уважаемыми, порядочными и т. д., — становятся характерными для культуры и отличаются от классовой идентификации. Подобный моральный кодекс может породить оценки, которые затмевают и компенсируют прагматические оценки, устанавливаемые системами богатства и власти. При наличии подобного морального кодекса принимаются в расчет не только «земные» условия жизни людей, но также и их моральный статус. Человека может удовлетворять чувство, что он является «бедным, но уважаемым».

Итак, я высказал предположение, что «блага души» могут быть обреты без нанесения ущерба коренным интересам или сотрясения основ классовой системы и тем самым, по сути, осуществляют духовную реформу, которая выступает в качестве альтернативы светской революции. Но это не вполне эффективно при защите классовой системы и системы власти, ибо в той мере, в какой моральный кодекс и иерархия престижа обособляются от них, они неизбежно порождают некоторое напряжение в классовой системе и системе власти. Дилемма состоит в следующем: для своей стабильности клас-

совая система и система власти требуют дифференцированной системы морали и приносящей вознаграждение иерархии престижа; но чем более «автономными» они становятся, тем больше возрастает вероятность противоречия между этими двумя системами. Другими словами, один из основных источников характерного конфликта между «идеальным» и «реальным» в социальных системах заключается в том, что сформировавшаяся классовая система и система власти *должны* порождать систему *морали*, ценности которой ей противоречат [64].

В той мере, в какой люди могут добиваться престижа в обществе независимо от обладания богатством или властью, и в частности в той мере, в какой престиж скрупулезно распределяется универсалистским способом — то есть пропорционально соответствию ценностям группы, — те, кто занимает высокое положение и пользуется авторитетом в системе власти и классовой системе, могут обладать *меньшим престижем*, чем те, кто занимает в ней более низкое положение. Действительно, занимающие высокое положение и обладающие властью могут получать оценку как не самые лучшие и не самые компетентные люди, и, таким образом, происходит характерный подрыв их легитимности. Вообще это происходит с большей вероятностью, если богатство и власть передаются по наследству. Более того, по мере своего возникновения группы относительно высокого престижа, не имеющие никаких конкретных преимуществ в общественных иерархиях власти и богатства, могут использовать свой престиж для поддержки видоизменений в иерархиях богатства и власти либо от своего лица, либо от лица сообщества, какими они его себе представляют.

Одна из наиболее фундаментальных и постоянных проблем таких обществ состоит в том, чтобы выработать различные формы адаптации, позволяющие контролировать, смягчать и скрывать это противоречие между получившим автономию моральным кодексом и иерархией престижа, с одной стороны, и иерархиями власти и богатства, с другой. Во-первых, в культуре особое внимание может придаваться мысли, что вознаграждение соблюдающего моральные нормы индивида гарантируется в загробной жизни. Во-вторых, могут быть развиты вторичные формы приспособления, которые дают возможность двигаться вверх по социальной лестнице в иерархии богатства и власти тем, кого считают проявившим соответствующие достоинства или компетенцию. Другой широко распространенной формой адаптации является «нормализованное подавление», которое, по сути, просто делает традиционным или обычным для людей тот факт, что им дается меньше, чем они могли бы претендовать согласно моральному кодексу, и *оправдывает* это с точки зрения просто «реализма» или «практицизма».

ПРИРОДА ФУНКЦИОНАЛИСТСКОГО КОНСЕРВАТИЗМА: РЕЗЮМЕ И ОБЩИЙ ОБЗОР

То, что по своему идеологическому характеру функционализм является консервативным, теперь должно быть уже совершенно ясно, но что *представляет собой* этот «консерватизм», требует еще некоего общего итогового разъяснения. Я мог бы начать с указания на то, что присущий функционализму консерватизм носит скорее мирный, чем воинственный характер, особенности которого должны были придать образу функционализма черты объективной, политически нейтральной дисциплины. Уже со времен Дюркгейма забота функционализма о социальном «порядке» служила тому, чтобы создать образ направления, связавшего себя исключительно с общими потребностями *всех* членов современного общества, и, по-видимому, беспристрастного. Однако в то же время та же забота о порядке заставляла функционалистов испытывать затруднения по поводу требований фундаментального перераспределения социальных привилегий, тем самым позволяя им действовать в рамках конкретной формы индустриализма и в интересах конкретной формы индустриализма, при которой функционализм впервые появился на свет: до недавнего времени последний оставался в основном капиталистическим по своей природе.

Но это не равносильно утверждению, что функционализм неотъемлемо и обязательно является *капиталистическим* по своим идеологическим положениям ибо, как я более подробно покажу ниже, я полагаю, что функционализм согласуется также с *социалистическими* формами индустриализации *на определенном уровне их развития*. Однако считая, что функционализм *по своей природе* не является ни прокапиталистическим, ни просоциалистическим, я не утверждаю, что он не является ни консервативным, ни радикальным. На самом деле я утверждаю, что именно сама его адаптируемость как к капитализму, так и к социализму (на определенном уровне их развития) и делает его, по сути, *консервативным* по своему характеру. В этом отношении функционализм оказывается заодно с позитивизмом, который, как настоятельно обещал Конт, «консолидирует всю власть в руках тех, кто ею обладает, — кем бы они ни были». Консерватизм, свойственный функционализму, сродни консерватизму католической церкви, которая связана с капитализмом не более, чем она была связана с феодализмом, и которая действительно нашла способы адаптации к социалистическому обществу.

Хотя функционализм приспособливается ко всем сложившимся индустриальным системам, он не реагирует столь же отзывчиво на *новый* порядок, который только формируется, ибо этот новый порядок может быть враждебным уже установившемуся. Консервативной (или радикальной) теорию делает ее отношение к институтам общества, в котором ее создают. Теория является консервативной в той мере, в какой она рассматривает эти институты как данные и

неизменные в своих существенных чертах; предлагает средства, чтобы они более эффективно работали, а не придумывает им альтернативы; не представляет никакого будущего, которое было бы существенно лучше, чем настоящее и те условия, которые уже существуют; и явно или неявно предлагает принять то, что существует, или смириться с ним, а не бороться против него.

Итак, функционалисты образуют социологический консервативный корпус индустриального общества. Это сознательные «стражи», преданные делу сохранения социальных механизмов любого индустриального общества, которому они призваны служить. Они молятся божествам города — кем бы они ни были и где бы они ни были. Когда функционалисты в конце концов неизбежно сталкиваются с проблемами развития индустриального общества в «слаборазвитых областях», они характерным образом склонны рассматривать эту задачу как проблему «модернизации» или «индустриализации». Они сосредоточивают внимание на тех элементах, которые присущи всем формам индустриального общества, таким образом снова уходя от нелегких вопросов выбора между резко различающимися формами и по сути дела признавая существующую систему собственности и классовую систему.

Историческая миссия функционализма состоит не в том, чтобы содействовать индустриализации; она состоит в том, чтобы служить ей оплотом, когда она началась, чтобы оказывать помощь индустриальному обществу, после того как оно сложилось и обращается за поддержкой. Вспоминается легенда о Конте, сидевшем каждый день в своей конторе и терпеливо ожидавшем близкого по духу делового человека, который так никогда и не позвонил. Он, как говорил Маркс о Сен-Симоне, опередил свое время. Однако для наследников Конта ожидание теперь подходит к концу. Сложившееся индустриальное общество нуждается в ученых-социологах, которые могут помочь его сохранять и спокойно управлять им; которым можно сознательно доверить сохранение сложившихся механизмов и поддержание их работы; к которым можно обращаться для ускорения или замедления двигателя, для «подгонки» ручных операций и даже, от случая к случаю, для получения рекомендаций по замещению нестандартных отдельных частей; но деятельность которых, тем не менее, ограничена только поддержанием и приведением в действие механизмов и от которых не ожидают проектирования совершенно новых механизмов или совершенно новых предприятий, которые могли бы производить их.

Основная установка функционализма, очевидно, не является непременно антисоциалистической или даже прокапиталистической. Тем не менее она является консервативной. Функционализм может и будет содействовать сохранению любой формы индустриализма, если та утвердилась. Хотя функционалисты не вполне понимают, как двигаться вперед и куда двигаться, функционализм не является «ре-

акционным» по своим целям: он не верит в регресс. Функционалисты не Поллианы,* которые не видят в статус-кво никаких дефектов. Но они также не видят возможности будущего, существенно отличающегося от настоящего.

Именно этот консервативный характер, эта тенденция поддерживать любую утвердившуюся форму власти делает понятной причину, по которой функционализм может отступить от своего традиционно пренебрежительного отношения к государству, и даже прийти к некоему альянсу с государством всеобщего благоденствия, по крайней мере после того, как оно получило в обществе развитие и даже широкое признание со стороны политически консервативных элементов. В этот момент *социальный* утилитаризм, давно пустивший глубокие корни в функционализме и в академической социологии вообще, высвобождается, чтобы начать использоваться для поддержки государственных инициатив и государственного контроля. В этот момент функционалисты оказываются в состоянии охарактеризовать себя как умеренных «либералов» и вступить в союз с теми, кто придерживается таких же политических убеждений.

ФУНКЦИОНАЛИЗМ КАК ЦЕННОСТНО СВОБОДНЫЙ

Идеологический резонанс функционализма наиболее очевиден, когда он выступает в такой форме, как масштабные широкие теоретические построения Толкотта Парсонса. Однако не следует предполагать, что теории «среднего уровня» лишены подобного идеологического значения. В самом деле, именно в том и заключается латентная функция среднего по своему стилю уровня теоретических разработок, — в которых любой тончайший интеллектуальный покров сбрасывается один за другим в своего рода идеологическом стриптизе, — чтобы скрыть природу и даже само существование лежащего в их основе широкого представления о том, что такое хорошее общество и хороший человек; так теоретик делает более выразительным образ самого себя как «свободного от ценностей» ученого.

Современный функционализм часто создает представление о себе самом как политически и идеологически нейтральном. Он видит себя стоящим выше политики и идеологических пристрастий и в этом смысле «ценностно свободным». Хотя он признает, что в трудах некоторых конкретных функционалистов можно обнаружить идеологическую пристрастность, он утверждает, что это лишь проявление индивидуальных характерных особенностей и редко встречающихся личных предубеждений, которые не являются внутренне присущими функциональной теории «как таковой». Если здесь и

* *Pollyanna* — героиня одноименной повести Э. Портер, неисправимый оптимист, смотрит на все сквозь розовые очки.

содержится признание того, что некоторые отдельные функционалисты действительно выказывают явные идеологические предубеждения, — то этот способ защиты функционализма не предполагает анализ их источника и, таким образом, не может обеспечить основу для понимания того, почему другие функционалисты могут их избегать и на самом деле избегают. Здесь просто подразумевается, что неким необъяснимым образом некоторые функционалисты могут преодолевать способствующие предубеждениям факторы, перед которыми другие капитулируют. Не заключая в себе ни аргументации, ни доказательства своих положений, функционализм представляет собой просто утверждение своей собственной позиции и отрицание позиции других.

В эссе о явных и латентных функциях Роберт Мертон доказывает, что функционализм по своей внутренней природе не является ни консервативным, ни радикальным [65]. Построение его аргументации заслуживает внимания. Во-первых, он пытается защитить свое утверждение, показывая, что функционализм подвергался нападкам как за то, что является консервативным, так и за то, что является радикальным. Затем он старается показать, что имеются определенные совпадения между марксизмом и функционализмом, поскольку его особенно заботит защита функционализма от обвинения в консерватизме. Это, по-видимому, предполагает, что его меньше волнует обвинение в «радикализме». Одна из основных посылок Мертона заключается в том, что если показать сближение функционализма с марксизмом, тогда *prima facie* будет показано, что функционализм свободен от консервативного уклона. Но тем самым он, разумеется, признает, что марксизм во всех отношениях представляет собой радикальную идеологию. Его подход в целом требует, чтобы основное внимание было обращено на то, чем *различаются* консервативная и радикальная идеология, и, следовательно, он игнорирует то, в чем обе в определенном смысле и в определенные моменты *сходны*. Поскольку функционализм включает в себя идеологические компоненты, общие как для консерватизма, так и для радикализма, утверждение, что функционализм обвиняли в том, что ему присущи обе идеологические тенденции, разумеется, не равнозначно утверждению, что функционализм ценностно свободен. В самом деле, главное для Мертона было не это утверждение, а доказательство того, что ценности, которые присущи функционализму, не обязательно являются консервативными. Однако просто показать, что функционализм *обвиняли* в обеих идеологических тенденциях, не значит показать, что оба обвинения *обоснованы в равной мере*; а сам факт существования каждого из обвинений не следует считать достаточным для дискредитации другого.

Представляется очевидным, что как западный капитализм, так и социализм сходятся в своем отношении по крайней мере к некоторым ценностям, присущим эпохе индустриализации; они сближа-

ются также и в других отношениях. В определенные периоды своего развития и тот и другой одинаково превозносили систему ценностей, основанную на самопожертвовании и жестком самоконтроле. И тот и другой исповедуют этику воздержания с характерным для нее отказом от вознаграждений и самоотречения. Следовательно, и тот и другой были иногда сходны не только в присущей обоим идеологии индустриализма и не только, как говорил Эмиль Дюркгейм, в своей приверженности экономическим или «материальным» ценностям. Хотя марксизму в этом смысле свойственна заметная двойственность, он в определенной мере разделяет с функционализмом позицию социального утилитаризма: как марксизм, так и функционализм соглашаются в том, что люди должны приносить пользу большому коллективу. И тому и другому также присущи определенные «духовные» ценности с оттенком аскетизма, и, как правило, и тот и другой призывает, по крайней мере в течение определенных периодов своего развития, к отказу от личных поощрений во имя чего-то более высокого и достойного.

Тот факт, что некоторые направления консерватизма и радикализма глубоко различны в *определенных* отношениях, не означает, что *нет* других ценностей, которые они бы разделяли. Как я подозреваю, Р. Мертон пошел по этому пути в первую очередь не потому, что он хотел доказать, что функционализм идеологически нейтрален. Я бы предположил, что он так поступил потому, что стремился установить мир между марксизмом и функционализмом, подчеркивая их сходство, и, таким образом, облегчить для студентов-марксистов возможность стать функционалистами-профессорами.

Идеологическое измерение в функционализме — его ценностно несвободный элемент — становится особенно очевидным, когда рассматриваются черты его сходства с определенными элементами, общими как для марксизма, так и для консерватизма. То, что сегодня легче увидеть эти совпадения, связано с рядом социальных процессов, ярко проявившихся после 1949 г., когда Мертон впервые написал работу в защиту идеологического характера функционализма. Во-первых, с этого времени кризис марксизма непрерывно углублялся; это было связано, в частности, с обостряющимся даже среди марксистов ощущением, что марксизму, с которым они знакомы, зачастую недостает радикализма. В значительной мере возврат к «молодому» Марксу периода «отчуждения» является попыткой спасти жизнеспособный *радикальный* элемент марксизма. Эти поиски молодого Маркса показывают, что марксизм в некоторых своих исторически господствующих воплощениях больше не воспринимается как радикальный и тем самым как существенно отличающийся от форм современного консерватизма.

Утверждая, что идеология функционализма консервативна, я имею в виду не то, что он является *непрерывно* прокапиталистическим и антисоциалистическим, а то, что его фундаментальная

позиция по отношению к окружающему обществу подразумевает принятие основных его институтов. Приверженный ценностям порядка, он не может сделать ничего другого, как принять тот тип порядка, который видит вокруг. Эта приверженность порядку имеет две стороны, которые вместе выражают то, что, по-моему, является ядром функционалистского консерватизма. С одной стороны, ему свойственна тенденция предоставлять себя и свои технические навыки на службу статус-кво и содействовать его сохранению всеми практическими, доступными для социологии способами. Он проявляет готовность и желание, даже если он не в силах сделать это. С другой стороны, ему не присуща тенденция к публичной критике основных институтов общества. Итак, консерватизм функционалистов выражается как в их нежелании вовлекаться в социальное инакомыслие или критицизм, так и в их одновременной готовности содействовать решению социальных проблем в условиях статус-кво.

Отношение функционализма к социальному критицизму в значительной мере определяет сущность его консерватизма. Однако не стоит думать, что его консерватизм предполагает, будто он вообще лишен критических импульсов, ибо функционалисту представляется, что в мире все прекрасно, ничуть не больше, чем обычному не сведущему в социологии консерватору. У функционалистов имеются свои собственные основания, чтобы испытывать ощущение *подлинной* раздвоенности по отношению к обществу, сколь бы слабо выраженный ни был критический аспект этой двойственности. На это существует несколько причин. Коренные интересы функционализма, его практические интересы как академической дисциплины требуют, чтобы была работа, которую ему нужно выполнять для получения мандата от определенных секторов общества и их поддержки. Разумеется, этого не происходило бы, если бы социология должна была откликаться на общественные нужды успокоительными заверениями, что дела идут самым лучшим образом. Она должна быть в состоянии понимать и разделять критический подход к самим себе со стороны тех, кто управляет обществом. Но к тому же есть еще и многие другие источники. Еще одним источником двойственности функционализма является основной для него интерес к проблеме порядка в обществе. Для тех, кто почитает порядок, статус-кво, любой статус-кво, безусловно, не является лучшим порядком, какой только можно вообразить. Более того, их представление о самих себе как о «ценностно свободных» ученых, хотя и неправильное, отражает лежащую в его основе структуру *настроений*, которые предполагают определенную отстраненность от ритмов современного общества и чувство, будто они шагают маршем в каком-то смысле под другую музыку. В известной мере это отражает отстраненность, общую для всех углубленных в себя ученых. Кроме того, двойственность также возникает из ощущения некоторых функ-

ционалистов, что они являются хранителями определенных хрупких ценностей (особенно порядка), по отношению к которым они испытывают особое чувство долга.

Хотя функционалисты добавили понятие «дисфункционального» к перечню своих понятий, трудно избежать впечатления, что это было сделано отчасти ради формальной полноты. Скорее, это была запоздалая попытка спасти положение, чем вклад в саму суть дела. Короче говоря, это не было выражением инфраструктуры настроений, воодушевляющих функциональную теорию. Я также не считаю неуместным привлечь внимание тот факт — социальный факт, который нечто означает и должен быть каким-то образом объяснен, — что функционалисты называют свою теорию «функционализм»; они не называют ее «дисфункционализм». Можно ли предположить, что это простая случайность и что они могли бы с таким же успехом назвать ее «дисфункционализм»?

Несколько лет назад Марион Леви заметил, что американские функционалисты дали ошибочное определение понятию «функция». Как говорит Леви, поскольку то, что они называют «функцией», фактически относится только к *успешной* адаптации, правильно следовало бы дать ей название «эуфункция» (*eufunction*), которое было бы логическим дополнением понятия дисфункции, отражающего *неуспешную* адаптацию [66]. Термин «функция», говорит Леви, приравняли ошибочно к термину «эуфункция». Но как произошла эта ошибка и что она означает? В типичной манере, с какой социологи освобождают свое собственное поведение от серьезного анализа, Леви подходит к этому вопросу так, как он никогда бы не подошел к подобной проблеме при изучении языкового поведения обычных людей, неспециалистов. Он рассматривает это просто как логическую ошибку. Я, однако, отношусь к ней как к симптому, обнаруживающему лежащую в основе функционализма метафизику или базовые предпосылки, к симптому, четко отражающему консервативные взгляды, которые он воплощает.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Парсонс, по-видимому, допускает, что обман — это, по определению, преследование «эгоистических» целей. Это неудачное проявление концептуальной вольности, которая ограничивает рассмотрение эмпирически различных способов возможной интеграции социальных систем. «Благородная ложь» — это обман, по-видимому всегда совершаемый ради коллективного благосостояния; а «такт» можно считать альтруистическим видом обмана на уровне малой группы.
2. *Parsons T. Essays in Sociological Theory Pure and Applied.* Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949. P. 166–184.
3. *Ibid.* P. 166–167.
4. *Class, Status and Power / Bendix R. and Lipset S. M., eds.* Glencoe, Ill.: The Free Press, 1953. P. 92–128.

5. Ibid. P. 93.
6. Ibid. P. 95.
7. *Parsons T. Essays...* P. 178–179.
8. *Bendix and Lipset. Class, Status and Power...* P. 112.
9. Ibid.
10. Ibid. P. 113.
11. Ibid. P. 114.
12. Ibid. P. 116.
13. Ibid.
14. Ibid. P. 120.
15. Ibid. P. 122.
16. Ibid. P. 125.
17. Ibid. P. 126.
18. Ibid. P. 127.
19. *Parsons T. Sociological Theory and Modern Society.* New York: Free Press, 1967. P. 297.
20. Ibid. P. 308.
21. Ibid.
22. *Parsons T. Essays in Sociological Theory Pure and Applied.* P. 172.
23. *Parsons T. Sociological Theory and Modern Society.* P. 316.
24. *Parsons T. Essays in Sociological Theory Pure and Applied.* P. 50.
25. *Parsons T. Sociological Theory and Modern Society.* P. 331.
26. Ibid. P. 288.
27. Ibid. P. 324.
28. *Parsons T. Essays in Sociological Theory Pure and Applied.* P. 179.
29. Ibid.
30. *Bendix and Lipset. Class, Status and Power...* P. 104.
31. Ibid.
32. *Parsons T. Essays in Sociological Theory Pure and Applied.* P. 105.
33. Ibid.
34. Ibid. P. 109.
35. Достойное исключение представляет *Moore W. E. Industrial Relations and the Social Order*, rev. ed. New York: Macmillan, 1951. Особенно см. P. 51–58, 598–604.
36. *Smelser N. The Sociology of Economic Life.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963.
37. *Smelser N., Parsons T. Economy and Society.* Glencoe, Ill.: Free Press, 1957.
38. *Parsons T. Sociological Theory and Modern Society.* P. 319–320. (Курсив автора).
39. *Parsons T., Smelser N. Economy and Society...* P. 123.
40. Ibid. P. 113.
41. Ibid. P. 113.
42. *Parsons T. Structure and Process in Modern Societies.* Glencoe, Ill.: Free Press, 1960. P. 220.
43. Ibid. P. 211.
44. Ibid. P. 212.
45. См., например: *The Business Establishment* / E. F. Cheit, ed. New York: Wiley and Sons, 1964; *Domhoff, Ballard H. B. C. W. Mills and the Power Elite.* Boston: Beacon Press, 1968, особенно P. 270.
46. *Parsons T. Structure and Process in Modern Societies.* P. 213–214.
47. Ibid. P. 214.
48. Ibid.

49. Ibid. P. 231.
50. Ibid. P. 212.
51. Ibid. P. 232.
52. Ibid. P. 206.
53. Ibid. P. 209, 227.
54. Ibid. P. 232.
55. Ibid. P. 234.
56. Ibid.
57. Ibid. P. 217.
58. Ibid. P. 233.
59. Ibid. P. 241.
60. Ibid. P. 246.
61. Ibid.
62. Ibid. P. 246–247.
63. *Merton R. K. Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1957. P. 131–194.
64. Сравни с особым значением, которое Уилберт Мур придает «отсутствию близкого соответствия между “идеальным” и “реальным”» как «универсальной черте человеческого общества», принимая его просто как данное, как своего рода трагическую универсальную сторону, состоящую в том, что «идеальные ценности в общем недостижимы». *Moore W. E. Social Change*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963. P. 18–19.
65. *Merton R. K. Social Theory and Social Structure*. P. 37.
66. *Levy M. J. The Structure of Society*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1952. P. 76.

ЧАСТЬ III

НАСТУПАЮЩИЙ КРИЗИС ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ

Глава 9

НАСТУПАЮЩИЙ КРИЗИС ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ, I: ПЕРЕХОД К ГОСУДАРСТВУ ВСЕОБЩЕГО БЛАГОДЕНСТВИЯ

Функциональная теория и академическая социология вообще находятся сейчас на ранней стадии продолжительного кризиса. В этой книге последующее изложение представляет собой попытку разъяснить, в чем состоят симптомы и каковы источники этого кризиса, и пролить свет на некоторые из его возможных последствий. Я также утверждаю, хотя здесь я могу лишь очень бегло изложить свое мнение на этот счет, что то же самое, по-видимому, угрожает и марксизму. Он также переживает кризис или приближается к нему. Поскольку я рассматриваю академическую социологию и марксизм как два главных, структурно различных, аспекта западной социологии, я считаю, что западная социология в целом переживает «наступающий кризис». Обращаясь к этой проблеме, я подхожу к тому, что в этой книге представляет для меня главный интерес.

Разумеется, основное значение кризиса заключается *не* в том, что «пациент умрет», скорее оно заключается в том, что переживающая кризис система может, и относительно скоро, стать чем-то совершенно отличным от того, чем она была. Система, переживающая кризис, изменится в существенных отношениях по сравнению со своим нынешним состоянием. Хотя некоторые из этих изменений могут оказаться только временными и вскоре система может восстановиться в своем прежнем состоянии, не это является отличительной чертой кризиса системы. Кризис, скорее, указывает на вероятность изменения, которое может оказаться более устойчивым, произведя фундаментальное преобразование во всем характере системы. Если система переживает кризис, скоро, возможно, она перестанет быть тем, чем она была до этого; она может радикально измениться или даже в каком-то смысле перестать существовать.

Конечно, системы постоянно и непрерывно изменяются, но это вовсе не значит, что они переживают кризис. Кризис предполагает,

что с относительно большой скоростью происходят напряженные изменения; что они вызывают достаточно острый конфликт, глубокие противоречия и все более дорого обходятся для переживающей его системы; и наконец, кризис также предполагает, что система может вскоре оказаться в состоянии, значительно отличающемся от того, в котором она находилась недавно. В этом по существу состоит моя точка зрения на функциональную теорию и академическую социологию и западную социологию в целом.

ГОСУДАРСТВО ВСЕОБЩЕГО БЛАГОДЕНСТВИЯ И ФУНКЦИОНАЛИЗМ

Мы можем начать с наблюдения (обсуждавшегося в последней главе) о том, что в своих последних работах Парсонс стал все более решительно высказываться в поддержку государственного регулирования экономики и вообще некоего варианта государства всеобщего благоденствия. Это говорит о коренном изменении его точки зрения. Однако это — изменение, которое претерпевает не только точка зрения Парсонса, но также и традиция в целом, которая ее породила.

Функциональная теория на протяжении всего своего развития, начиная с зарождения в недрах позитивизма, через английскую антропологию и теорию Дюркгейма в классический период, как бы часто она ни обращалась к вопросу о государстве, придавала сравнительно небольшое значение государству, его инициативам и его ответственности за решение социальных проблем, порождаемых рыночной экономикой. В фокусе ранней позитивистской социологии оказывались главным образом «спонтанные» социальные структуры, выросшие «естественным образом». Эта теория полемически противопоставляла подобные спонтанные образцы тем структурам, которые формировались планомерно и целенаправленно, как, например, конституционная деятельность классической континентальной буржуазии. Таким образом, позитивизм не слишком обременял себя вопросом о том, как может содействовать социальной стабильности «политика» или государство. Позитивизм рассматривал стабильность как следствие прежде всего новой технологии, науки, разделения труда или развития новой системы морали, соответствующей возникающему индустриальному обществу. Одним словом, позитивисты были склонны преуменьшать, если не обесценивать, роль государства, даже если они подчеркивали (как это делал Сен-Симон) важность улучшения условий существования формирующегося рабочего класса.

Функциональные антропологи, со своей стороны, обрели признание в изучении туземных обществ, находящихся под господством иностранных государств, и обычно они пренебрегали тем, что отношения между туземным обществом и колониальной державой носили ярко выраженный империалистический характер, а значит с неизбежностью пренебрегали ролью государственного аппарата, ко-

торый очень активно контролировал туземные общества. Более того, эти общества обычно не обладали собственным государственным аппаратом и не проводили собственной политики даже в том отдаленном смысле, в каком обладают государственным аппаратом и проводят политику европейские общества, которые владели ими. Опять-таки, Дюркгейм в свое время рассматривал современные индустриальные общества как нуждающиеся не в более сильном государственном аппарате, а в новой социальной структуре, которая была бы посредником между индивидами и государством. Нет сомнения в том, что Дюркгейм был убежден: государство не в состоянии справиться с тем, что он считал имеющей ключевое значение проблемой современной Европы, «бедностью ее моральных принципов», *аномией*. «Корпорации» синдикалистского типа, с помощью которых Дюркгейм предлагал возродить мораль, должны были самым тщательным образом сохранять свою независимость от государства. Он также понимал их как новый базис политической организации и как фундаментальную политическую сущность, сводящую к минимуму значение территориальных основ организации общества и тем самым и государства [1]. В том же духе Парсонс в своей ранней теории, обращая внимание на непредсказуемые последствия «целенаправленного социального действия», выражал сомнение относительно государства всеобщего благоденствия, формировавшегося тогда благодаря реформам «нового курса». Ранний функционализм и традиция, из которой он возник, таким образом, уделяли незначительное внимание роли государства; парсонсовская адаптация к государству всеобщего благоденствия была действительно серьезным шагом.

Функциональная социология соотносится с точкой зрения общества или тех групп внутри его, которые не считают, что корни социальных проблем этого общества следует искать в основных институтах собственности, но которые должны регулировать разрушительное воздействие его рыночных институтов и контролировать присущие ему структуры распределения, чтобы последние не стали угрозой институтам собственности. Поскольку функциональная социология рассматривает себя как науку о чисто «социальных» отношениях, для которой характерна предпосылка, что социальный порядок можно сохранять независимо от уровня экономических вознаграждений и их распределения, и которая, таким образом, интерпретирует экономические структуры как «данные», она, в известной мере, далека от стратегии перераспределения дохода, которую использует государство всеобщего благоденствия. Но свойственный им социальный утилитаризм может заставить функционализм признать различные социальные преобразования, в том числе государство всеобщего благоденствия, которые обещают контролировать или исправлять разрушительное для общества воздействие индивидуалистической рыночной конкуренции.

Социологический функционализм подчеркивает роль моральных ценностей и значение морали вообще, и это часто приводит к тому, что он связывает современные социальные проблемы с крушением системы морали; например, функционалисты полагают, что проблемы обусловлены недостатками систем социализации и их неспособностью воспитывать людей так, чтобы они вели себя в соответствии с моральными нормами. В той же степени адаптация функционализма к инструментальным и технологическим тенденциям государства всеобщего благоденствия должна проходить напряженно и требовать значительной внутренней перестройки его собственных традиционных теоретических предпочтений. Этическая трактовка социальных проблем может вести к применению новых программ образования или профессиональной подготовки и даже к тенденции приписывать особую важность более эффективной организации полиции и системы наказания. Однако этот этический подход к социальным проблемам вряд ли можно заимствовать для инструментального управления взрослым населением в индустриальных обществах. Скорее, именно технологический подход к решению социальных проблем имеет тенденцию распространяться с развитием государства всеобщего благоденствия и необходим для него. В государстве всеобщего благоденствия преобладающим оказывается технологический подход к социальным проблемам, а в его штат все больше попадают либеральные технологи. Оно становится централизованным бюро планирования и финансирующим посредником для многочисленных технологических решений *ad hoc* современных социальных проблем; а эти решения, в свою очередь, созвучны рабочим предпосылкам бюрократических элит, а также технотехники в *частном* секторе. Итак, с одной стороны, функционализм, как социальная теория с присущим ей духом социального утилитаризма, может приспособиться к государству всеобщего благоденствия и *готов* к этому; однако, с другой стороны, можно ожидать, что как теория, ориентированная на мораль, он будет испытывать трудности в адаптации к технологическим и инструментальным тенденциям государства всеобщего благоденствия.

ДАВЛЕНИЕ СО СТОРОНЫ ГОСУДАРСТВА ВСЕОБЩЕГО БЛАГОДЕНСТВИЯ

В основном только после Второй мировой войны функционалисты в Соединенных Штатах начали оказывать открытую поддержку государству всеобщего благоденствия, относясь к нему как к способу удовлетворения потребности в действиях по регулированию экономики и как к способу защиты общества от «международной коммунистической угрозы». Это повлекло за собой фундаментальные изменения в функционалистской концепции правительства и государства. Этот поворот на девяносто градусов оказался возможным

также благодаря другому элементу, давно свойственному функционализму. На глубоком уровне его инфраструктуры функционализму, как и позитивизму, была присуща постоянная консервативная тенденция относиться с почтением к «властям предрержащим» и приспособляться к ним и, таким образом, приспособляться к власти государства, каким бы ни было оно по своей идеологической и социальной природе.

Развитие государства всеобщего благоденствия означало появление в обществе новой власти с постоянно увеличивающимся числом персонала и растущим многообразием социальных функций. Самым непосредственным образом связывал этот новый государственный аппарат с социологическим истеблишментом и приводил социологов к более тесным отношениям с ним значительно повысившийся уровень финансирования, существенная часть которого предоставляется на развитие социальных наук и прямо обеспечивает новые ресурсы для карьеры их представителей. Итак, признание функционализмом государства всеобщего благоденствия, таким образом, имеет своим источником не только природу в целом, но и непосредственную власть самого государства всеобщего благоденствия и особенно четко выраженную и реальную поддержку, оказываемую им социологии и социальным дисциплинам. Социальные науки все в большей мере становятся хорошо финансируемой технологической базой для усилий государства всеобщего благоденствия по решению проблем индустриального общества.

Прежде всего очевиден значительный рост потребностей в *прикладной* социальной науке: ориентированном на политику использовании социальной науки правительствами как для целей благосостояния, так и в военных целях; и промышленностью, хотя и в значительно меньшей степени, для задач управления. Вследствие этого темп институционального развития социальных наук за последнее десятилетие достиг революционного уровня. Это развитие зависит от возросшего уровня правительственных расходов на социальные науки, уже только одна величина которых заслуживает того, чтобы документально подтвердить ее.

Например, в 1962 г. федеральное правительство Соединенных Штатов израсходовало 118 млн долл. на поддержку социальных исследований. В 1963 г. было израсходовано 139 млн долл. В 1964 г. — 200 млн долл. Таким образом, за три года только *федеральные* расходы на поддержку социальных исследований выросли почти на 70% — и это начиная с относительно высокого абсолютного уровня. Однако эти изменения можно наблюдать не только в больших странах, подобных Соединенным Штатам. Даже в небольших странах, таких как Швеция или Бельгия, правительственные расходы на эти цели значительно выросли; например, в Бельгии с 2.9 млн долл. в 1961 г. до 4.8 млн долл. в 1964 г. [2]. Для наших целей здесь достаточно указать на самые общие черты новой ситуации, а именно: во

всем мире произошло беспрецедентное увеличение финансирования социальных наук, главным образом на основе значительных новых ресурсов, предоставленных правительством.

Это увеличение имеет значение для социологической теории вообще и для функциональной теории в частности, потому что правительства ожидают, что социальные науки помогут решению умножающихся практических проблем. В частности, предполагается, что социальные науки помогут управленцам разработать и применить на практике национальную политику и механизмы социального обеспечения и решить проблемы городов и даже промышленных организаций.

Функциональная теория в этих новых условиях оказывается под сильным давлением, требующим изменений быстрых и радикальных. Та прикладная социальная теория, которая сейчас требуется в помощь политикам и управленцам, не может быть теорией, которая только доказывает, что уже существующие социальные структуры — явно или подспудно — являются наилучшими. Государственный аппарат нуждается сейчас в социальной теории, в центре, а не на периферии внимания которой находится способ *улучшения* положения дел, улаживания внутренних проблем, обеспечения и расширения американского влияния за рубежом. Это, однако, создает трудности для функционализма не потому, что это для него не желательно, а потому, что некоторые из его основных предпосылок и традиционных положений затрудняют его применение в подобных практических целях.

Функционализм, во-первых, отчасти отозвался на это давление, сконцентрировав внимание на понятии *дисфункции*. А. Р. Радклифф-Браун уже давно сформулировал понятие «дисфункции», но примечательно, что это понятие вошло в обиход в американской социологии только во время Второй мировой войны, в условиях объединенных национальных усилий, которые привлекли многих социологов к решению проблем национально-административной системы; эта ситуация требовала теории, которая могла бы *систематически* оказывать помощь в преодолении социального напряжения, конфликтов и проблем. Но этот концептуальный сдвиг в сторону интереса к «дисфункциям» оказался недостаточным.

Сегодня требование содействовать практическому решению проблем, предъявляемое к социальным наукам, породило общее давление на них, противоречащее предпосылке, столь важной для функционализма, — о «хитрости» общества. Функционалисты различных направлений, как правило, предполагают, что если в группе возникают проблемы, у нее спонтанно появляется *естественная* «защита» или механизмы приспособления, которые служат восстановлению порядка и равновесия. В традиции Конта, который осуждал намеренное вмешательство в социальные системы, функционалисты обычно ожидали, что механизмы, поддерживающие порядок в обществе, будут действовать лучше, если они будут действовать «спонтанно», — один из излюбленных эулогизмов Конта — то есть без рационального пла-

нирования и намеренного вмешательства. Именно в этом духе функционалисты предостерегали о неожиданных последствиях целенаправленных социальных действий во время Великой депрессии. Но в этот период социологию почти не использовали для постановки и решения национальных задач. Однако теперь она пользуется значительной поддержкой, и *не* потому, что она должна показывать, как дела и так идут хорошо, когда они идут спонтанно или естественно; ее поддерживают для того, чтобы показывать, как организационное управление посредством *целенаправленного планирования и правительственного вмешательства* может добиться, чтобы дела шли еще лучше. Как отметил Герман Кан, который должен разбираться в этих вопросах: «Никому нет смысла затратить, скажем, 150 тыс. долл. только для того, чтобы убедиться, что он все делает правильно» [3]. В ответ на это новое давление, требующее проводить продуманную рациональную политику, что представляет такую трудность для функциональной теории, сейчас происходит поспешное развитие новых теорий, таких как теория принятия решений, кибернетика и исследование операций, которые стремятся заниматься именно этими проблемами.

При растущем спросе на теории, которые могли бы направлять прикладную социальную науку и способствовать принятию решений, некоторые из наиболее фундаментальных предпосылок функционализма оказались под определенным давлением. Например, одна из основных методологических заповедей функционализма состоит в том, что не существует «причин». Функционализм представляет системы не с точки зрения причин и действий, а, скорее, как взаимодействующие переменные. Элементарная доменная предпосылка функционализма всегда сводилась к следующему: все влияет на все остальное. Но у функционализма никогда не было теории о том, какое значение надо приписывать различным переменным в системе. У него не было никакой теории о том, какие переменные являются более, а какие менее значимыми при определении состояния системы в целом.

Управленцы хотят иметь возможность оценивать дифференцированные затраты и результаты вмешательства различными способами, в разные моменты и с помощью разных средств. Поэтому им нужно знать, какие переменные являются более значимыми. Это одна из причин, почему сегодня возрастает интерес к тем американским социологам-статистикам, которые вновь обращаются, как Герберт Блейлок, к проблеме *каузальных* умозаключений. Управленцы не могут быть довольны такой теорией, как функционализм, который спокойно заверяет их в том, что «все влияет на все остальное». Утверждать это — значит утверждать, что одной из основных доменных предпосылок функционализма, понятия о функциональной взаимозависимости, недостаточно для прикладных целей. Таким образом, есть вероятность, что этой базовой предпосылкой функциональной теории будут все больше пренебрегать. Функциональная теория начинает отдавать запахом плесени.

Функционализму давно была свойственна тенденция полемически противодействовать любой теоретической модели, которая подчеркивает первостепенную важность какой-то одной или нескольких сил или факторов при осуществлении социальных изменений. Однако развитие государства всеобщего благоденствия предполагает все большую готовность решать социальные проблемы, придавая особую важность конкретному фактору — роли правительства и государства. Поэтому особо знаменательно, что Нейл Смелсер, один из бывших студентов и сотрудников Парсонса, в своей попытке сформулировать новую «общую теорию социального изменения», приписывает новое и особое значение правительству: «Если бы нужно было выделить какую-либо переменную как определяющую долгосрочное направление развития (то есть тип результата), это был бы статус аппарата управления и контроля, существующего в социальной системе. Как мы уже видели, первоначальный толчок ориентирует социальную систему на некоторого рода изменения, но эта ориентация очень неопределенна. Направление изменений на каждой стадии в значительной мере зависит от действий аппарата управления и контроля — от его способности планировать и мобилизовать людей и ресурсы в период напряжения и способности направлять и контролировать институциональные нововведения» [4].

Формулировка Смелсера показывает, что на функционализм оказывается давление, чтобы он преобразовался в социологический вариант кейнсианства, и он откликается на это давление.

Однако это новое давление является источником деформации теоретической модели, которую раньше разработали Парсонс и другие функционалисты. В частности, подвергается изменению и прежняя приверженность Парсонса «волонтаристической схеме», согласно которой моральные ценности, интернализованные конкретными индивидами, считаются основным источником поступления энергии в социальный процесс и которую он впоследствии «пустил в ход» для самосохраняющихся «социальных систем». В противоположность этому, признавать государство всеобщего благоденствия значит рассматривать государство или полицию как основной источник власти и инициативы в обществе и существенным стабилизирующим общество фактором. Проявлять интерес к государству всеобщего благоденствия значит скорее предполагать существование определенного внутреннего социального «дисбаланса», который нуждается в исправлении и изменении, чем допускать, как Парсонс в своей основной концепции «социальной системы», что в принципе существует самосохраняющаяся социальная система.

По этим и по другим причинам существует определенное несоответствие между прежней ориентацией Парсонса на систему и его последующей приверженностью государству всеобщего благоденствия. Как было показано в предыдущей главе и как подтверждает наша ссылка на Смелсера, Парсонс и другие функционалисты теперь склон-

ны отказаться от прежних предпосылок, касающихся системы, и вместо этого рассматривать общество как нуждающееся в определенном централизованном управлении, исходящем от государства и правительства. Ранние теоретические взгляды Парсонса основывались на персональной реальности, доменных предпосылках и структуре настроений, порожденных опытом и ходом социализации в благополучном государстве, *предшествовавшем* государству всеобщего благоденствия. Волюнтаристическая схема превозносила личные устремления, а модель социальной системы превозносила спонтанно регулируемые образцы кооперации; и то и другое представляет собой идеализированные реквизиты «системы свободного предпринимательства». Короче говоря, и то и другое — это имплицитное обобщение представления о свободном рынке и экономике *«laissez-faire»*, которое Парсонс спроецировал на общество в целом. Таким образом, в ранней теории Парсонса содержалась по сути дела неявная идеологическая апологетика — в предположении, что если бы все социальные системы работали как саморегулирующиеся предприятия при рыночной экономике, они бы работали более эффективно, — что не согласуется с признанием роли государства всеобщего благоденствия.

Несмотря на то что Парсонс отмечает значение взаимности вознаграждений и даже несмотря на его позднейшие высказывания относительно «производительности», его основной интерес был до сих пор связан прежде всего с нравственностью, ответственностью и легитимностью управляющих системой, а не с технической эффективностью системы или ее успехами в производстве и распределении товаров и услуг. В той мере, в какой анализ Парсонса затрагивал эффективность системы, он рассматривал ее как производную главным образом двух факторов: во-первых, моральных убеждений и самоограничения причастных ей действующих лиц и, во-вторых, спонтанности и саморегулирующегося характера их отношений. Однако эта ориентация остается ощутимо далекой от инструментальной стратегии государства всеобщего благоденствия, придающего основное значение достижению целей благодаря бюджетному и денежному регулированию и перераспределению доходов посредством налогообложения.

Таким образом, развитие государства всеобщего благоденствия и все возрастающая поддержка социальных наук с его стороны оказывают глубокое воздействие на социальные науки различными путями. Источником этой новой поддержки является в значительной мере возросшая решимость правительства целенаправленно воздействовать на общество, как свое, так и чужие, как непосредственно благодаря деятельности национального правительства, так и опосредованно через такие организации, как ЮНЕСКО или ОЭСР. Готовность правительства оказывать целенаправленное воздействие на *международном* уровне связана как с крахом прежних форм колониализма и империализма и соревнованием между Соединенными

Штатами и Советским Союзом за контроль над тем, какую форму примет индустриализация в странах «третьего мира», так и с тем, что некоторые развивающиеся страны в конце концов обрели влияние при заключении сделок, что вынуждает ведущие державы оказывать им поддержку в процессе их индустриализации.

Правительства стремятся целенаправленно воздействовать на общество в своей стране также вследствие давления, оказываемого относительно обездоленными слоями общества или регионами, представителями «низших» классов, будь то чернокожие, или рабочие, или безработные; вследствие заботы о том, чтобы уменьшать и контролировать колебания экономики и поддерживать продолжающийся экономический рост; и наконец, вследствие господствующих представлений о справедливости и равенстве. В ответ на эти значительные изменения в мировом масштабе происходит повышение степени участия правительства в управлении обществом; в значительной мере благодаря нахождению новых источников финансирования для социальных наук произошли важные изменения в их местных и общенациональных институтах, которые опосредуют — выражая, определяя и нередко усиливая — новое давление со стороны правительства и его новые возможности. Таким образом, прямо или косвенно в результате местного влияния и влияния, оказываемого издавна, растет давление на социологию, вынуждающее изменить ее теории и тот стиль, который ныне ей присущ.

В добавление к уже упомянутым этим формам давления свойственны еще и некоторые другие общие тенденции. Во-первых, они нацелены на приобретение технологических ресурсов, содействующих плановым и целенаправленным *изменениям* при определенных социальных условиях; одним словом, они предполагают приверженность правительства определенным социальным «реформам». Во-вторых, эта приверженность сама по себе должна быть *обоснована*. Сохраняются очаги сопротивления правительственному вмешательству отчасти вследствие более высокого уровня налогообложения, требуемого для его финансирования, отчасти потому, что определенные коренные интересы препятствуют некоторым из искомым изменений. Поэтому государство нуждается не только в социальной науке, которая может содействовать плановому вмешательству для решения определенных социальных проблем; ему также требуется социальная наука в качестве *риторики*, чтобы убеждать те слои общества, которые оказывают сопротивление или же проявляют нерешительность, что такого рода проблемы действительно существуют и приняли угрожающие размеры. Однажды приняв на себя обязанности такого рода вмешательства, государство обретает собственный коренный интерес в «рекламировании» социальных проблем, решение которых оно стремится субсидировать. Другими словами, государству нужны социальные исследования, *обнажающие* те социальные проблемы, с которыми государство готово иметь дело.

До того как государство взяло усиленный контроль на себя, этими разнообразными проблемами занимались другие социальные группы или организации в обществе, как правило, на местной, региональной или муниципальной основе. Таким образом, по мере того как центральное правительство на национальном уровне оказывается вовлеченным в решение этих социальных проблем и ищет на это полномочия, оно неизбежно вступает в конкуренцию с теми группами, которые традиционно были ответственны за их решение; оно угрожает их коренным интересам по контролю за решением этих проблем и ущемляет эти интересы. В результате возникает конкурентная борьба между новыми и старыми формами, между высшим и низшим уровнем управления.

Это создает ситуацию, благодаря которой новые высшие структуры управления заинтересованы не только в том, чтобы сделать очевидным существование проблемы, но и в том, чтобы показать неспособность прежних структур справиться с ней и дискредитировать местные элиты, которые раньше были ответственны за решение этих проблем и которые высшие структуры управления теперь стремятся сместить или же поставить под свой контроль. Следовательно, новому и высшему правительственному уровню управления свойственна тенденция оказывать содействие исследовательским работам, которые, по сути, содержат «оценку», и научным работам, анализирующим эффективность и особенно обнаруживающим неэффективность работы элит и традиционных методов на низшем, локальном уровне. Высший аппарат государства всеобщего благоденствия, таким образом, нуждается в социальных исследованиях, которые «разоблачали бы» его конкурентов; он нуждается в ограниченно «критических» исследованиях определенного рода [5].

Однако эти взаимосвязанные потребности государства всеобщего благоденствия глубоко противоречат как некоторым техническим положениям функциональной теории, так и определенным аспектам лежащей в основе ее структуры настроений. Например, сейчас потребностью государства являются инструментально контролируемые методы решения, а функционализм традиционно ориентировался на важность моральных элементов, которые не поддаются инструментальному контролю, не говоря уже о полном тоталитарном контроле. Более того, как мы уже видели, представители функционализма неизменно придерживаются оптимистической точки зрения на современное общество, рассматривая его как почти что наилучший из возможных миров, и имеют тенденцию преуменьшать значение патологических процессов и проблем современного общества, но государству всеобщего благоденствия нужно на некоторых из них сосредоточить внимание хотя бы для того, чтобы организовать поддержку своих программ. Функционалистам свойственна тенденция придерживаться «позитивной» точки зрения и давать высокую оценку, а государству всеобщего благоденствия требуется критическая

социология, по крайней мере определенного рода. И так, таковы некоторые из основных причин конфликта функциональной социальной теории с потребностями государства всеобщего благоденствия, в силу которого государство всеобщего благоденствия содействует углублению происходящего в ней кризиса. Этот кризис усиливается до такой степени, что государство всеобщего благоденствия начинает оказывать социологии упорядоченную поддержку.

В осязаемой степени результатом этой поддержки стала, с середины 1950-х гг., интенсификация исследований, которые берут за отправную точку анализ «социальных проблем», не считая их результатом второстепенных отклонений, а безоговорочно признавая их реальность. Вместо того чтобы рассматривать подобные социальные проблемы просто как нарушение порядка и стабильности, большая часть исследований, например по расовой дискриминации, рассматривает их в контексте общего запрета или нарушения свободы и равенства, чему они, безусловно, молчаливо или открыто противостоят. Однако поддержка подобных ориентированных на социальные проблемы исследований имеет своим источником не только материальные ресурсы государства всеобщего благоденствия или финансирование, им оказываемое, но наряду с этим великие битвы за гражданские права и тесно связанную с ними «войну с бедностью» 1960-х гг. Действительно, меньше чем за десятилетие получила путевку в жизнь отдельная специализация — «социология бедности». Она привлекла к себе группу новых исследователей, основной интерес которых состоял в том, чтобы находить средства для разрешения проблемы и изменять общество. Хотя эти импульсы к изменению ограничены, они, тем не менее, явно отличаются по своему направлению от ориентированных на порядок предпосылок, характерных для функционализма. Отчасти именно в связи с этой значительной проблемой начали восстанавливаться давно нарушенные связи между социологией и экономической наукой, а социологи стали читать экономической литературы больше, чем когда-либо раньше. Хотя большинство этих исследований социальных проблем в основном представляет собой отражение социологического кейнсианства, действующего в рамках государства всеобщего благоденствия, и хотя они тем самым не соответствуют духу Райта Миллса, чуждого им, так же очевидно, что они не соответствуют духу функционализма и духу Толкотта Парсонса, который в нем проявляется.

ТЕОРИЯ ИЗМЕНЕНИЙ

Развитие государства всеобщего благоденствия предполагает в первую очередь ориентацию на определенные социальные изменения и поэтому требует принципиально иного подхода к социальному изменению, чем тот, который является традиционным для

функциональной теории. В результате основной источник напряжения в функциональной теории неизменно заключается в ее анализе социальных изменений.

В парсонсовской трактовке социальных изменений вновь проявляются и та очевидная непоследовательность, и те затруднения, которые почти с самого начала обнаруживал функционализм. Однако имеются признаки того, что это противоречие становится все более острым для функционалистов. Чтобы быть более конкретным, в дальнейшем я покажу: (1) что, вероятно, именно в трактовке социальных изменений Парсонс откажется от некоторых наиболее фундаментальных доменных предпосылок своей теории и особенно обнаружит *тенденцию* резкого перехода к радикально отличным доменным предпосылкам, в частности к предпосылкам, характерным для марксизма; и (2) что давление, вызывающее это изменение, достигает такой степени, что некоторые функционалисты теперь явно и открыто пытаются решать проблемы анализа социальных изменений, намеренно заимствуя из марксизма. Короче говоря, анализ социальных изменений все в большей мере ведет функционализм к конвергенции с марксизмом.

Вместо того чтобы сосредоточиться на изменениях, парсонсовский анализ социальных систем в течение долгого времени имел тенденцию подчеркивать, что социальными системами управляют самосохраняющиеся процессы, и выявлять присущие им механизмы поддержания *порядка*. Наряду с этим Парсонсу была свойственна сознательная и односторонняя тенденция полагать, что соответствие — ожиданиям других и требованиям морального кодекса — ведет к стабильности социальных систем. «Социальная система» Парсонса представляет собой социальный мир со своей собственной разветвленной сетью структур, защищающих от напряжения, беспорядка, конфликтов: затронь одну — как вступит в дело другая, готовая смягчить удар. Эта стабильность системы может быть случайной, но она не бывает ненадежной. Здесь подчеркивается ее способность почти бесконечно поглощать и нейтрализовать удар; и с большим трудом демонстрируется сложная сеть взаимосвязанных механизмов, которая заключает в себя энергию системы и которая быстро и эффективно распределяет энергию по точкам напряжения и никогда не растрчивает ее.

Социальная система Парсонса — это такая система, равновесие которой, будучи однажды установлено, сохраняется, как это понимает Парсонс, вечно; это такая система, истинная природа которой, как он считает, состоит в ее внутренней целостности, а не в конфликтах, противоречиях и беспорядках, которые обычно рассматриваются как второстепенные формы и отклонения и никогда не считаются обусловленными необходимыми и неизбежными требованиями социальной жизни; это такая система, «действующие лица» которой, подобно чистой промокательной бумаге, с готовностью и охотно впитывают чернила отпечатывающейся на них социализации, и поэтому их никог-

да не надо принуждать, поскольку они всегда действуют добровольно, по внутренней мотивации. Это социальный мир, в котором нужда, кажется, не имеет значения и не напоминает о себе настоятельно, а если ее и признают, то с ней всегда можно легко справиться посредством морального кодекса; это мир, в котором люди используют власть плодотворно, во имя общих интересов и коллективных целей, это мир, где разница в степени обладания властью редко искушает сильнейшего брать больше, чем позволяет мораль. Короче говоря, социальная система Парсонса представляет собой вечный двигатель.

Предполагая, как я делаю выше, что Парсонс не считает социальные конфликты и противоречия следствием *необходимых* требований социальной жизни, я говорю о том, что Парсонс имплицитно принимает за «реальное» в социальных системах: то есть о его самых основных, хотя и редко формулируемых, доменных предпосылках, касающихся социальных систем. Мысли Парсонса присуща тенденция допускать, будто бы возможно, чтобы этих конфликтов *не* было. Их существование является совершенно случайным, зависящим от того, как действуют в любой момент механизмы, обеспечивающие стабильность. Конфликты и беспорядок рассматриваются не как составная часть необходимого порядка вещей; они скорее подобны случайным заблуждениям, чем немощи стареющего тела и неизбежной смерти. Парсонс оперирует предпосылкой, что в социальной системе нет ничего, что неизбежно приводило бы к ее концу, наносило бы ей серьезные повреждения, постоянно подвергало бы ее напряжению или даже время от времени радикально меняло бы ее структуру. Другими словами (и мы рассмотрим это в следующей главе), Парсонс считал, что социальная система бессмертна. По большей части именно потому, что Парсонса воодушевляло стремление наделить свою «социальную систему» бессмертием, ему было трудно понять, каким образом социальные системы должны необходимо и закономерно меняться, и поэтому в «Социальной системе» [6] он приходит к мрачному пессимистическому выводу относительно самой возможности понять это.

АСПЕКТЫ ПАРСОНСОВСКОГО АНАЛИЗА ИЗМЕНЕНИЙ

Если, как предполагает Парсонс, стабильной системе взаимодействия, однажды сложившейся, присуща тенденция «оставаться неизменной», тогда логично, что он склонен также допускать, что источником изменений в социальной системе является внешнее давление, которое каким-то образом преодолело защиту системы и проникло в нее, то есть давление, являющееся случайным — по своему происхождению, если не по способу проникновения, — по отношению к существенным характеристикам системы. Существенные характеристики системы вызывают не критические структурные из-

менения системы, а только циклические или ритмические изменения в ней. Поэтому неудивительно, что в своей «Социальной системе» Парсонс пишет:

«Общая теория процессов изменения социальных систем невозможна при нынешнем состоянии знания... Мы не располагаем полной теорией процессов изменения в социальной системе... Когда появится такая теория, наступит тысячелетнее царство социальной науки. Оно не наступит в наше время и, скорее всего, не наступит никогда» [7].

Здесь следует обратить внимание на крайний пессимизм и, пожалуй, даже отчаяние, которое Парсонс испытывает по поводу «полной» теории изменения социальных систем. Чтобы подобное отчаяние казалось оправданным, Парсонс делает подмену в приведенной выше цитате, сперва говоря об «общей», а затем о «полной» теории. Конечно, общая теория не обязательно является полной теорией, разве только в соответствии с каким-то очень своеобразным определением этих терминов. Разумеется, полная теория чего бы то ни было едва ли возможна. И конечно, странно, что Парсонс — из всех именно Парсонс! — утверждает, что подобная теория должна подождать, пока разовьется *знание*. Почему нехватка знания должна препятствовать развитию теории изменений в социальных системах, и подобная же нехватка знания не представляет никакого затруднения для разработки парсонсовской теории равновесия социальных систем и порядка? Почему Парсонс так мрачно и безнадежно настроен по отношению к теории изменений, но не к теории порядка? Почему Парсонс внезапно и неожиданно именно здесь признает тезис позитивизма о том, что теория должна ожидать результаты развития знания, если он нигде больше не делает этого.

Несостоятельность аргументации Парсонса здесь странно контрастирует с глубиной его пессимизма. Неизбежно вспоминаются упорные попытки Сократа доказать бессмертие души; очевидна только та одержимость, с которой это утверждается, и кажется, что логика поставлена на службу изначального побуждения. Сама мысль о том, чтобы взяться за проблему изменения системы, кажется, вызывает своего рода глубокие душевные страдания, как это могло бы случиться с современным теологом, призванным обсуждать природу дьявола.

ДВИЖЕНИЕ ПО НАПРАВЛЕНИЮ К МАРКСИЗМУ

В «Социальной системе» Парсонс тем не менее представляет некоторые частные правила анализа социального изменения. Довольно любопытно, что они строятся на понятии «коренных интересов», вокруг которых, как утверждается, организуется сопротивление изменениям. Парсонс считает, что поскольку усилие произвести «изменения» наталкивается на сопротивление институционализованных образцов, «изменение никогда не является просто сменой об-

разцов, но сменой через преодоление сопротивления» [8]. Однако совсем не ясно, почему «коренные интересы» должны порождать только *сопротивление* изменению и почему они также не стимулируют тенденции к изменению. Парсонс также систематически не замечает, что разным частям социальной системы неприсуща в равной мере «коренная заинтересованность» в ее сохранении; функциональной автономией они обладают в разной степени, некоторым присуща больше, а некоторым меньше коренная заинтересованность в сохранении системы. Более того, разве утверждение Парсонса, что изменения происходят посредством преодоления сопротивления, не является признанием, хотя и молчаливым, того, что изменения происходят через *конфликт*? Если людям присуща «коренная заинтересованность» в сопротивлении изменению, чтобы *сохранить* свои блага, не будут ли они склонны равным образом добиваться изменения, которое увеличит их блага? И если это постулируется, не постулируется ли тем самым причина, ведущая к конфликту, как органически *присущая* социальным системам?

Вообще говоря, раз Парсонс делает решительный шаг и обращается к проблемам социальных изменений — будь то изменения в социальной системе или *самой* социальной системы, — он, по-видимому, вынужден использовать абсолютно новую совокупность доменных предпосылок, касающихся характера социальной реальности. Его попытки провести анализ социальных изменений, по-видимому, неожиданно приводят его к тому, чтобы привлечь доменные предпосылки не только внешние по отношению к тем, которые он использует при анализе порядка, но даже противоречащие им, — которые он выражает, используя вебленовское понятие «коренного интереса» и идею «сопротивления изменениям». Возможно, что один из конкретных источников последней предпосылки нужно искать в теории Фрейда. Следует отметить, что эта конкретная предпосылка является у них общей с марксизмом. Парсонс не в состоянии заметить, что эта предпосылка, которая, как сперва кажется, удачно сочетается с тенденцией к стабилизации систем и объясняет ее, на самом деле также совместима с внутренней тенденцией к *конфликту*; ибо, если бы не было никакого сопротивления изменению, не было бы, согласно точке зрения самого Парсонса, и конфликта. Та же самая тенденция, которая в одних условиях стабилизирует систему, в других условиях ведет к ее нестабильности. Система попадает в собственную ловушку.

Но Парсонс не замечает этой стороны вопроса. Напротив, для объяснения стабильности и для объяснения изменений он склонен привлекать разные предпосылки или по крайней мере полагать, что они различны. Это почти так, как если бы велись два разных счета, каждый исходя из различных предпосылок: один — для анализа изменения, другой — для анализа социального равновесия. Это свойственно даже раннему анализу Парсонса «Проблемы конт-

ролируемого институционального изменения», где он пытался разработать стратегию, как совладать с побежденной Германией после Второй мировой войны.

В этом анализе Парсонс подчеркивает, что «идея полностью интегрированной социальной системы представляет собой крайний случай. Любое из всех комплексных обществ содержит очень важные элементы внутреннего конфликта и напряженности». Но почему только комплексные общества? Почему не все социальные системы, и даже самые простые из них? Более того, хотя в признании существования подобных конфликтов содержится определенный «реализм», это не обязательно меняет предпосылку Парсонса относительно их характера, поскольку они все же не являются неизбежными и внутренне присущими обществу. Он не говорит, что каждое общество «порождает» конфликты или «элементы» конфликта, а утверждает, что общество «содержит» их. Парсонс также отмечает в той же самой статье, что, хотя одна из сторон социального конфликта может препятствовать изменению, другая сторона может считаться сторонницей изменения или усилий по изменению. Одним словом, процесс изменения опять-таки почти открыто рассматривается как подразумевающий борьбу и конфликт определенного рода.

Далее Парсонс замечает, что наиболее уязвимый момент юнкерства заключается в его экономической базе; положение юнкерства в обществе, говорит он, и это звучит у него как у марксистского журналиста, может подвергнуться атаке как случай исключительных классовых привилегий [9]. Опять-таки, консерватизм немецкой гражданской службы также объясняется с точки зрения классов, так как считается, что он определяется «классовой основой подбора высших чиновников» [10]. Даже Парсонс, когда он приступает к анализу *изменений*, начинает не просто с признания классовых структур, коренных интересов и конфликтов, но фактически с подчеркивания их важности, и делает это таким способом, который внутренне не вытекает из его теории порядка. В этом месте теория обнаруживает умеренный, но ощутимый сдвиг в сторону марксизма.

Как еще один относящийся к делу момент мы могли бы отметить его позицию по отношению к роли идей с точки зрения социальных изменений. Хотя первоначально в своей ранней работе «*Структура социального действия*» он делал акцент на взаимозависимости систем представлений и других переменных, теперь он переносит акцент на их «зависимый» характер, даже если формально он и продолжает настаивать на их взаимной зависимости от других факторов.

«Один из существенных результатов современной психологической и социальной науки состоит в том, что — исключая определенные частные области — идеи и настроения, как на индивидуальном, так и на массовом уровне, представляют собой зависимые проявления глубоко лежащих структур — структуры характера и институциональной структуры... а не независимые детерминанты поведения» [11].

Это понимание сути дела, похоже, явно сближается с точкой зрения, по направлению к которой двигался Дюркгейм в своем анализе места моральных представлений в обществе; и тот и другой подразумевают различие между надстройкой и инфраструктурой, подобное тому различению, которое было сделано марксистами.

Таким образом, в социальной теории Парсонса произошел своего рода раскол. Его взгляду на мир присущ неожиданный оттенок дуализма. С одной стороны — парсонсовская модель бессмертной и неизменной социальной системы, его версия неизменной платоновской идеи или формы. С другой стороны, его предпосылка, что естественный мир людей, в своей видимости, изменчив и отступает от Вечной Модели: «любое из всех комплексных обществ содержит очень важные элементы внутреннего конфликта» [12]. Это все равно как в своей теории равновесия Парсонс говорит как последователь Конта, а когда он обращается к теории изменения, он неожиданно меняет подход и таинственным образом начинает говорить языком Маркса. Поэтому нет ничего удивительного в том, что он содрогается при мысли о переходе от анализа равновесия к анализу социальных изменений. Эта марксистская тенденция вовсе не является новой; она проявлялась как в его «Социальной системе», так и раньше, и продолжает обнаруживаться даже в недавно проведенном им анализе социальных изменений и эволюции.

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ: ПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫЕ СИЛЫ VERSUS ПРОИЗВОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

В своей статье «Некоторые соображения по поводу теории социальных изменений» Парсонс сосредоточивает внимание на социальных изменениях как на предполагающих процесс дифференциации факторах [13]. Тем самым он явно подразумевает, что социальные изменения отчасти происходят посредством формирования новых особых органов и структур для осуществления определенных функций. С возникновением вновь выделившихся структур меняются некоторые моральные нормы, управляющие изменениями каждой единицы, так же как меняются отношения между ними. «Дифференциация» означает не только изменения в действиях некоторых ранее сложившихся единиц; она также означает *утрату* некоторых видов действий, права на их осуществление, вознаграждений и поощрений, предусматриваемых за их выполнение, и способности осуществлять их. Этот акцент на «дифференциации» напоминает эволюционизм Спенсера, и открытие ее вновь Парсонсом фактически совпадает с его поворотом к эволюционизму (который я вкратце рассмотрю). Если в 1937 г. Парсонс задавал вопрос: «Кто сейчас читает Герберта Спенсера?», то в 1960 г. на него нужно ответить: «сам Парсонс».

Дифференциация означает создание новой единицы, которая принимает на себя функции и полномочия прежней; так что разви-

тие новой единицы влечет за собой некоторую потерю и угрозу возможной аннигиляции старой единицы. Поскольку новая единица должна нарушать коренные интересы старой, ей будет оказываться сопротивление, в результате которого возникает социальный конфликт. Эта предпосылка в значительной мере не нова и уже содержится, эксплицитно или имплицитно, в работе «Социальная система». Однако ее относительно новый элемент проявляется, когда задают вопрос о том, какие условия ведут к дифференциации и от каких условий зависит ее успешное завершение.

Ответ Парсонса предполагает, что процесс начинается со своего рода «дефицита изначальных возможностей» по отношению к достижению цели, который, даже если цель успешно достигается, порождает напряжение. Другими словами, при осуществлении определенной функции имеет место ожидание определенного содействия, которое обязано предоставлять система, даже если по каким-либо причинам эта функция осуществляется неудовлетворительно. Поэтому воспринимающая система-реципиент оказывает давление на обеспечивающую систему-донора; таким образом, количество и качество, сроки или темпы обмена становятся проблематичными. Воспринимающая система-реципиент оказывает давление, чтобы получить обслуживание лучше, быстрее или дешевле, чем предоставляет обеспечивающая система с ее сложившейся структурой. Воспринимающая система-реципиент стремится изменить обеспечивающую систему-донора таким образом, чтобы она удовлетворяла ее.

Важно отметить, что этот «дисбаланс» Парсонс принимает просто как нечто «данное». Поскольку Парсонс постулирует, что социальная система будет оставаться в равновесии, пока каждая сторона соответствует ожиданиям других, единственный способ, каким он может вывести систему из равновесия, заключается просто в постулировании. Таким образом, он начинает с предпосылки, что система уже не находится в равновесии; просто *предполагается*, что одна из сторон не соответствует ожиданиям другой. Тогда дифференциация как форма социального изменения представляет собой главным образом способ, каким система приспосабливается к предшествующему, но необъясняемому нарушению равновесия и справляется с ним. Следовательно, в самой системе нет вообще ничего, что должно было бы с необходимостью вывести ее из равновесия или привести одну сторону к нарушению ожиданий других. Нарушение воспринимается как в основном случайное, внешнее по отношению к самой системе.

Что касается меня, то я неоднократно предполагал, что это не так; например, существует внутренняя тенденция к убыванию предельной полезности вознаграждений, внутренняя двойственность в действиях по отношению даже к морально санкционированным ожиданиям других, большая готовность требовать подчинения других своим правам, чем правам других; поддержка, оказываемая тем

моральным нормам, которые выгодны, и относительное пренебрежение теми моральными нормами, которые невыгодны; различия в степени обладания властью имеют существенные последствия, позволяющие более сильному добиваться соответствия своим моральным ожиданиям, а более слабому сопротивляться требованиям подобного соответствия, результатом чего является «нормализованное подавление»; также имеет место общая склонность тех, кто не имеет привилегий, в меньшей мере поддерживать существующую форму распределения вознаграждений и морального кодекса, который санкционирует ее. Однако для Парсонса в социальной системе нет вообще ничего, что внутренне, по природе своей вело бы к нарушению ее равновесия.

Более того, для Парсонса успешная дифференциация всегда представляет собой процесс, который остается подчиненным господствующим ценностям социальной системы, — «компоненту наивысшего порядка ее структуры» [14]. Хотя способы применения ценностей могут меняться и хотя социальные единицы, к которым они применяются, также могут изменяться, Парсонс подчеркивает, что «все его рассмотрение основывается на предпосылке, что вся лежащая в основе системы ценностная структура не изменяется в качестве составной части процесса дифференциации» [15]. Другими словами, он имеет дело исключительно с ограниченным типом дифференциации — *институционализованной дифференциацией*. Он имеет дело с процессом дифференциации, который совместим с приверженностью первичным ценностям системы и который остается *под контролем*.

Однако при каких условиях предлагаемая дифференциация остается под контролем? Предположим, что сложившиеся единицы сопротивляются потере ими прежних функций и, более того, обладают достаточной властью, чтобы сделать это сопротивление эффективным? Парсонс предполагает, что существует способность вызывать переход функции от старой единицы к новой, из чего следует, что этот переход является таким переходом, который находится во власти тех, кто хочет его совершить. Короче говоря, институционализованная дифференциация того типа, к которому обращается Парсонс, предполагает сохранение существующих властных структур и, таким образом, неявно ограничивается теми, которые оказываются приемлемыми для властвующих элит, благодаря им получающих преимушества.

Ход процесса дифференциации равным образом не будет развиваться из ощущаемого каждым «дефицита изначальных возможностей». В большинстве случаев «дефицит изначальных возможностей» одних будет учитываться больше, чем других. «Дефицит изначальных возможностей» некоторых лиц и групп может в течение долгого времени разочаровывать их и заставлять их страдать, не порождая при этом никакой дифференциации, в то время как «дефицит изна-

чальных возможностей» у других ведет к немедленным и привычным усилиям, направленным на дифференциацию. Например, чернокожие в Соединенных Штатах в течение долгого времени ощущают «дефицит изначальных возможностей» по отношению к тому образованию, которое получают их дети; это в течение долгого времени удручает их и этот факт известен другим, но до сих пор не видно никакого средства решения этой проблемы. Более того, подобная «дифференциация», как она на самом деле развивалась, — короче говоря, дискриминация и сегрегация при обучении в школе — развивалась и сохранялась для того, чтобы служить средством против «дефицита изначальных возможностей» не черных, а белых. Далее, эта дискриминационная модель дифференциации образования всегда противоречила эгалитарной системе ценностей, которую номинально признавало американское общество, но она не изменится без насилия над дискриминационной системой ценностей, которую на самом деле принимают многие белые в Америке.

В основе парсонсовского анализа социальной дифференциации лежит предпосылка, что существует некоторая постоянная функция, которая должна выполняться, некая неизменяющаяся потребность системы как целого, которую надо непрерывно удовлетворять. Все большая дифференциация представляет собой способ перенесения этой самой системной потребности с одной единицы на другую, где она впоследствии будет лучше удовлетворяться. Однако потребность, которая в состоянии произвести социальную дифференциацию, может быть не потребностью системы как целого, а только некоторой части системы. Ключевая проблема при переносе системных потребностей со старой единицы на новую состоит в преодолении сопротивления и коренных интересов тех, кто получает преимущество от сложившегося способа ее удовлетворения. И это главным образом определяется, во-первых, силой сопротивления последних и, во-вторых, их готовностью и желанием оказывать сопротивление, что, в свою очередь, зависит от того, утрачивается ли или ставится под угрозу их доступ к вознаграждениям, или же облегчается и обеспечивается преимущество в результате предстоящего переноса. Ибо сутью переноса функций может быть не усовершенствование в исполнении единичной системной потребности и даже не усовершенствование деятельности системы как целого; другими словами, перенос функции может служить не улучшению функционирования группы и быть нацеленным не на него, а служить выгоде только некоторых членов группы.

Дифференциация, как далее рассматривает ее Парсонс, представляет собой главным образом «упорядоченный» способ изменения социальных систем без изменения основного способа распределения преимуществ, то есть, короче говоря, изменения приемлемым или не несущим угрозы существующим центрам власти способом. Кроме того, в этом анализе представляет интерес то, до какой степе-

ни он требует от Парсонса изменить акценты в его обычных предположениях и каким образом приближает его к марксистской модели. Например, парсонсовский анализ дифференциации показывает, что она начинается с некоторого конфликта, влечет за собой угрозу и порождает сопротивление. Если социальная система по своей внутренней природе не предполагает конфликта, его предполагается изменить системы. Обеспечивающая система-донор рассматривается как находящаяся под давлением, вынуждающим ее применять либо новые средства, либо новые приспособления для использования старых средств, чтобы улучшить свое функционирование. Один из способов улучшения поставленного под угрозу функционирования состоит в том, чтобы предписать его другой единице в качестве ее *специальной* функции — дифференцировать сложившуюся систему. Давайте посмотрим, как это происходит. Система, находящаяся под такого рода давлением, по-видимому, готова применять новые средства, которые бы улучшили ее функционирование; она либо делает попытку создать их, либо ищет где-либо уже существующие средства. Если удастся изобрести или позаимствовать новые средства, тогда нужно организовать их использование в рамках уже сложившейся системы. Чтобы достичь максимальной эффективности, с которой можно использовать новое средство, система проявляет тенденцию к созданию организационных единиц нового типа, которым она предписывает ответственность за *функции*, осуществляемые новыми средствами. Но поскольку подлежащие исполнению функции не являются новыми, потому что меняется только способ их осуществления, они должны были прежде выполняться уже существующими в социальной системе единицами. Поэтому «остаточная» единица утрачивает теперь функцию в пользу новой единицы; и ее коренные интересы нарушаются, а постоянный доступ к прежним возможностям оказывается под вопросом.

Эта модель изменения наводит на мысль об определенных параллелях и приводит к сближению с марксистской концепцией, в которой утверждается, что изменения в обществе происходят в результате конфликта между производительными *силами* и производственными *отношениями*. В марксизме считается, что новые производительные силы (или функциональные «результаты») первоначально развиваются или складываются *в рамках существующих производственных отношений* (например, существующего уровня дифференциации), но в определенный момент они становятся несовместимыми с ними и взрывают их изнутри. Таким образом, сделанное Парсонсом можно рассматривать как обобщение марксистской модели изменения общества и распространение ее на все социальные системы.

Когда Парсонс переходит от анализа источников равновесия систем к анализу источников изменения систем, по-видимому, происходит ощутимый, хотя и неосознаваемый, переход от контовских к

марксистским доменным предпосылкам, переход к новой метафизике, переход, который так и остается непроанализированным до сих пор. Это заставляет систему Парсонса развиваться дуалистически. Однако я не хотел бы преувеличивать степень сближения Парсонса с марксизмом. Очевидно, что Парсонс никоим образом не отбрасывает все свои прежние предпосылки полностью даже тогда, когда он переходит к анализу изменений; делается акцент на явно иных предпосылках, и в этот момент могут возникнуть новые предпосылки, но очевидно также, что новым предпосылкам неприсущ беспорядочный контроль над анализом и они ассимилируются в прежнюю инфраструктуру его теории.

Например, парсонсовский анализ дифференциации превращает марксистский механизм *революции* — конфликт между производительными силами и производственными отношениями — в механизм *эволюции*. Напряжение, возникающее между старой остаточной единицей и вновь выделившейся единицей, рассматривается как находящееся под контролем центра. Скорее имеет место «бархатная» конкуренция, чем насильственный конфликт между этими единицами. Парсонсовскую теорию социальной дифференциации, представленную как «миф о происхождении», можно было бы рассматривать как образ неполового размножения: делящийся объект, остающийся, однако, все тем же объектом, бесформенной протоплазмой, постепенно делящейся, но сохраняющей целостность.

КОНВЕРГЕНЦИЯ ПАРСОНСА С МАРКСОМ В ТЕОРИИ ЭВОЛЮЦИОНИЗМА

Теория Парсонса является наименее стабильной именно в вопросах социальных изменений и, таким образом, неизбежно приближается к моделям общества, находящимся в противоречии с ее собственными основными положениями. Это еще раз продемонстрировал Парсонс, неожиданно обратившись к эволюционизму в середине 1960-х гг. Его вступление к своей статье «*Эволюционные универсалии в обществе*» показывает, что это произошло в меньшей степени благодаря внутреннему имманентному развитию прежних взглядов Парсонса и в большей благодаря его адаптации к давлению со стороны интеллектуального окружения, впрочем как и к давлению, которое его порождало. «Медленно и как-то невыразительно, — пишет Парсонс, — в области как социологии, так и антропологии происходит поворот от осознанного безразличия к вопросам социальной и культурной эволюции... в сторону эволюционистского подхода» [16]. Короче говоря, Парсонс заметил расхождение между интеллектуальными достижениями, сопутствующими его собственным разработкам теоретической системы, и обратился к эволюционизму, чтобы сгладить противоречия, «ассимилируя» эволюционизм в свою систему.

Теперь его усилия сосредоточились на разработке концепции «эволюционных универсалий», которые он определяет как «структурные инновации», обеспечивающие «своих обладателей очень существенным усилением общей способности к адаптации, настолько существенным, что те виды, которые испытывают в них недостаток, оказываются в относительно невыгодном положении в тех основных областях, где действует естественный отбор, что имеет большое значение не столько для выживания, сколько для возможности положить начало основным направлениям дальнейшего развития» [17]. Эволюционные универсалии являются инновацией, настолько «важной для дальнейшей эволюции, что, хотя они и появляются только однажды, на них словно бы “наталкиваются” различные системы, функционирующие в разных условиях» [18]. Эта точка зрения на эволюционные универсалии как на *появляющиеся* впервые при «разных» неопределенных условиях свидетельствует о том (и это действительно следует из его анализа в целом), что у Парсонса нет объяснения тому, как они *возникают* и при каких условиях они зарождаются. Происхождение эволюционных универсалий, по сути, рассматривается как результат беспорядочной мутации; их значение определяется тем, что они случайно порождают усиление общей способности к адаптации, которая делает возможным сохранение этой инновации, какие бы причины ни привели первоначально к ее возникновению.

Хотя это лишь имплицитно содержится в ней, эволюционная модель Парсонса неявно предполагает «двухэтапное» следствие. Если выразиться более определенно, существует начальный или исходный этап, — по существу, стадия примитивного или родоплеменного общества. Она характеризуется господством и повсеместным распространением институтов родства; как отмечает Парсонс, социальный статус здесь в значительной степени определяется таким критерием, как «отношения биологического родства» [19]. Эта фаза в значительной мере представляет собой неанализируемую, остаточную категорию и только отправной пункт для последующего развития или эволюции; это то, что должно быть разрушено, чтобы началась вторая, в равной степени аморфная, стадия. Второй этап представляет собой все, что следует за первым, — после того как разорвана «цельная паутина родства», — и именно здесь вырабатываются «эволюционные универсалии». Одним словом, вся «история», по сути, представляет собой один и тот же этап — следующий за распадом родоплеменного строя и соотносимый с ним.

Этот распад отчасти является следствием появления и функционирования определенных эволюционных универсалий. Две эволюционные универсалии, замечает Парсонс, наиболее тесно связаны с «процессом “ломки” того, что может быть названо “примитивной” стадией эволюции общества» [20]. Во-первых, это система открытой культурной легитимации различных общественных (особенно

политических) функций вне системы родства и, во-вторых, «развитие четкой системы социальной стратификации». Более того, Парсонс также намечает приоритетный среди двух этих первоначальных механизмов. «Я склонен считать, — добавляет он, — что сперва появляется стратификация, которая является условием легитимации политической функции» [21].

Это удивительным образом еще раз напоминает марксизм и особенно рассуждения Маркса и Энгельса об эволюции общества в Коммунистическом манифесте. Там Маркс начал с утверждения, что «история всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов», к которому Энгельс — в английском издании 1888 г. — сделал примечание, заметив, что это относится ко «всей истории, дошедшей до нас в письменных источниках». Энгельс затем указывает, что в 1847 г., когда был написан Коммунистический манифест, «предыстория общества» совсем еще не была известна, но затем, после того как Гакстгаузен, Маурер и Морган опубликовали свои работы, анализирующие значение общинной собственности на землю как основы развития германских племен и природу *gens** и его положения в племени: «С разложением этой первобытной общины начинается расслоение общества на особые и в конце концов антагонистические классы» [22].**

Затем Энгельс провел основное различие — между стадией (1) доисторических или первобытных обществ и (2) всей последующей письменной историей, что напоминает парсонсовское разделение на примитивную и постпримитивную стадию. Энгельс, по сути, также оперировал своего рода «двухэтапной» теорией, утверждая, что этапы развития, которые детально проанализировал Маркс, были на самом деле подэтапами второй, «исторической» стадии. Парсонс, опять-таки как и Энгельс, также придает особое значение той роли, которую играет социальное расслоение в разрушении родоплеменного общества, хотя его концепция социальной стратификации существенно отличается от концепции Маркса и Энгельса.

В дополнение к очевидной системе культурной легитимации и четкой системе социальной стратификации Парсонс также сосредоточивает свое внимание на четырех других «эволюционных универсалиях»: на рыночной и денежной системе, бюрократии, универсальной правовой системе и демократических объединениях. Недостаточное внимание, которое Парсонс уделяет науке и технологии в своем анализе эволюционных универсалий, — одна из вызывающих наибольшее удивление лакун у него. Странно, что он не выделяет их особо как «эволюционные универсалии», поскольку очевидно, что они в не меньшей степени, чем упомянутые выше системы, также порождают «очень существенное усиление общей спо-

* *Gens* — род (лат.).

** Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-с изд. Т. 4. С. 424.

способности к адаптации». Наука и технология упоминаются в связи с эволюционными универсалиями только между прочим, в двух коротких предложениях, составляющих параграф, в конце целой статьи. Там признается, что наука и технология так же важны для современного общества, как и четыре последние эволюционные универсалии, упомянутые выше, хотя сами по себе они и не получают статуса «эволюционных универсалий». Почему?

Ответ на этот вопрос, я полагаю, нужно давать, затрагивая два уровня: первый должен быть связан с парсонсовским методологическим анализом эволюции и с аналитическими разграничениями, которые он предполагает, а второй, который сам по себе не является независимым от первого уровня, но обеспечивает для него инфраструктуру, — с *идеологическим* характером рассуждений Парсонса. Что же касается методологического уровня, Парсонс еще до выделения и непосредственного анализа шести эволюционных универсалий осуществляет предварительное разграничение, отделяя то, что он называет «предпосылки социокультурного развития» [23], от «эволюционных универсалий». Именно среди этих предпосылок Парсонс находит место для *технологии* наряду с тремя другими моментами — языком, родственными отношениями и религией. Заметный (и характерный) акцент делается на важности религии. Культурные образцы, утверждает Парсонс, «правильно понимают в их наиболее фундаментальном аспекте как “религиозные”... я склонен трактовать саму культуру в аспекте ее общей ориентации — в самых простых и наименее развитых формах — как прямой синоним *религии*» [24]. Таким образом, эти четыре «предпосылки» — религия, языковая форма коммуникации, система родства и технология, пишет Парсонс, образуют «тот самый минимум, который, можно сказать, выделяет общество как подлинно человеческое». Безусловно, «ни одно известное сообщество людей не существовало без *всех* четырех с относительно определенной взаимосвязью между ними» [25].

Таким образом, одна из формальных причин, по которой Парсонс не может позволить считать технологию «эволюционной универсалией», заключается в том, что он предварительно определил ее как «предпосылку». Она, как предполагается, не может быть и тем и другим. Однако отрицание того, что она может быть и тем и другим, произвольно и противоречиво; и определение эволюционной универсалии, которое дает он сам, в конце концов просто утверждает, что это инновация, существенным образом усиливающая общую способность к адаптации, а технология как раз и является наиболее общим фактором, порождающим «способность к адаптации». Это одна из основных причин, почему ее можно распространить *относительно* легко в обществах, достаточно различных в других отношениях. Короче говоря, технология обладает в достаточно высокой степени функциональной автономией как внутри социальных систем, так и при их отношениях друг с другом [26]. Чем выше уровень

технологии, тем больше общая способность к адаптации, по крайней мере та самая ее разновидность, которая является результатом любой из инноваций, характеризующих Парсонсом как эволюционные универсалии. Технологии порождает общую способность к адаптации в обществе по крайней мере двумя способами, имеющими большое значение. Во-первых, она является источником несбалансированного вознаграждения; люди, «играющие против природы», могут использовать технологию, чтобы увеличить активы, имеющиеся для распределения между ними, облегчая, таким образом, для каждого возможность получать больше вознаграждения, не уменьшая вознаграждения других. Они, следовательно, уменьшают давление, направленное на преобразование системы стратификации, и в известной мере повышают стабильность системы и лояльность по отношению к ней. Во-вторых, технология является основным источником власти, дающим тем системам, которые обладают более высокой технологией, возможность более успешно соревноваться с системами с более низким уровнем технологии и навязывать им себя.

В своей общей концепции «предпосылок» Парсонс еще раз частично «конвергирует» с Марксом и Энгельсом; и хотя она и является ограниченной, это — достойная внимания конвергенция. В «Немецкой идеологии» — и особенно когда они критикуют Фейербаха — Маркс и Энгельс подчеркивают важность определенных «аспектов» общественной деятельности или определенных «моментов». Это, настаивают они, не различные *стадии* эволюции, но такие моменты в ней, которые «совместно существовали с самого начала истории... и имеют силу в истории еще и теперь» [27].* Первый из этих моментов, утверждают они, заключается в том, что люди должны быть в состоянии жить упорядоченно, чтобы быть способными делать историю; имея определенную физическую конституцию, люди нуждаются в пище и убежище, так что их первым историческим действием становится производство средств, помогающих удовлетворить их потребности: они производят орудия или средства производства. Во-вторых, удовлетворение одной потребности порождает новые потребности, по-видимому содействующие развитию вокруг производства и технологии.

«Третье отношение, с самого начала включающееся в ход исторического развития, заключается в том, что люди... начинают производить других людей, размножаться: это — отношение между мужем и женой, родителями и детьми, *семья*. Эта семья, которая вначале была единственным социальным отношением, впоследствии... становится подчиненным отношением» [28].** Обсуждая важность этих общих «моментов», Маркс и Энгельс также подчеркивают важность и древность языка и религии: «Язык так же древен, как и сознание;

* Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 28.

** Там же. С. 27.

язык *есть* практическое, существующее и для других людей... сознание» [29].* Главным для сознания является осознание природы, которая первоначально выступает как всемогущая чуждая сила: «...чисто животное осознание природы (обожествление природы). Здесь сразу видно, что это обожествление природы или это определенное отношение к природе обуславливается формой общества, и *vice versa*».** Итак, с этой точки зрения некоторые вещи становятся вполне понятны: во-первых, то, о чем Маркс и Энгельс говорят как о «моментах» общественной деятельности, которые всегда заявляют о себе в истории, является такого же рода аналитической категорией, что и «предпосылки» общественного развития, о которых говорит Парсонс, и, во-вторых, также можно заметить, что между конкретными вещами, которые подразумеваются под их параллельными категориями, существует заметное сходство.

Однако, несмотря на известное сходство, в их трактовке этих предпосылок или моментов есть ряд существенных различий, из которых здесь я упомяну только об одном. Это, конечно, касается того особого значения, которое Маркс и Энгельс придают производительным силам, включая (но не ограничиваясь ей) технологию. Признавая основополагающую важность семьи, подчеркивая значение языка и общения, отмечая взаимосвязь между обществом и религией, Маркс и Энгельс тем не менее отдают производительным силам своего рода приоритет, выделяя их среди других «предпосылок» или «моментов». Парсонс этого не делает, хотя, если взять основные положения его теории, имеются все основания именно для этого. В конечном счете Парсонс действительно приписывает особую важность тем инновациям, которые в обществе усиливают общую способность к адаптации, а именно этому содействует развитие производительных сил и технологии; более того, они развиваются относительно автономно, постоянно и даже не равномерно, а все более ускоренными темпами. Но вместо того чтобы признать, что технология в этом отношении имеет существенные отличия от языка, родственных связей и религии, Парсонс помещает ее среди других «предпосылок» так, что оставляет неясным ее особый характер как необычайно важного источника всеобщей адаптивности.

Такой подход несомненно обусловлен отчасти его постоянными полемическими выпадами против марксизма [30] и против любой другой теоретической модели, которая приписывает особую важность одному или нескольким факторам. Но я подозреваю, что существует другая, узко идеологическая проблема, с которой Парсонс сталкивается в настоящем случае и которая подталкивает его принизить значение технологии. Это можно увидеть, обозревая конкретные факторы, которые Парсонс определяет как эволюционные универсалии,

* Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 29.

** Там же.

и главным образом те, которые он считает основополагающими для структуры современных обществ. Таковы, утверждает он, «бюрократическая организация... денежная и рыночная системы, всеобщие универсальные правовые системы и демократические объединения с выборными лидерами» [31]. Это предполагает, что «система свободного предпринимательства» в американском обществе является исключительно мощным воплощением всех важных эволюционных универсалий, которые, согласно Парсонсу, когда-либо были открыты, то есть это предполагает, что Соединенные Штаты Америки являются вершиной эволюционного развития, самой передовой из современных стран.

Хотя Парсонс не утверждает это открыто, он непосредственно приводит аргументы в пользу основного вывода из подобной точки зрения, а именно, что главный мировой конкурент Соединенных Штатов, советский блок наций, испытывая недостаток в некоторых из этих эволюционных универсалий, по своему характеру нестабилен и не может быть достойным противником Соединенных Штатов. Говоря о рыночном комплексе, Парсонс утверждает, что «те, кто слишком сильно сдерживает его развитие, похоже, в результате претерпевают значительный урон из-за неспособности адаптироваться в долговременной перспективе» [32]. И «в долговременной перспективе» — если пользоваться марксистской формулировкой, — добавляет Парсонс, — «коммунистическая тоталитарная организация, вероятно, окажется неспособной конкурировать с “демократией” в сфере политики и интеграции... она окажется нестабильной» [33]. Таким образом, Парсонс, по сути, использует свою концепцию «эволюционных универсалий», чтобы доказать превосходство американской системы над русской. В таком случае, если бы он открыто включил технологию, науку и производительные силы вообще в число эволюционных универсалий, этот идеологически привлекательный вывод ни в коей мере нельзя было бы сделать так решительно, как это делает Парсонс; в самом деле, этот политический вывод был бы безусловно сомнительным, если бы технологии приписывалась особая важность, поскольку, по крайней мере в России, рост «общей способности к адаптации» благодаря технологии за последние пятьдесят лет потрясает воображение, и *темпы*, которых он достиг, значительно превосходят темпы, присущие Америке, за этот же период.

За концептуальной подтасовкой эволюционных универсалий и «предпосылок», таким образом, стоит попытка обеспечить для Соединенных Штатов и их социальной системы идеологически сильную «поддержку»; но технология представляла собой козырь, который нужно было понизить в достоинстве, чтобы это осуществить. Я полагаю, что оценить этот ход могут те, кто имеет вкус к теоретическим играм. Все же не может не показаться отчасти забавным (и отчасти поразительным), как в рассуждении об эволюции с прису-

щим ему фундаментальным интересом к тому, почему один выживает, а другой нет, можно было упустить из виду тот *факт*, что за какие-то пятьдесят лет социалистические страны с марксистской ориентацией стали контролировать полсвета.

Чем занимается парсонсовская теория эволюционных универсалий, как не вручением Западу утешительного приза: вместо социополитической реальной победы одержана «победа» теоретическая. Теперь наконец Парсонс обращает против Марксова «пророчества о гибели» капиталистических обществ его же оружие; Парсонс может утверждать, что это их, а не наша, социальная система будет похоронена историей. Не только «опровергнуто» Марксово пророчество о гибели, но и получено своего рода возмездие.

СМЕЛСЕР И МУР: КОНВЕРГЕНЦИЯ ФУНКЦИОНАЛИЗМА С МАРКСИЗМОМ

Анализ социальных изменений ведет Парсонса снова и снова в направлении марксистских положений и моделей, даже когда он продолжает вести полемику против них. Эта тенденция менее двусмысленно и гораздо более открыто выражена сегодня у других функционалистов. Функционалисты теперь все больше склоняются к конвергенции с марксизмом и часто делают это осознанно, не видя в этом противоречия. В своих последних работах функционалисты не только все чаще и чаще ссылаются на Маркса, но также начинают открыто давать высокую оценку его работам, хотя она и не лишена критики. Так, Уилберт Э. Мур замечает:

«В некоторых случаях анализ Маркса был отнюдь не таким механическим и лишенным здравого смысла, каким его порой представляют, так как Маркс прекрасно отдавал себе полный отчет в целенаправленном характере социального действия — и не только в своей теории революционного преобразования. Позиция марксизма... действительно состоит в подчеркивании взаимодействия системных элементов и динамических последствий. Интеллектуальных преемников Маркса ни разу не уличили вполне в крайностях статического “функционализма”, который стал главной темой антропологической и социологической теории» [34].

Таким образом, Мур делает очевидным, что самые глубокие противоречия в теории функционализма вытекают из его анализа социальных изменений, и именно в этой связи его отношение к марксизму стало более уважительным [35].

В своей книге «*К общей теории социальных изменений*» Нейл Смелсер ясно показывает, что последние работы Мура имеют тенденцию к конвергенции с марксизмом:

«Как и марксисты, [Мур] рассматривает конфликты и противоречия как нечто нормальное и распространенное повсеместно, но в отличие от марксистов он полагает, что на то имеются разнообраз-

ные причины... Как и классические функционалисты, он рассматривает общественное регулирование как реакцию на разрушительные воздействия; но в отличие от классических функционалистов он не признает, что это регулирование обязательно уменьшает противоречия — безусловно, перемены могут породить еще больше конфликтов и противоречий» [36].

В подобном же духе Смелсер в своем анализе в том же эссе посвящает много времени попытке кодифицировать марксистскую теорию изменений и намеренно соединить ее со своей собственной интерпретацией функционализма, в то же время отличая свои взгляды от положений «классического» функционализма. Что попытка соединить марксизм с функционализмом является не только главным, но и *сознательным* намерением в работах Смелсера, становится очевидным из его последнего эссе, особенно из заключительных слов: «Обнадеживает то, что эта стратегия может помочь преодолению недостатков в объяснениях, присущих классическому функционалистскому и классическому марксистскому подходу» [37]. Итак, и у Мура и у Смелсера есть указания на то, что потенциально возможно разработать своего рода «левый парсонизм».

Подводя итоги сказанному до сих пор, замечу, что функционализм — самый влиятельный теоретический подход в современной академической социологии в целом — переживает глубокий кризис. В значительной степени этот кризис ускорило быстрое появление государства всеобщего благоденствия. Ибо, хотя в функционализме существуют глубокие структуры, которые способствуют его соединению с государством всеобщего благоденствия, так же существуют и важные тенденции, создающие заметные трудности, когда он адаптируется к благоприятствующим изменению требованиям государства всеобщего благоденствия. В своей «классической» или «статической» форме функционализм не может предоставить государству всеобщего благоденствия интеллектуальные ресурсы такого рода, какие требуются. Поэтому, с одной стороны, кризис функционализма является и для него *внутренним* кризисом. В своей парсонсовской разновидности функционализм готов вступить в альянс с государством всеобщего благоденствия, но в то же время ему недостает интеллектуального аппарата и глубокого внутреннего импульса заниматься проблемами социальных изменений, которые имеют основополагающее значение для государства всеобщего благоденствия. А с другой стороны, кризис порождает напряжение *между* государством всеобщего благоденствия и многими очень важными аспектами субкультуры и интеллектуальной традиции функционализма. Кроме того, непомерно быстрое становление государства всеобщего благоденствия непосредственно способствовало вливанию новых огромных средств в развитие социологии и других социальных наук. Функциональная социология, таким образом, столкнулась не только с давлением, порождающим напряжение, но также получила новые *возмож-*

ности, которые порождали не меньшее напряжение. Наконец, я также высказал предположение, что ядро этого противоречия, свойственного теории функционализма, определяется тем способом, каким он занимается или не занимается проблемами социальных изменений. Движение функционализма по направлению к конвергенции с марксизмом представляет собой попытку справиться с противоречиями, которые ощущаются в этой интеллектуальной области, и является признаком того, что он претерпевает нарастающий кризис.

То, что этот углубляющийся кризис функционализма по своей природе связан со становлением государства всеобщего благоденствия, означает, что он связан с самыми мощными и имеющими непреходящее значение достижениями в социальном развитии. Это, таким образом, означает, что академическая социология в целом оказывается под воздействием могучих сил, которые способны глубоко ее изменить. Внутри функциональной социологии произойдут изменения, которые проникнут в академическую социологию и к которым должны будут приспособиться и другие интеллектуальные направления. В той мере, в какой функционализм сдает позиции в интеллектуальной области, он предоставляет конкурирующим направлениям большие возможности для нового развития, а это, в свою очередь, усиливает кризис функционализма. Опять-таки, поскольку государство всеобщего благоденствия оказывает прямую поддержку социологии, занимающейся «социальными проблемами» и совместимой с интересами государства (все еще конкурирующей с интересами функционализма), это ослабляет позицию последнего и обостряет противоречия, в целом присущие академической социологии. В последующих главах некоторые из этих затруднений будут рассмотрены более подробно. Будет сделана попытка исследовать во всем их разнообразии симптомы и причины кризиса сегодняшней социальной теории функционализма и академической социологии.

Примечательно, особенно с точки зрения общего интереса к тому, как изменяется сама социальная теория, что ни одно из рассматриваемых изменений не обусловлено непосредственно накапливающей информацией эмпирической базой социологии. Нет на самом деле никаких свидетельств в пользу того, что изменения, которые функционализм уже обнаружил или обещает претерпеть в дальнейшем, — например его сближение с марксизмом, — могут каким бы то ни было образом повлиять на те исследования и те открытия, которые явились их результатом, как в рамках функциональной теории, так и вне их, после того как работа Парсонса «*Структура социального действия*» была опубликована в 1937 г. Если мы можем считать наш анализ примером интенсивного исследования того, каким образом изменяется социальная теория, то здесь нет никаких подтверждений тому, что она изменяется тем самым способом, каким она должна изменяться согласно общепринятой «методологической модели»,

то есть в результате взаимодействия с новыми *данными опыта* или как реакция на них. Не эти данные изменяют функционализм в каком бы то ни было значимом смысле; и, безусловно, те проблемы, к которым сегодня обращается функционализм, сами по себе не новы. Произошло буквально следующее: старым опытным данным и старым проблемам по причинам, по большей части чужеродным как для теории, так и для социологического исследования, — начали давать новую оценку и приписывать новое значение и новую реальность. Короче говоря, *соотношение* между *техноструктурой* и *инфраструктурой* социологии изменилось и стало содержать больше противоречий, в значительной мере благодаря изменению ее самой. В первую очередь именно поэтому основные изменения в теории происходят сейчас и предстоят в будущем.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Чтобы получить более полное представление, см. мое Вступление к книге Э. Дюркгейма «Социализм»: *Durkheim E. Socialism / A. W. Gouldner, ed. New York: Collier Books, 1962. P. 7–31.*
2. По поводу этих и других сравнительных данных см.: *The Social Sciences and the Policies of Governments. Paris: Org. Econ. Development, 1966.*
3. *The New York Times Magazine. 1968. December I. P. 106.*
4. *Smelser N. J. Essays in Sociological Explanation. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968. P. 278.*
5. Чтобы провести подробное сравнение этих соображений с традицией исследования «отклоняющегося» поведения, проводимых в основном Говардом С. Беккером, см.: *Gouldner A. W. The Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State // American Sociologist. May 1968.*
6. *Parsons T. The Social System. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951.*
7. *Ibid. P. 534. (Курсив мой.)*
8. *Ibid. P. 491.*
9. *Parsons T. Essays in Sociological Theory. Glencoe, Ill.: Free Press, 1949. P. 325.*
10. *Ibid. P. 326.*
11. *Ibid. P. 336.*
12. *Parsons T. The Social System... P. 317.*
13. *Rural Sociology. 1961, Sept. Vol. 26, N 3. P. 219–239. Перепечатано в: Social Change / Etzioni A., Etzioni E., ed. New York: Basic Books, 1964.*
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Parsons T. Evolutionary Universals in Society // American Sociological Review. 1964, June. Vol. 29, N. 3. P. 339.*
17. *Ibid. P. 356.*
18. *Ibid. P. 339.*
19. *Ibid. P. 342.*
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. *Handbook of Marxism / Burns E., ed. New York: International Publishers, 1935. P. 22–23.*
23. *Parsons T. Evolutionary Universals in Society... P. 356.*

24. Ibid. P. 341.
25. Ibid. P. 342.
26. Чтобы получить информацию о дискуссии, которая ведется непосредственно по этим вопросам, см. особенно (но не только) четвертую главу: *Gouldner A. W., Peterson R. A. Technology and the Moral Order*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962. Я полагаю, что этот упор на *относительную* автономию технологии соответствует и по крайней мере подразумевается тем значением, которое Маркс придает противоречию, в какой-то момент возникающему между производительными силами и производственными отношениями. Эта относительная автономия технологии — одна из причин, почему она может находиться в противоречии с производственными отношениями.
27. *Marks K., Engels F. The German Ideology*. New York: Intern. Publishers, 1947. P. 17–18.
28. Ibid. P. 16–17.
29. Ibid. P. 19.
30. Затяжной характер этой полемики и, в частности, ее особая связь с анализом эволюции общества, с точки зрения Парсонса, можно оценить, обратившись к примечаниям в конце его монографии: *Parsons T. Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966. P. 115. Он замечает: «После того как аналитическим способом была сформулирована проблема случайного обусловливания, старый вопрос о приоритете материальных или идеальных факторов — вопрос о курице и яйце — просто потерял значение. Я надеюсь, что это сочинение по проблемам эволюции общества, хотя оно и является кратким, поможет успокоить этот призрак нашего интеллектуального прошлого из минувшего века».
31. *Parsons T. Evolutionary Universals in Society*. P. 356.
32. Ibid. P. 350.
33. Ibid. P. 356.
34. *Moore W. E. Order and Change*. New York: John Wiley and Sons, 1967. P. 7.
35. См. также следующие замечания Мура, выражающие оценку: «Анализ Маркса был по сути гораздо более социологическим, чем анализ его предшественников... объяснения, даваемые Марксом и Вебером, остаются важными и спорными...» (ibid. P. 35). «Маркс правильно заметил...» (ibid. P. 46). «Его позиция является основой, полезной для дискуссий...» (ibid. P. 123). «Некоторые моменты марксистской традиции сохранили непреходящее значение...» (ibid. P. 298).
36. *Smelser N. Essays in Sociological Explanation*. P. 279.
37. Ibid. P. 280.

Глава 10

НАСТУПАЮЩИЙ КРИЗИС ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ, II: ЭНТРОПИЯ ФУНКЦИОНАЛИЗМА И ПОЯВЛЕНИЕ НОВЫХ ТЕОРИЙ

Неизбежный кризис академической социологии отчасти вызван ее успехом в обществе, как неизбежный кризис функционализма вызван его успехом в рамках академической социологии. Общественный опрос, проведенный среди американских социологов в 1964 г., обнаружил, что подавляющее большинство их, около 80%, безусловно благожелательно относится к теории функционализма. В этом смысле Кингсли Дэвис был прав, утверждая в своем президентском обращении к членам Американской социологической ассоциации в 1959 г., что функционализм и академическая социология стали чем-то единым [1]. Если я правильно понимаю доводы м-ра Дэвиса, он, по-видимому, утверждает, что сегодня нет ничего действительно особенного в функциональном анализе и что теперь функциональный анализ, какова бы ни была его значимость, является общим для всех видов социологического анализа. Если они все еще чем-то и различаются, считает он, так это недоверием, испытываемым к функциональному анализу, поскольку он является выражением чисто философских предпосылок функционализма, которым недостает научной обоснованности.

Если посмотреть на тезис Дэвиса не с точки зрения обоснованности аргументов, но, скорее, как на симптом состояния функционализма как философской школы, он подразумевает, что границы между функционализмом и другими школами стало трудно различить. Весьма очевидно, что статья Дэвиса не была объявлением о помолвке между функционализмом и остальной социологией; она была, скорее, извещением о том, что по функционализму как отдельной школе надо справлять поминки. Комментарии Дэвиса важны, следовательно, не только потому, что в них прямо утверждается, что функционализм потерял самостоятельность, но также потому, что, полемически направленные против его бывших коллег-функциона-

листов, они сами по себе — симптом почти такого же движения в функционализме, направленного на размывание границ. Статья Дэвиса, по существу, выражает его отступничество от функционализма. Это отнюдь не ничтожное происшествие, если принять во внимание, что Дэвис был одним из первых и самых известных приверженцев функционализма. Аргументы Дэвиса отражают раскол, проблемы и кризис, которые подстерегает функционализм в час его триумфа.

В противоположность смелсеровской и муровской критике функционализма «слева», дэвисовское отречение от функционализма — или, как он весьма корректно определил его, «функционалистского движения» — представляет собой то, что можно назвать критикой функционализма «справа». Это критика, которая бранит функционализм за отсутствие в нем «беспристрастности» (опять довольно корректно), рассматриваемой с методологических позиций, отражающих более близкую к позитивизму точку зрения. Однако для нас важность критики Дэвиса состоит в том, что она представляет собой один из признаков все большего многообразия и индивидуализации, проявляемой даже довоенным поколением учеников Парсонса. И Дэвис смог подчеркнуть, что функционализм неотделим от социологии, отчасти благодаря растущему влиянию функционализма, но также и благодаря тому факту, что в результате внутренней неустойчивости функционализма, которая проявляется все сильнее, для него становится действительно все труднее сохранять свою интеллектуальную последовательность и отчетливость своих теоретических границ. Одним словом, в некотором отношении становится трудно заметить — по крайней мере при невнимательном рассмотрении — разницу между функционалистами и другими социологами, не потому, что между ними не остается формальных различий, но потому, что функционалисты демонстрируют гораздо больше разнообразия в рамках своих основных тенденций. Отчасти это отражает *энтропию* функционализма и является еще одним признаком его неминуемого кризиса.

ЭНТРОПИЯ И ГРУППА-ЯДРО

Энтропия функционализма, с одной стороны, является следствием его успеха и влияния. Как верно и для других направлений, для функционализма было легче сохранять ясность своих характерных положений, пока он представлял собой точку зрения меньшинства, в оппозиции, но после того как он достиг респектабельности и высокого статуса, это новое положение сделало его уязвимым для посторонних воздействий, которые подтачивают его индивидуальность.

Именно успех функционализма означал рост абсолютного числа его плодovitых приверженцев. Этот количественный рост, как следует ожидать, сам по себе привносит большое разнообразие в

теоретические позиции функционализма. Кроме того, это разнообразие, по-видимому, тем более возрастает еще и потому, что приверженцы функционализма, новые и старые, это интеллектуалы-индивидуалисты, вынужденные завоевывать себе место под солнцем, состязаясь, чтобы выделиться среди других, и публично демонстрируя, в чем состоит их интеллектуальное отличие от остальных.

Однако существуют и другие причины нарастания энтропии функционализма. Они связаны с тем фактом, что функционализм Парсонса распространяла некая «группа-ядро», которая с самого начала проявляла тенденцию к индивидуальному разнообразию. Достойны упоминания некоторые характерные черты этой группы-ядра. Во-первых, это были плодотворно работающие *преподавательские* кадры, что легко заметить, сосредоточив внимание на их работе в качестве исследователей, писателей и публицистов. За удивительно короткий срок с конца 30-х гг. они сами подготовили не одно, а несколько поколений, которые, в свою очередь, подготовили последующие поколения. Разнообразие в работах функционалистов увеличилось, таким образом, благодаря наделенному духом соперничества индивидуализму не только первоначальной группы-ядра, но также и более молодых поколений, и благодаря противоречиям между ними и их наставниками, и благодаря заимствованиям у представителей как своего, так и других поколений и распространению своих собственных новых достижений.

Вторая характерная особенность этой стоявшей у истоков группы-ядра, ведущая к нарастающей энтропии функционализма, заключается в том, что ее члены достигли общенациональной известности в академических кругах в сравнительно молодом — если сопоставить его с европейскими возможностями — возрасте. Они снискали известность тогда, когда были еще относительно молоды и плодовиты в интеллектуальной сфере. В настоящее время они сохраняют бодрость и активность, пишут, публикуются и подвергаются воздействию все усиливающегося разнообразия в работах как группы их сверстников, так и их студентов. Таким образом, их собственная деятельность становится более индивидуальной по своему характеру, по своему стилю и с точки зрения интересов; и, поскольку они пользуются большей известностью, это обосновывает стремление более молодых и менее известных также сохранять свою индивидуальность и способствует размывающему границы разнообразию функционалистской школы в целом [2].

Поскольку функционалистская группа-ядро была относительно молода по своему составу, когда она достигла общенациональной профессиональной известности, ее члены были подвержены еще и другим воздействиям, порождающим разнообразие. С одной стороны, они рано получили все мыслимые и немыслимые награды, которые мог дать им социологический истеблишмент. Многие из них уже побывали президентом Американской социологической ассо-

циации, хотя они еще и сейчас находятся в расцвете лет. Эта первичная группа так рано во всей полноте снискала все почести на своем пути, что тот, кто стал бы отыскивать, кого бы еще в ней можно было наградить, оказался бы в затруднительном положении. В результате такого раннего успеха их собственному профессиональному сообществу остается очень немногое, чем оно могло бы их достойно наградить, даже если предположить, что они еще сохранили вкус к дальнейшим почестям.

Это в свою очередь предполагает, что их профессиональное сообщество обладает скудеющим набором средств социального контроля, которые оно могло бы применить, чтобы ограничить их индивидуальность. Это соответственно также означает, что все эти еще плодотворно работающие люди, может быть, склонны искать для себя вознаграждений где угодно — вне сферы своего собственного профессионального сообщества, — осваивая другие профессии, обращаясь к новым проблемным областям и к новым референтным группам в области общественной жизни. Здесь, конечно, до сих пор существуют «новые миры, которые нужно покорять». Но это в свою очередь может только еще больше увеличить разнообразие их интеллектуальной продукции.

В качестве последней причины углубляющегося разнообразия, характерного для группы-ядра, последователей Парсонса, можно было бы кратко упомянуть то, что теперь они старше, чем были когда-то, какими бы сильными во многих других отношениях они ни были. Теперь они, конечно же, смотрят на свою работу в свете иной структуры настроений и иной «персональной реальности» или опыта, чем во времена своей юности. Их новая работа подчинена новым условиям самого интимного и личного характера. Ретроспективный взгляд охватывает долгий пройденный путь, а перспектива становится все уже — и это определяет их работу. Оглядываясь назад на свою молодость, они тем самым также смотрят и вперед, на свою перспективу в истории. Некоторые используют время, которое у них осталось, чтобы более глубоко запечатлеть, сделать выразительнее и зафиксировать тот имидж, который у них сложился в обществе, некоторые становятся мягче и терпимее к интеллектуальным разногласиям, стремясь радоваться настоящему без полемической вражды, некоторые все больше отдаляются от общественной жизни своего профессионального сообщества и подчиняют все свои силы хемингуэйевской морали «делать свое дело». Все это обязывает выдавать все более оригинальные результаты, которые увеличат разнообразие их будущих работ и уменьшат внутреннюю последовательность функционализма и делают менее отчетливыми его границы. Таковы, следовательно, некоторые из эндогенных источников неизбежного кризиса функционализма как особой интеллектуальной субкультуры.

НЕДОВОЛЬСТВО МОЛОДЫХ

Другой источник кризиса функционализма в недалеком будущем можно обнаружить, исследуя разницу в *возрасте* тех социологов, которые более благосклонно, или менее благосклонно, настроены по отношению к нему. Как было уже сказано выше, общенациональный опрос американских социологов, проведенный Тимоти Спри и мною, содержал просьбу выразить свое согласие или несогласие с утверждением: «Функциональный анализ и функциональная теория по-прежнему сохраняют большое значение для современной социологии». Мы обнаружили, что в группе в целом ответы были в подавляющем большинстве случаев очень благожелательными. Хотя примечательно, что не все группы были одинаково благожелательны или неблагожелательны. Процент тех, кто *неблагожелательно* относится к функционализму, постепенно растет, по мере того как респонденты становятся моложе. Неблагожелательно относятся к функционализму 5% в группе тех, кому за 50, 9% — в группе, где возраст от 40 до 49, 11% — в группе, где возраст от 30 до 39, и 14% среди тех, кому 20–29. Безусловно, разница незначительна, и те, кто настроен неблагоприятно, очевидно находятся в меньшинстве в группе любого возраста. Тем не менее видна постоянная тенденция, и она очень показательна. Ясно, что более молодые респонденты имеют тенденцию проявлять более враждебное отношение к функционализму и, безусловно, их в два раза больше, чем в группе старшего поколения.

Если есть между ними какой-нибудь четкий водораздел, то он, по-видимому, проходит между теми, кому больше, и теми, кому меньше 50 лет. Группа тех, кому за 50, похоже, является наиболее благожелательной (и наименее неблагожелательной) и соответственно, если проследить возраст респондентов по убывающей, процент благожелательных ответов уменьшается, а процент неблагожелательных ответов возрастает, «точка расслоения», по-видимому, лежит между теми, кто получил профессиональную подготовку до или во время Второй мировой войны, и теми, кто получил ее после. Более того, существует некоторый показатель в результате анализа более неопределенных или «нейтральных» ответов, число которых демонстрирует незначительное, но устойчивое снижение от группы более старшего возраста к группам более молодых. Короче говоря, нейтральная территория, похоже, исчезает и появляются признаки поляризации. Рост неблагожелательных ответов связан с уменьшением случаев нейтрального или неопределенного отношения к функционализму и уменьшением в процентном отношении тех, кто настроен к нему благосклонно. Но самый красноречивый результат здесь состоит в том, что молодые отступают от функционализма или, скорее, испытывают к нему неприязнь. Хотя разница в показателях в этом пункте незначительна, эта тенденция настолько ясна,

что существует веская причина ожидать, что она сохранится и в дальнейшем и что функционализм будет испытывать все больше трудностей в завоевании симпатий молодых. И безусловно, когда теоретическая позиция обнаруживает снижение способности привлекать молодежь, есть веские основания утверждать, что кризис ее неизбежен.

За период с 1964 г., когда начался наш опрос американских социологов, и по 1966 г., когда я впервые сделал по нему сообщение на общенациональной конференции Американской социологической ассоциации (АСА) в Майами, появился ряд других признаков растущего среди молодых недовольства, в частности по отношению к функционализму, но также и к академической социологии в США вообще. Его самой яркой публичной демонстрацией, как я уже отмечал прежде, послужила Бостонская конференция Американской социологической ассоциации в 1968 г. Она приняла разнообразные формы, и среди них — образование «радикального ядра», организованного по большей части вокруг воинственно настроенной молодежи после их демонстраций в Колумбийском и других университетях. Недовольство выразилось в их ответе министру здравоохранения, просвещения и социального обеспечения, в их «уходе с заседания» и в резолюциях на рабочих сессиях Ассоциации. Деятельность радикального ядра становилась все более активной и имела своим следствием конференцию АСА в Сан-Франциско в 1969 г.; она ясно свидетельствует о том, что неудовлетворенность молодых теперь все больше находит свое выражение не в форме личной демонстрации своего несогласия, а в организованных формах протеста против того, что считается господствующими воззрениями в социологии.

Уменьшение привлекательности функционализма для молодых социологов, безусловно, еще раньше нашло свое выражение в росте числа публикаций, полемически направленных против функционалистской модели, в течение 50-х и 60-х гг. Это критическое отношение, по-видимому, выражали по большей части ученые моложе пятидесяти лет, такие как Ральф Дарендорф, Питер Блау, Дэвид Локвуд, Деннис Вронг, ваш покорный слуга и др. Более того, в некотором отношении есть серьезные основания полагать, что критика функционализма со стороны С. Райта Миллса также задевала ответные струны в сердцах молодых.

Среди других признаков надвигающегося кризиса функционализма — появление кардинально отличных и обстоятельных теоретических моделей, формальные условия, основополагающие предпосылки и настроения которых существенным образом отличаются от парсонсовской модели в частности и от функционализма вообще. Одной из наиболее важных из этих новых теоретических моделей является социальная психология Ирвинга Гоффмана, несомненно самого блестящего из своей группы.

ПРОЧИЕ СИМПТОМЫ КРИЗИСА: ДРАМАТУРГИЯ ГОФФМАНА И ДРУГИЕ НОВЫЕ ТЕОРИИ

Теория Гоффмана — социальная «драматургия», где явления и не стоящие за ними сущности принимают экзальтированную форму. Это драматургия, в которой все явления и все общественные притязания наделены своего рода одинаковой реальностью, как бы ни было сомнительно, низко или необычно их происхождение. Короче говоря, в отличие от функционализма она не обладает метафизикой иерархии. В теории Гоффмана традиционные культурные иерархии оказываются нарушенными: например, профессиональными психиатрами в клинике манипулируют больные; высказывается сомнение в различии между циниками и людьми искренними; поведение ребенка становится моделью для понимания взрослых; поведение преступников — основой для понимания уважаемых людей; театральные подмостки делаются моделью для понимания жизни. Здесь больше нет высокого и низкого.

Отказу Гоффмана мыслить с точки зрения ставших традиционными иерархий или стремлению этого избежать свойственна, однако, значительная двусмысленность. С одной стороны, отказ предполагает протест *против* существующих иерархий и, следовательно, против тех, кто благодаря им оказывается в выгодном положении; он в этом смысле полон бунтарского настроения и критического отношения к современному обществу. Однако, с другой стороны, отказ Гоффмана от иерархии часто выражается в *игнорировании* социальной стратификации и значения существующих в степени обладания властью различий, даже когда речь идет об интересах, основных для него; таким образом, он предполагает компромисс с существующими властными структурами. Так как есть эта двусмысленность, реакция на теорию Гоффмана часто определяется тем выбором, который делает наблюдатель, концентрируя внимание на одной из сторон присущей Гоффману двусмысленности, и, таким образом, некоторые из бунтарски настроенных молодых людей могут рассматривать теорию как обладающую «радикальным» потенциалом.

Социология Гоффмана — это социология «соприсутствия», социология поведения и поступков людей в присутствии друг друга. Это социальная теория, которая останавливается на эпизодическом и видит жизнь только такой, какой она протекает в узком межличностном пространстве, внеисторической и не оформленной в определенные институты, — существованием вне истории и общества, существованием, которое реализуется только при мимолетном проходящем «соприкосновении». В отличие от Парсонса, рассматривающего общество как упругий, твердый резиновый мяч, который продолжает служить, несмотря на отслоившиеся от него кусочки, образ общественной жизни у Гоффмана — это не четкие социальные структуры с устоявшимися, строго очерченными границами, а, скорее, не-

произвольно перекрученные, перекрещивающиеся, шатающиеся «леса» декораций, вдоль которых суетливо мечутся люди. Люди с этой точки зрения — акробаты и спортсмены, которые каким-то образом выпутываются из социальных структур и постепенно все больше освобождаются от стандартных для определенной культуры ролей. На них смотрят, скорее, не как на продукт системы, а как на индивидуалов, «вырабатывающих систему» для своего собственного роста. Хотя они отошли или частично отстранились от системы, они, однако, не бунтуют против нее.

Для социального мира Гоффмана не моральный кодекс (или «уважение»), а «такт» (или благоразумная общительность) служит цементом. Такой социальный порядок, как существующий для Гоффмана, зависит от маленьких проявлений доброты, которые люди дарят друг другу; социальные системы представляют собой маленькие хрупкие плавучие островки, береговую линию которых нужно каждый день укреплять и обновлять. С точки зрения Гоффмана на мир (если позаимствовать выражение Джорджа Хоманса), в нем на сцене появляются люди — ловкие, встревоженные бесенята, но все же люди, — и устойчивые социальные структуры отступают на задний план. Здесь передается ощущение бренности мира и в то же время вкус попробовать утвердить себя в нем.

Драматургическая модель Гоффмана не изучает деятельность как набор взаимосвязанных функций, а, скорее, предлагает такую точку зрения, согласно которой общественную жизнь методически рассматривают как тщательно разработанную форму драмы и согласно которой все люди — как в театре — стремятся убедительно передать другим создаваемый ими образ самих себя. Здесь на людей смотрят не как на пытающихся что-то сделать, а как на пытающихся чем-то *быть*. («Третье сословие» еще пытается быть «чем-то»; теперь, однако, это занимает меньше всего времени.) Если жизнь — это «бухгалтерия» для бостонского республиканца из «относительно состоятельной семьи», для которого сущность отношений — это обмен, для Гоффмана это *театр*, где все вовлечены в бесконечную игру и все — актеры. (Однако на самом деле драматургия Гоффмана базируется на театре определенного типа; она отталкивается от того, что можно определить как «неоклассическая драма», которая очень отличается от, скажем, «партизанского» театра или «живого» театра: оба, как правило, изображают сильные чувства и открыто пронизаны морализаторством.)

Гоффман, таким образом, объявляет мараторий на общепринятое различие игры, требующей притворства, и реальности, или циников и искренних людей. В этом мире со сценой во всю ширину реальной считается не работа, которую делают люди, и не социальные функции, которые они выполняют. Скорее, человеческое поведение здесь рассматривают как заботу, по существу, о том, чтобы вызвать у других особое представление о себе и сохранить его. Кроме того, ре-

зультат этого стремления рассматривают как зависящий не от того, что люди «действительно» делают в мире, от их социальных функций или их достоинств, а от их способности искусно и убедительно задействовать реквизит, костюмы, декорации, парики или манеру игры. Ценность человека в этом мире, таким образом, зависит от его выступлений, но не от его талантов, умений или достижений, как это было в классическом буржуазном обществе.

Хотя теорию Гоффмана можно считать своего рода разновидностью «микрофункционализма», занятого выявлением механизмов, поддерживающих взаимодействие в обществе, ему не удастся задать главные вопросы, которые поставил бы функционалист, — о том, как люди представляют себя другим. Он не поясняет, например, почему некоторые персонажи скорее, чем другие, выбираются и представляются людьми, и почему другие принимают или отвергают предлагаемый образ, то есть, рассматривая это по большей мере как вопрос сохранения устойчивого образа, создаваемого человеком, он не спрашивает, являются ли некоторые персонажи, которых люди выбирают, более *удовлетворительными* по своему значению для этих людей и для других и определяет ли это их выбор и предпочтение. Он также не разъясняет систематически, в чем заключается тот способ, каким власть и богатство обеспечивают ресурсы, влияющие на способность успешно проектировать самого себя.

В то же время, однако, драматургия Гоффмана очевидно не является выражением аристократического безразличия или презрения к буржуазному трудолюбию. Аристократ верит в то, чем он является, и в свое достоинство; актеры Гоффмана — это изобретатели, занятые созданием иллюзии о себе. В таком случае на самом деле произошло следующее: мы не покинули этот буржуазный мир, а только глубже проникли в изменившийся мир *новой* буржуазии. Драматургическая модель Гоффмана отражает новый мир, в котором представители среднего класса, образующего отдельную страту, больше не думают, что тяжелый труд полезен или что успех зависит от прилежания и усердия. Этому новому миру присуще острое чувство того, что связь между личной заслугой и величиной вознаграждения, между действительным вкладом и общественной репутацией иррациональна. Это мир рынка ценных бумаг и высокооплачиваемых голливудских звезд, заработки которых имеют мало отношения к их ценности.

Драматургия знаменует собой переход от старой экономики, сконцентрированной на производстве, к новой, сосредоточенной на продвижении товара и массовом сбыте, включая маркетинг, объектом которого становится сам человек. Она выдает переход — от общества, героями которого, как их определил Лео Левенталь [3], были герои производства, к обществу, в котором герои теперь — герои потребления. При этой новой «третичной экономике» с ее службами по размножению и распространению люди на самом деле все больше производят не вещи, а «перформанс». Кроме того, и спектакли, и

продукты, которые они создают, очень часто имеют только несущественные отличия; их можно отличить один от другого только по внешнему виду. В условиях этой новой экономики, таким образом, особенно важна чисто внешняя сторона.

Когда у людей нет *реального* выбора не только на экономическом, но также и на *политическом* поприще, самое большое значение начинают придавать внешности. Так, многих американцев привлекал президент Джон Ф. Кеннеди потому, что у него, как они полагали, был свой «стиль». В экономике и в политике без существенно отличных альтернатив различия стиля поддерживают иллюзию выбора. Стиль становится стратегией межличностного самоутверждения для тех, кто не занят работой и для кого мораль сама по себе стала разумным удобством. Драматургический взгляд на жизнь общества соответствует настроениям и предубеждениям нового среднего класса — «свингера» в секторе экономики, производящем услуги, работника, осознающего свой статус белого воротничка, профессионала, бюрократа-функционера, и скорее образованного среднего класса, чем класса имущих.

Теория Гоффмана — это социальная теория, обращающаяся к людям, живущим в условиях тотальной бюрократии и вынужденным иметь с ней дело, это бюрократия, которая обладает сокрушительным для них импульсом и мало подвержена влиянию индивидов. Итак, Гоффман интересуется не тем, каким образом человек стремится изменить *структуру* этих организаций или других социальных систем, а, скорее, тем, каким образом он может адаптироваться к ним извне и изнутри. Это теория «вторичного приспособления» человека к подавляющим его социальным структурам, которые, как он чувствует, нужно принимать такими, какие они есть. Его теория «тотальных институтов» ясно передает его ощущение сокрушающего воздействия организаций на личность, индивидуальное своеобразие которой, очевидно, находит себе защиту только в хитрости. В условиях современных и крупномасштабных организаций индивиды легче становятся взаимозаменяемыми и их чувство собственного достоинства и ощущение собственной силы притупляются. Имея незначительное влияние на организацию в целом, они сосредоточиваются на возможности контролировать производимое ими впечатление, стремясь, чтобы их выделили и отличили от других, и пытаются таким образом утвердить свое личное достоинство и силу. В условиях крупномасштабной организации люди чрезвычайно зависят от того, как на них реагируют другие, и они знают об этой своей зависимости. Те, кто больше зависит и больше ощущает свою зависимость, больше озабочены тем, чтобы контролировать впечатление, которое они производят. Этот контроль над производимым впечатлением — стратегия выживания, которой, похоже, большее значение придают личности, чьи установки остаются индивидуалистическими, личностными, которые настроены на конкуренцию, но теперь зависят от крупно-

масштабных организаций. Гоффман по сути изображает и поддерживает стратегию хитрости, при помощи которой люди защищают себя и стараются сохранить ощущение своей реальности и значительности при таких условиях.

Этот более молодой средний класс *не* является социальной стратегией, которая, будучи снабженной независимыми средствами к существованию и очевидно «независимая» от других, могла бы воскликнуть: к черту общество! В новом буржуазном мире «контроля над впечатлением» обитают беспокойные люди с влажными ладошками, которые ориентированы на других и которые живут в постоянном страхе того, что другие их разоблачат или что они сами себя ненароком выдадут. Контроль над производимым впечатлением становится проблемой только при определенных условиях: когда люди *работают* над тем, чтобы казаться тем, что от них ожидают другие. Но почему люди должны работать над созданием видимости, если они больше непосредственно не склонны так поступать или таковыми быть? Короче говоря, моральный кодекс, определяющий социальные взаимоотношения, теперь стал менее полно в них интернализированным; хотя он остается фактором социальной действительности, он все больше делается набором инструментально управляемых «правил игры», а не глубоко ощущаемых нравственных обязательств.

Социальные отношения становятся, таким образом, взаимодействием агентов шпионажа, каждый из которых пытается убедить других, что он действительно то, за что себя выдает, и каждый стремится проникнуть под «личину» другого. При таких условиях «не существует взаимодействия, при котором участники не подвергались бы заметному риску быть поставленными в трудное положение или легкому риску оказаться глубоко униженными. Жизнь, может быть, и не всегда азартная игра, но взаимодействие — безусловно» [4]. Итак, при всех своих притязаниях на реальность этот новый драматургический мир видимостей представляет собой тонкую корочку, по которой люди должны осторожно ступать, чтобы не продавить ее и не обнаружить — что?

Драматургия Гоффмана — это панихида по старым буржуазным добродетелям и молебен за новые. В этом ее наиболее фундаментальное отличие от теории Парсонса, которая сохраняет коренную связь с классическими буржуазными добродетелями — в своей вере в значение как полезности, так и искренне принимаемой морали. Социология Гоффмана не верит ни в то ни в другое, по крайней мере в значении, даже отдаленно напоминающем старое. Для Гоффмана важно не то, *являются* ли люди нравственными, а то, *представляются* ли они другим нравственными; не мораль, как глубоко интернализированное чувство долга или обязательства, соединяет вещи, с точки зрения Гоффмана, а, скорее, общепринятые условные правила, которые требуются, чтобы поддерживать взаимодействие, и к которым относятся по большей мере как к правилам игры.

«Как исполнители, способные разыгрывать представление, индивиды заботятся о сохранении впечатления, что они живут согласно нормам, посредством которых оценивают их и то, что они производят... Но *quia** участников представления индивиды заботятся не о моральной стороне следования этим нормам, но о неморальном аспекте моделирования убедительного впечатления, что они этим нормам следуют. Наша деятельность, следовательно, в значительной степени связана с вопросами морали, но, как участники представления, мы не питаем нравственного интереса к этим вопросам морали. В качестве участников представления мы — только торговцы моралью» [5].

Более того, вопрос состоит не в полезности людей или их деятельности — и, на самом деле, даже не в *видимости* полезности. Важно то, *принимают* ли другие эту видимость и желают ли принять ее (короче говоря, можно ли ее продать), а не то, имеет ли видимость какое-либо отношение к лежащей в основе ее полезности. Функционализм, можно сказать, основывался на концепции человека и его деятельности как «потребительской стоимости», в то время как драматургия основывается на концепции их только как «меновой стоимости». (Я помню один случай, после долгих переговоров, когда мы обсуждали условия с издателем, у которого Гоффман и я оба были редакторами. Я повернулся к Гоффману и сказал с некоторым отвращением: «Эти парни смотрят на нас как на товар». Ответ Гоффмана был: «Все в порядке, Эл, пока они смотрят на нас как на *дорогой* товар».) Драматургия связана с природой индивида и трактует ее как чистый товар, совершенно лишенный какой-либо необходимой потребительской стоимости: она представляет собой социологию торговли душой.

Драматургия Гоффмана, следовательно, антиутилитарна только в том смысле, что она противопоставляет себя ныне исторически приходящей в упадок форме утилитаризма. Хотя она и далека от этой старой формы, согласно которой человек может и должен приносить пользу тем, что делает, она смакует новую форму рыночного утилитаризма; она верит в полезность чистой видимости: презентации самого себя и управления собой. Классический утилитаризм всегда настаивал на необходимости сохранять зависимость между полезностью человека и получаемым им вознаграждением, между его личными способностями и его социальной активностью. Однако драматургия Гоффмана представляет собой социальную теорию, в которой эта связь полностью разорвана. Очарованный мыслью о следствиях, классический утилитаризм всегда утверждал, что только «результаты имеют значение», и, таким образом, ему всегда была органически присуща предрасположенность к аморальному вычислению чистой прибыли — короче говоря, к аномическому отсутствию

* *Quia* — в качестве (*лат.*).

нормы. Однако *имманентную* тенденцию к аномии, присущую классическому функционализму, отчасти сдерживала его теория «естественных прав» и ее этика, нейтрализующая эту тенденцию. Таким образом, елейность и лицемерие маскировали его продажный дух. Рыночному утилитаризму, на котором строится драматургия, недостает моральной щепетильности такого рода. Хотя и ему присуща уверенность, что «только результаты имеют значение», в его интерпретации это означает, что «все годится». Все больше удаляясь от общественного миропорядка, при котором главное значение придается внутреннему миру человека, к общественному миропорядку, ориентированному на другого, драматургия берет на вооружение *аномию*, естественную кульминацию утилитаризма. Другими словами, драматургия — это не противоядие для утилитаризма, а симптом его патологического состояния. Презирая заповеди старой, в некотором смысле «мещанской» культуры утилитаризма, драматургист побуждаем желанием обхитрить ее по ее собственным правилам. Он, по сути, чувствует побуждение выдать нечто за ничто и поэтому внушает мысль, что нечего выдавать и нечего принимать: все есть видимость.

Итак, драматургия делает своей предпосылкой разочарование в прежней культуре утилитаризма. Она использует новую культуру утилитаризма как стартовую площадку для неявной полемики против прежней и тем самым дает людям возможность отстраниться и сохранять эмоциональную и ролевую дистанцию по отношению к ней. Беннетт Бергер удачно раскрывает суть такого подхода, определяя социологию Гоффмана, как «демоническую отстраненность». Демоническая — или, если угодно, гоффманианская — поскольку в то время как его драматургия отрицает различие между видимостью и действительностью, настаивая на том, чтобы видимость принимали серьезно, она тем самым должна девальвировать — как просто еще одну форму «видимости» — те вещи, которым люди традиционно придают большое значение. Так, преданность, искренность, благодарность, любовь и дружба рассматриваются как проявление слезливой сентиментальности. Теория Гоффмана — это демоническая отстраненность, потому что образ жизни, который она приветствует, сродни отдыху в «загородном доме»: даже те, кто находит очаровательным его дорогостоящее искусное убранство, остается всего лишь его посетителем. Гоффман делает очевидной выработанную стратегию, при помощи которой люди ухитряются ловко убедить других позаимствовать у них определенную оценку ситуации и принять ее за чистую монету. Таким образом, теория Гоффмана остается глубоко двусмысленной по отношению к статус-кво. Это — умное срывание масок с умных и в то же время умное учебное пособие по современному утилитаризму нового среднего класса, обучающее тому, как это делать. Это приглашение *наслаждаться* видимостью. Гоффман является для социологии обмана тем же, чем Фанон является для социологии силы и ее применения.

Взгляд на мир как на «драму» соответствует чувствам, которые мы, как правило, испытываем, присутствуя на театральной постановке. Хотя драматургическая модель убеждает нас, что актерская игра — очень серьезная работа, тем не менее рекомендация смотреть на жизнь как на своего рода спектакль — это все-таки для большинства из нас приглашение смотреть на нее как на арену отдельных пробных поступков. После окончания спектакля или игры возвращается нормальная жизнь. «Нормальное состояние» — это область, характеризующаяся накоплением действий, когда все предыдущие усилия остаются напрасными, или приносят результат, ограничивают или расширяют наши возможности в будущем. Но отдельный спектакль не мешает следующему: каждый вечер все начинается сначала. В таком случае драматургия — это решение вопроса о том, как наполнить жизнь постоянным волнующим переживанием, даже когда нет реальной надежды на лучшее будущее; это способ получить «кайф» от настоящего.

Поскольку эта модель скорее воплощает некую идеологию, чем является эвристической моделью, ограниченной задачей исследования (и идеологии обычно присуще отвращение к методу), она должна неизбежно рождать пафос и использовать пафос, с которым, как правило, воспринимают драмы. То есть она оттачивает нашу способность совершать действия как эксперимент и тем самым сохранять дистанцию по отношению к вещам. Одним словом, она дает нам возможность сохранять «хладнокровие». Драматургическая модель позволяет нам переносить поражения и потери, потому что она подразумевает, что они не «всамделишные», или по крайней мере позволяет нам относиться к ним как к таковым, после того как все это произойдет. В этом отношении драматургическая модель сама по себе — если воспользоваться одной из формулировок раннего Гоффмана — это метод «умерять норму», адаптировать проигравшего к неудаче. Однако она также может свести на нет удовлетворение от победы или от достижения желаемого результата, потому что драматургическая модель по тому же признаку также предполагает, что и наши победы нереальны. А потому и победа, и поражение становятся менее важны. Значение имеет только игра.

Драматургические модели наиболее убедительны, когда они адаптированы только к определенной части общества или ограниченному периоду времени. Когда к жизни относятся как к спектаклю, фокус должен смещаться на неизбежно ограниченные ситуации и их участников. Историю можно поведать только при свете рампы и подымаем занавес; каждая драма — это отдельная целостность, независимая от других.

Тогда, по сути, драматургическая модель приглашает нас проживать отдельные ситуации, она приглашает нас разделять на маленькие ломтики время, историю и общество и не пытаться организовать и сделать управляемым единое целое. В этом отношении она

очень отличается как от более традиционной для западного общества религиозной точки зрения, так и от более классической в этом смысле эволюционной социальной философии и социальных теорий, которые возникли в Западной Европе в первой половине девятнадцатого века. Новая модель предлагает нам не взгляд на мир, а, скорее, «фрагмент действия».

Тем не менее это происходит в мире, в котором все сильнее становится взаимозависимость. Все это, похоже, предполагает, что драма, к участию в которой нас приглашает эта модель, это игра, в которую следует играть, просочившись сквозь поры общественной жизни и находясь в рамках господствующих институтов. Драматургическая модель — это форма адаптации, подходящая только для тех, для кого приемлемо принципиальное распределение ныне существующих основных институтов, потому что это приглашение к «игре со стороны». Она для тех, кто уже преуспел в большой игре, или для тех, кто отказался в нее играть. В ней есть призыв к представителям среднего класса, которые, как правило, маскируют свое отчуждение из-за стремления сохранить респектабельную наружность, и к тем «маргиналам» в психоделической культуре, которые не испытывают потребности скрывать свое отчуждение; обе группы похожи тем, что они не стремятся протестовать против системы, которая их отвергла, или активно противоборствовать ей.

Драматургия Гоффмана — показательный симптом последней фазы, которой достигло давно существующее противоречие между ориентацией среднего класса на мораль и его заботой о пользе. На раннем этапе своего развития средний класс отрицал существование такого рода противоречия или, когда чувствовал его, часто решительно становился на защиту морали.

Тот факт, что современный средний класс должен был проделать долгий путь, чтобы достичь гоффмановского мира перевозимых им видимостей, нельзя сделать более очевидным, как сравнивая его с совершенно отличной моделью Руссо. Это сравнение уместно, поскольку, как и Гоффман, Руссо был одержим идеей, что мир представляет собой видимость; но для Руссо видимость была маской, скрывающей неискренность, барьером, который разъединяет людей, блестящей внешностью, отчуждающей человека от самого себя [6]. Видимость, короче говоря, Руссо не превозносил, а осуждал. Как он писал в своем Дижонском сочинении в 1750 г.:

«Как было бы приятно жить среди нас, если бы внешность всегда выражала подлинные душевные склонности, если бы благопристойность была добродетелью, если бы наши возвышенные моральные афоризмы служили нам в самом деле правилами поведения... Богатство наряда может говорить нам о зажиточности человека, а его изящество — о том, что это человек со вкусом; но здоровый и крепкий человек узнается по

*другим приметам... Наряды чужды добродетели... Добродетельный человек — это атлет, который находит удовольствие в том, чтобы сражаться нагим; он презирает все эти ничтожные украшения, которые помешали бы ему... Ныне, когда хитроумные ухищрения и более тонкий вкус свели искусство нравиться к определенным принципам, в наших нравах воцарилось обманчивое однообразие... Вежливость без конца чего-то требует... благопристойность приказывает, мы без конца следуем обычаям и никогда — своему собственному разуму. Люди уже не решаются казаться тем, что они есть. Никогда не знаешь как следует, с кем имеешь дело. Нет больше ни искренней дружбы, ни настоящего уважения, ни обоснованного доверия. Подозрения, недоверие, страхи, холодность, сдержанность, ненависть и измена постоянно скрываются под этим неизменным и неверным обликом вежливости.**

Это страстное требование простодушной «искренности» и это яростное возмущение тем, что обычай сковывает человека, желающего открыть свое сердце, имеют своей причиной предпосылку, что человек добр по своей природе и потому не должен бояться выказать ее или опасаться возможности оказаться хуже, чем следует быть, если он доверится своим побуждениям; предпосылку, что человек не должен предавать самого себя: «Я должен только советоваться с самим собой о том, как мне поступать; все, что я ощущаю как правильное, правильно, все, что я ощущаю как неправильное, неправильно... совесть никогда нас не обманывает».

Переход от общества Руссо к социальному миру Гоффмана был долгим: от человека, способного на нравственное негодование, к «торговцу моралью», от человека с обостренной кальвинистской совестью к игроку, ловко делающему ходы, не спрашивая совета у самого себя, но пронизательно ожидая ответного хода другого участника, от аутсайдера, к которому все приходит так болезненно трудно, к тому, для кого нет ни внешней, ни внутренней стороны, а есть только разные ситуации, к которым нужен разный подход, от критики «неискренности» к согласию с тем, что все есть неискренность, от отчаянного призыва открыть свое сердце к холодной насмешке над сентиментальностью.

В восемнадцатом веке «сентиментальность» предоставляла возможность самовыражения тем, кто хотел быть и слыть нравственным человеком, кто понимал нравственность как способность чувст-

* Цит. по: Руссо Ж.-Ж. Рассуждения, получившее премию Дижонской академии в 1750 году по вопросу, предложенному этой же Академией: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?». В кн.: Трактаты. Пер. Хаютина В. Д. М., 1969. С. 12–13.

воваться, кто боялся, что утилитаризм иссушает человеческое начало и разъединяет людей. А *презрение* к сентиментальности — это проявление страха, что чувство и любовь подставляют человека под удар, что они привязывают нас к другим таким образом, что ограничивают выбор средств, они сковывают нас рамками взаимоотношений и препятствуют движению от игры к игре. Сентиментальность — усилие тех, кто боится одиночества, преодолеть его, обрести некую связь с людьми и выразить человеческую солидарность. Презрение к сентиментальности — самоакалка с целью *вынести* одиночество, чтобы не дать другому завладеть преимущественным правом выбора. Сентиментальность была эрзацем чувства и любви; боязнь сентиментальности — эрзац объективности...

Для Руссо конфликт между пользой и моралью был полностью очевиден, равно как и его разрешение: «Как часто говорил нам наш внутренний советник, что преследовать свои интересы за счет других значит поступать несправедливо!». Но он настаивал, что этот конфликт можно решить, а способ решения — слушаться голоса совести: «Разум обманывает нас, и даже слишком часто... но совесть никогда не обманывает нас. Любой, кто доверяется руководству этого советчика, следует по правильному пути природы и не должен бояться заблудиться». Совесть, как он считал, по природе своей гармонична.

Однако в классический период социологического синтеза Макс Вебер не только осознал противоречие между моралью и пользой, но он также пришел к выводу, что их соотношение включает в себе дилемму, которая неразрешима в общем виде. Вебер доказывал, что между двумя видами этики есть непреодолимое противоречие: с одной стороны, существует «этика абсолютных целей», в соответствии с которой люди выбирают определенную линию поведения только потому, что они полагают, что она правильна с моральной точки зрения, и с другой — «этика ответственности», в соответствии с которой люди выбирают определенную линию поведения, взвешивая, на более утилитарный манер, возможные последствия своих поступков. Вебер оставлял место для утилитаризма, но только для очень специфического варианта социального утилитаризма, в соответствии с которым линию поведения выбирают с точки зрения ожидаемой пользы для *национального государства*. Короче говоря, Вебер, как и многие ученые классического периода, был националистом.

Вебер верил в обоснованность как социального утилитаризма, так и этики трансцендентальных или абсолютных принципов морали, тем не менее он признавал, что они отчасти враждебны друг другу и что оголтелое следование одному подрывает позиции другого. Он не видел способа разрешения этой дилеммы в общем виде, но только на уровне личного выбора, осуществляемого по внутреннему побуждению людьми, осознающими, в чем состоят особенности

каждого конкретного случая. Предполагалось, что индивид решительно возьмет на себя трудности сопоставления этих соображений двоякого рода.

С нашей точки зрения, мы могли бы сказать, что Вебер был менее ханжески благочестив в вопросах морали и более «реалистичен», пройдя закалку против руссоистской «сентиментальности». Как и Руссо, он считал, что человек должен советоваться со своей совестью, выбирая линию поведения, однако в отличие от Руссо, он подчеркивал, что стремление к одной ценности может препятствовать реализации другой. Люди должны поэтому заставлять себя переступить через некоторые из своих ценностей, чтобы отстоять другие. Короче говоря, мир обещает не истинную гармонию, а, скорее, перспективу внутренней дисгармонии: мир он рассматривал как демонический. Для «торговцев моралью» Гоффмана, однако, этой дилеммы просто не существует: все конфликты можно решить, манипулируя видимостью.

Драматургия Гоффмана — еще одна попытка разрешить противоречие между пользой и моралью; она отзывается на эту дилемму, не упрямо держась за обе ее посылки, а отказавшись от обеих. Гоффман просто и ловко обходит вопрос, заменяя как мораль, так и пользу точкой зрения социологической эстетики. Несмотря на это, однако, его решение проблемы делает своей предпосылкой постоянное существование индивидуалистического и социального утилитаризма и социальных слоев, на которые он опирается. Драматургия является, так сказать, внутренней декорацией, которая придает новый вид старому убранству.

Социология Гоффмана, на мой взгляд, является сложно сформулированным теоретическим выражением реакции на новый опыт образованного среднего класса. Этот новый опыт породил новые представления о том, что «реально» в социальном мире, наряду с новой структурой настроений и новыми доменными предпосылками, которые противоречили той разновидности утилитаризма, которая некогда была традиционной для среднего класса. В частности, средний класс живет сегодня в мире, где общепринятые представления о морали и пользе оказываются все менее и менее жизнеспособными, в котором вознаграждение часто имеет, по-видимому, мало отношения к полезности человека (или вещи) или к морали, в котором люди могут выдвинуться, не обладая обычным талантом или навыками, необходимыми при прежней экономике среднего класса, ориентированной на производство. Короче говоря, новый средний класс стал чувствителен к иррациональности существующей системы вознаграждений. Эта иррациональность имеет по крайней мере три особые формы. Первая представляет собой неимоверную иррациональность *рынка*, по причине которой «звезды» и другие широко разрекламированные и спекулятивные товары получают огромную прибыль, сегодня достигая невероятных высот, а завтра иногда терпя крах.

Вторая и все более распространяющаяся форма, представляющая собой иррациональность вознаграждений, которую можно определить как *бюрократическую* иррациональность, проводит совершенно произвольную черту между теми, кто «сдал» экзамен, и теми, кто «провалился», — и, таким образом, между теми, кого приняли, или продвинули, и теми, кого нет, — часто на основании совершенно микроскопических различий в «перформансе». (Сегодняшние студенческие волнения ожесточились отчасти вследствие этой формы бюрократической иррациональности.)

Эти относительно новые формы иррациональности вознаграждений существуют одновременно с наиболее классической, буржуазной формой, а именно предоставлением особых вознаграждений и особых возможностей на основе имущественных прав, существующих наряду с нормами распределения, характерными для рынка или для бюрократии, но без всякой связи с ними. В системе вознаграждения, таким образом, сейчас происходит все большее слияние новой и старой форм иррациональности, которое одновременно ослабляет легитимность этой системы в глазах общества, и подрывает авторитет тех, кто «преуспел» и достиг вершин благодаря тому, что эта система есть.

Там, где иррациональность системы вознаграждения становится явной и очевидной, там, где зависимость между тем, что человек делает, и тем, что он получает, дает заметный сбой, там можно ожидать, что постоянная приверженность традиционным для среднего класса способам завоевания наград — принципам морали и/или полезности — начинает ослабевать и новая идеология, объясняющая это изменение или приспосабливающаяся к нему, набирает силу. В ней упор делается на важность удачи, силы и личных связей, на необходимость «исполнять систему» как обряд и (как в случае Гоффмана) подчеркивается значение чистой видимости.

Социология Гоффмана соответствует новым насущным острым потребностям среднего класса, вера которого и в полезность и в мораль была жестоко подорвана. В этот новый период традиционная мораль и религия продолжают терять свое влияние на веру. Некогда священные символы, например флаг, вызывающе смешивают с эротическими, и они становятся, как в некоторых недавно появившихся формах искусства, драпировкой для «великого американского нагого». «Поп-арт» объявляет, что пришел конец различию между высоким искусством и рекламой, почти таким же образом драматургия стирает различия между «реальной жизнью» и театром. Члены мафии становятся бизнесменами, а полицию иногда трудно отличить от хулиганов, разве что по форме; гетеросексуальность и гомосексуальность некоторые начинают рассматривать как различие, сходное с различием, существующим между праворукостью и леворукостью; телевизионные программы становятся дефиницией реальности. Антигерой делается героем. Некогда установившиеся иерар-

хии ценностей и достоинств поколеблены, и священное и профанное теперь смешалось в гротескной близости. Новый средний класс стремится справиться с тем, что традиционные критерии пользы и морали сходят на нет, отдаляясь и от того и от другого и пытаясь остановить свой взгляд на эстетических критериях, на внешней стороне предметов.

ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ: СОЦИОЛОГИЯ КАК ХЕПЕНИНГ*

Среди других теоретических позиций, основанных на инфраструктурах, фундаментально отличных от парсонсовской, выделяется такая, как этнометодология Гарольда Гарфинкеля [7]. Как и Парсонс, Гарфинкель глубоко интересуется реквизитами социального порядка. Но в отличие от Парсонса он не придает никакого особого значения ни роли обоюдности вознаграждений, ни роли общих моральных ценностей. Вместо этого, в более дюркгеймовской манере, Гарфинкеля интересует уровень культуры и, в частности, *секуляризованное* «коллективное сознание». Под влиянием феноменологии Альфреда Шюца он сосредоточивает свое внимание преимущественно на структуре разделяемых всеми и *неявных* — то есть обычно негласных — правил и знания, делающих возможным устойчивое социальное взаимодействие. В таком случае для Гарфинкеля социальный миропорядок поддерживают не моральные принципы, окрашенные в священные тона, а плотная коллективная структура молчаливого общего понимания (то, что люди знают, и знают, что другие знают) самых земных и «тривиальных» вещей, понимания, которому обычно не приписывают особой важности, не говоря уже о священном значении, если о нем и вообще упоминают [8].

Как и Гоффман, Гарфинкель сосредоточивает свое внимание на рассмотрении повседневной жизни и рутинных действий, а не решающих событий или драматических происшествий, имеющих общественное значение. Он рассматривает всех людей как «практических теоретиков», совместным трудом создающих значение и понимание действий друг друга. Его методология имеет строго монистическую направленность, поскольку в ней не делается никакого принципиального различия между социологами и остальными людьми. В то же время, однако, Гарфинкель критикует всю нормальную социологию за неумение понять это должным образом. Другими словами, хотя он и видит преемственность между профессиональными и практическими теоретиками, он также хочет, чтобы профессиональные социологи теоретики вели себя более осознанно, понимая свою собственную причастность миру здравого смысла.

* Форма спектакля, основанного на импровизации с вовлечением публики в представление. От англ. *happening* — случающееся, происходящее.

Рассматривая социальную реальность как создаваемую и поддерживаемую ежедневными действиями обычных людей, Гарфинкель старается понять социальную ситуацию, так сказать, «изнутри», какой она представляется людям, ее переживающим; он стремится передать их ощущение вещей с почти ницшевской неприязнью к концептуализации и абстракции и особенно избегая концептуализации, традиционной для нормальной социологии. Таким образом, он почти не строит концептуальные башни, которые любили сооружать Парсонс и Гоффман.

Если даже он и подчеркивает важность времени как внутренне существенного для значения, социальный мир Гарфинкеля, как и социальный мир Гоффмана, мир вне времени. Гарфинкель анти-историчен и не ограничивает свои обобщения данной эпохой или отдельной культурой. Хотя он глубоко озабочен тем, каким образом устанавливаются дефиниции социальной реальности, он не интересуется тем, почему одна дефиниция социальной реальности становится господствующей в определенное время, или в определенном месте, или у одной группы, а другая — где-нибудь еще. Гарфинкель не рассматривает процесс определения и утверждения социальной реальности как процесс, влекущий за собой борьбу между дефинициями социальной реальности, даваемыми соревнующимися группами; и результат, представление о мире на основе здравого смысла, он не рассматривает как предопределенный различиями в степени обладания властью, защищаемыми определенными институтами. Это способ, каким интерес Гарфинкеля к характеру закрепления общепринятых значений отражает ощущение мира, находящегося в состоянии не столько конфликта, сколько распада, в состоянии скорее размытого многообразия ценностей, чем четко и ясно структурированного конфликта политических и идеологических групп. Так, по-видимому, он реагирует на социальный мир, в котором секс, наркотики, религия, семья, школа — все является неопределенным и которому грозит скорее энтропийное рассеяние, чем напряженный конфликт.

Если придерживаться прежних концептуальных различий, Гарфинкель представляет собой ученого в области скорее этнографии обычаев, чем нравов. В отличие от Парсонса, Гарфинкель явно не считает, что социальная стабильность требует, чтобы правила или ценности были глубоко интернализированы в личности или в структуре ее характера. В действительности неявное содержание его оригинальных и поразительных «экспериментов» состоит в том, что людей (в особенности студентов университета) можно довольно легко заставить действовать несвойственным для них образом [9]. Здесь Гарфинкель, похоже, оперирует той же предпосылкой, что и Гоффман, то есть оба, по-видимому, делают своей предпосылкой социальный мир, опорой которому служит молчаливое понимание, но какой бы важной основой для всего остального оно не служило, оно оста-

ется хрупким и легко утрачивается. Одним словом, культурная основа шатка и ее надежность отчасти обеспечивается тем, что она совершенно невидима или сама собой разумеется. Однако, став видимой, она легко теряет свое влияние. В отличие от Парсонса, Гарфинкель не придает никакого значения неколебимой стабильности социальных основ.

Конкретные различия в специфическом характере этих негласных постоянно меняющихся правил не исследуются Гарфинкелем. Его внимание, скорее, в значительной мере сосредоточено, во-первых, на доказательстве их действительного существования, и, во-вторых, на объяснении их роли в обеспечении твердого основания для социального взаимодействия. В результате существует явная тенденция для каждого правила, представленного таким образом, проявляться отчасти произвольно, поскольку каждому из них не приписывается ни особая функция, ни самостоятельное значение, и в действительности оно равнозначно множеству других, так как каждое вносит определенный вклад, стабилизируя структуру взаимодействия. Чтобы выполнять эту стабилизирующую функцию, какое-нибудь другое правило могло бы, предположительно, делать то же самое. Его подход, поэтому, приводит к представлению об этих правилах как о соглашениях и, таким образом, к воззрению на общество как на зависящее от чистой условности, то есть от того, каковы, по сути, правила игры. Гарфинкель обычно раскрывает эти правила посредством напоминающих игру «демонстраций» того, что происходит, когда некоторые люди, не ставя в известность других о своем намерении, умышленно начинают попираť это молчаливое понимание. И все стороны жизни общества, включая науку (с ее строгим методом), рассматриваются как зависящие от этих основанных на здравом смысле произвольных правил и процедур.

В отличие от Гоффмана, Гарфинкель не находит чувственного удовольствия в мире видимости. Он, скорее, считает истинно важную сторону социального мира практически невидимой и настолько знакомой, что она представляет собой мир сам собой разумеющийся и незаметный. Задача, которую Гарфинкель ставит перед собой, заключается в том, чтобы нарушить такое положение вещей и сорвать покров невидимости с культурной основы. Он не занимается вписыванием известных общих мест в рамки некоей теории, тем самым наделяя ее более глубоким смыслом и обогащая ею опыт, в чем состоит один из глубоко романтических приемов Гоффмана. Гарфинкель ставит себе целью прежде всего обнаружить и разоблачить невидимые общие места, подвергая их некоторому воздействию до тех пор, пока они не выдадут свое присутствие.

Однако было бы ошибкой сделать вывод, что Гарфинкель занимается археологическими раскопками в поиске скрытых культурных оснований, потому что его раскопки происходят в значительной степени через разрушение малых миров. Если работы Гоффмана

можно рассматривать как атаку на некоторые формы чопорности, характерной для низшего уровня среднего класса, или атаку на мораль, работы Гарфинкеля это атака на обычное чувство *реальности*. Так, студентов учат втягивать друзей и знакомых в обыкновенный разговор и, не показывая вида, что что-то специально затевается, притворяться, будто они не понимают каждодневных выражений: «Что значит “у нее спустила шина”?», «Что значит “как она себя чувствует”?». Студентам давалось задание проводить время со своими семьями, все время ведя себя так, как будто бы они квартиранты в своем родном доме. Опять-таки, студентов учили вовлекать кого-нибудь в беседу и, ведя ее, притворяться, что другой человек пытается обмануть их или ввести в заблуждение; или их еще учили разговаривать с людьми, все время уставившись на какую-нибудь точку на их лице.

На первый взгляд, эти демонстрации, кажется, носят характер студенческой шутки, но этот взгляд на них как на «невинную забаву» изменяется, когда читаешь о реакции «жертв», как Гарфинкель иногда правильно называет их [10]: «Она начала нервничать, испугалась, мимика и жесты стали неконтролируемыми, неуправляемыми» [11]. «Желание поссориться, поругаться и агрессивные побуждения сделались пугающе очевидны» [12]. Было «раздражение, сильный гнев» [13], «становились все более частыми проявления злости» [14]. «Я на самом деле почувствовал какую-то ненависть и, когда я встал из-за стола, был очень зол» [15]. «Стремление уйти от общения, смущение, острое замешательство, скрытность и, кроме того, неопределенность всего этого, как и неопределенность страха, надежды и гнева, были характерны».

Такова, впрочем, реакция обиды, нормальная для людей, чьи представления о социальной реальности были нарушены и, безусловно, весьма умышленно подверглись насильственному воздействию. Однако следует понять, что, какой бы болезненной не была эта реакция, она не является неожиданной, ее предвидел Гарфинкель. Как он говорит в иной связи, реакцией «*должно быть* замешательство, неуверенность, внутренний конфликт, ощущение психосексуальной изоляции, острой и несказанной тревоги наряду с другими различными признаками внезапной потери идентификации себя как личности» [16].

В таком случае для Гарфинкеля крик боли — это триумфальный момент, это драматическое подтверждение существования определенных негласных правил, контролирующих социальное взаимодействие, и их важности для людей, в нем участвующих. То, что он свободно ставит свои эксперименты за счет других, за счет студентов, их семьи, друзей или прохожих, — и побуждает других делать то же, — является, я полагаю, свидетельством не безучастного и безразличного отношения к социальному миру, а готовности использовать его жестоким способом. Здесь объективность и садизм умышленно пе-

реплетаются. Такая демонстрация — это сообщение, и это сообщение, похоже, заключается в том, что аномическое отсутствие нормы больше не является чем-то просто изучаемым социологом, но теперь оно становится чем-то, что *он навязывает* миру, и основой его метода исследования.

Из всей демонстративной методологии Гарфинкеля ничто не оставляет таких глубоких воспоминаний, как «хепенинг», которому, однако, как правило, не свойственна устойчивая вредоносность техник Гарфинкеля и который может иметь более широкую общественную задачу. В «хепенинге» происходит нечто подобное: незадолго до полудня, скажем в Амстердаме, группа молодых людей собирается на одной из оживленных площадей города, и как раз тогда, когда перед обедом начинает нарастать уличный поток движения, они выпускают на улицу сотню цыплят. Это, естественно, отвлекает и удивляет водителей; возможны дорожные происшествия; останавливается движение; собирается толпа, препятствующая движению; рутина нарушается, когда все собираются вокруг и смеются, глядя, как полицейские пытаются поймать цыплят. Гарфинкель мог бы сказать, что общество теперь усвоило важность до сих пор незамечаемого правила, которое лежит в основе повседневной жизни: цыплят не следует выпускать на улицу во время обеденного перерыва.

За «хепенингом» и за этнометодологической демонстрацией стоит общее стремление — нарушить рутину, заставить мир и время остановиться. И то и другое опирается на одинаковое восприятие условного характера лежащих в основе правил, на понимание их как лишенных внутренней ценности, как произвольных, хотя и важных для контроля над рутинной. И то и другое является формой враждебного отношения к тому, «как обстоят дела», хотя враждебность этнометодолога скрыта и нацелена на менее опасные мишени. И тот и другой преподают хотя бы один урок: мир повседневной жизни уязвим и может быть разрушен из-за насильственного воздействия на негласно принимаемые предпосылки. За этнометодологической демонстрацией, таким образом, стоит своего рода анархическое побуждение, эlegantный анархизм, по крайней мере по сравнению с «хепенингом». Этот анархизм взывает в определенной мере к молодежи и другим группам, которым чужд статус-кво, и может близко отвечать настроениям некоторых из новых левых. Это тот способ, каким отчужденные от общества молодые люди могут относительно безопасно бросить вызов установившемуся порядку и испытать свою силу. Этнометодологическая «демонстрация» — это, по сути, своего рода микроконфронтация с существующим положением вещей (*status quo*) и ненасильственное сопротивление ему. Это аналог выступления и символический бунт против той структуры, которую молодые люди не могут, а часто и не хотят изменить. Он подменяет недоступную революцию доступным способом протеста.

В любом случае представляется весьма очевидным, что этнометодология Гарфинкеля, хотя и посвященная номинально *анализу* социального порядка, сочетается со структурой настроений, прямо противоположной парсонсовской. Тот самый факт, что ее почти всегда тяжеловесные и неуклюжие формулировки часто оказываются привлекательными для молодых, указывает на ее родство с новой структурой настроений, разделяемых некоторыми из них, а также на их готовность ухватиться почти что за пустое место, лишь бы оно сулило альтернативу учению Парсонса. Если теория общества Гоффмана была «холодной» или «унылой» социологией, родственной политически пассивным 50-м, то теория Гарфинкеля — социология, более близкая активным 60-м и особенно склонным к политическому бунтарству кампусам настоящего периода.

ХОМАНС: ПРАКТИЧНЫЙ МИР ОБМЕНА

Но Джордж Хоманс и Питер Блау, в своих теориях социальных изменений разработали ряд иных теоретических моделей, значительно отличающихся от парсонсовской. Одна из характерных особенностей, в ощутимой степени отдаляющих их от функционалистской модели, состоит в той настойчивости, с которой они разбирают свои экономические предпосылки и сосредоточивают на них анализ. Людей они рассматривают как обменивающихся вознаграждениями. Действительно, все формы поведения считаются имеющими определенные рыночные характеристики, чувствительными к колебаниям спроса и предложения, объектом обсуждения с точки зрения предельной полезности. Усилие направлено на то, чтобы посмотреть, что лежит в основе морали, обнаружить постоянный базис, от которого зависит сама мораль и на который опирается институт выживания. Цель — прозондировать социальные роли, имеющие структуру в рамках определенной культуры, чтобы обнаружить самые элементарные единицы поведения. В своих работах Хоманс, как и Гоффман, уходит от анализа сложившихся институтов и закрепленных культурой ролей; люди в них представляются не только как члены конкретного общества, но и «как представители вида». И опять-таки, как и Гоффман, Хоманс все больше и по-новому осознать *бренность* вещей.

В отличие от функционалистов Хоманс особенно не надеется на легитимность и социальные нормы, отвечающие за стабильность институтов. Скорее, Хоманс считает, что они сами зависят от вознаграждений, которые должны принимать формы, позволяющие людям получать удовольствие не только потому, что их так научили, «но потому, что они люди». Человек как *homo sapiens*, человек из плоти и крови, вернулся, и Хоманс велит ученым социологам прекратить говорить об обществе в таком духе, как если бы оно «представляло собой большую вещь». Секрет общества, говорит он, заключается в том, «что оно создано людьми».

Итак, в своей бихевиористской психологии Хоманс — заодно с Гоффманом и Гарфинкелем — приписывает активную роль людям как создателям и пользователям социальных структур и социального порядка, а не просто тем, кто их получает и передает следующим поколениям. Они, таким образом, очень отличаются от более механистичного позднего Парсонса, хотя и сочувственно относятся к «волонтаризму», от которого Парсонс давно отказался. Несмотря на то что разными были их теоретические предшественники — для Хоманса это был Б. Ф. Скиннер, для Гоффмана — Дж. Г. Мид и Кеннет Берк — и несмотря на очень разные концепции науки и научного метода, у них было очень много общего.

Разница между самыми основными метафорами Гоффмана и Хоманса — метафорами театра и обмена — отражает отчасти их чувствительность к различным сторонам жизни современного среднего класса. Гоффман поворачивается в сторону новых слоев, в то время как Хоманс восприимчив к предпосылкам и настроениям его более старых, более солидно утвердившихся, имущих слоев. Хоманс, не смущаясь, настаивает на важности того, что люди отдают друг другу и получают друг от друга, на их взаимной полезности как главном источнике консолидации в обществе. А Гоффман утверждает, что значение имеют иллюзии и, в соответствии с традицией Барнума и других великих «торговцев», он считает, что продают не жареные сосиски, а издаваемое ими шипение. Хоманс отвергает парсонсовский функционализм, по крайней мере частично, с точки зрения деловой практичности, которая хочет принимать реальность социальной жизни без иллюзий морали. Гоффман тоже практически подходит к вещам, но он отрицает, что в основе реальности находится некое твердое ядро; он отрицает, что моральные ценности или полезность являются тем, что цементирует общество, но считает, что оно вместо всего этого опирается на общее для всех членов общества приятие иллюзий.

Все, что я написал выше о работах Гоффмана, Гарфинкеля и, конечно же, Хоманса, несомненно схематично и в высшей степени неполно. Моей целью было не систематически рассмотреть их теоретические взгляды, а только описать их в достаточной степени, чтобы показать, что их доменные предпосылки и настроения заметно отличаются от тех, которые отражены в господствующей функционалистской модели, и таким образом, дать понять, как глубока проблема, которую они теперь для него представляют.

ТЕОРИЯ И ЕЕ ИНФРАСТРУКТУРА

До известной степени разрабатываемая социальная теория живет своей собственной жизнью; забота о технических средствах обеспечивает ее в определенной мере автономией. В то же самое время, однако, теория внедряется и формируется благодаря другим разнообразным и влиятельным факторам; настроения, доменные предпо-

сылки, представления о действительности, которые сделал глубже личный опыт, — все это создает личную и социальную основу теории. Эта основа или инфраструктура связывает теорию, с одной стороны, с конкретным теоретиком и, с другой стороны, с обществом, в котором он живет. Потому что эта инфраструктура находится «внутри» теоретика, но в то же время она является результатом его опыта, полученного в обществе, где ее разделяют некоторые другие.

Таким образом, социальная теория изменяется по крайней мере двумя путями и по двум причинам. Во-первых, она изменяется благодаря своему «внутреннему» техническому развитию и становлению, в соответствии с теми особенными правилами релевантности и выведения заключений, которыми она может обладать. Во-вторых, социальная теория также изменяется вследствие изменений в инфраструктуре, с которой она неразрывно связана, то есть вследствие изменений в социальной структуре и структуре культуры, которые опосредованы изменениями настроений, доменных предпосылок и персональной реальности автора теории и тех, кто его окружает. Любая попытка выйти на *внетехнические* источники изменений теории, если при этом не рассматривают автора теории и общество, в котором он живет, может иметь своим следствием только «психологию» познания, преувеличивающую значение автора теории как личности; соответственно любая попытка, не устанавливающая связи между теорией и личностью ее автора, может породить только неубедительный «социологизм», который не может объяснить, как общество начинает влиять на социальную теорию; в конце концов она может обнаружить только «Гамлета без Гамлета». Наш интерес к инфраструктуре настроений, предпосылкам и персональной реальности это попытка избежать Сциллы и Харибды: найти способ подойти ближе к человеческому фактору, к ученому, выполняющему теоретическую работу, и в то же самое время обеспечить методическую связь с другими системами, обществом и культурой, к которым его работа имеет отношение и которые оказывают на нее влияние.

Социальная теория, таким образом, существует на двух уровнях: техническом, или формальном, и на уровне инфраструктуры. И изменяется она по причинам, включающим в себя взаимосвязь этих уровней, тонкое и сложное взаимодействие между ними. Во многом стабильность и преемственность всякой социальной теории, или ее нестабильность и изменчивость, определяются способом взаимодействия этих двух уровней. В общем, мы можем высказать предположение, что конфликты всегда возникают в теории — или, точнее, в результате попытки людей работать с ней и влиять на нее, — когда развивается своего рода несоответствие, разобщенность, дезинтеграция или «противоречие» между этими двумя уровнями.

Например, технические разработки социальной теории могут пойти настолько дальше или так подавлять ее изначальную зависимость от некоей инфраструктуры, что некоторым теория может на-

чать казаться «тривиальной» или «формалистической». Другими словами, техническое развитие социальной теории может привести ее к потере контакта или к конфликту с персональной реальностью, доменными предпосылками или настроениями тех, кто в таком случае реагирует на это ощущением, что теория не «говорит нам все как есть»; они могут найти теорию «до нелепости» неубедительной, или им может показаться, что она сдерживает некоторые чувства, которые у них уже появились, или что она стимулирует некоторые настроения, которые им неприятны. Когда с теорией, опирающейся на некую инфраструктуру, некую определенную совокупность настроений, доменных предпосылок и персональной реальности, — сталкиваются те, чья *собственная* инфраструктура весьма отличается, теорию воспринимают как очевидно неубедительную. Это также может произойти, когда инфраструктура, присущая людям, изменяется, когда появляются люди с новыми настроениями, предпосылками или персональной реальностью и встречаются теории, которые воплощают старые инфраструктуры.

Теория, которую мы «рассматриваем», «квартирует» ли она в лекциях, статьях, книгах или беседах, это всегда продукт взаимодействия технических интересов и инфраструктур. Чем больше ученый определяет свою работу как «полную» или «законченную», чем больше он представляет ее на публику, а не в приватной беседе, и чем больше он делает о ней сообщений технически подготовленной аудитории, тем больше он склонен представлять ее так, как если бы она была «автономным» достижением, полученным только и единственно в соответствии со специальными правилами разработки теории, тем больше он обходит молчанием и скрывает свидетельства ее связи с внетехнической инфраструктурой. Короче говоря, теорию «приоденут» и сделают презентабельной; наличие в теории инфраструктуры засекретят — замолчав ее или подавив — и спрячут от ученой общественности и, конечно, как это часто бывает, от самого автора теории.

В любом случае главный источник изменения социальной теории и, в частности смены фундаментальных парадигм научного общества, это несоответствие, возникающее между техническими установками социальной теории и настроениями, имеющими своей причиной инфраструктуру. Это несоответствие выливается в апатию или в критическое отношение к существующей теории, оно порождает давление, вызывающее изменение. Если несоответствие между двумя уровнями является достаточно острым, то напряжение, которое возникает в результате, можно считать ускорителем теоретического кризиса. И в значительной мере именно благодаря тому, что я считаю, что это происходит сейчас и, в частности, что изменения в социальной структуре и в структуре культуры породили у молодого поколения новые инфраструктуры, которые не соответствуют функциональной теории, я предвижу, что кризис будет нарастать и углуб-

ляться в ближайшем будущем. Наиболее важным признаком новой теоретически последовательной инфраструктуры молодого поколения является, как я полагаю, появление новых левых.

НОВЫЕ ЛЕВЫЕ И НОВАЯ ИНФРАСТРУКТУРА

«Новые левые», или «новый радикализм», — феномен мирового масштаба. Это общественное движение с неточными и расплывчатыми границами, включающее очень разнородное множество политических позиций, связь которых основывается в настоящее время прежде всего на новых инфраструктурах — а не на политических программах или ясно выраженной идеологии — молодого поколения. В Соединенных Штатах оно связано с поднимающимся движением за гражданские права «Освобождение черных» и уходит своими корнями как в сельскохозяйственные районы Юга, так и в городские гетто, на Севере и на Юге. Среди чернокожих, в частности, эта борьба ориентирована на «вопросы желудка», как и на соответствующие проблемы гражданских свобод. Это движение развивалось с такой стремительностью, что поставило в тупик и сделало старомодными тех, кто был подготовлен в прежних теоретических и политических традициях. В течение едва ли не десяти лет оно проделало путь от призыва «Свободу — сейчас» до требования «Власть черным».

Борьба за гражданские права была тренировочным плацдармом, вдохновляющим мотивом и стимулом для новых левых, состоявших из уже сформировавшихся, становящихся все более радикальными студентов колледжей и, возможно, отчасти тех, кого соединили под своей крышей гигантские, бюрократически разросшиеся государственные университеты. Для них «вопросы желудка» не были главными, хотя они и оказывали поддержку неимущим и чернокожим в их борьбе против лишений такого рода. Решающим фактором для *консолидации* нового радикального студенческого движения в Соединенных Штатах стал протест против войны во Вьетнаме.

Совсем не будучи «материалистами», эти студенты часто намеренно «утопичны» и активно идеалистичны. Ценностные ориентиры новых радикалов-студентов направлены на равенство и свободу, но они не останавливаются на этом. Так же они испытывают отвращение к богатству без достоинства и жажду красоты, как и стремление к демократии, им свойственна вера скорее в творчество, чем в единодушие, стремление к единению и общим ценностям и неистовое неприятие обезличенной бюрократии, желание построить «альтернативное общество» с «параллельными институтами», а не просто интегрироваться в господствующие институты и быть принятым ими, вражда к тому, что считают дегуманизацией и отчуждением, присущими опирающемуся на денежные отношения обществу, предпочтение напряженно переживаемому, подчеркнуто индивидуальному и самостоятельно выработанному межличностному стилю обще-

ния, включая более полное самовыражение и экспериментирование в области секса. Они стремятся к тому, что они считают теплыми человеческими отношениями и своего рода «изобретательной чувственностью», а не к рациональной дисциплине независимых профессий или бюрократического истеблишмента.

Хотя они и радикалы, новые левые не делают из Маркса кумира. Они часто критически различают молодого Маркса с его идеей «отчуждения», которого они предпочитают позднему антиутопичному Марксу, и нередко отвергают *Realpolitik* исторического марксизма. Далекие от того, чтобы единодушно полагаться на поддержку рабочего класса, студенты-радикалы иногда опасаются, что его может подкупить, — некоторые из них так же думают и про гетто для черных — богатое государство всеобщего благоденствия. Если им и требуется альянс с рабочим классом, то они ищут союзников также среди представителей разных культурных гетто, в число которых включают студентов университетов, утративших связь со своим кругом богатых людей, которых они часто предназначают для использования как средства; жителей бедных кварталов и черных гетто даже если можно усомниться в возможности их долговременной приверженности глубоким социальным изменениям, и членов различных типов девиантных групп. Молодые новые левые часто возлагают большие надежды на роль художников, считая их такой группой, работа которой воплощает собой остро критический подход к общепризнанным ценностям, так же как и обнаруживает новое видение альтернативных ценностей. За их интересом к художнику и к эстетике в более широком смысле просматривается убеждение в том, что если сейчас что и требуется американскому обществу, так это нечто гораздо большее, чем экономические и материальные изменения, это, скорее, изменения культуры в целом.

Этот радикализм представляется по-настоящему новым общественным движением в Соединенных Штатах, как и повсюду; выбросив за борт некоторые из самых главных и основных правил старой либеральной левой политики, он обещает не терять своего значения. Помимо того факта, что, с одной стороны, он прочно связан с массовой нищетой черного населения и, таким образом, с проблемами, которые не являются преходящими, мы должны также помнить, что все большую важность приобретает его контингент из студентов университетов. Это так происходит именно по той причине, что в Соединенных Штатах сейчас больше чем 7 000 000 студентов. Больше студентов, чем фермеров.

Новые левые, которые отражают растущую радикализацию студентов в Соединенных Штатах, обещают приобрести особое значение для будущего функционализма и академической социологии, потому что доменные предпосылки этой группы, структура ее настроений и ее персональная реальность глубоко отличаются от тех, которые воплощены в функциональной теории. Новые левые в Со-

единенных Штатах говорят на намеренно утопическом языке о Свободе Сейчас, в то время как функционализм никогда не фиксировал свой интерес на свободе или на равенстве, но, скорее, делал инвестиции в *порядок* и равновесие в обществе. Новые левые охотно поддерживают любого рода попытку достичь их ценностей, и, даже когда они защищают «ненасилие», ясно, что изменения в обществе для них более важны, чем социальный порядок. Ими не владеет идея порядка и они весьма склонны отважиться на беспорядок, если чувствуют, что это оправдано высокими ценностями, которым они привержены. В действительности идти в тюрьму за благое дело стало знаком чести и престижа среди молодых новых левых.

Далекие от того, чтобы защищать моральный консенсус, что является столь показательным в функционализме, секции новых левых требуют «параллельных институтов» или «альтернативного государства» в целом, они испытывают потребность скорее в остром критическом подходе, чем в единодушии и преемственности. В действительности их движение выросло из оппозиции только лишь к традиционной внутренней политике и доросло до сопротивления официальной внешней политике и, в частности, ее империалистическому выражению. Таким образом, далекие от приобщения к тайнам власти и метафизике иерархии, многие из них остаются утопическими демократами и непокорными бунтарями против законной власти. Их закоренелый антиавторитаризм также проявляет себя в предпочтении, отдаваемом ими лидерству и организационным формам, которые сводят к минимуму роль формальной власти: они не терпят разговоров о «функциональной обязательности стратификации». И далекие от утверждения, столь свойственного функционалистам, что великим цементирующим общество чувством является «уважение», они-то ищут в человеческих отношениях «теплоту», свободу и чувственность в самом широком смысле слова. В отличие от функционалистов, которые подчеркивают, что стабильность социальной системы зависит от подчинения моральным ценностям, предписывающим самоограничение и самоотрицание, новые радикалы выступают за удовлетворение и против любой разновидности бедности, материальной и эмоциональной. По этой и по другим причинам ясно, что существует глубочайшая разница между доменными предпосылками и настроениями, лежащими в основе функционализма и движения новых левых.

Хотя новые левые все еще слишком молоды, чтобы создать свою собственную теорию общества, очевидно, что новая структура их доменных предпосылок и настроений уже приводит их к тому, чтобы оказывать сильнейшее давление на преподавателей-функционалистов и на функциональную теорию. Их восхищение молодым Марксом в данном конкретном случае лишь показатель приверженности теории особого рода. Интерес к *молодому* Марксу, в самом глубоком смысле, это способ выразить желание быть радикалом, оно

порождает поиск символа и поиск теории, которые соответствовали бы новой структуре настроений. Обращение к молодому Марксу, таким образом, отражает появление новой структуры настроений у молодых; структуры настроений, глубоко несовместимых с теми, которые мы находим в функционализме; со временем, я убежден, эта структура породит создателей существенно новых социальных теорий и их аудиторию, хотя она уже сейчас подрывает привлекательность функционализма.

Новые левые находятся в самом центре изменений академической атмосферы. В этой меняющейся университетской атмосфере с ее очевидно меняющейся структурой настроений старая риторическая стратегия функционализма теряет и свою привлекательность и свою убедительность. Новых молодых радикалов риторика функционализма, стремящаяся показать конвергенцию функциональной теории с марксизмом, не убеждает в том, что функционализм не консервативен. Ибо многие из новых радикалов, в отличие от поколения студентов конца 1940-х и 1950-х гг., к которому впервые обратился Роберт Мертон, не имеют сильной эмоциональной привязанности к марксизму; в самом деле, некоторые относятся к нему не только как к лишенному свойственной радикалам отзывчивости, но и как к откровенно «мещанскому».

Однако дело не только в том, что старые различия между правыми и левыми в политике все больше ощущаются как не относящиеся к делу, и не только в том, что сам ортодоксальный марксизм порой является чуждым новой структуре настроений, которые возникли в среде новых радикалов. Дело в том, что некоторым молодым радикалам марксизм и функционализм могут действительно представляться скорее похожими, чем отличающимися — как объявил Мертон, — но именно потому, что они воспринимают марксизм и функционализм как похожие и не предоставляющие больших возможностей для выбора, они отвергают функционализм не менее, чем вульгарный марксизм, и, таким образом, содействуют кризису функционализма.

СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ И УНИВЕРСИТЕТ

Значение этих молодых людей, представителей новых левых и разных им сочувствующих, заключается не только в их числе, но и в том *месте*, которое они занимают в обществе. Особенно важным их значение для функционализма в частности и для социальной теории вообще делает тот факт, что часто это — студенты университета. Ощутимую степень *интеллектуального* давления, оказываемого студентами на преподавателей, долгое время академическому истеблишменту удавалось сохранять в «глубокой тайне». Решающим соображением здесь является то, что, поскольку среди новых левых так много студентов, они непосредственно включены в те самые академические структуры, в которых сегодня создается и преподается,

ежедневно повторяется и неформально проверяется социальная теория. Студенты — неотъемлемая часть той самой социальной системы, которая создает и которая распространяет социальную теорию. Поэтому они неизбежно оказывают заметное влияние на любую социальную теорию, будь то общепринятая или только еще разрабатываемая теория, в американских университетах сегодня. Любая систематическая социальная теория о социальной теории должна в некотором отношении исследовать тот способ, каким «академический» контекст и присущие ему отношения студент—преподаватель или ученик—учитель оказывают воздействие на ход создания теории и влияют на конечный результат его.

Начиная с классического или III периода развития академической социологии создание социальной теории стало почти полностью монополией ученых, работающих в университетской среде; следовательно, почти любое важное изменение в структуре университета или в штате его сотрудников представляет собой потенциальный источник изменения в социальной теории. Однако парадоксально, что, хотя большинство социологов-теоретиков и является сегодня сотрудниками университета, они почти не проводили систематического анализа роли университета в формировании социальной теории. Невысказанная предпосылка, похоже, заключается в том, что университет формирует социальную теорию — насколько он вообще участвует в этом — прежде всего потому, что предоставляет место работы теоретикам, позволяет им прилагать свои личные усилия, обеспечивает для них неуловимую стимуляцию со стороны коллег и дает им возможность проводить исследования, которые позволяют им «испытать» теорию после того, как она получила оформление. Кроме того, к созданию теории обычно относятся как к деятельности, целиком и полностью сосредоточенной на *факультете*, но которую можно понять совершенно независимо от отношений со студентами, сложившимися на факультете.

Молчаливо предполагается, что изменения на факультете в отношениях со студентами или изменения в ориентации и интересах самих студентов можно спокойно проигнорировать, не принимая в расчет их значение для развития теории. Студента по большей части рассматривают как пассивного реципиента (или аудиторию) теоретического произведения или спектакля, а его реакция на определенную социальную теорию, как предполагается, не имеет последствий для ее содержания, основных моментов, характера или развития. Эта предпосылка, по-видимому, состоит в том, что никаких последствий на поведение студента по отношению к тем, кто представляет ему теорию, не имеет тот факт, находит ли он ее интересной или скучной, подходящей или не подходящей; или в том, что все эти реакции на сотрудника факультета не оказывают на него воздействия; или в том, что если они и оказывают на него влияние, то только как на преподавателя, а не как на работающего *теоретика*.

Даже если теория сосредоточена на рассмотрении взаимоотношений факультета и студентов, их обычно понимают как одностороннее влияние. Факультет рассматривают как «передающий» теорию студенту или «обучающий», но при этом не ожидают, что ответное воздействие студента на теорию будет иметь какие-либо последствия для нее. Однако с точки зрения самых элементарных правил социологического анализа, которые действительно настаивают на важности измерения степени обоюдности и взаимности как внутренне присущих природе любых отношений в обществе, этот односторонний образ «передачи» знания факультетом пассивно воспринимающему студенту надо рассматривать как поразительно не соответствующий действительности, особенно когда его создают социологи. Можно, конечно, повторить, что социологи похожи на всех остальных людей, они выполняют свою работу и получают результаты, по сути, тем же самым способом, что и другие люди, и общественные отношения, в которых они участвуют, по сути, похожи на те, в которых участвуют и другие люди. Короче говоря, есть серьезные теоретические основания считать, что можно оказывать воздействие на работу *даже* социологов-теоретиков, и это могут быть *даже* их студенты. В значительной мере именно поэтому я подчеркивал важность тех изменений, которые происходят в студенческой среде, и в частности их растущей радикализации, для оценки перспектив развития социальной теории.

ТЕОРИЯ, ИНФРАСТРУКТУРА И НОВЫЕ ПОКОЛЕНИЯ

Резюмируя сказанное выше, заметим: любая социальная теория опирается на некую инфраструктуру, которую составляют неявные доменные предпосылки, на некую совокупность настроений и опыта, которая определяет то, что люди воспринимают в качестве реально-го, то есть их персональную реальность. Любая социальная теория имеет определенное значение и последствия для инфраструктуры, которая, с одной стороны, оказывает воздействие на теоретика и его аудиторию, а с другой стороны, испытывает влияние более широкого культурного и социального окружения. Эта инфраструктура, состоящая из доменных предпосылок, настроений и ощущения того, что реально, является посредствующим звеном между социальной теорией и другими сторонами социального мира. Любая социальная теория откликается соответствующим образом на некоторые настроения или вступает с ними в конфликт более, чем с другими, но безусловно не одинаково. Любая социальная теория содержит представления о том, что реально в мире, и, таким образом, представления о том, что желательно и одновременно возможно в социальном мире. Любая социальная теория «впору» одним инфраструктурам и не соответствует другим.

Несоответствия, рождающие противоречия, которые влияют на социальные теории, могут возникать главным образом двумя способами. С одной стороны, теории могут разрабатываться или развиваться формальным или техническим путем, и из-за этого они способны терять связь или приходить в противоречие именно с теми инфраструктурами, которые некогда их поддерживали. С другой стороны, сама инфраструктура может радикально измениться вследствие изменений в обществе, и возможный результат этого заключается — даже без всяких новых признаков несоответствия — в том, что общепринятая теория начинает казаться неуместной, неподходящей, абсурдной, неинтересной или очевидно ложной тем людям, среди которых новая инфраструктура получила наиболее полное и глубокое развитие.

Возникновение такой новой инфраструктуры, оказывающей влияние на теорию, имеет особо важное значение, когда она достаточно сильна, чтобы сохраняться и выражать себя, несмотря на неодобрение и сопротивление тех, кто привержен традиционным инфраструктурам. Новые инфраструктуры, которые влияют на развитие теории, имеют тенденцию получать свое выражение в коллективе, следовательно, в жизненном опыте некоторого числа людей, а не нескольких отдельных индивидов; в частности, нередко их порождает когорта ровесников, новое поколение. Новое поколение порой начинает жизнь новым и, однако, общим для него способом, при новых, но общих условиях и сталкивается с новыми проблемами общества. Хотя новое и старое поколение могут сталкиваться с «той же самой» социальной или же политической проблемой, например, войной, революцией, депрессией, для них это не один и тот же *опыт* или «реальность», поскольку старое поколение, естественно, интерпретирует ее в свете своего собственного предыдущего большего опыта. Для них, следовательно, это *другой* опыт, чем для молодого поколения, и это тем более так, поскольку младшее поколение считает старшее поколение ответственным за осуществляемое им хорошее или плохое управление.

Кроме того, обладая совместным опытом, представители молодого поколения проявляют солидарность, поддерживая и утверждая новую инфраструктуру и создавая неформальную обстановку, в которой она может выражаться легко и открыто находить выражение, даже еще до того, как они выработают новый «язык», который может выразить их новые предпосылки, настроения и опыт. Новое поколение, поэтому, может часто обеспечить коллективную поддержку появляющимся инфраструктурам, из-за которых признанные социальные теории кажутся устаревшими. Оно также может предпринять активную атаку против признанных теорий, обеспечивая способ, облегчающий массовое освобождение от старых теорий, и в то же самое время придавая всем мужество для разработки новых теоретических альтернатив. В этом по большей части состоит зна-

чение нынешнего развития движения новых левых, представители которого ясно обнаруживают новую инфраструктуру и которое, очевидно, выработало защитное чувство солидарности поколения.

СОЦИОЛОГИЯ И НОВЫЕ ЛЕВЫЕ

Новые левые, я повторюсь, это не какая-то одна, только идеологическая или политическая, позиция. Это очень неопределенный набор различных неясно обозначенных реакций на ситуацию в обществе, в котором происходит постоянное вырождение традиционных воззрений на мораль и полезность, сопровождаемое углубляющимся ощущением лицемерия, присущего институтам. Новые левые характерным образом осуждают как моральное лицемерие старшего поколения, так и «неуместность» своего собственного воспитания. Некоторые группы новых левых в настоящее время продолжают поиски новой социологии, соответствующей новой социальной реальности, которую они воспринимают, по большей части пытаясь сместить в марксизме фокус на ранний период, когда Маркс создавал теорию отчуждения, самый *антиутилитарный* этап творчества Маркса. Какую бы форму она не приняла в конечном счете, на социологию новых левых, похоже, определенным образом влияет новый характер утилитарной культуры, при которой она развивается. Утилитаризм остается одним опорным моментом для перехода к новой радикальной социологии, в то время как другим опорным моментом будет мораль. Как на классический марксизм в комплексе оказал влияние старый утилитаризм, так и на новую радикальную социологию, по-видимому, почти безусловно *mutatis mutandis** окажет влияние новый утилитаризм.

Несмотря на то что Маркс подвергал резкой теоретической критике утилитаризм Бентама, марксизм также воплотил лежащую в основе его структуру настроений, отчасти родственных и созвучных культуре утилитаризма. На уровне структуры их настроений традиционный буржуа и традиционный марксист, таким образом, могут чувствовать себя ближе друг к другу, чем к новому радикалу. В самом деле, для людей среднего возраста, противостоящих объединяющей поколение новых левых солидарности «не верить никому из тех, кому за тридцать», все другие политические идеологии объединены в оппозиции к новым левым. Таким образом, в недоброжелательной рецензии Дэниела и Гэбриела Кон-Бендитов «*Обветшалый коммунизм: левая альтернатива*» один из авторов замечает, что «она притягательна только для людей глубоко дезориентированных и полностью разобщенных... Для остальных из нас, консерваторов, либералов, социалистов и даже коммунистов, она может служить только предостережением» [17].

* *Mutatis mutandis* — изменив, что следует изменить, то есть с известными оговорками или в соответствии с обстоятельствами (*лат.*).

В марксизме никогда не высказывались сомнения в важности быть полезным, хотя марксизм и настаивал на том, что это должна быть польза для всего человечества. Основное возражение его против капиталистического общества заключалось в возражении против доминирующего значения меновой стоимости, а не против потребительской стоимости. Он возражал против превращения человеческого труда в товар, но продолжал подчеркивать значение и важность работы. Марксовой критике утилитаризма способствовала одновременная критика буржуазной морали, признающей естественные права, и его полемика против утопического социализма за то, что тот ошибочно принимает мораль за рычаг социальных изменений. Более поздняя полемика, в ходе которой мораль рассматривалась как надстройка, стала затмевать критику утилитаризма и в конечном счете отвела ей второстепенное место, особенно после того как исторический марксизм начал определять себя как «научный социализм».

Отчасти Марксова критика морали и полезности была выступлением против обмана и лицемерия, против общества, которое претендует производить полезные вещи, и против людей, которые претендуют на уважение, но что бы они не производили, полезное ли, или нет, они производят, чтобы получить прибыль. Маркс рассматривал историю как заменитель морали и пользы. Ибо люди делают то, что их заставляет делать их социальное положение в данном обществе на определенном этапе развития присущих ему противоречий. Историческую необходимость он, таким образом, рассматривал как разрешение противоречия между моралью и действительностью. Маркс смотрел на людей как на действующую силу истории и полагал, что иногда их можно использовать, чтобы на нее влиять.

Однако сегодняшний радикал находится в другой ситуации. Он столкнулся не только с корыстным лицемерием буржуазии, но и с *Realpolitik* ее антипода, исторического марксизма. Как представители постсталинского поколения, молодые радикалы прекрасно осознают, что совесть у всех нечиста. Они живут в исторический период, когда жизнеспособной альтернативе рынку — бюрократической организации — очевидно присуща своя собственная особая иррациональность; итак, у них вызывает отвращение не только явная продажность системы (как это было для раннего поколения радикалов), не только то, что ради получения денег и собственности люди творят ужасные вещи. Они также видят, что люди творят страшные дела ради коллективного благополучия не меньше, чем ради личной выгоды: во имя Бога, страны, истории и социализма. И теперь, кроме того, живя в обществе, которое все больше становится автоматизированным, молодые радикалы видят, что не только труд, но сама личность делается предметом купли и продажи. Одна из самых характерных реакций, которая у них поэтому возникает, состоит в том,

что они начинают особенно настаивать на важности этики абсолютных целей, свое неприятие настоящего они выражают с позиции отращения, которое они питают к попранию норм морали.

Таким образом, новый радикализм поддерживает отнюдь не явная трудность «продвижения», и не отсутствие адекватных средств достижения личного успеха. В этом по большей части заключался источник радикализма в период депрессии 1930-х гг., но не это является главным для опыта периода процветания в 1960-е. Новый радикализм сейчас является главным образом реакцией на *бессмысленность успеха*, а не на отсутствие его. Успех часто воспринимают как бессмысленный потому, что многих, кто очевидно достиг успеха, считают его не заслуживающим, в силу ли их нравственных качеств, или их талантов и пользы для общества. Успех не рассматривают как доказательство чего-то кроме соответствия и, следовательно, легитимности того, кто его достиг.

К процессу достижения успеха все больше относятся как к «игре», и, безусловно, в этом заключается одна из причин растущей популярности игровых моделей в социальных науках. Ибо в таких играх победу понимают отчасти как вопрос везения, отчасти как вопрос определенного умения приспособливаться к тем «правилам игры», единственное оправдание которых в том, что они позволяют достигать успеха; поскольку им недостает внутренней или высшей легитимности, такие правила не являются глубоко интернализированными. В «играх» некоторые средства «исключаются», но не потому, что они воспринимаются как аморальные или недейственные [18]. Ни явная полезность, ни моральные нормы не регулируют правила преследования целей в игре. «Хорошая» игра — это не обязательно игра, в которой игрок побеждает или выигрывает что-то ценное. Как показывает Гоффман, смыслом игры является поглощенность постоянным *процессом*.

С точки зрения современного радикала, беда социального порядка заключается не в том, что он не может расплатиться сполна, но в том, что он расплачивается ничего не стоящей валютой. Современный радикализм новых левых во всем их разнообразии отражает опыт скорее тех, кто уже включен в систему, но хочет «из нее» выйти, чем тех, кто, принадлежа к маргинальным слоям или находясь вне системы, хочет «в нее» попасть. Современный радикализм, таким образом, опирается на персональную реальность и соответствующую структуру настроений, в которых главный интерес составляют вопросы скорее морали, чем желудка. Современный студенческий радикализм — радикализм изобилия: это радикализм тех, чьи надежды были обмануты, а не тех, кому в детстве не хватало витаминов или чьи планы были расстроены. (В Соединенных Штатах это стало главным источником расхождения между новыми левыми и Движением за освобождение черных.) Современным студентом-радикалом, представителем среднего класса, и изобилие и

умеренное регулирование со стороны системы не воспринимается как компенсация за то, что им ощущается как самый непростительный порок системы, — отсутствие у нее цели.

Современный радикал сталкивается с утилитарной культурой, которая существует на трех различных — соприкасающихся и противоречивых уровнях. Он может чувствовать себя враждебно по отношению ко всем им, но он также испытал влияние их всех и, на самом деле, иногда критикует один уровень только с точки зрения других уровней, которую он частично усвоил. Эти три различных уровня следующие: индивидуалистический, социальный и рыночный утилитаризм. Каждый возник в различный период истории среднего класса, но все три продолжают существовать и сейчас, накладываясь друг на друга как вывески. Индивидуалистический утилитаризм был по большей части продуктом раннего, ориентированного на семью предпринимательства и преимущественно экономическим и индивидуалистическим по своей сути. Социальный утилитаризм оказал влияние на средний класс в период роста крупномасштабной, бюрократической, промышленной организации и укрепил свое положение с появлением государства всеобщего благоденствия. Рыночный утилитаризм, самая современная форма, возникает среди представителей среднего класса при третичной* экономике, при которой соотношение между пользой и вознаграждением делается все более иррациональным и имеет произвольный, напоминающий игру характер.

Новые левые отчасти принимают и отчасти отвергают все три уровня одновременно. Некоторые молодые радикалы относятся к социальному утилитаризму с позиций старого и более индивидуалистического утилитаризма и рассматривают его, например, как причину прискорбной зависимости испытывающих лишения слоев населения от государства всеобщего благоденствия. Однако они, может быть, также считают глубоко неправильным позволять такому состоянию лишения оставаться без изменения и чувствуют, что общество несет коллективную ответственность за него и обязано помогать. Одним из очевидных моментов в позиции современного радикала, однако, является его недоверие к бюрократической форме выражения социального утилитаризма и отсюда обновленная энергия его индивидуализма. Действительно, политическая линия некоторых из новых левых, может быть, ближе по своей смелости к индивидуализму Роббера Бейронса, посылающего «публику к чертям», чем к елейному социальному утилитаризму общественных деятелей старого направления.

Многие среди новых левых отнесаются к рыночному утилитаризму с глубоким презрением; они противопоставляют его ориентированной на другого заботе о видимости настойчивое требование, чтобы каждый человек «делал свое дело» независимо от того, что другие думают об этом и как это выглядит. В то же самое время,

* То есть сферы услуг.

однако, существуют, по-видимому, некоторые тенденции в движении новых левых, делающие их ближе к драматургическому подходу рыночного утилитаризма, заботящегося о чистой видимости. Время от времени кажется, что некоторые относятся к «бунту» против истеблишмента как к «хепенингу», который доставляет удовольствие сам по себе и достаточно независимо от своей демонстрируемой эффективности при преобразовании статус-кво. Однако новые левые также приветствуют такие бунты, потому что считают, что они разоблачают статус-кво, срывая с него защитную маску видимости, и раскрывают его сокровенную, внутреннюю сущность.

У многих сегодняшних новых левых сохранилось мало симпатии к «этике ответственности»; короче говоря, они отрицают предусмотрительную заботу о последствиях. Немалое число среди новых левых испытывает похожее презрение к поддержанию «видимости». Новые левые устали от просчитывания последствий и устали от людей, которые, как им представляется, долго этим занимались без всякого реального существенного возмещения за ту нравственную цену, которую при этом приходилось платить. Их доминирующим направлением, я думаю, будет движение к антиутилитарной социологии; отсюда уже становится очевидным их тяготение к «критической социологии» Франкфуртской школы. Тем не менее в их рядах есть и такие, кто спешит указать, что незапланированный бунт приближается в некотором смысле к драматургии и что революции как театрального «хепенинга» недостаточно. Короче говоря, есть такие, кто смотрит вперед с более утилитарной позиции; они хотят знать, что было куплено ценой сегодняшних жертв.

В конечном счете, я думаю, социология новых левых в будущем обратится как к чуткому к экономическим вопросам неомарксизму, который оставляет для присущего утилитаризму практицизма «лазейку», так и к восприимчивой к вопросам морали, или критической, социологии, открытой для критики системы с некоторой внешней точки зрения. В той мере, в какой оба параметра можно совместить в некой смешанной форме, которая дает им возможность сглаживать их противоречия, новая радикальная социология такого рода сможет избежать некоторые из ловушек и марксизма (который воплощает как моральные, так и утилитарные настроения без полного признания того и другого), и академической социологии (которая отвергает как моральную, так и политическую ответственность, в то же время продолжая порождать и политические, и нравственные последствия).

РЕЗЮМЕ

Итак, наступающий кризис западной социологии и, в частности, его отражение в академической социологии делают очевидным следующие факторы: (1) тенденция основных моделей функционалистов и моделей Парсонса к конвергенции с марксизмом, то есть с тем

учением, которое раньше было одной из основных мишеней их полемики; (2) возникновение у молодых социологов отчуждения по отношению к функционализму; (3) свойственная таким индивидуальным проявлениям отчуждения тенденция вырабатывать коллективные и организованные формы; (4) усиление методологической критики функциональной теории; (5) переход от такого негативного критицизма к разработке позитивных и альтернативных теорий, воплощающих существенно другие настроения и предпосылки, таких как теории Гоффмана, Гарфинкеля и Хоманса; и (6) развитие исследований «социальных проблем» среднего уровня и теории, которая часто ориентирована скорее на ценности «свободы» и «равенства», чем на ценности «порядка», тенденцию к чему имеет функционализм.

Мы рассмотрели три момента, способствующие этому кризису: (1) появление новых инфраструктур, противоречащих общепринятой функциональной теории, среди молодежи, представляющей средний класс и обладающей стратегической близостью к университетской среде, в которой создается и передается социальная теория; (2) внутренние достижения самой школы функционализма, которые повлекло за собой все увеличивающееся разнообразие и углубление индивидуальных качеств в работе ее представителей, то есть энтропию, и таким образом уменьшило ясность и твердость его теоретических границ и затемнило его отличия как отдельной школы; (3) развитие государства всеобщего благоденствия, которое быстро и в значительной степени увеличило средства, доступные социологии. Функционалисты приобрели склонность приспособляться к государству всеобщего благоденствия, но в то же время добились этого только порождая противоречия с предпосылками, которые традиционно были главными для функционалистской модели.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Davis K. The Myths of Functional Analysis in Sociology and Anthropology // American Sociological Review. 1959. Vol. 24. P. 757–773.
2. Увеличивающееся разнообразие интересов и стилей работы у этой группы ядра нельзя недооценивать. Выход книги Роберта Мертона «На плечах гигантов» (*Merton R. On the Shoulders of Giants*) — только один из достойных упоминания примеров; он важен не только как свидетельство личного интереса и уникального стиля автора, но и как особенно бросающийся в глаза заметный симптом того, что стиль работы в его группе в целом становится все более индивидуальным. Короче говоря, книга имеет значение как с точки зрения социологии, так и с точки зрения личности автора. Эта необычная книга заслуживает упоминания не только по причине общенациональной известности м-ра Мертон как «старейшего деятеля» от функционализма, но также и потому, что она узаконивает разнообразие.
3. Lowenthal L. Biographies in Popular Magazines. Radio Research 1942–1943 / P. E. Lazarsfeld, F. Stanton, eds. New York: Duell, Sloan & Pearce, 1944.

4. Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life. Edinburgh: Univ. Edinburgh, 1956. P. 156.
5. Ibid. P. 162.
6. Об использовании работ Руссо для теории отчуждения см.: Fetscher I. Rousseau's Politische Philosophie. Neuwied: Hermann Luchterhand, 1960.
7. Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967. Гарфинкель всячески старается подчеркнуть, что он должник Парсонса, например: «Термины “коллективность” и “коллективное членство” понимаются в строгом соответствии с употреблением Толкотта Парсонса в “Социальной системе”... и в общем введении к “Теориям общества”». Parsons T. Social System...; Parsons T. Theories of Society. General introduction... P. 57, 76. Footnote 1.
8. Вследствие своего интереса к этому вопросу Гарфинкель объясняет, что «выражение *et cetera*, его свойства и последствия его употребления стали основной темой исследования и обсуждения среди участников конференций по этнометодологии, проходивших в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе и в университете Колорадо с февраля 1962 г. при спонсорской поддержке управления научными исследованиями военно-воздушных сил США... подробные исследования можно обнаружить в неопубликованных статьях Биттнера, Гарфинкеля, Мак-Эндрюса, Роуза и Сакса, в записях бесед с Биттнером, Гарфинкелем и Саксом... и в записях конференций». Ibid. P. 73.
9. Таким образом, исследуя правило одной цены, которая не может быть изменена в результате торгов, Гарфинкель замечает, что «из-за “интернализованного” характера этого правила студенты-покупатели должны быть напуганы и смущены будущим заданием торговаться по поводу цены товаров и озадачены, выполнив его», но, в общем и целом, заявляет он, результат состоит не в этом. Многие студенты, говорит Гарфинкель, просто усваивают, что вы, безусловно, умеете торговаться. Ibid. P. 69.
10. Ibid. P. 44.
11. Ibid. P. 43.
12. Ibid. P. 46.
13. Ibid. P. 48.
14. Ibid. P. 49.
15. Ibid. P. 52.
16. Ibid. P. 55. (Курсив мой).
17. Times Literary Supplement. London. 1968. 28 Nov. P. 1328.
18. Suits B. Life, Perhaps, Is a Game. Ethics, 1967.

Глава 11

ОТ ПЛАТОНА К ПАРСОНСУ: ИНФРАСТРУКТУРА КОНСЕРВАТИВНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Чтобы понять социальную природу функционализма и оценить его способность адаптироваться перед угрозой кризиса, важно осознавать, что инфраструктура, на которую он опирается, свойственна не только обществу, основу которого, как основу нашего, составляет бизнес, или даже всем современным индустриальным обществам в целом. Очевидно, например, что если мы хотим понять общественную роль католической церкви, важно учитывать, что она существует не только в капиталистических обществах, но существовала и при многих предшествующих, очень разных экономических системах, и что как бы ни развивались общественные институты, она представляет собой институт довольно старый. В некотором существенном смысле почти то же самое можно сказать о функционализме.

В частности, инфраструктура, на которую опирается функционализм, является очень древней, и ее существование в некоторых важных аспектах можно проследить через всю историю Европы вплоть до дохристианской эры. Инфраструктуру функционализма нельзя понять только как продукт капиталистической культуры, или среднего класса, или индустриального общества. Эта инфраструктура не станет моделью современной социологии, пока она не сольется с научной технотструктурой, которая является относительно новой, хотя это не должно затемнять тот факт, что сама инфраструктура — это нечто гораздо более древнее и глубокое. Инфраструктура функционализма очень важна для его способности преодолеть кризис, с которым функционализм сталкивается, и приспособиться к новым ситуациям в рамках нашего общества или, если на то пошло, в обществах, которые значительно отличаются от нашего. Исходя из этих соображений, я постараюсь документально подтвердить тезис о древности этой инфраструктуры, сравнивая ее по некото-

рым параметрам с той, которую можно обнаружить в одном из самых старых для западной традиции систематически изложенных сообщений об условиях человеческого существования, а именно в теории Платона.

Моим мотивом в данном случае является не стремление доказать, что Альфред Норт Уайтхед был прав, считая, что вся последующая философия по сути своей была рядом комментариев к Платону. И бесспорно, не стремление доказать, что греки все сказали первыми! Моя точка зрения состоит, скорее, в том, что корни как теории Платона, так и теории функционализма лежат в некоей инфраструктуре, наборе доменных предпосылок и настроений, которая является существенно устойчивой, и в том, что каждую из них — и платоновскую философию, и функционалистскую социологию — отчасти надлежит понимать как выражение этой общей для них инфраструктуры, которая передавалась культурой и воспроизводилась обществом приблизительно две тысячи лет. Одним словом, моя аргументация обращает внимание на возможное значение общей, основополагающей и постоянной модели для понимания социальной природы функционализма и для оценки его перспектив.

Это сравнение может показаться произвольным, особенно, вероятно, для тех социологов, которые считают, что их наука — «молодая», незрелая или становящаяся дисциплина. Оно предполагает, что утверждение о «юности» функциональной социологии сомнительно, если под этим подразумевать обращение к самым основным предпосылкам и настроениям, при помощи которых она исследует человека и общество. Это в свою очередь подразумевает, что те, кто говорит о юности социологии, связали свое представление о социологии и надежды на нее — гораздо более тесно, чем жалобы на «плоский» эмпиризм могут позволить предполагать, — с развитием техник и методов исследования. Сходство между инфраструктурами функционализма и платонизма, которое нужно показать, также подразумевает, что развитие *самостоятельной* социологической теории функционализма происходит в гораздо более жестких рамках, чем позволяют думать детальные технические разработки, через которые прошла эта теория за последние двадцать пять лет. В таком случае сравнение между платонизмом и функционализмом предполагает, что те теоретические разработки, которые были сделаны в последнее время, часто были только вариациями на некую определенную старую тему (и только). Образ академической социологии, который возникает, в своих основных чертах напоминает брак восьмидесятилетней вдовы с юным альфонсом — древней инфраструктуры и современной науки. Очарованная новыми науками, склонная уподобляться и подражать им, академическая социология вряд ли заметила, что ее энергию часто сдерживала почтенная леди, уютно устроившаяся в новом доме.

ЧАСТИЧНО ХОРОШИЙ МИР

Начнем с того, что вспомним: Платон [1] утверждает, что Бог есть благо, и это означает, что Он все создал «во благо». В «Законах» он замечает, что людям хорошо было бы помнить, что каждая вещь в мире, вплоть до самой ничтожной, была создана, чтобы исполнять в нем определенную роль, и что каждая занимает свое место в космическом организме. Платон начинает со своего рода «телеологического» функционализма — то есть с предположения, что польза и хорошие качества вещей не случайны, а привнесены разумом. Платон чувствует, что в социальном мире, как и во вселенной в целом, каждая вещь занимает особенное место, ради которого она и была задумана в большом мировом организме, и, конечно, что каждый человек играет, и должен ее придерживаться, особую и уникальную роль, исполняя которую он может наилучшим образом служить обществу в целом.

Однако вскоре Платон приходит к убеждению, что хотя изначально каждая вещь и была *создана* во благо, она не долго оставалась в этом состоянии. (С точки зрения Платона, Афины, которые убили его учителя и друга, Сократа, безусловно, далеки от того, чтобы быть *наилучшим* городом). Платон поэтому отошел от телеологического функционализма и пришел к теории идей или вечных форм. В своей поздней теории Платон утверждает, что вещи таковы, каковы они есть, не потому, что так надо «для блага», а потому, что они причастны своей идеальной форме — своего рода надмирной вечной идее. Но поскольку Платон считает, что Бог использовал эти идеальные формы, чтобы они послужили изначальным прообразом вещей, тогда в той мере, в какой вещи действительно соответствуют идеальной форме, они содержат в себе некоторое, хотя и испорченное благо. Теория идеальных форм, таким образом, содержит своего рода очищенный функционализм.

Функциональная социология, несмотря на то что она не является телеологической, также начиналась с предпосылки, что вещи в социальном мире «функциональны» или, проще говоря, предназначены для блага. «Фокус» состоит в том, чтобы обнаружить каким образом. Почему это так, каким образом это происходит — затруднение, которое социолог должен был решить. Функционалистам предписывалось объяснить живучесть, казалось бы бессмысленных социальных образцов, старательно разыскивая «скрытые» способы, какими они функционируют или являются полезными. Как определила английский антрополог Одри Ричардс, это иногда приводит объяснения к прокрустовой ситуации. Но точно так же, как Платон пришел к пониманию того, что некоторые вещи в мире, очевидно, существуют не во благо, функционалисты приходят к пониманию того, что социальные модели нужно изучать не исключительно с точки зрения их «функций», но также с точки зрения их «дисфункций»; они могут в действительности иметь «испорченное» отношение к функциям.

Как платонизм постулировал, что существуют некие универсальные и вечные идеи, точно так же и функционалисты постулировали, что социальные системы имеют некие «потребности», «функциональные реквизиты» или «проблемы, свойственные системе». Они, как и идеи Платона, тоже универсальны и вечны; предполагается, что если люди не могут удовлетворять их требованиям или подчиняться им, это создает трудности и проблемы для социальных систем. В таком случае, для обеих теорий характерен антиисторический подход к беспорядку в человеческом обществе и обе сосредоточивают свое внимание на таких проявлениях зла, которые не являются типичными только для какого-то определенного времени, места или социальной системы.

АМБИВАЛЕНТНОЕ ОТНОШЕНИЕ К ОБЩЕСТВУ

Отчасти по этой причине функционализму, как и платонизму, свойственно амбивалентное отношение к статус-кво; и тот и другой обеспечивают базу для критики общества — но только для критики ограниченной, критики изнутри. Источником такого ограничения являются некоторые из главных доменных предпосылок обеих теорий.

Например, платонизм, разрабатывающий теорию вечных идей или форм, обладает базой для критики существующих общественных институтов. Он никогда не утверждал, что «все, что существует, правильно». Поскольку в платонизме допускается, что мир людей причастен вечным формам только несовершенным образом, ему свойственна уверенность, что все существующее является отчасти *испорченным*. Платонизм *может* принять критическое и негативное отношение к миру. Но теория вечных форм также содержит постулат о том, что, если социальный мир и является испорченным, причина состоит в том, что он — неадекватная копия некой вечной идеи. Теперь, если любой существующий институт, скажем рабство, имеет совершенный и гармоничный прообраз — вечную идею, — тогда рабство в какой-нибудь форме должно быть необходимо. Таким образом, теория идей поддерживает критику именно тех институтов, которые она в то же время оправдывает. Следовательно, Платон критикует только исторически преходящие формы рабства, но никогда — институт рабства сам по себе. Теория идей предполагает, что рабство было *правильным* по своей глубинной сущности, даже если оно и было испорчено в своей исторической форме. Хотя платонизм и представляется в целом непредвзятой и беспристрастной теорией социального порядка, однако это — теория, в которой постулируется постоянство *некоторой* формы рабства. Хотя платонизм преподносит себя как теорию социального порядка вообще, пригодную для любого времени и любого общества, в действительности это социальная теория, описывающая очень определенную форму социального порядка.

Похожее противоречие пронизывает и теорию функционализма и по той же причине. Как и платоновская теория вечных форм, функционалисты постулируют существование некоторых универсальных реквизитов или требований социальных систем. С одной стороны, понятие функциональных реквизитов обеспечивает потенциальную норму для критики общества; считается, что общества, в которых эти необходимые условия отсутствуют, распадаются, и их рассматривают как общества, испытывающие некоторые недостатки, так что требуются определенные меры. С другой стороны, поскольку эти реквизиты считаются универсальными и постоянно необходимыми для стабильности любого общества, их также можно использовать для оправдания статус-кво и для ограничения изменений. Постулируя набор универсальных реквизитов общества, функционализм тем самым предполагает, что, если общество даже и можно реформировать в некоторых областях, существуют и другие, более важные области, в которых оно не может быть реформировано и которые люди должны принять как должное. Хотя функциональная теория, таким образом, имеет как критическую, так и апологетическую тенденцию, они взаимно сдерживают друг друга, и функционалисты настроены в лучшем случае лишь на *ограниченную* критику общества. Функционализм, таким образом, при соприкосновении с внешним миром может вылиться в некую «административную» социологию, которую организации могут использовать как средство преобразования общества, но только в очень определенных рамках.

Функционализм и платонизм поэтому похожи, но не тождественны, в своем критическом подходе. Обе теории одинаковым образом открывают лазейку для идеологических пристрастий. Одну такую лазейку можно обнаружить там, где теоретик должен определить, в чем состоит *специфика* вечных форм или универсальных реквизитов. Например, Платон не считал, что «грязь» или «шерсть» имеют вечные прообразы, но рабство, он считал, имеет. Почему одно имеет, а другое нет? Когда принимают решение об уровне абстракции при определении тех реквизитов или форм, которые постулируются, всегда остается место для идеологии. Например, вместо постулата о том, что «рабство» имеет вечный прообраз или является универсальным реквизитом, можно с тем же основанием постулировать некую «систему производства», одной из возможных, но не необходимых, форм которой является рабство. Выбирая уровень абстракции для определения универсальных реквизитов или форм, теоретик имеет достаточно возможности выразить свои собственные идеологические пристрастия и защитить их.

Существует и другая, более общая сфера, в которой эти элементы, как в платонизме, так и в функционализме, воплощают идеологические пристрастия. И платонизм, и функционализм придают основное значение стабильности общества и порядку и скорее постоянству, чем изменению и развитию. Это очевидно присуще платоновской

теории форм, поскольку они представляются вечными и неизменными. Соответственно и функционалистское понятие функциональных реквизитов точно определяет вечные реквизиты стабильности общества, а не реквизиты изменения. Знать условия, необходимые для стабильности, — а это является главным и точно определяется функциональными реквизитами — не означает знать условия, необходимые и достаточные для социального *изменения* любого рода. Таким образом, обе теории сосредоточиваются на потребности в общественном порядке и соответствующей стратегии, а не на потребности в изменении общества и соответствующей стратегии.

Понятие функциональных реквизитов вызывает возражения не потому, что оно служит постоянным напоминанием о том, что каждый социальный мир существует в *определенных* рамках, но потому, что в нем содержится утверждение, что каждый социальный мир существует в *одних и тех же* рамках. Предостережение о том, что все люди неизбежно являются ограниченными, полезно. Но настойчивое утверждение, что все люди одинаково ограничены, просто произвательно. Когда социолог-теоретик заявляет в 60-е гг., что ему, по сути, известно, почему все общества от наших дней до бесконечного будущего, от планеты Земля до планеты Венера должны быть ограниченными, он тем самым утверждает некую метафизику общества. Это утверждение не вызывает возражения само по себе, но оно вызывает возражение в той степени, в какой тем, кто его принимает, не удается рассматривать его только как метафизику, и особенно, когда им недостает понимания того, каким образом сюда вписываются оценки. Спрятав свои оценки за набором предпосылок о том, каким образом *существует* социальный мир, теоретик может теперь продолжать рассуждать без необходимости уточнять, каковы его оценки, или даже без необходимости допускать, что они существуют. Теоретику теперь нужно только сказать: именно таким способом существует мир, как хорошо, что он соответствует тому способу, каким, по моему мнению, он *должен* существовать. Это то, что делает, например, Маколей, когда объявляет, что «всеобщее избирательное право несовместимо с самим существованием цивилизации». Когда социологи-теоретики делают утверждение о существовании некоторых вечных границ в социальном универсуме, они создают действительные границы, но только для своего собственного интеллектуального творчества.

РЕАЛЬНО ЛИ ЗЛО?

У Платона вызывал затруднение вопрос о том, имеет ли каждая особенная частность бытия идеальную форму или идею, которой она как-то, пусть только частично, соответствует. Имеют ли грязь, сор или шерсть идеальную форму, к которой они приближаются, — спросил он у молодого Сократа. С точки зрения Платона, ответом на этот трудный вопрос должно быть и является «нет». Это предполагает, что для

Платона «грязь» — и, в более общем смысле, «зло» — нереально; не обладая идеальным прообразом, оно не обладает истинным бытием. С точки зрения Платона, зло — это не положительная или реальная вещь, а, скорее, *отсутствие* блага; это — негативная и остаточная категория. Другими словами, область реального и область ценного рассматриваются как совпадающие и представляются изоморфными.

Также и для социологического функционалиста социальное зло — *дисфункциональное* — похожим образом является негативным и лишено истинного бытия. Это *неспособность* удовлетворять общественные потребности, подчиняться требованиям системы, решать присущие ей проблемы. *Дисфункции* подразумевают неспособность подчиняться негласно подразумеваемой необходимости. В этом смысле, «негативные» вещи происходят, когда *отсутствуют* «правильные» из-за *нарушения* механизма социального контроля, из-за *недостаточной* подготовки молодежи или других групп, или из-за *отсутствия* регулирующих ценностей. Для функционалиста вещи, не имеющие общественной ценности, не просто эмпирически отличаются от функциональных; то есть дело не только в том, что они имеют другое значение или делаются очевидны благодаря другим признакам, но, скорее, в том, что они к тому же еще и менее реальны. Ничто не может яснее подтвердить это наблюдение, чем привычка Парсонса смотреть на любые отклонения от его нормативных центральных моделей как на заблуждения, незначительные упущения или второстепенные расхождения.

МИР КАК БЛАГО И ЗЛО

Если платонизм и функционализм утверждают, что зло не реально, обе теории также имеют тенденцию разделять благо и зло, и каждая приписывает благо одной области, а зло — другой. Ни в той ни в другой теории не возможно допущение, что благо и зло являются внутренними моментами одной и той же области. Действительность непротиворечива. Однако обе эти теории расходятся в одном решающем вопросе, а именно в вопросе об области, к которой относится мир обыкновенных людей и повседневных явлений.

Платон полагал, что то благо, которое обнаруживается в мире, не является его благом; благо пришло извне, от Бога, действующего через вечные формы. Если бы предоставить мир самому себе, он, как следует ожидать, погрузился бы опять в хаос и беспорядок. Платон, следовательно, испытывал колебания, между тем, сказать ли миру резкое абсолютное «нет» или твердое частичное «нет», но вопрос не стоял о частичном «да» и еще меньше — об абсолютном «да». Благом для Платона был не мир и человек, а Бог и формы. Так, первым импульсом платонизма было сказать «да» благу, которое не рассматривалось как присущее этому миру, и соответственно сказать «нет» миру, который рассматривался как испорченный.

Решение проблемы наполовину наполненного/наполовину пустого стакана воды в функционализме было иным, поскольку с его позиций благо находится в самом мире или по крайней мере присуще части его. Функционализм рассматривал благо как внутренне присущее *социальному* миру, а зло как не присущее. Парсонсовская социальная система, предоставленная самой себе, не погрузилась бы в результате энтропии в состояние беспорядка, но сохранила бы вечное равновесие; она бессмертна. Именно этот аспект структуры настроения, которое воплощает функционализм, — его «оптимизм» — иногда передает странную атмосферу ирреальности тем, чьи чувства и предпосылки отличаются, и это заставляет его казаться не только консервативным, но и наивным. Однако именно эта родственная сторона функционализма — ощущение, что зло в обществе *нереально*, позволяет совмещать его с либеральной чувствительностью. Чувствуя, что общество по своей внутренней природе является хорошим, он относится терпимо к окружающему и смотрит на социальные проблемы как на несовершенство, которое можно преодолеть. Функционализму, таким образом, присуща тенденция рассматривать стакан скорее как наполовину наполненный, чем как наполовину пустой, и отвечать миру частичным «да». В этом состоит его оптимизм.

Функционализм тем не менее не устранил разрыва между благом и злом, но только преобразовал его. Он на самом деле перенес в мир старый раскол. Он определил *общество* как хорошее-и-реальное, но бросил тень на благую природу и реальность *человека*. Таким образом, общество здесь понимается как скрытое божество; это социологический эквивалент Бога и вечных форм у Платона. Характерный для функционализма разрыв между полуреальным-человеком-у-которого-вне-общества-отсутствует-подлинно-человеческая-природа и реальным-обществом-которое-является-исток-всех-человеческих-проявлений воспроизводит в мире раскол, похожий на тот, который Платон создал между миром и Богом и вечными формами. Функционализм приписывает человеку те же самые эфемерные качества, которые приписал материи Платон, для функционалиста человек благ и реален лишь в той мере, в какой его наполняет и формирует сила, стоящая над ним, а в противном случае он остается внутренне хаотичным, неисполненным беззакония или, иначе говоря, просто пустым.

НЕТ ОБЩЕСТВА — НЕТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Итак, с точки зрения и Платона, и функционализма люди рассматриваются как не обладающие реальностью, или истинной человеческой природой, вне своей причастности или зависимости от Бога или общества. Таким образом, люди — это своего рода сырой материал. Это не пустое учебное упражнение, а пьеса-моралите в миниатюре, разыгрываемая, когда перед носом студентов как флагом раз-

махивают страшным примером из учебника по социологии о «ди-
ком младенце», или ребенке, с которым плохо обращались и кото-
рый вырос в изоляции, — лишенном контакта с обществом, этой
матерью-кормилицей, и растущим слабоумным. Катехизис таков:
нет общества — нет человеческой природы, тем не менее можно
собак и кошек окружить избыточным вниманием со стороны лю-
дей, но они никогда не научатся чему-нибудь большему, чем лаять
и мурлыкать. Функционализм умалчивает как раз о том, что обще-
ство — это не более чем *необходимое* условие для развития че-
ловеческих качеств, но отнюдь не достаточное для этого условие.
Доказательством служат муравьи. Что социологический функцио-
налист по большей части обходит молчанием, — так же как Пла-
тон осуждает, — это простую вещь — человеческое тело, челове-
ческую расу с особым типом анатомии, психологии и биологии. «Ах,
это!», — говорит функционалист, который недалеко ушел от Плато-
на с его: «Пропади оно пропадом!».

И возможно не будет большей ошибкой сказать, что общество
является сырьем для *homo sapiens*, чем относиться к *homo sapiens*
как к сырью для общества. Безусловно, человеческая природа явля-
ется результатом лишь взаимодействия биологического вида *homo*
sapiens и общества. И если нам скажут, что общество дало возмож-
ность этому виду лучше удовлетворять свои биологические потреб-
ности и переносить природные невзгоды, мы можем возразить, что
иногда лишь благодаря радостям, доставляемым телом, человече-
ские существа смогли перенести невзгоды общества.

Стремление как платонизма, так и функционализма рассматри-
вать людей как материал для общества связано с тем, что они при
рассмотрении общества используют метафору организма. Такая ме-
тафора скрывает елейный пафос, в уютном и неясном облаке кото-
рого общество становится не только реальностью, независимой от
человека, но чем-то, что должно находиться и действительно нахо-
дится *над* ним, или чем-то, к чему он плавно приноравливается или
его нужно заставить плавно приноровиться. Эта метафора организ-
ма достаточна ясна у Платона. Ее эквивалентом в теории функцио-
нализма является понятие социальной *системы*, которое есть резуль-
тат абстракции и формализации более ранних моделей организма,
еще достаточно очевидных, например, в работах Дюркгейма и Пар-
сонса. Функционалистская модель — это однозначно системная
модель, но в основе ее лежит неявная базовая предпосылка и образ
организма, части которого не просто взаимосвязаны, но должны ра-
ботать все вместе и подчиняться в своей работе интересам целого.
Функционализм, как и платонизм, поэтому сочетается с метафи-
зическим пристрастием к «единству». Это, как я показал в главе 6,
один из центральных моментов опоры, на которой держится парсо-
новская концепция роли «большой теории», роли, заключающейся
в том, чтобы продемонстрировать целостность социального мира и,

конечно, с помощью его «общей теории действия» найти общий теоретический язык, который сможет объединить различные науки об обществе.

МЕТАФИЗИКА ИЕРАРХИИ

За риторикой, использующей образ организма для описания существующей в обществе взаимозависимости, стоит определенное непростое содержание — иерархия. Функция, которую выполняет этот образ организма, состоит в том, чтобы заставить централизованное управление при таком разделении труда, когда одни приказывают, а другие подчиняются, казаться интуитивно привлекательным, представив такое социальное устройство частью вечного и неизменного порядка. Функционализм, как и платонизм, сосредоточен на механизмах общества, формирующих и определяющих человека, навязывающих ему нормы и заставляющих людей *хотеть* того, чего, оказывается, требует конкретная социальная система. Благожелательно классифицируя эти механизмы как механизмы «социального контроля» или как формы воспитания или «социализации», функционализм явно рассматривает их не просто как необходимые условия, но как «благо», тогда как с меньшей точностью их можно было бы назвать механизмами «властвования». А поскольку и функционализм и платонизм считают фиксированными или передающимися от одних к другим, обе теории имеют тенденцию разделять человечество на две группы, на массу и элиту, на тех, кого нужно воспитывать, и тех, кто должен их воспитывать. Обе теории, таким образом, нуждаются в метафизике иерархии и оперируют ей. У Платона обнаружить это не составит труда, поскольку он прямо говорит об этом. Вся вселенная для Платона — иерархия, и иерархия, как он полагает, должна преобладать во всех ее частях.

Похожую метафизику иерархии можно также найти и в функционализме. Она отчетливо проявляется в панегирике «Власти» у Э. А. Шилза. Опять-таки поучительно вспомнить эти случайные перепалки в библиотеке между Мельвином Тьюмином и такими (одно время) глашатаями функционализма, как Уилберт Мур и Кингсли Дэвис. Мур и Дэвис доказывали, что некая форма социальной стратификации изначально присуща обществу. Метафизической их позицию делает то, что они не просто подчеркивали функциональность конкретной формы стратификации в определенное время и в определенном месте, но, скорее, настаивали, что некая форма социальной стратификации универсально необходима. Когда кто-то утверждает нечто об обществе как непреходящую истину, он, вероятно, выражает от своего имени доменную предпосылку или метафизическое убеждение, которое существовало еще до его конкретной аргументации; ощущаемая неоспоримость этой конкретной аргументации, может быть, является результатом как соответствия доменной

предпосылке, так и своей внутренней логики. Следует иметь в виду идеологическое содержание этой особой метафизики, а именно: если социальный мир во все времена разделен на правителей и управляемых, тогда равенство — это только мечта; одни должны господствовать и господствуют над другими; из попыток уничтожить господство человека над человеком или добиться фундаментальных изменений в характере власти может получиться только «зло» — беспорядок в обществе, напряжение или конфликт.

МИР, В КОТОРОМ ЦАРИТ ПОРЯДОК

Главное сходство платонизма и социологического функционализма заключается в присущей им тенденции считать своей ключевой интеллектуальной задачей, и своей основной моральной ценностью, заботу о *порядке* в обществе. Вместо того чтобы сосредоточить, как другие социальные теории, свое внимание на понятиях свободы, равенства или счастья — чего можно было бы ожидать от платонизма и от функционализма — они делают центром интеллектуальной и моральной значимости иные категории. Главный интерес функционалистов, не в меньшей степени, чем Платона, состоит в том, чтобы в социальной системе царил порядок — не свобода, не равенство и не счастье, — и они глубоко убеждены, что это зависит от подчинения людей ценностям, признанным в их обществе. Действительно, обе теории рассматривают социальный порядок очень похожим образом; обе в основном уделяют внимание и придают особое значение роли общепринятых моральных ценностей как основному источнику порядка в обществе. Например, Платон говорит, что люди ссорятся не по поводу таких вещей, которые можно сосчитать и взвесить, а по поводу идей справедливости и блага, которые у разных людей различны, по поводу того, что им дорого и представляет для них ценность. Для Платона интеллектуальная задача состоит в том чтобы, раскрыть: во что люди *должны* верить или что они *должны* ценить. Функционализм — это описательный аналог платоновского морализма. Для большинства функционалистов ключевая интеллектуальная задача состоит в том, чтобы показать, как ценности (особенно общепринятые ценности, понимаемые определенным образом, который я вскоре рассмотрю) содействуют социальному порядку. Именно этому придавала особое значение вся теоретическая традиция, из которой выделился функционализм, восходящая к Дюркгейму и, еще раньше, к Огюсту Контю.

В результате того, что особое место они отводили общепринятым ценностям как источнику социального порядка, и платонизм, и функциональная социология (от Дюркгейма до Парсонса) придавали особое значение раннему воспитанию и социализации и таким образом — процессам, благодаря которым ценности интернализируются в личностях. Значение, придаваемое Платоном социализации

детей, было во всех отношениях столь же подчеркнутым, что и у функционалистов. Платон не только настаивает на важности формального образования, но идет дальше, подчеркивая значение для стабильности общества в целом даже детских игр и игрового поведения, и обнаруживает большой интерес к тому, что сейчас называется «молодежной культурой». В отличие, например, от Жана Пиаже, который уделял особое внимание тем способам, какими дети могут частично создавать свои собственные ценности, и платонизм, и функционализм понимают ценности как нечто по своему характеру скорее передаваемое, чем неожиданно возникающее. И платонизм, и функционализм, таким образом, рассматривают ценности как нечто «запечатлеваемое» — то есть как образцы, изначально находящиеся *вне* людей, которым их надлежит передать, — и очень интересуются тем способом, каким ценности можно поместить *внутри* человеческой личности.

Для функционалиста «вне» это, конечно, — родители или учитель, в более широком смысле — это «культура» или, на языке Эмиля Дюркгейма, «коллективное сознание». У Платона внешний источник во всемирном масштабе — это идея или форма, которую Бог запечатлевает в материи; по сути он понимает эту форму как сосуществующую с Самим Богом и вне Его. Поскольку как функционализм, так и платонизм рассматривают ценности как приходящие извне и, безусловно, нисходящие *свыше* — на вещи, в которых они будут запечатлены, ни то ни другое учение никогда в полной мере не задается вопросом о том, каким образом возникают, развиваются и изменяются ценности сами по себе. Ценности понимаются не столько как *созданные человеком*, сколько как *передаваемые* человеком и *принимаемые* человеком.

Поскольку обе теории понимают извне полученные ценности как источник контроля над индивидами, обе они в результате порождают представление о человеке как о лишенном по своей сути внутренних механизмов саморегуляции и нуждающемся в контроле со стороны чего-то находящегося вне его и над ним, чтобы сохранялся социальный порядок. Таким образом, ни для той, ни для другой теории человек не является «мерой всех вещей». Для платоника мерой является Бог, а для функционалиста «общество». Именно они запечатлевают ценности в человеческом сознании.

ЛЕГИТИМНОЕ И АУТЕНТИЧНОЕ

Функционалисты, похоже, лишены понимания того, каким образом понятия «ценностей» и «легитимности» обрели для них своего рода высокий пафос и почти сакральную мощь, совсем как «блага души» для Платона. С другой точки зрения, — той, которая делает центром рассмотрения не социально легитимное и санкционированное существующей системой ценностей, а «аутентичное», —

особое доверие заслуживает не правильное или нравственное поведение, но, напротив, поведение, которое отражает личные убеждения и является глубоко переживаемым. Признаком «аутентичности» является соответствие между тем, чего люди хотят, — а это нечто, отличное от того, чего им *следует* хотеть, — и тем, что люди делают. Признаком ее является соответствие между выбором и личным убеждением. Признаком же «легитимности» является соответствие между тем, чего люди хотят или делают, с одной стороны, и моральными ценностями — с другой.

Для тех, кого волнует проблема ценностей и легитимности, имплицитно подразумевается представление об «истинном я» как о я, утверждаемом благодаря ценностям, о я, которое сформировалось вокруг некоторых санкционированных обществом ценностей и некоторой социально узаконенной идентификации. Однако для тех, кого интересует аутентичность, «истинное я» это я, движимое любым сильным желанием или странными притязаниями на идентичность, включая те, которые связаны с физическими потребностями, и не взирая на то, являются ли они низкими или сомнительными с точки зрения «респектабельных» потребностей. Делая такое различие, я намерен показать, что существует более чем одна концепция «я», которую может выбрать социальная теория, и что функционалист отдал молчаливо предпочтение «аполлонийской», а не «дионисийской» концепции, хотя, по-видимому, он вряд ли сознает, что у него есть кроме этой еще и другая альтернатива, не говоря уже о том, что он выбрал одну из них.

Разница между заботой функционализма о легитимности и заботой об аутентичности отражает разницу между преданностью тех, кого волнует легитимность, требованиям общества и большим вниманием к потребностям индивидов со стороны тех, кого прежде всего волнует аутентичность. В этом, отчасти, состоит различие в их подходе как основе суждений. Функционализм сосредоточивает внимание на необходимости *соответствовать* своим социальным ролям и общественным ценностям, в той форме, в какой они были усвоены, а не на необходимости изменить их. Для социологического функционализма проблему составляют требования, налагаемые этими ролями, ценностями и обществом, которое их порождает, а не потребности индивидов, которые принимаются как данное.

Особое значение, придаваемое аутентичности, предполагает, что забота о потребностях общества — необходима, но не достаточна ни для самореализации индивидов, ни даже для эффективного функционирования общества. В современном мире конформность и успех почему-то все больше вызывают разочарование даже у тех, кто стремится к ним и их достигает. «Одинокая толпа» состоит не только из изгоев и неудачников; она — свидетельство неспособности конформности, даже если ей сопутствует удача, приносить удовлетворение, которое лежит в основе современного призыва к аутентичности.

Стремление к аутентичности подразумевает, что некоторые виды конформности являются самообманом, саморазрушением и пустой тратой времени. Один из основных доводов в пользу этого заключается в том, что существуют очень разные мотивы, которые приводят людей к подчинению. Например, очевидно, что люди могут подчиниться предьявляемым к ним требованиям потому, что они искренне убеждены в том, что последние являются правильными и подходящими. Но так же очевидно, что они могут подчиняться просто из целесообразности, чтобы сократить свои убытки или получить выгоду, без всякого убеждения в правильности своего поведения. Одно дело верить в правильность требования потому, что оно само по себе воспринимается как по природе своей справедливое, а другое — признавать требование потому, что хочется, чтобы тебя одобряли и любили другие, или потому, что ты боишься. Одно дело верить в правильность требования, которое приносит вознаграждение тому, кто ему подчиняется, — что известно по опыту, — и другое — верить в правильность требования, несмотря на то, что подчинение ему приносит разочарование. Одно дело верить в правильность требования потому, что подчинение ему приносит тебе внутреннее удовлетворение; и совсем другое — *верить* в его правильность потому, что среди других нужно чувствовать себя в безопасности, как дома.

Однако главное соображение заключается в том, что сама наша приверженность системе моральных ценностей неизменно порождает заинтересованность в создании видимости того, что мы сами и наши поступки соответствуют требованиям, предьявляемым ценностями. Таким образом, наши наиболее идеалистические убеждения заставляют нас обманывать себя и лгать другим. Не только своекорыстный интерес, но также и нравственные принципы являются причиной «вероломства». Люди поэтому могут проявлять неаутентичность не только тогда, когда они подчиняются требованиям без веры в их правильность, но и когда сама вера приводит их к постоянному самообману.

Если защитники аутентичности говорят, что просто подчинения недостаточно, они тем самым признают, что подчинение у некоторых может тем не менее быть аутентичным; легитимность и аутентичность не обязательно находятся в противоречии. Индивиды могут искренне хотеть того, чего они должны хотеть. И девиантность, с этой точки зрения, не является неизменной гарантией аутентичности, поскольку отклонение от ценностей одной группы может быть мотивировано подчинением ценностям другой, что может быть не менее бессмысленно, даже если эта другая является маленькой и непопулярной группой. Короче говоря, вопрос об аутентичности отклонения остается неразрешенным, так же как вопрос об аутентичности подчинения.

ДЕВИАНТНОСТЬ И АНОМИЯ

Еще одно сходство между платонизмом и функционализмом можно обнаружить в том, как они *объясняют* отклоняющееся поведение, к которому обе теории в основном подходят одинаково. Имея преимущество в две тысячи лет, функционалисты разработали свою теорию основательно, но базовая структура объяснения девиантности часто остается одной и той же и в платонизме, и в функционализме. Для того и для другого отклоняющееся поведение часто подразумевает «отпадение» от чего-то, отказ от чего-то или отсутствие чего-то, в частности определенных моральных норм, — то есть, если воспользоваться раскрывающим сущность термином Дюркгейма, «бедность нравственных принципов».

Основным в функционалистском объяснении девиантности всегда было понятие аномии, которое, конечно, происходит от греческого слова *аномос*, означающего беззаконный, необузданный, лишенный умеренности, формы или образца. Она должна быть *вне* морали. Этот подход к отклоняющемуся поведению существенным образом отличается по своей основной модели от фрейдовского, например, или марксистского, для которого противоречия не обязательно обусловлены *отсутствием* чего-нибудь, а могут быть на самом деле результатом приспособления к определенным моральным ценностям или обуславливаться конфликтом между противоборствующими факторами, каждый из которых присутствует одновременно.

Одна из заслуг теории аномии Роберта Мертона заключается в том, что, негласно опираясь на некоторые доменные предпосылки марксизма, — особенно на предпосылки, касающиеся «внутренних противоречий» системы, — она показывает способ, каким приверженность определенным передаваемым посредством культуры ценностям может порождать аномию, когда они не реализуются. Но и здесь патологический момент, сама аномия, влечет за собой окончательный отказ от принятых в обществе ценностей или недоверие к ним. Тем не менее не только нереализуемость таких ценностей может иногда коробить человека, но и все те вещи, которые он *может* и *должен* выполнить, чтобы реализовать их успешно; существует болезнь успеха. И соответственно можно было бы добавить (но обычно этого не добавляют), что когда человек преследует цели, которые его научили высоко ценить, и затем находит, что они нереализуемы, для него отказ от них оказывается весьма чувствительным; девиантности, таким образом, присуща рациональность.

Основной гражданской патологией, которой занимался Платон, была «несправедливость», и он считал, что ее порождает отсутствие самоограничения, которое возникает, когда люди оказываются не способны заниматься своим делом, когда они нарушают Сократово правило «один человек — одна задача» и когда они не ограничиваются исполнением обязанностей, налагаемых на них той ролью, ко-

тору они играют в обществе. Для современного функционалиста «нарушение равновесия системы» также появляется тогда, когда люди не могут выполнять свои ролевые обязанности; когда они не ограничивают себя тем, что санкционирует их культура и, следовательно, обманывают ожидания тех, кто их выполняет.

Ни платонизм, ни функционализм, по-видимому, не признают, что людям; ограничивающим себя только тем, что в настоящий момент санкционировано их стандартными в рамках определенной культуры ролями, это может помешать действовать таким способом, который помог бы разрешить проблемы, возникшие только после того, как уже сложилась определенная застывшая структура социальных ролей. Они не признают, что в некотором отношении в мире просто нельзя было бы жить, если бы некоторые люди не были настолько мужественными, чтобы *уклониться* от обязанностей, которые почтенные и влиятельные мужи вокруг определили как их обязанности. (Что в конце концов уполномочило Сократа — сына повитухи и каменотеса — стать философским оводом для Афин? Разумеется, не чье-нибудь мнение о его роли этого от него потребовало. Таково было его собственное толкование дельфийского оракула: короче говоря, это была его собственная харизма.) Несомненно, человек рискует и попадает в беду, когда он поступает таким образом, о чем ясно свидетельствует жизнь Сократа. Но первоначальный вопрос заключался не в том, какой образ жизни безопасен для человека. Вопрос стоял таким образом: всегда ли общество и люди извлекают пользу, когда человек занимается только своим делом и ограничивает себя теми правами и обязанностями, которые предоставляются ему и налагаются на него навязанной ему ролью? Ни Платон, ни функционалисты, похоже, не понимают, что бывают времена, когда люди должны не сдерживаться, а рисковать жить *без ограничений*, потому что и ту и другую теории обворожил аполлонийский пластический идеал человека, очень сдержанного и владеющего собой, умеренного и обузданного.

Итак, эта характерная особенность функционального анализа девиантности заставляет его сосредоточиться на таких моментах, как *принятие* или *непринятие* предписываемых культурой средств и целей. Но у человека есть по крайней мере еще одна, третья возможность выбора — борьба. «Непринятие» социальных ценностей это не то же самое, что активная борьба против тех ценностей, с которыми не согласны, или за те, в которые верят. Подчиняться нормам «ритуалистически», без веры — не то же самое что смириться после отчаянного *протеста*. Борьба, конфликт, протест, по-видимому, не находят твердого и определенного места в инвентарном списке функционалистов, описывающем реакции человека на общество, в котором они остаются туманными и неясными концептами. Очевидно, они не являются формами конформности. И недостаточно описывать их как формы *неконформности*, поскольку

благодаря ей появляются как наркоманы, так и борцы за гражданские права, как те, кто организует преступные синдикаты, так и те, кто организует бедных на их собственную войну с нищетой, как те, кто участвует в маршах мира, так и те, кто участвует в криминальных «разборках», — и все это как-то размещается под одним и тем же концептуальным прикрытием. Остановившись на их общей характеристике как «девиантов», функционализм не видит никаких существенных различий в природе их активного сопротивления обществу. Только такое качество, как маргинальность, приписывается тем, кто активно *выступает против* устоев общества и кто сражается, чтобы изменить его правила и требования, предъявляемые к его членам.

В этом функционалистском подходе имплицитно присутствует образ *хорошего* человека — человека, который вписывается в функционалистскую модель хорошего общества. Он выполняет свой долг в той роли, которую исполняет; он даже может делать это «творчески», и еще каким-то образом ухитрится оставаться согласным. Это не воинственный нарушитель спокойствия, а, скорее, человек который обычно охотно соответствует ожиданиям других. Он поддерживает власть в ее попытках поставить под контроль людей с отклоняющимся поведением и всегда проявляет послушание, даже если его предостерегают о грозящей опасности. Он выпивает цыкату, когда тюремщик ее приносит.

В имплицитно присущем функционализму образе *положительного* человека роковым образом соединились общительность (социальное) и общественная природа (социальное). Когда функционалист утверждает, что человеческая природа в людях имеет своим источником их социальный опыт, этому утверждению свойственна тенденция мягко переходить к подразумеваемому выводу, что человеческое начало в человеке является результатом общения между теми, кто вместе трудится. И все-таки человека делают человеком не только ограничения, которые на него накладывают другие и к которым он чувствителен, но также и то, что он негодует и сопротивляется этим ограничениям, когда они его раздражают. Если люди не могут стать людьми вне общества, они не могут также стать личностями иначе, чем в результате некоторого конфликта с ним. Человек развивает свое человеческое «я» в такой же мере в ходе сопротивления требованиям, навязываемым его социальной ролью, в такой же мере в результате борьбы против них и против других людей, в какой он развивает его благодаря подчинению этим требованиям и сотрудничеству. Он во всех отношениях настолько же человек, когда он показывает зубы, насколько он человек, когда выказывает свое сердце. Хотя человеческое существо по своей природе не больше дьявол, чем ангел, оно, кроме того, еще и вид животного, появившийся в результате эволюции, пройдя долгий и трудный путь становления.

Человек, который никогда не знал конфликта, был бы не оригинальной и неповторимой личностью, а своего рода придатком. Однако и функционализм, и платонизм приводила в сильное и глубокое замешательство человеческая индивидуальность, потому что и та и другая концепция воспринимали ее как вызывающую отклонения, опасные для согласия между людьми и враждебные порядку в обществе. Начиная от общих жен и общего имущества до совета строить города подалее от моря — из всех общественных мер, которые когда-либо предлагал Платон, вряд ли найдется такая, целью которой не было бы уничтожающее и нивелирующее индивидуальность единодушие. Функционализм предостерегал против той разносторонности в людях, которая лежит в основе индивидуальности, не столько открыто делая ей вызов, сколько утверждая то, что в нем считается высшими ценностями, — порядок в обществе и потребность общества в консенсусе. Когда Толкотт Парсонс подходит к самой сути своей концепции — как можно сохранять равновесие в отношениях между людьми, он видит его как результат готовности каждого делать то, чего ждет от него другой, что в конечном счете требует, чтобы они оба придерживались одной и той же системы ценностей.

ЦЕНА КОНФОРМНОСТИ

Ни платонизм, ни функционализм не видят всей опасности *ограничения* в удовольствиях, поскольку каждая теория заботится прежде всего о том, чтобы люди жили в соответствии с моралью; и каждая имеет тенденцию скорее предполагать, чем доказывать, что такая конформность приносит вознаграждения. Ни платоник, ни функционалист не признают, что конформность есть общественный продукт, запасы которого могут перенасытить рынок и привести к падению цен на него. Платон пытается убедить людей, что добродетельная жизнь сделает их счастливыми, хотя он несколько дискредитирует это заверение, замечая, что он мог бы сказать это, даже если бы это было неправдой. Функционалисты, со своей стороны, стремятся заполнить пробел между практикуемой конформностью и получаемым удовольствием, сосредоточившись на рассмотрении той степени, до которой удовольствию можно научиться, и подчеркивая свойственную человеку пластичность и способность извлекать удовольствие почти что из всего. Функционалисты, по сути, решают вопрос об очевидном разрыве между конформностью и удовольствием, утверждая, что в принципе возможно научить людей хотеть не более того, что другие приучены охотно им предоставлять, и охотно давать не менее того, что другие приучены хотеть. Тот факт, что никакому известному до сих пор человеческому обществу никогда не удавалось жить согласно этому принципу, они объясняют как следствие недостатков, характерных для каждого общества, а не как внутренне присущую человеческому существованию особенность.

Далекие от рассмотрения цены конформности и наград за неконформность, функционалисты и платоники сосредоточены на рассмотрении поощрений за конформность и платы за отклоняющееся поведение. Никто бы не догадался, читая функционалистские учебники по социализации, что обучение детей может быть бесконечной битвой «стенка на стенку», неизменно изнурительной для родителей и зачастую отталкивающей для детей. (В этом отношении Платон был неизмеримо более реалистичен.) Вместо того чтобы подчеркивать, что стремление человека к удовольствию имеет также и свою здоровую сторону, обе теории подчеркивают таящиеся в нем опасности. Вместо того чтобы видеть опасность в ограничении стремления людей к удовольствию, они подчеркивают необходимость такого ограничения. И функционалисты и платоники имеют свои теории девиантности, которые обнаруживают меньшую обеспокоенность отсутствием удовлетворения, чем отсутствием самообладания. Они допускают, что стремление к личному удовольствию должно в некотором отношении не приносить результата, но что требование самоограничения не иметь успеха не должно; однако это последнее допущение настолько же утопично, насколько первое — благоразумно. И этим функционалист еще раз доказывает, что он молчаливо выбирает в качестве меры всех вещей общество, а не человека; обычно он больше озабочен тем, чтобы защитить общество от неспособности индивида ограничить себя, чем защитить индивида от неспособности общества доставить ему удовольствие.

Обе теории обыкновенно подчеркивают, что стабильность общества требует интернализации моральных ценностей, которые ограничивают и контролируют стремление к удовольствию. Обе теории, как правило, пренебрегают анализом того, каким образом стабильность общества может быть повышена благодаря усилению получаемых людьми удовольствий — или путем развития технологий, которые способствуют увеличению богатства, или путем преобразования механизмов, которые распределяют дифференцированные доходы, или путем освобождения людей от немислимого бремени раннего образования, которое делает излишне трудным получение удовольствий в зрелом возрасте. Таким образом, платонизм и функционализм глубоко отличаются от фрейдизма и от марксизма. Главная *цель* последних — в отличие от их *средств* — освободить людей от устаревшей социальной структуры и структуры характера и тем самым дать им возможность наслаждаться более полным самоосуществлением и развитием. В противоположность им платонизм и функционализм имеют цель убедить людей подчинить свою жизнь определяемой нормами дисциплине, и та и другая теория подтверждает представление о ценностях как о том, что формирует и дисциплинирует наклонности и побуждения и порождает несвободу.

НЕНАСЫТНЫЙ ЧЕЛОВЕК

Возлагая свои надежды в деле достижения стабильности скорее на моральное ограничение человеческих желаний, чем на усилии сделать более полным их удовлетворение, ни платонизм, ни функционализм не придают серьезного значения огромным продуктивным возможностям науки и технологии. В основе этого лежит предпосылка, что все люди по природе своей ненасытны. Эта предпосылка, по сути, служит оправданием игнорированию огромного разнообразия в типах экономики и присущих им самых глубоких различий в тех формах, которые в них принимает нужда и изобилие. Если предположить, что люди ненасытны, тогда все формы экономики по отношению к этим ненасытным желаниям должны быть, по сути, одинаковы; все они представляют собой форму дефицитной экономики — экономики нехватки. Предпосылка, что люди ненасытны, является доменной или метафизической. Обычно легко заметить, что эта предпосылка дает объяснение природе недовольства, но это, конечно же, недовольство другими, а не собой. Это вечное недовольство сытого голодным, олигарха *демосом*, закоренелого сторонника элиты реформатором — поборником равенства, просвещенного философа невежественным «простолюдином». Жалующиеся на ненасытность других молчаливо предполагают, что сами они свободны от этого недуга, и тем самым они опровергают то самое свойство универсальности, которое они приписывают человеческой ненасытности.

Возможно, что эта ненасытность иногда оказывается временной и исторически ограниченной проблемой. В конечном счете, безусловно, она может быть проблемой, которая представляет гораздо меньше опасности для общества чем ситуация, которая порождает скуку и апатию и тем самым ослабляет влияние людей на жизнь. «Нужда и борьба — это то, что воодушевляет и вдохновляет нас, — говорил Уильям Джеймс, — но за часом триумфа следует опустошение». Ненасытные люди по крайней мере чего-то хотят и поэтому остаются вовлеченными в жизнь своей группы и своей культуры, пусть хотя бы для того, чтобы нападать на них. Таким образом, хотя ненасытность, от Платона до Парсонса, как правило, признавали чистой патологией, она может тем не менее иметь и положительную сторону; она может предотвращать «опустошение» и помогает заставлять удачливых людей принимать участие в жизни своей группы.

Ценности, отрицающие побуждения; ценности, сдерживающие влечения; ценности, понимаемые как ограничители, особенно нужны при дефицитной экономике. Ведь здесь люди испытывают опасное искушение получить то, чего они хотят, — и, конечно, могут сделать это — только отняв у кого-нибудь другого. Историческое развитие так называемых «духовных» ценностей происходит при

дефицитной экономике, где они служат ограничителем для тех, кто может испытать побуждение улучшить свою долю, обижая других, и нужны в этом качестве. «Блага души», как Сократ называл духовные ценности, отличаются тем, что их *нельзя* выиграть или проиграть у других и их *нельзя* исчерпать. Духовные ценности, следовательно, подобны волшебному кувшину с молоком; его никогда нельзя опустошить и содержимого его всегда хватает на всех. Так, проблема нехватки материальных благ решается сотворением заменяющего их духовного изобилия. Но духовные ценности, используемые для того, чтобы заставить человека, испытывающего лишения, молчать, со временем начинают рассматриваться как форма общественного обмана, и они служат механизмом поддержания власти тех, кто действительно обладает материальными благами, над теми, кто их не имеет. И в платонизме, и в функционализме мораль молча приглашают служить заменой производительности.

Социологический функционализм, как и платонизм, несет в себе сильный заряд скрытого аскетизма. Он предполагает невыраженный дуализм тела и духа, причем дух или «самосознание» — это высшая и лучшая часть. Именно социальная теория едва ли признает, что у людей есть тело. Вряд ли даже в своих многочисленных исследованиях фабрик, контор, больниц и политических партий функционалисты замечают, что члены организаций обладают полом. Едва ли они даже рассматривают пол в ином смысле, чем репродуктивную способность, направленную на то, чтобы выполнить «универсальное требование общества». Они даже не упоминают о том, что «социализация» детей — борьба, которая требует, кроме всего прочего, большой физической энергии или по-настоящему хорошего здоровья. Толкотт Парсонс, например, формулирует свою концепцию «социальной системы» таким образом, чтобы исключить из нее элементы биологической природы человека, физиологического функционирования, физической и экологической окружающей среды, орудия, машины и другие материальные артефакты — даже несмотря на то что три последние из перечисленных моментов сделаны непосредственно людьми — и изгоняет их в *окружающую среду* социальной системы. Это своего рода академический экзорцизм, направленный на низменную животную природу человека, форма теоретического очищения. Это попытка использовать социальную теорию, чтобы делать то, что аскетические религии и философии стремились делать в течение веков. Современный социологический функционализм сосредоточивает свое внимание на «социальных системах», которые рассматривает прежде всего как систему символического взаимодействия — не между людьми из плоти и крови, а между лишенными телесной оболочки «исполнителями ролей», между психическими сущностями, «носителями самосознания», которые общаются-на-расстоянии, но, по-видимому, никогда не прикасаются ни к чему, не содержат ничего, не питаются, не борются,

не ласкают друг друга. В таком случае функционализм — социология аскетизма, социология ангелов-без-крыл. Это социологический вариант платоновского дуализма тела и души.

ПЕССИМИЗМ: СМЕРТЬ И УСЛОВИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Может ли быть, однако, какое-либо значительное сходство между функционализмом с свойственным ему оптимизмом и платонизмом с присущим ему мощным зарядом пессимизма? Может ли быть какое-либо сходство между Парсонсом, который склонен рассматривать наш мир как наилучший из возможных миров, становящийся все лучше и лучше, и Платоном, который верил, что в конце концов все терпит крах, и говорил: «К человеческим делам вряд ли стоит относиться всерьез и, однако, мы должны всерьез ими заниматься — грустная необходимость вынуждает нас». Здесь мы должны вернуться к более близкому, более подробному и терпеливому рассмотрению парсонсовского «оптимизма».

Выяснение этой проблемы потребует от нас понимания, что существуют разные вещи, к которым можно относиться с пессимизмом или с оптимизмом, и что оптимизм может существовать на одном, но не обязательно на другом уровне. Парсонс отличается от Платона, потому что его главный интерес связан с условиями *общественного* существования, в то время как Платона — *человеческого*. Парсонс относится с оптимизмом к условиям общественного существования, но отнюдь не человеческого. Конечно, и Парсонс, и Платон — оба пессимисты, когда дело касается условий человеческого существования, и их пессимизм на этом уровне, в обоих случаях, связан с одной и той же проблемой — со смертью. Но так как обычно Парсонс не сосредоточивает свое внимание на этом человеческом уровне, его пессимизм по этому поводу остается второстепенным и редко проявляется. Для Платона, в противоположность этому, человеческие и общественные условия не разделены резко, и основное внимание он уделяет все вмещающему человеческому существованию; поэтому его пессимизм более заметен. Очевидный оптимизм Парсонса по поводу состояния общества не только сосуществует, как я покажу ниже, с не столь очевидным пессимизмом по поводу человеческого существования, но также должен рассматриваться как попытка *борьбы* с пессимизмом на различных уровнях.

Для большинства греков во времена Платона смерть была «тягчайшим из зол», а мысль о смерти — главным элементом греческого пессимизма. Платон пытается победить этот пессимизм, отыскивая разумную основу для возможной веры людей в такое бессмертие, которое они могут получить, — бессмертие души. Хотя и бывают важные моменты, когда Платон уступает пессимизму и сдается смерти, его поиски разумного доказательства бессмертия души отража-

ют фантастическое желание жить вечно; это отрицание смерти. Опять-таки его концепция вечных форм как истинного существования — это сопротивление естественному разложению, которое поглощает все вещи в мире; это борьба против смерти. Смерть составляла главную тревогу для Платона и для греков в то время; но для Парсонса, как и для большинства других американцев, — возможно, отчасти потому, что мы живем гораздо дольше греков — смерть это, обычно, предмет только скрытого и периферического внимания, хотя все еще глубоко тревожный. Тем не менее, хотя фокус можно и сместить с этого состояния тревоги, одно из самых откровенно пессимистических заявлений Парсонса о том, что «трагедия составляет сущность человеческого существования», появляется в связи с дискуссией о смерти и религии.

Парсонсовское заявление о смерти стоит здесь процитировать, поскольку его стиль — одновременно характерным образом вымученный и откровенный. Он говорит нам: «Тот факт, что хотя все мы и знаем, что должны умереть, почти ни один из нас не знает, когда он умрет, является одним из кардинальных фактов человеческой ситуации» [2]. В этом двусмысленном заявлении не тот факт, что люди должны умереть, — и даже не тот, что все *знают* об этом, — является «кардинальным», а тот, что лишь немногие знают *когда*. На самом деле, в этой формулировке акцент делается не на факте неизбежной смерти — конечно, срок ее скрыт, — но, скорее, на беспокойстве и чувстве неопределенности по поводу времени наступления ее. Таким образом, Парсонс быстро проскальзывает мимо факта неизбежной смерти самого по себе, он только подразумевает его. Но даже если он затемняет суть вопроса, ясно, что для Парсонса источник трагического находится где-то поблизости от смерти; он связан со смертью.

Настроения Парсонса, таким образом, различаются в зависимости от рассмотрения различных уровней человеческого существования. Он, конечно, оптимистически, откровенно оптимистически, как мы уже неоднократно видели, настроен относительно *социальной* системы и особенно американского общества. Его пессимизм связан с другим уровнем существования: человек, индивид, существо из плоти и крови — вот по поводу чего он пребывает в пессимистическом настроении. Его пессимизм, в противоположность платоновскому, не вызван строптивостью человека, ограниченностью или неразумием, потому что со всем этим можно как-то совладать благодаря «социализации». Его пессимизм сосредоточен более узко на факте *смертности* человека, «трагической сущности» человеческого существования. Над свойственной человеку животной смертной природой и вопреки ей Парсонс строит «социальную систему», которой с ее арсеналом средств защиты и поддержания равновесия никогда не нужно будет сходить со сцены. Парсонс по сути приписал самосохраняющейся социальной системе бессмертие, трансцен-

дентное и компенсирующее брэнность человеческой природы. Таким образом, эта парсонсовская социальная система вытесняет все плотские смертные существа и, конечно же, почти любую форму брэнной «материи», система вместо этого состоит из «исполнителей ролей» или ролей и статусов, которые находятся над людьми и их переживают. Таким образом в значительной степени теоретические усилия Парсонса — это, как я думаю, попытка победить смерть. Но она предполагает отрицание не только смерти индивидов, но также смерти общества, и в особенности американского.

Вспомним, что Парсонс в своих статьях 1928 и 1929 гг. начинал с ведения интеллектуальной войны на два фронта: против марксизма, с одной стороны, и против его критиков, Зомбарта и Вебера, — с другой. Он выступает против всех их почти по одинаковым причинам — потому что они антагонисты капиталистического общества и потому что все они — Зомбарт и Вебер в том числе — глубоко пессимистически настроены по отношению к нему. Главным в марксизме, безусловно, было его «пророчество о гибели» капитализма; марксизм утверждал, что капитализм содержит в самом себе «семена своего разрушения» и давал клятву, что похоронит капитализм. Таким образом, парсонсовская интеллектуальная работа в целом имела своим источником попытку победить это пророчество о гибели; найти или дать определение социальной системы настолько общей по своему характеру, что она никогда не погибнет; щедро наделить ее вечной, самосохраняющейся природой; устранить или сгладить любой намек на внутреннее разрушение и упадок; и в конце концов, отразить все намеки (как он делает в статье «Эволюционные универсалии») «доказательством», что *не* наша, а *их* система отмирает. Парсонсовское доказательство того, что «социальная система» носит самоуравновешивающийся, самосохраняющийся характер, по сути, близко платоновскому «доказательству» бессмертия души. Человек, однако, больше не удостоивается бессмертия души, но теперь, у Парсонса, он удостоивается бессмертия своей социальной системы.

Я неоднократно повторял, что для понимания Парсонса особенно важно помнить, что его теоретическая система возникает в разгар углубляющегося кризиса западного общества, впервые серьезно заявляет о себе во времена Великой депрессии и развивается в мире, в котором, как Парсонс понимает это, Соединенным Штатам противостоят опасная революционная мощь коммунистической системы [3]. Оптимизм Парсонса, тот самый его оптимизм по поводу социальных систем, это оптимизм особого рода. Это оптимизм перед лицом пессимизма, оптимизм, который отвергает пессимизм и выступает против него. Оптимизму не надо быть оптимизмом такого рода. Он может рождаться просто от ощущения перспектив, воодушевления и радости жизни; он может просто отражать разряды тока, проходящие сквозь нас. Но оптимизм Парсонса не таков. Его оптимизм —

это запрограммированный, полемический, антипессимистический оптимизм; его оптимизм больше напоминает категоричное отрицание Бога у атеиста, чем нейтральную неуверенность агностика. И именно потому, что он содержит этот сверхреактивный компонент, он носит своего рода принудительный характер и настолько односторонен и настолько мало способен признать любую серьезную трудность в нашем обществе или увидеть любую из его проблем во всей ее глубине.

ЖИЗНЕСПОСОБНОСТЬ СТРУКТУРЫ ФУНКЦИОНАЛИЗМА

Я высказал предположение, что платонизм и функционализм основываются на похожих инфраструктурах и что появление обеих теорий очевидно вызвано определенными общими настроениями, доменными предпосылками, ценностями, представлениями о том, каким человек и общество *должны* быть, и представлениями о том, каковы они *есть* на самом деле. Их ценности строятся на этике ограничения и отрицания личного «я»; на заботе о том, чтобы люди выполняли свой долг, но без соответствующей заботы об их вознаграждении или об их правах. Обе теории преисполнены некой разновидностью этики самообуздания, сдержанности и приличия. В обеих теориях дисциплина самовыражения и контроль над побуждениями являются главными ценностями. Обе теории основаны на метафизике порядка и иерархии, вследствие чего они не придают большого значения человеческой любви, — которую они считают силой, разрушительной для общества, — но, скорее, поддерживают более сдержанное чувство, заключающееся в дружбе. Обе теории предполагают, что общество цементирует не чувство любви, не чувство общечеловеческого братства или общей для людей судьбы, а, скорее, почтение, престиж и больше всего — уважение. Они также подозрительно относятся к изменениям и обнаруживают больший интерес к призывам к подчинению нормам и единодушию, — к которым они относятся как к самым важным и ценным атрибутам общества, — чем к призывам к свободе и справедливости.

Таким образом, есть некая общая инфраструктура доменных предпосылок, настроений и представлений о реальности, которые разделяются функционализмом и платонизмом. Смысл этого наблюдения заключается не в том, чтобы отрицать, что функционализм «нов», или чтобы утверждать, что классический платонизм задолго «предвосхитил» основные черты функционализма. Функционализм, безусловно, ни в коем случае не сводится к платонизму и не идентичен ему, хотя бы только в силу своей приверженности науке, в силу того, что он настаивает на важности *эмпирической* стороны познания и сосредоточивает внимание скорее на том, что «есть», чем на том, что «должно быть». Это правда, что функционализм сделал многие из

ценностей, которые были главными для платонизма, в равной мере главными для своих собственных моделей социального мира, но он поместил их в рамки интереса к эмпирическому или экзистенциальному, что является для него основным, по крайней мере в принципе.

Наш вывод, следовательно, состоит не в том, что функционализм во всех смыслах осуществляет «переработку» платонизма в рамках эмпирически ориентированной социологии. Он, бесспорно, состоит и не в том, что платонизм — это философская традиция, которая стала известна функционалистам прежде всего и которую они усвоили во всех технических подробностях и затем применили к новому комплексу проблем или данных, как, скажем, Маркс философию Гегеля. Скорее, и платонизм, и функционализм просто опираются на инфраструктуру, которая содержит важные общие моменты. Суть не в том, что платонизм сформировал функционализм, а в том, что на эти обе теории повлияли стоящие за ними, исторически непреходящие силы. Сравнивая функционализм с платонизмом я прежде всего заботился о том, чтобы показать общность некоторых важных моментов их инфраструктуры и тем самым древность инфраструктуры, которая лежит в основе функционализма.

Древность этой инфраструктуры предполагает ее мощь и ее сохраняющийся потенциал в качестве формирующей теорию силы. Однако я не считаю, что эта инфраструктура является неизменной или вечной. Конечно, быстрый рост темпов современной индустриализации, очень недавний момент в долговременной перспективе развития, переживаемый нами сейчас, может быть породил условия, которые уже начали подрывать эту инфраструктуру, и это может продолжаться с нарастающей интенсивностью, в частности поскольку развитие технологий начинает вносить коренные изменения в фундаментальную проблему нехватки и обеспечивает новые механизмы социального контроля. Однако даже если эта инфраструктура, возможно, и переживает процесс, в результате которого она постепенно устаревает, и даже если есть ощущение, что «дни ее сочтены», все же я не считаю, что ее время *кончилось*. Я также не думаю, что это случится в ближайшем и обозримом будущем. Кажется более вероятным, что эта инфраструктура будет продолжать воспроизводиться, по крайней мере в течение некоторого обозримого периода, среди привилегированных и элитных слоев населения. Кажется вероятным, что она будет, как и раньше, продолжать оказывать формирующее теорию влияние и, таким образом, оставаться силой, способствующей сохранению социальных теорий, существенным образом сохраняющих преемственность с теми, которые возникли вместе с позитивизмом и позднее эволюционировали в современный функционализм.

Это не означает, что функциональная модель переживет настоящий кризис без изменений; и также это не означает, что ее нынешний кризис не является тяжелым. Сама острота нынешнего кризиса и

его последствия для академической социологии в целом, отчасти, являются результатом постоянства источников, из которых может черпать поддержка функционализм, чтобы принимать вызов со стороны новых теорий, опирающихся на новые или другие инфраструктуры, и сопротивляться иным воздействиям, направленным на изменение теории. Таким образом, мой главный вывод состоит в том, что функционализм не потерпит крушения каким-нибудь радикальным образом и что мы не будем свидетелями внезапного прекращения его существования, как это произошло, скажем, с «эволюционизмом» в III, или классический, период развития социологической теории.

Исходя из потенциала функционалистской инфраструктуры я бы также сделал вывод, что теоретический поворот ученых, которые *прежде* были привержены функционализму, к марксистской модели, будет *ограниченным*. Это движение в сторону конвергенции с марксизмом повлечет за собой растущее напряжение среди тех, кто вначале стал на позиции функционализма, поскольку марксизм противоречит инфраструктуре, которую они, по всей вероятности, воплощают. Я бы предположил, что движение *старших функционалистов* к конвергенции с марксизмом, хотя оно пойдет дальше, чем это ранее на своем примере продемонстрировал Дюркгейм и другие, по существу вызовет стремление ассимилировать марксизм в функционалистскую инфраструктуру и инфраструктуру. Таким образом, попытка конвергенции, — когда ее предпринимают функционалисты, — делается не с неких нейтральных позиций, которые *одинаково* открыты для притязаний и побуждений, исходящих от *обеих* теоретических моделей. (То же самое будет, по-видимому, верно относительно подобных попыток и со стороны марксистов, направленных на конвергенцию с функционализмом.) Это, однако, не означает, что социологические модели, однозначно или полностью марксистские по ориентации, не будут приобретать все большее значение в академической социологии. Это, скорее, предполагает, что эти модели, как следует ожидать, будут разработаны более молодыми людьми и теми учеными, кто не был приверженцем функционализма прежде и воплощает инфраструктуру, отличающиеся от тех, которые являются характерными для функционализма.

ПОТЕНЦИАЛ РАДИКАЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ

Подчеркивая устойчивость той инфраструктуры, на которую опирается функционализм, я тем самым не хотел сказать, что функционализм или академическая социология носит неизменно консервативный характер. Мой подход, скорее, заключается в том, чтобы показать, почему я думаю, что академическая социальная теория в существенном смысле сохраняет преемственность по отношению к функционализму и, кроме того, почему ожидаемые изменения в функционализме будут, по всей видимости, ограниченными. Моя точка

зрения состоит в том, что инфраструктура, которая благоприятствует существованию функционалистской теории, в обозримом будущем сохранится. В то же самое время, однако, я ожидаю, что ее влияние на академическую социологию в целом будет менее значительным, оставляя все большую возможность для развития социальных теорий, которые носят менее консервативный характер, и, конечно, я предполагаю, что социология отчасти будет становиться все более радикальной. Короче говоря, будет развиваться «радикальная социология», которая, несмотря на то что она никогда не станет доминирующей перспективой для представителей академической социологии, усилит свое влияние, особенно среди молодого, идущего на смену старому поколению.

Основные факторы, от которых зависит будущее этого радикального потенциала академической социологии, таковы: (1) изменение политической *практики* и, в частности, усиливающиеся попытки некоторых социологов, опять же в особенности молодых, активно изменить свое профессиональное сообщество и университет в сторону более гуманной и демократической ориентации; (2) усиливающееся взаимодействие между академической социологией и марксизмом, особенно его наиболее близкими к учению Гегеля разновидностями; и (3) внутренние противоречия самой академической социологии, которые порождают некоторую неустойчивость и делают ее до определенной степени открытой для изменений.

Рост политической активности социологов, особенно молодых, отчасти становится очевидным благодаря все усиливающемуся развитию «радикального ядра» Американской социологической ассоциации, благодаря диспропорционально большому числу студентов-социологов, вовлеченных в реформаторское движение университетов, и преобладанию социологов среди тех сотрудников факультета, чья карьера пошатнулась из-за репрессивных мер, предпринимавших администрацией различных университетов. Кроме того значения, которое радикальная политическая деятельность этих социологов имеет для профессионального сообщества и для университета, она важна еще и потому, что в результате ее внутренне изменяются вовлеченные в нее лица. Она может активизировать новую структуру настроений и стать источником нового опыта взаимоотношений с миром, опыта, который может изменить предшествующий созданию теории импульс, благодаря чему появятся новые разработки социологической теории. «Радикализация», которую порождает такого рода политическая деятельность, является причиной развития новых инфраструктур, благоприятных для новых и лучших форм социологии, и особенно для тех, которые отличаются от функционализма.

К тому же не вызывает сомнения, что академическая социология в Соединенных Штатах все больше вовлекается в диалог, который становится все более активным, с различными направлениями в марксизме, — и этому имеются все более явные доказательства.

Те, кто хочет изменить характер академической социологии и ускорить развитие радикальной социологии, способствуют такому диалогу, даже если сами они далеки от того, чтобы интеллектуальная или политическая адекватность классического марксизма их удовлетворяла. Теоретический результат усилившегося взаимодействия между академической социологией и марксизмом не может быть односторонним и не является таковым. В процессе такого диалога изменяется и преобразуется не только академическая социология, но и сам марксизм. Такой радикальный потенциал, каким обладает академическая социология, не будет поэтому осуществляться в изоляции от марксизма, но найдет поддержку во все большем взаимодействии с ним. Как марксизм, так и академическая социология необходимы друг другу, чтобы продолжалось их общее развитие. В той мере, в какой усиливается это взаимодействие, основное структурное разделение в мировой социологической теории на академическую социологию и марксизм, разделение, которое существует с девятнадцатого века, достигнет нового исторического уровня и, отчасти благодаря *борьбе* между этими двумя направлениями, возможно, начнет развиваться новый теоретический синтез (а не просто компромисс).

Наконец, на потенциальные возможности радикальной социологии также повлияет наличие определенных внутренних противоречий академической социологии, на которые я ссылался в разных местах этой книги. Будет, следовательно, полезно кратко рассмотреть некоторые из этих противоречий.

Одно из основных противоречий современной социологии, особенно в Соединенных Штатах, является результатом той роли по изучению рынка, которую она выполняет для государства всеобщего благоденствия. Эта роль делает социологов участниками определенного опыта в двух противоречивых, хотя и не в равной степени влиятельных направлениях: с одной стороны, эта роль ограничивает социологов необходимостью разрешать проблемы государства всеобщего благоденствия только реформистским путем, но, с другой стороны, она делает их свидетелями недостатков этого государства и общества, проблемы которого социология стремится разрешить. Такие представители академической социологии коренным образом заинтересованы в самих недостатках этого общества — от этого в самом прямом смысле зависит их карьера; но в то же самое время их работа позволяет им все ближе знакомиться со страданиями людей, вызванными этими недостатками. Даже если профессиональное занятие таких социологов состоит в том, чтобы помогать очищать современное общество от естественных его отклонений, иногда то, что они видят, вызывает у них протест. Таким образом, финансирование социологов со стороны государства всеобщего благоденствия не порождает бесспорную преданность ему или социальной системе, которую оно стремится поддерживать. Быть «куплен-

ным» и быть «оплачиваемым» — две разные вещи, и это противоречие государства всеобщего благоденствия не является присущим исключительно его отношениям с социологами.

Подобное же противоречие свойственно тому требованию «объективности», которое является основным для методологических канонов академической социологии. Ибо, хотя вера в объективность способствует тому, чтобы социологи приспособливались к действительному положению вещей, она также поощряет и отражает определенную степень отстраненности от господствующих в обществе ценностей. Призыв социолога к объективности — это не просто маска, прикрывающая его преданность статус-кво, или капитуляцию перед ним, но это и не выражение поистине нейтрального отношения к нему. Для некоторых социологов призыв к объективности служит фасадом, за которым скрыто их собственное чувство отчуждения и обиды по отношению к обществу, элиты которого даже сегодня в основном обращаются с ними, как римляне обращались со своими рабами-греками: образованными, полезными работниками, но низшими существами.

Требование «объективности» служит «священным» оправданием отказу от ответной преданности, которой требует общество, хотя в то же время оно обеспечивает защитное прикрытие для критических побуждений, испытываемых робкими представителями профессии. Под прикрытием требования объективности социолог иногда предается злобному и придиричвому, безмолвному и пристрастному срыванию масок с недостатков, присущих обществу. Испытав сомнение, социолог может всегда ретироваться за бруствер своей «объективности», настаивая, что на самом деле не он вынес приговор обществу, а безликие факты, которые говорят сами за себя. В своем настоящем, исторически сформировавшемся виде, как требование современных специальных социальных наук, «объективность» по большей части является противоречивой идеологией, чье возмущение ограничивает свойственная им робость и имеющиеся у них привилегии. За объективностью здесь стоит определенная степень отчуждения.

Одно из самых главных противоречий академической социологии основывается на доменных предпосылках, внутренне присущих социологическому подходу. Это противоречие между базовой предпосылкой социологии: общество делает человека, и ее *неявной* предпосылкой: человек делает общество. Первая предпосылка является базовой в определенной мере потому, что в интересах академической социологии подчеркивать тот способ, каким общество, группы, общественные отношения, общественное положение и культура формирует людей и влияют на них. Хотя предпосылка, согласно которой общество и культура формируют людей, с одной стороны, послужила тому, чтобы освободить людей от биологических или сверхъестественных объяснений своей судьбы, она все больше пре-

вращается в некую репрессивную метафизику во все более секуляризованном и бюрократическом обществе, таком как наше, особенно когда она содействует воззрению на общественные силы как на автономную социальную реальность, самостоятельную и независимую от действий людей. Если эта предпосылка вначале способствовала освобождению людей от их положения марионеток Бога и биологической природы, в дальнейшем она послужила причиной такого подхода, когда людей рассматривают как пассивное сырье для общества и культуры, приглашая их преклонить колени в благодарности к стоящему над ними «обществу», которое является, как им говорят, не больше не меньше как гарантом самой их человеческой природы.

Взгляду на общество как на автономную силу свойственна глубокая истина. Он отражает отчаяние отделившихся от общества людей, которые, хотя их убеждали, что именно они создали мир, тем не менее обнаружили, что этот мир находится вне их контроля и не является их миром в собственном смысле слова. Но беда состоит в том, что социологическое представление об обществе и общественных силах как об автономных молчаливо принимает это состояние отчуждения за *нормальное* и неизбежное, а не за патологическое состояние, с которым надо бороться и которое нужно преодолевать, — попытка, находящая поддержку в точке зрения, согласно которой на самом деле общество делает человек.

Эти основные доменные предпосылки социологии и их структура, — то есть преобладающее ныне представление о том, что общественные силы определяют людей, и подчиненное положение предпосылки, согласно которой люди делают общество, — не только отражают все большее отчуждение, свойственное индустриальным обществам со времен Французской революции, но также имеют своим источником и находят поддержку в конкретном опыте ученых, особенно в их политическом бессилии в стенах университета и в их покорности по отношению к его администрации.

Для занимающего должность университет — это царство истинного и добровольного порабощения. Это царство, в котором ученого ценят за то, что он преподает, но выхолощивают как политическое существо. В самом деле это компромисс, когда ученый имеет право быть тигром в стенах аудитории студенческой, но должен быть котенком в кабинете декана, что немало способствует превращению аудитории в сцену, на которой преподаватель позирует и разыгрывает сцены перед студентами без всякого рационального на то основания. Как и другие преподаватели, представитель академической социологии выносит из рутинного опыта своей зависимости в университете мнение, что он может порождать ужас только в сердцах самых юных, — а теперь хотят лишить его даже и этой привилегии, — но сам он холощенный раб той самой системы, в который он, как предполагается, является всеми перевозносимой звездой. Он, та-

ким образом, усвоил с силой интуитивного убеждения, что «общество определяет людей», потому что он переживает это каждый день; в этом — его объективированная биография.

Именно здесь *практика* радикального социолога обладает огромнейшим интеллектуальным потенциалом, потому что благодаря ей он усваивает и передает другим совокупность других предпосылок: что люди могут успешно оказывать сопротивление; что они не просто материал социальной системы; что они и сами могут потрясать мир и создавать мир — ныне существующий и возможный. Это такая *практика*, которая может помочь преодолеть противоречия социологии и осуществить ее освободительную роль. Ни один «социолог» никогда не написал ни одного предложения, ни один социолог никогда не провел ни одного исследования и не высказал ни одной идеи; только человек в целостности своей природы делает социологию. Те, кто являются людьми в целостном смысле этого понятия или борются против своей неполноценности, развивают совсем другую социологию, чем те, кто пассивно принимает увещья, которые наносит им их мир.

Таким образом, по своему политическому и идеологическому характеру академическая социология представляет собой амбивалентную структуру, имеющую одновременно освободительное и репрессивное направление. Хотя консервативно-репрессивное направление в ней доминирует, академическая социология не является однозначно таковой. Не замечать этого значит упускать из виду ее возможности и ее задачу. Не замечать это также означает увеличивать опасность содействия примитивистскому регрессу к ортодоксальному (если не вульгарному) марксизму и поощрять глупое удовольствие обманывать себя, считая, что академическая социология за последние тридцать лет абсолютно ничего не достигла, и тем самым препятствуя ее использованию как важного стимула для непрерывного развития самого марксизма.

Повторюсь, социологии присущи значительные противоречия, которые являются рычагом для преобразования самой социологии. Они наводят на мысль, что отношение радикалов к социологии, когда они смотрят на нее так, как Рим смотрел на Карфаген, не оправданно. Так же как Маркс выделил освободительный потенциал, присущий учению Гегеля, который раньше подавляла его консервативная сторона, и вывел из него левое гегельянство или неогегельянство, так можно и современную академическую социологию преодолеть и вывести из нее радикальную социологию или неосоциологию.

В результате этих противоречий академическая социология, даже несмотря на свою глубоко консервативную структуру, до сих пор сохраняет политический освободительный потенциал, который может быть полезен для изменения ее профессиональной среды. Хотя нет сомнения, что академическая социология пренебрегла ролью власти, собственности, конфликтов, силы и обмана, она (не вопре-

ки, но благодаря этому) сконцентрировала внимание на некоторых новых источниках социальных изменений в современном социальном мире и их областях.

Например, пусть это и вызывает их зависть, но не марксисты, а Толкотт Парсонс и другие функционалисты рано обратили внимание на актуальность нарождающейся «молодежной культуры» и по крайней мере выделили ее как объект рассмотрения. Не марксизм в Соединенных Штатах, а именно академическая социология помогла многим получить первое конкретное представление о том, как чернокожие и другие угнетенные группы живут, и содействовала такому практическому политическому достижению, как решение Верховного суда 1954 г. о десегрегации. Именно этнография, разработанная представителями традиционной академической социологии, также дала нам самое лучшее представление о зарождающейся психоделической культуре и культуре наркоманов.

К тому же именно Макс Вебер и другие представители академической социологии побудили нас взглянуть на проблему бюрократии в современном мире во всей ее глубине и широте. В отличие от многих марксистов, представители академической социологии отказались ограничить свое рассмотрение бюрократии только уровнем государства; они не рассматривали ее как социальный эпифеномен, который будет автоматически преодолен с наступлением социализма, как это делал Карл Каутский; и, в отличие от некоторых советских ученых, они не рассматривали бюрократию как своего рода социальный «пережиток», обладающий необъяснимой жизнестойкостью в современном мире.

Именно потому, что по большей части академическая социология является полемически и вынужденно антимарксистской и антисоциалистической, она пришла к исследованию тех сторон социального мира, которыми пренебрегали марксисты, и сосредоточила свое рассмотрение, часто переусердствуя, на каждом новом общественном достижении, которое означало плохие для марксизма новости. Действительно, академическая социология часто обеспечивала систематическое изучение тех самых социальных процессов, которые, поскольку с ними не были знакомы марксисты, способствовали неудачам последних. То, что академическую социологию обычно воодушевляли инспирированные политикой мотивы, не обязательно опровергает тот факт, что она часто исследовала дотоле неведомые области социального мира, и то, что она открыла, часто оказывается применимым для преобразования современного мира.

Задача, таким образом, состоит не в том, чтобы просто осуждать академическую социологию, но и в том, чтобы понять, что она содержит жизнеспособные элементы и имеет освободительный потенциал. Проблема заключается в том, чтобы высвободить его из консервативной идеологической структуры, в которую он заключен, основательно его переработать и ассимилировать его в новой соци-

альной теории, которая не ограничена предпосылками нашего современного общества и не привязана к ним. Вопрос заключается не только в том, чтобы осуждать академическую социологию, но также в том, чтобы преодолеть ее и снять.

О БУДУЩЕМ СОЦИОЛОГИИ

Итак, должно быть очевидно, что в мои намерения не входило высказывать мысль, что кризис академической социологии будет разрешен возвращением к *status quo ante** или что в ее широкой структуре не произойдет важных перемен. Отнюдь нет. Во-первых, как я уже говорил, я наблюдаю непрерывное развитие функционализма (или того, что именно сейчас начинают называть «классическим» или «статическим» функционализмом некоторые функционалисты) в сторону конвергенции с марксизмом; но в действительности я прежде всего высказал мысль, что это движение прекратится задолго до полного слияния с марксизмом, не говоря уже о подчинении ему. Это будет ассимиляция, приспособляющаяся к инфраструктуре функционализма, здесь обсуждаемой. Мое предположение состоит в том, что точкой равновесия в этом движении, то есть той точкой, в которой прекратится движение по направлению к марксизму, будет своего рода «кейнсианский» функционализм, который придает особое значение роли правительства и политическим процессам и которому будет присущ более инструментальный подход.

В то же самое время, однако, я также ожидаю, что, как я уже говорил, все больше будет развиваться очевидно марксистская по своему подходу и радикальная социология, которая обретет автономную основу в новом поколении молодых социологов, даже если вклад в ее развитие внесут не только они. Таким образом, устойчивое социальное ядро этого развития будет состоять не из отступившихся функционалистов, но из тех, кто никогда не был сторонником функционализма в первую очередь, кто получил подготовку в период, когда теоретические атаки на функционализм достигли пика, и кто на своем опыте пережил появление новых левых и сочувствовал им.

В действительности развитие в сторону кейнсианских и марксистских взглядов является признаком изменения всей структуры академического направления в социологии; это будет не просто дополнение к структуре, по сути неизменной. Это означает, что область распространения идеологического подхода академической социологии будет сильно расширена. В частности, это означает, что появится нечто такое, что едва ли существовало когда-нибудь прежде, особенно в американской академической социологии, а именно «левые», которые открыто принимают Маркса и марксистские работы в качестве теоретической парадигмы. Как по причине кейнси-

* *Status quo ante* — положение, которое было до этого (*лат.*).

анской тенденции в функционализме, так и по причине развития независимой марксистской социологии, происходит общий сдвиг влево в сообществе академических социологов. То, что новые марксисты и новые левые относятся к функционалистам даже кейнсианского толка не с большим уважением, чем они относились к «классическим» функционалистам — короче говоря, то, что они продолжают смотреть на них как на консерваторов, — не должно затемнять тот факт, что интеллектуальная структура самой академической социологии, тем не менее, претерпевает значительную реорганизацию.

Что касается теоретических и интеллектуальных перспектив, можно ожидать, что у академической социологии появятся некоторые другие направления развития. Кроме того, можно ожидать, что сохранится интерес к гоффмановскому драматургическому подходу и некоторым другим связанным с ним направлениям, таким как работы Говарда Беккера по девиантности, которые представляют новую ступень в развитии Чикагской школы. Наряду с этнометодологией Гарфинкеля, работы последних обещают соответствовать настроениям и предпосылкам некоторых молодых людей, ориентированных на новую психоделическую культуру, и, может быть, даже некоторых из новых левых. Следует ожидать, что эти направления продолжат завоевывать поддержку некоторых групп молодого поколения.

Хотя точка зрения Джорджа Хоманса окрашена гораздо менее романтическим настроением, чем точка зрения Гоффмана, и он предпочитает совсем другую методологию, более «научную», чем те, которые представляет чикагская традиция, тем не менее между всеми ними существуют определенные точки соприкосновения. Например, общий интерес к исследованию «малых групп». Однако более важным является то, что все они в общем неисторичны в своем подходе; мир, с которым они стремятся взаимодействовать, это мир вне истории. До некоторой степени именно по этой причине они резко отличаются от зарождающейся марксистской социологии, которая, конечно, является традиционно исторической по своему подходу. Тем не менее я предполагаю, что, поставленные перед выбором между неомарксизмом и неофункционализмом, некоторые социологи из этой новой группы, особенно те, кто является наследником чикагской традиции, возможно обнаружат, что марксисты ближе их собственным настроениям отчуждения, и разделят с марксистами их неопределенную симпатию к побежденным и к жертвам.

Что же касается ее теоретического и идеологического подхода, как и ее идеологических ответвлений, структура академической социологии обещает стать гораздо более полицентрической, чем была прежде. Она также станет более идеологически отзывчивой, чем была прежде. Но можно предположить, что все сильнее будет проявляться противоречивая поляризация между развитием в этом направлении и усилением инструменталистской ориентации. Этот инструмен-

тализм, развитие которого ускорено увеличивающейся ролью государства, находит свое выражение в «нетеоретических» теориях, своего рода методологическом эмпиризме, в котором пренебрегают *самостоятельными* понятиями и предпосылками, касающимися характерного человеческого поведения и общественных взаимоотношений, и соответственно упор делается на кажущиеся нейтральными методы, математические модели, исследовательские техники и научные технологии всех видов. Среди наиболее значительных примеров можно назвать исследование операций, кибернетику, общую теорию систем и даже обучение методом проб и ошибок. Действительно, уже сам Парсонс обнаружил в своем творчестве определенную склонность к своему рода общей теории систем.

Такой концептуально не подкрепленный и чисто методологический эмпиризм особенно хорошо приспособлен для обслуживания потребностей государства всеобщего благоденствия в исследованиях. Отчасти это происходит именно по той причине, о которой предупреждал Конт: их «тяжелая» методология выполняет функцию риторики убеждения. Они создают образ «научной» нейтральности и тем самым, по-видимому, обеспечивают основу для политического консенсуса относительно правительственных программ. Кроме того, их концептуальная пустота позволяет формулировать результаты их исследований с такой позиции, которая сосредоточена непосредственно на проблемах и моментах, представляющих для правительственных заказчиков административный интерес. Они, таким образом, избегают любого конфликта между прикладными интересами их правительственных заказчиков и методологическими интересами традиции, направляемой теорией. В сущности методологические эмпирики все в большей степени становятся для государства всеобщего благоденствия исследователями рынка.

Эти теоретические изменения и достижения в академической социологии имеют место в обществе, в котором государство всеобщего благоденствия прошло институционализацию и оказывает огромное давление на социальные науки, особенно благодаря своей финансовой поддержке и другим средствам. Государство всеобщего благоденствия продолжает влиять на функционалистов и оказывает очень большую поддержку методологическому эмпиризму. Оно также влияет на исследования, проводимые в духе чикагской традиции, оказывая на нее давление, чтобы направить присущий ей момент отчужденности на разоблачение администрации низшего звена, отвечающей за «исполнение обязанностей» в местных общинах, и, таким образом, облегчает их подчинение контролю из административного центра на общенациональном уровне [4]. А также нет ни малейшего основания полагать, что самих марксистов государство всеобщего благоденствия освобождает от своих посулов и своего давления. И похоже на то, что многие станут, наконец, «марксистами при кафедре», некоторые из тех, кто начал с осуждения теорий

«консенсуса» в пользу теорий «конфликта» «преодолевают» этот гегелевский тезис — антитезис в новом диалектическом «синтезе», призывая к «сотрудничеству». Не следует удивляться, видя как прежние теоретики «конфликта», такие как Ирвинг Луис Горовитц, капитулируют полностью перед учением Парсонса и торжественно провозглашают: «Безусловно, движение социальной системы происходит в сторону структурализации и в конечном счете в сторону сохранения порядка» [5].

Также и в дальнейшем марксисты и другие социологи будут все более четко проводить различия между теми органами правительства, у которых допустимо и у которых недопустимо просить деньги, поскольку многие чувствуют, что министерство обороны покрыло себя позором, но деньги государственного департамента — это чистые деньги. Короче говоря, все школы социологии сталкиваются с общей проблемой — как избежать ограничивающего влияния со стороны государства всеобщего благоденствия, хотя одни делают это с большим успехом, чем другие.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. В общих чертах я описал свою точку зрения на характер и источники платоновской социальной теории общества довольно подробно в книге: *Gouldner A. W. Enter Plato*. New York: Basic Books, 1965, особенно во второй части книги. Здесь же я могу лишь вкратце повторить их. В книге «Входит Платон» (*Enter Plato*) я заметил, что изучение Платона было предпринято мной не из интереса к античности, а именно для того, чтобы помочь диагностировать *нынешнее* состояние социальной теории.
2. *Parsons T. Religious Perspectives of College Teaching in Sociology and Social Psychology* // A. W. Gouldner, H. P. Gouldner et al. *Modern Sociology*. New York: Harcourt, Brace & World, 1963. P. 488.
3. Можно добавить, что и мысль Платона развивалась в обстановке подобной угрозы, но угрозы, которая уже достигла своей кульминации: критического опыта поражения Афин, нанесенного Спартой, разрушения афинского государства, потом поражения самой Спарты и вместе с ним разрушения эллинской цитадели традиционализма, которая больше не могла служить ни живым воплощением аристократических стремлений олигархов, ни безопасным политическим убежищем.
4. Для более полного рассмотрения см. мою книгу: *Gouldner A. W. Sociologist as Partisan: Sociology and Welfare State* // *The American Sociologist*. 1968. August.
5. *Horowitz I. L. Radicalism and Contemporary American Society*. P. 569; *Deutsch S. E., Howard J. Where It's At, Radical Perspectives in Sociology*. New York: Harper & Row, 1970.

Глава 12

О КРИЗИСЕ МАРКСИЗМА И ВОЗНИКНОВЕНИИ АКАДЕМИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ

Хотя в Соединенных Штатах функционализм переживает кризис, его развитие во всем мире далеко не закончено. В самом деле, развитие функционализма, и академической социологии в целом, как раз сейчас начинается в Восточной Европе и в Советском Союзе. Как функционализм, так и академическая социология делаются все более привлекательными для интеллектуалов в советском блоке наций. Даже несмотря на то, что реакция американцев на работы Толкотта Парсона, похоже, становится все более критической или остается нейтральной, среди европейских ученых, как марксистов, так и немарксистов, интерес к ним растет.

Еще раньше, в главе 4, я говорил о том, что социология в мире пережила раскол на две разновидности: одна ее «половина» стала академической социологией, в которой функционалистская традиция в конце концов превратилась в доминирующее направление теоретического синтеза, в то время как другая «половина» мировой социологии стала марксизмом. Вплоть до конца Второй мировой войны каждая традиция была изолирована от другой, а их приверженцы испытывали к оппонентам только что не презрение. Это положение, однако, радикально изменилось после Второй мировой войны и особенно после «потепления» в период холодной войны, когда было возобновлено взаимодействие между двумя традициями.

Однако я бы преувеличил, если бы высказал предположение, что до этого времени обе традиции развивались в полной изоляции и вне всякого взаимного влияния. Действительно, большую часть истории академической социологии во время классического, или III, периода невозможно понять иначе, как реакцию на марксизм или полемику против него. Если бы не было Маркса, основные направления и характер работ Макса Вебера, Эмиля Дюркгейма и Вильфредо Парето были бы совсем другими. Более того, марксизм и функ-

ционализм действительно оказывали друг на друга взаимное влияние и давление еще задолго до Второй мировой войны. Если марксизм больше повлиял на функционализм, чем наоборот, а похоже, что дело обстоит именно так, это произошло в значительной степени потому, что функционализм долго продолжал развиваться после Первой мировой войны, в то время как интеллектуальное развитие марксизма было прекращено, когда сталинизм укрепил свои позиции в Советском Союзе.

Очень интересное раннее свидетельство влияния традиционной академической социологии на советский марксизм можно обнаружить в работах Николая Бухарина, который был очень хорошо знаком с работами большинства выдающихся социологов классического периода. Представляется, что Бухарин в своем творчестве двигался в направлении формально разработанной и общей модели анализа социальной «системы» [1]. Важный пример марксистского влияния, хотя обычно это и не признается, на работы, специфически функционалистские по характеру, можно найти в теории польского антрополога Бронислава Малиновского. Влияние марксизма — особенно некоторых из его доменных предпосылок самого высокого уровня — на теорию Роберта К. Мертона также очевидно и значительно [2]. В целом, однако, марксистское влияние на антропологию, по-видимому, существенно сильнее, чем влияние на социологию. Возможно, это происходит благодаря тому огромному интересу, который антропологи традиционно испытывают к «материальным» условиям жизни, к артефактам, биологическим и даже эволюционным вопросам, как и благодаря тому, что антропология — гораздо более «романтическая» дисциплина, чем социология, и отзывается более гармонично на самые романтические доменные предпосылки марксизма. (Хотя здесь я и не могу много развивать этот тезис, должно быть ясно по крайней мере то, что я отнюдь не рассматриваю «романтическое» как внутренне «консервативное» или «реакционное» и не использую этот термин в неодобрительном смысле.)

Влияние марксизма на функционализм до недавнего времени было достаточно трудно заметить или документально засвидетельствовать, потому что обычно его не признавали и не комментировали. Нередко оно тем не менее было частью живой культуры функционализма и в качестве таковой больше заметно для тех, кто на самом деле принимал в ней участие на этом уровне, чем для тех, кто доверял содержащимся в публикациях характеристикам. Влияние марксизма на функционализм — это часть все еще не написанной истории функциональной социологии, которая развивалась в обществе среднего класса, где марксизм политически был предан анафеме, где даже налет марксизма мог испортить академическую карьеру, где от марксизма часто отделялись как от устаревшей теории, или как от чистой идеологии, или как от «религии» те самые люди, которые в иных случаях открыто заявляли о своем

уважении к религии. В таких условиях некоторые функционалисты нашли применение марксизма столь нецелесообразным и опасным, что подавляли в себе сознание своей собственной зависимости от него, так что они не беспокоили себя по поводу использования марксизма и по крайней мере открытые ссылки на него просто отсеивали, чтобы не стать объектом репрессивных мер. Если такая трактовка предмета очевидно противоречит тому представлению, которое у академических ученых на Западе сложилось о своей собственной интеллектуальной автономии и нравственной смелости, те, кто живет (и все еще позволяет себе сохранять о них память) под впечатлением репрессий Маккарти, знают, что это не является преувеличением: если генералы и сенаторы были напуганы, то что говорить о профессорах. Таким образом, некоторые функционалисты заимствовали кое-что у марксизма, но осторожно или словно бы под гипнозом.

Тем не менее это заимствование было только частью девиантной «субкультуры» функционализма, а не основной его общественной позицией. Преобладала же ситуация весьма заметной взаимной изоляции, полемического отношения и часто полного неведения друг относительно друга между функционалистской и марксистской традицией. (Взаимоотношения между твердолобым социологическим позитивизмом и марксизмом были еще более натянутыми.) Функционалисты упустили из виду тот момент, что марксизм заполнил вакуум, появлению которого они благодаря своей собственной односторонности способствовали. Обращая свое внимание на способ, каким общества спонтанно сохраняют себя, функционалисты не были готовы к появлению государства всеобщего благоденствия и к тому, что настанет день, когда их призовут оказывать ощутимую помощь, чтобы облегчить государственный контроль над разрешением внутренних и международных проблем. Марксисты, со своей стороны, не могли вообразить, что им в один прекрасный день понадобится социальная наука, которая специализируется на изучении социального порядка и согласия. Экстраполируя ленинскую риторику о «прихвостнях империализма», некоторые советские марксисты на полном серьезе клеймили седобородых профессоров небольших западноевропейских колледжей как «акул империализма».

Если я правильно понял симптомы, обеим сторонам, появившимся из-за этого великого исторического разделения, предстоят глубокие изменения. Как я уже сказал, некоторые функционалисты за последнее время обнаружили явный и открытый сдвиг в сторону марксизма. Соответствующим образом и многие марксисты в советском блоке, как и в других странах, обнаруживают все больший интерес к академической социологии, включая функционализм и даже самого Парсонса. Функционалистические наследники позитивистской традиции и преемники марксизма сейчас движутся навстречу друг другу осторожно и осмотрительно, чтобы не потерять уверен-

ности, но тем не менее все-таки движутся. Каждая сторона сейчас меньше, чем прежде, озабочена просто полемикой против другой и более глубоко захвачена стремлением изучить позицию другой стороны во всей ее сложности [3].

В результате мировая социология сейчас ближе, чем когда-либо прежде, подошла к преодолению раскола, при котором она живет уже более ста лет. Однако сказать, что возможность такого преодоления сейчас больше, чем когда бы то ни было, совсем не значит сказать, что это произойдет завтра. Кроме того, хотя все люди доброй воли лелеют мечту о человеческом единстве и жаждут преодоления всех факторов, которые содействуют взаимной антипатии между двумя самыми могучими силами современного мира, не нужно автоматически предполагать, что даже если это теоретическое восстановление было бы достигнуто, это было бы однозначно «хорошо» для благополучия человечества. Смысл и последствия такого восстановления зависели бы от основы, на которой оно происходит, от целей, ради которых оно используется, от потребностей и ценностей, которым оно служит. Я вернусь к этой проблеме позже.

Движение советских марксистов ко все более высокой оценке академической социологии, безусловно, соответствует фундаментальной предпосылке Маркса и Энгельса о том, что их теория и культура рабочего класса вообще должны и будут усваивать все лучшее в буржуазной мысли. Но сегодня интерес советских марксистов к академической социологии нельзя, конечно, объяснить как *результат* этой предпосылки, именно потому, что это относительно недавний поворот событий. Более того, я не считаю, что этот поворот к академической социологии следует приписать мнению, что теоретическое перевооружение марксизма необходимо, чтобы справиться с интеллектуальными трудностями при взаимодействии с новыми социальными структурами и проблемами — например, появлением «нового» среднего класса или разделением управления и собственности, — которые возникли после появления марксизма, или оно необходимо потому, что эти проблемы рассматривают как несоответствующие ожиданиям и предсказаниям Маркса. Трудности, содержащиеся в тезисе Маркса об «обнищании» пролетариата или в тезисе об увеличивающейся пропасти между капиталом и трудом, как и многие другие проблемы, давно знакомы марксистам. Эта «дискредитирующая» очевидность, таким образом, так же не может объяснить современный интерес советских марксистов к академической социологии, как и недавний сдвиг в учении Парсонса в направлении марксизма нельзя понять как результат его собственных теоретических сложностей или его неспособности найти фактическое подтверждение теории. Это движение является выражением, скорее, кризиса марксизма, который параллельно происходит и в функционализме и в широком смысле является следствием конфликтов и проблем самого советского общества.

Среди различных современных выражений этого кризиса в мировом марксизме можно назвать растущее многообразие направлений неомарксизма. На это, в частности, указывают и усилившийся интерес среди независимых марксистов, живущих на Западе, к ранним произведениям Георга Лукача и Антонио Грамши; и работающая строго в духе Гегеля Франкфуртская школа, включая Герберта Маркузе, которая, с точки зрения некоторых марксистов, внесла вклад в развитие самого марксизма; и антигегелевские работы коммунистов, таких как французский философ Луи Альтюссер [4], которых очень сильно привлекал «структурализм» Клода Леви-Строса и которые, как и другие марксисты, работающие во Франции (например, Никос Пулантас [5]), шли абсолютно в ногу с достижениями академической социологии, включая работы Парсонса; и различия между Альтюссером и некоторыми другими французскими марксистами, такими как более гуманистично настроенный Роже Гароди [6]. В том же духе отражая углубляющуюся дифференциацию в марксизме, некоторые польские и югославские ученые заявляют о том, что для них важнее всего гуманистическая сторона теории Маркса [7]. Очень близко связана с этим интересом сохраняющаяся тенденция подчеркивать важность молодого Маркса, о чем заявляют молодые люди и в Западной Европе, и в Соединенных Штатах. Обычно это предполагает, что особое внимание они уделяют проблеме отчуждения, все больше рассматриваемое не как феномен капитализма, а как более глубокая патология, которую можно обнаружить, как доказывал Адам Шафф [8], польский философ и коммунист, даже в социалистическом обществе. Таким образом, примером многообразия направлений внутри марксизма служат не только беспартийные марксисты, но также и члены различных коммунистических партий, иногда занимающие высокий руководящий пост, марксисты как советского блока наций, так и марксисты вне его. Значение этого растущего многообразия в истолкованиях марксизма хорошо определил Норман Бирнбаум, который заметил:

«Вопрос заключается в том, как долго еще марксизм может оставаться открытым, не претерпевая при этом радикальных изменений... Однако возможно, что те социологи, которые больше всего осознают свой долг по отношению к марксистской традиции, должны будут преобразовать и преодолеть ее; если это так, кризис в марксистской социологии, по-видимому, означает начало конца марксизма» [9].

Важным фактором, лежащим в основе растущей дифференциации в интерпретациях марксизма, является различие национального опыта и интересов марксистов в условиях различных культур. Там, где, как в Китае, на Кубе и в Югославии, марксисты пришли к власти по большей части благодаря своим собственным революционным усилиям, при незначительной поддержке со стороны Советского Союза или без нее, за основу теоретических построений обычно

принимается модель, независимая от советской и расходящаяся с ней. Также в основе кризиса марксизма лежит ослабление его «критического» импульса, после того как он стал официальной теорией и идеологией Советского государства и массовых коммунистических партий Восточной Европы. Хотя марксизм остается основой для критики буржуазного мира, его способность служить основой для критики госаппарата, общества и различных движений в коммунистическом государстве уменьшилась, особенно после того как он очутился под контролем партийного аппарата, который часто использует его скорее для того, чтобы узаконить свой курс в политике, чем для того, чтобы его выбрать. Вместе с захватом государственной власти в Восточной Европе коммунистами и со все большим укреплением позиций коммунистических партий в Западной Европе, марксизм оказался в совершенно другом положении, чем когда он стремился утвердиться в политике.

Стремясь защитить свое общество от неопределенных последствий международного напряжения, Советский Союз удерживал социалистические движения повсюду от риска нанесения революционных ударов по власти, поскольку они могли бы, как он опасался, спровоцировать возникновение международных очагов конфликтов, в которые его могли бы втянуть; он начал полагаться скорее на свою военную мощь, чем на поддержку революционных групп, где бы они ни находились. Теперь Советский Союз не считает, что война с Западом неизбежна. Это стремление к взаимному соглашению между Советским Союзом и Западом, не менее чем внутренняя потребность Советского Союза в стабилизации своего общества, способствовало тому, что марксизм получил академический статус, что притупило его критическую и революционную направленность. Подобным же образом после того как массовые коммунистические партии Италии и Франции прочно укрепились в своих странах, они тоже начинают все больше придерживаться парламентских методов завоевания власти, они стремятся объединиться, усмирить или нейтрализовать другие силы в обществе, чтобы приблизиться к этой цели. Так, можно обнаружить, что сейчас ведется продолжительный и углубляющийся диалог между западными марксистами и теологами и соответственно марксисты все больше становятся готовы менее критически относиться к религии и относиться к ней как к чему-то более сложному, чем «опиум народа». С точки зрения некоторых революционно настроенных людей в Западной Европе марксизм — особенно советского образца — часто представляется все более консервативной силой, гасящей их собственный революционный порыв, или, по определению Кон-Бендита, просто чем-то «обветшалым». В то же самое время, однако, советский марксизм-ленинизм все-таки не может обеспечить советских лидеров, руководителей и управленцев конкретной разновидностью прикладной технологии, которую они постоянно ищут, чтобы сохранить свое руководство и помочь под-

держивать общество в равновесии. Одним словом, сегодня представители как консервативного, так и революционного крыла коммунистического движения часто испытывают серьезное разочарование в нынешнем состоянии марксизма-ленинизма.

КРИЗИС СОВЕТСКОГО МАРКСИЗМА: СПОР ПО ПОВОДУ ЯЗЫКОЗНАНИЯ

Наступление кризиса советского марксизма стало совершенно ясно еще задолго до XX съезда Коммунистической партии Советского Союза и, конечно, достаточно очевидно даже в период сталинизма. Одним из наиболее интересных проявлений этого послужил, я полагаю, начатый самим Сталиным в 1950 г. спор под предлогом дискуссии о некоторых методологических проблемах языкознания [10]. Она приняла форму критики взглядов на природу языка, которые высказывал советский лингвист Н. Я. Марр, уже покойный к тому времени.

Марр столкнулся с проблемой, как определить место языка с точки зрения марксизма: является ли он частью производственно-экономического «базиса» или частью идеологической и социальной «надстройки»? Так как у Маркса можно найти мало оснований, которые позволяли бы характеризовать язык как часть экономического базиса, Марр совершенно естественным образом выбрал надстройку, в любом случае остаточное понятие, распадающееся из-за своей неопределенности. Однако Сталин твердо выступил против, утверждая, что если бы язык был частью надстройки, тогда, как и другие подобные элементы, он изменялся бы вместе с изменениями экономического базиса в России от феодализма к капитализму и к социализму. Но очевидно, говорит он, что «русский язык по существу остался таким, каким он был до Октябрьской революции». В таком случае, может быть, язык является частью экономического базиса? Нет, согласно Сталину, это не так. Тогда, в отчаянии обращаются к нему, не представляет ли собой язык промежуточное явление, занимающее среднее положение между экономическим базисом и общественной надстройкой? Нет, отвечает Сталин. В действительности сталинская позиция состояла в добавлении третьей общей категории к традиционному марксистскому делению на базис и надстройку, и это было усвоено советскими учеными. Это третья категория включает такое социальное явление, как язык, который, если позволить себе интересное сопоставление с Парсонсом, является «предпосылкой» общественного развития, так же как и математика, символическая логика и факты (в противоположность их интерпретации) являются предпосылками науки. Теперь, похоже, их рассматривают как независимые от экономического базиса и остающиеся неизменными при изменениях в нем [11].

Ясно, что этот вопрос по своему специфическому значению для теории языка не представлял и половины той важности, какую он представлял по своим общим последствиям для классического марксизма как для теоретической системы. Классический марксизм разделил мир общественных явлений на две категории, утверждая, что все в нем часть либо экономического базиса, либо общественной надстройки. То, что сделал Сталин, в сущности было признанием, что основная для марксизма концептуальная дихотомия не работает. Та позиция, которую занял Сталин, неизбежно должна была оказать давление, приводящее к более общему и решительному пересмотру марксизма, и не только его второстепенных моментов, но и самих его основ.

Некоторые мотивы для этого теоретического изменения можно обнаружить в сталинском размышлении о «классовом» характере языка. Как ортодоксальный марксист, Марр считал, что на язык влияет система общественных классов того общества, в котором он существует. Однако язык, отвечал на это Сталин, не классовый феномен, а, по сути, «национальный». Здесь, как и всегда, позвольте подчеркнуть, что меня не интересует, был ли Сталин с точки зрения эмпирических данных корректен, делая свои заявления о языке. Меня интересует значение его позиции для марксизма как общей теории. Здесь опять оно представляется очевидным. В этом случае значение его позиции обусловлено поворотом от традиционного для марксизма упора на значение классовых феноменов к большему интересу к автономии языка и его *национальному* характеру, чему прежде отводили второстепенное место в классической теории марксизма.

Марр также считал, что язык, как и другие общественные феномены, изменяется и иногда с неожиданной быстротой. Как марксист, Марр считал, что общественные явления, включая язык, могут развиваться путем внезапных революционных изменений и скачков. «Марксизм, — возражал, однако, Сталин, — не признает внезапных взрывов в развитии языка, внезапной смерти существующего языка и внезапного построения нового языка».* Здесь Сталин опять придерживается своего метода выражать признание, что утвердившиеся марксистские доменные предпосылки, в данном случае о потенциально внезапном характере больших изменений, в целом неприемлемы.

Отсюда представляется очевидным, что классический марксизм, в сущности ориентированная на изменения, революционная и чувствительная к кризисным состояниям социология, не просто становилась интеллектуально обременительным для советских *правителей*, но что в некотором смысле Сталин начал относиться к марксизму как к *политически* опасному. Сталин делает это очевидным, добавляя, что марксистская теория внезапного изменения больше *в общем виде* неприложима к советскому обществу.

* Цит. по: *Сталин И.* Марксизм и вопросы языкознания. 1950. С. 56.

«Вообще нужно сказать к сведению товарищей, увлекающихся взрывами, что закон перехода от старого качества к новому путем взрыва неприменим не только к истории развития языка: он не всегда применим также и к некоторым другим общественным явлениям базисного или надстроечного характера. Он обязателен для общества, разделенного на враждебные классы. Но он вовсе не обязателен для общества, не имеющего враждебных классов».*

Под которым Сталин, разумеется, имел в виду Советский Союз.

Таким образом, задолго до XX съезда Коммунистической партии Советского Союза «полемика по поводу Марра» уже сделала очевидным, что критический, ориентированный на изменения и революционный характер марксизма смущал некоторых советских политических лидеров; эти слои советского руководства были склонны уделять большее внимание таким *объединяющим* все общество факторам, как язык, или «естественным» очагам общественной организации, таким как национальная и этническая принадлежность, и тем самым придавать большее значение постепенному, а не внезапному изменению. В частности, дискуссия по поводу Марра показала, что дихотомичный иерархический подход к социальной действительности, столь характерный для марксизма, испытывает давление. Дискуссия по поводу Марра, таким образом, сделала очевидным, что, с одной стороны, самые существенные характеристики самого марксизма начали воспринимать как противоречащие новым потребностям Советской страны; с другой стороны, она так же обнаружила некоторые из особых предпосылок, вокруг которых, по-видимому, развивается другая, более подходящая теория общества, очень близкая к функционализму. Потребность в социологии, ориентированной на проблему *интеграции* общества была, таким образом, ясна уже в советском обществе еще до того, как XX съезд Коммунистической партии положил начало оттепели, хотя полностью очевидно это стало лишь после съезда.

ФУНКЦИОНАЛИЗМ ПРОДВИГАЕТСЯ НА ВОСТОК

Системный анализ различных симптомов и первопричин наступающего кризиса марксизма, и внутри советского блока и вне его, — задача, далеко выходящая за рамки настоящего исследования. Эта проблема столь же сложна и требует таких же больших усилий, как и анализ одновременно с ним происходящего кризиса академической социологии. В предыдущих главах я стремился осуществить попытку исследовать и обрисовать лишь очень немногие аспекты проблемы [12]. В последующем я буду придерживаться только одного аспекта кризиса советского марксизма, а именно возникновения академической социологии в самом Советском Союзе,

* Там же. С. 58.

и ограничусь замечаниями и заключениями по этому вопросу, которые в основном, хотя и не исключительно, основаны на моих личных наблюдениях и беседах с социологами и другими учеными в Восточной Европе.

Марксизм был, по крайней мере в своем основном аспекте, теорией о том, как изменить мир. Он был зеркальным отражением континентства, из которого возник функционализм, и никогда не сосредоточивал своего внимания на проблеме стабилизации общества. Однако когда восточноевропейские страны сегодня приближаются к высокому уровню индустриализации, они, похоже, также обнаруживают потребность в теории, которая помещала бы в центр своего рассмотрения спонтанные механизмы, способствующие общественной стабильности и порядку. Действительно, такова, по видимому, одна из причин появления в Советском Союзе «либерманизма». Либерманизм* — это теория *спонтанных* или подобных рыночным механизмов, годных для поддержания экономического роста и стабильности. Либерманизм рассматривает «естественные» и спонтанные механизмы экономического строя; некий вариант функционализма необходим для социологического подкрепления его экономики.

Чтобы понять, что представляют собой эти механизмы, я должен упомянуть о том, что тезисы — о растущей притягательности функционализма для восточноевропейских социологов — мной были представлены на конференцию, которую проводили некоторые из них и на которой они были предметом дискуссий в мое отсутствие. По поводу этой дискуссии одним восточноевропейским социологом были написаны следующие комментарии.

«Идея о том, что функционализм начал победный поход на Восток, обсуждалась как имеющая определенные основания. Некоторые доклады, подготовленные для этой конференции... так же, как и некоторые комментарии во время прений, могут считаться новым свидетельством в ее пользу. Доклад, написанный [следует указать национальную принадлежность] социологом, был выполнен в худших или лучших традициях Парсонса, гораздо ближе к взглядам Дэвиса и Мура, чем Тьюмина. Конечно, и тогда и теперь остаются разногласия по поводу того, является ли этот поворот к функционализму чем-то, что нужно приветствовать во всех отношениях».

Для советского блока значение проведенного Парсонсом анализа равновесия состоит в том, что он рассматривает — в традициях Конта — тот способ, каким социальные системы *спонтанно* сохраняют *себя*, и в том, что он сосредоточивает внимание на внутренних условиях, которые содействуют такому спонтанному самосохране-

* Либерман Евсей Григорьевич (1897–1981), советский экономист. Разработал концепцию управления промышленностью, идеи которой явились основой хозяйственной реформы 1965 г. в СССР.

нию общества. Трудный момент для Парсонса, при всей его важности, здесь заключается в том, как он сформулировал проблему равновесия; он хочет знать, каким образом система остается самоуправляемой, саморегулируемой, самоконтролируемой, самосохраняющейся. Его анализ представляет собой ценность не потому, что сообщает нам, что в действительности происходит, а потому, что рассматривает то, каким образом социальную систему можно сделать самосохраняющейся.

Нет, по-моему, сомнения в том, что многие детали и многие фундаментальные предпосылки, которые выдвигает Парсонс, пытаясь решить проблему равновесия, неверны. Нет сомнения также и в том, что Парсонс тем не менее осуществил анализ проблемы, который намного превосходит по своим достоинствам анализ его предшественников. Он пошел дальше, назвав элементы, которые нужно рассмотреть, и закладывая более твердое основание для продолжения работы. Каждый, кто занимается этой проблемой, должен и может сделать Парсонса отправной точкой рассмотрения и точильным камнем, чтобы сделать острее свое собственное понимание.

Постоянное сосредоточение Парсонса на этой проблеме является в одно и то же время и наименее полезным, и наиболее обещающим из его достижений, потому что сегодня в мире существуют некоторые социальные системы, которые прежде всего приспособлены к изменению, в то время как другие нацелены на стабилизацию. Развивающийся «третий» мир сейчас главным образом озабочен не социальной проблемой, как в своей социальной системе достичь самосохраняющегося равновесия. Его проблема, по-видимому, состоит в том, чтобы лучше понять, как изменить, если не разрушить, старую социальную систему и как мобилизовать «стартовые механизмы», чтобы задать новый темп и новое направление развития для достижения промышленного «подъема». В то время как даже здесь существуют важные проблемы, скажем, как можно включить механизмы самосохранения в этот процесс развития, чтобы плодотворный цикл постоянного развития смог заработать, тем не менее для многих из этих стран главный вопрос состоит в том, как оторваться от старой социальной системы и положить начало новой. В этом смысле сосредоточенность Парсонса на сохраняющих себя в равновесии социальных системах является, с их точки зрения, бесполезной. Она не обеспечивает руководства для решения проблемы «подъема» и революционных преобразований, которые ему будут предшествовать.

В то же самое время, однако, существуют другие важные районы земного шара (в особенности, советский блок в Восточной Европе), в которых за последние полвека старые социальные системы были заменены и развиваются новые. Здесь решили проблему начала и достигли промышленного подъема. Вместе с этим достижением, однако, была подготовлена почва для изменения в более консер-

вативном направлении заинтересованности в сохранении достигнутого и вместе с тем растущего интереса к разного рода саморегулирующимся системам, чему в большой мере содействовал Парсонс, как ученый, в лице которого контовская традиция достигла кульминации. Теория Парсонса и функционализм близки тем, кто, как некоторые в советском блоке, больше интересуется проблемой *стабилизации* своего общества. Кроме того, парсонсовский анализ равновесия, вероятно, лучше совместим с наиболее *либеральными* из инициатив, присущих этим культурам; саморегуляция в условиях рыночных действий означает ослабление централизованных рычагов массового управления, которые там утвердились. Ирония судьбы заключается в том, что теперь учение Парсонса может возыметь большее практическое значение как раз в том обществе, в оппозиции к которому оно было разработано. Ни один гегельянец не мог бы потребовать большего.

В то время как страны советского блока ищут механизмы самозащиты от рецидивов сталинизма, их интеллигенция все больше подчеркивает роль нравственности; они обсуждают «Марксизм и этику» и делают большой упор на значении моральных норм, предписывающих самоограничение, которые всегда выделял функционализм. Во время моих споров с социологами в Восточной Европе в течение 1965 и 1966 гг. они неоднократно подчеркивали значение этики и моральных ценностей. Во время моих дискуссий с советскими социологами они также останавливались на важности усиления среди советских граждан того, что они называли «самоконтролем». Мне говорили, что: «Трудно убедить людей практиковать самоконтроль. Например, мы изучали правовые аспекты жизни советского общества. Наши ученые-правоведы говорят нам, что мы не нуждаемся в том, чтобы нам предоставили новые права; проблема заключается в том, чтобы убедить людей пользоваться теми правами, которые им были даны двадцать-тридцать лет назад. То же самое верно и в других областях жизни, на фабриках, заводах и где угодно. Привычка ждать указаний сверху зародилась в прошлом, при тех ситуациях, которые возникали в прошлом, и трудно изменить эту привычку, но мы пытаемся. Мы пытаемся распространить демократию в нашей стране и вместе с этим большее уважение к конкретной личности».

Советские социологи, как и польские, обычно подчеркивали значение развития того, что они называли «духовной жизнью», в своей стране. В таком случае не просто использование его ради анализа, а сама природа неотъемлемо присущей функционализму моральности делает его столь притягательным для восточных европейцев. Так как советский блок стремится к индустриализации на высоком уровне, исследует условия политической и экономической децентрализации, хочет закрепить и использовать то, что достигнуто, и, что важнее всего, сталкивается с «нетерпеливостью» молодого по-

коления, чьим упрямством он глубоко озабочен, он может очень легко все больше обращаться к функциональной теории, и именно потому, что это — консервативная теория, теория социального порядка и ограничения.

Однако по сравнению с политическими условиями, преобладающими в этих странах, функционализм *не* консервативная, а *либеральная* теория социального порядка, поскольку, по крайней мере до того, как он начал ориентироваться на государство всеобщего благоденствия, он обычно подчеркивал важность спонтанных и самостоятельных механизмов социального контроля, а не государственного регулирования и контроля. Однако можно было бы добавить, что функционализм представляет собой либеральную позицию не только по сравнению с *политическими* условиями в советском блоке, но также при сопоставлении с идеологическим содержанием некоторых, и даже более новых, из направлений социальных наук, развивающихся там. Благодаря дискуссии по поводу «либерализма», проходившей в Советском Союзе, становится ясно, что некоторые группировки внутри сообщества представителей социальных наук в действительности противятся их освободительному потенциалу, доказывая, что децентрализованные, спонтанные рыночные механизмы не требуются для решения проблем советского планирования. В частности, некоторые очевидно полагают, что проблемы централизованного планирования, даже на макроскопическом общенациональном уровне, могут успешно преодолеваются в Советском Союзе путем развития нового компьютерного оборудования. Таким образом, совершенно ясно, что даже предположительно нейтральные научные технологии, такие как компьютеризация, могут иметь идеологический подтекст; их специалистами иногда движет коренной интерес, заключающийся в том, чтобы их собственная технология оказывала поддержку политически централизованному контролю и противодействовала децентрализации. (Нечто весьма похожее можно ожидать от «ассигнования программ» со стороны американского правительства; как отмечает Аарон Вилдавский, «теперь понятно, что ассигнование программ содержит тенденцию к крайней централизации») [13].

АКАДЕМИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ В СОВЕТСКОМ БЛОКЕ

Итак, в развитии социальной теории в Советском Союзе и в советском блоке в не меньшей степени, чем в ее развитии в Соединенных Штатах, происходят значительные изменения. Хотя я не могу в деталях изучить, как это происходит в Советском Союзе, я позволю себе некоторые обобщения, сделанные на основе моих наблюдений и дискуссий в трех странах Восточной Европы — Польше, Югославии и в самом Советском Союзе — в течение 1965 и 1966 гг.

1. Кажется бесспорным, что в этих странах существует, развивается и делается все более *автономным* некое образование, состоящее из явно социологической по своему характеру теории и конкретных исследований. Это не возрождение марксизма и не новый всплеск в его развитии. По своему составу, организации и содержанию оно отличается, и отличается намеренно, от традиционного марксизма. Это и не «неомарксизм». Ему предназначено стать чем-то новым, это «академическая социология». Кое-где ее и в самом деле ясно определяют как результат ассимиляции «западной» социологии. В Советском Союзе самые глубокие корни ее уходят в Ленинград, Москву и Новосибирск, и оценивают ее по критериям, которые весьма отличаются от критериев традиционного марксизма-ленинизма. Новые исследовательские институты создаются благодаря ей. Растет число издаваемых переводов американских теоретических трудов, включая чисто функционалистскую «*Социологию сегодня*» (*Sociology Today*); и хотя часто интерес проявляется к чисто техническим разработкам исследовательских методов, но он отнюдь этим не ограничивается. Мне говорили, что широкую и глубокую заинтересованность в появляющейся социологии проявляют главным образом молодые люди.

2. Хотя развитие социологии в советском блоке носит, разумеется, очень неравномерный характер, оно способствует интересным теоретическим разработкам, о чем свидетельствует, например, «*Польский социологический бюллетень*» (*Polish Sociological Bulletin*), который, как известно, печатается по-английски. В частности, понимание польскими социологами теории стратификации, вероятно, становится более тонким. Советские труды по организационному анализу также демонстрируют, что со стремительной быстротой он становится все более изощренным. В Таллине и в Новосибирске прикладные исследования средств коммуникации, по-видимому, находятся на очень высоком уровне, как и демографические исследования в Новосибирске. В общем, работающая в Новосибирске группа создает социальную науку с применением математических методов, которая заслуживает большого доверия.

У меня создается впечатление, что некоторые социологи в Советском Союзе не спешат делать систематический вклад в развитие социальной теории на любом уровне сложности, потому что боятся, что это окажет дезинтегрирующее воздействие на появляющуюся советскую социологию. Иначе говоря, они, похоже, боятся, что разработка теории может сделать очевидными существующие между советскими социологами разногласия и что такой интеллектуальный раскол был бы особенно вреден на нынешней стадии организационного становления советской социологии. Развитие советской социологической теории также, похоже, углубило противоречие между советской социологией и советским марксизмом. Многие советские социологи, таким образом, создают свои новые институты с большой долей мук

совести, хотя это, конечно, не означает, что все. Это предполагает, что они будут давать больше ходу тем формам работы — таким как «конкретные» или статистические исследования или методические разработки, — которые смогут легче завоевать признание и породить большее единодушие среди социологов. Короче говоря, статистические или методологические интересы больше совместимы с нынешней, все еще ранней стадией институционализации советской социологии, потому что они создают очаги солидарности.

3. Как следует из сказанного выше, в 1966 г. страны Восточной Европы все шире распахивали двери для работ американских социологов. Заинтересованность восточноевропейских социологов в том, чтобы читать больше работ своих американских коллег и иметь доступ к ним, будь то переводные работы или работы на английском, неоднократно подтверждалась. Их недовольство заключалось не в том, что политическое руководство препятствовало этим книгам попадать на территорию страны, а в том, что им мешала бедность библиотечных фондов. Некоторые молодые люди выказывали особенное желание прочитать недавно вышедшие работы Джеймса Коулмана и Харрисона Уайта о применении математических методов. Их старшие коллеги хотели иметь больше возможностей непосредственного контакта с американскими социологами и в то же время явно конкурировали друг с другом за возможность присутствовать на конференции Международной социологической ассоциации, которая должна была состояться в Эвиане в 1966 г. Они предпочитают большое число программ международного взаимного обмена между учеными.

4. Советские социологи весьма реалистично оценивают технические достоинства своей работы до сих пор и предъявляют доказательства определенного стремления улучшить их. Они чувствуют, что их пока еще не опубликованные работы несомненно превосходят те, которые недавно были изданы в России, а также и большую часть тех, которые были не так давно переведены на английский.

5. В соответствии с их трезвыми оценками советской социологии, они, похоже, также демонстрируют все больший реализм в суждениях о советских институтах и о социальной стратификации, что служит добрым предзнаменованием высокого качества будущих исследований. Так, один советский специалист по социальной стратификации, например, сказал следующее.

«Наши представления о социальной стратификации очень изменились... Мы некогда решили — или так сказал Сталин, — что у нас есть только два класса или две страты — интеллигенция и рабочие-колхозники. Теперь мы знаем об этом больше. Их много, и появилось много новых. В 1930-е гг. мы думали, что различия между стратами скоро исчезнут, но теперь мы видим, что они не исчезли. И они, несомненно, не исчезнут в течение ... следующих пятнадцати лет. Различия между ними — это больше чем вопрос доходов. Это

различия также в уровне образования, культуры, в вопросах престижа. Потребуется нечто большее, чем усиленное образование, чтобы уничтожить эти различия. Потребуется также развитие технологии и автоматизация. Сегодня часто трудно заставить людей выбрать скучную работу или оставаться на ней. Хорошо, допустим, что мы отделаемся от скучных профессий с развитием технологии. Но нынешние интересные профессии будут казаться скучными с развитием технологии. Социальная мобильность сегодня также далека от того, как мы ее себе представляли; более вероятно, что дети рабочих также станут рабочими».

6. Советская социология сделала особый упор на то, что определяют как «конкретные» исследования. «Конкретное» — это повсюду слышащееся программное понятие, вокруг которого по большей части происходит новое развитие советской социологии и без понимания которого о ней невозможно судить верно. Здесь достаточно сказать, что термин «конкретное», по-видимому, означает не просто рекомендацию проводить эмпирические исследования по практическим проблемам. Понятие конкретной социологии не просто дает добро на новую программу эмпирической работы, но также предполагает молчаливую критическую оценку прежних форм теоретического анализа. Оно, похоже, воплощает все большую готовность отказаться от теоретической работы, если она не имеет эмпирического подтверждения, и, разумеется, отказаться от такого подхода к социальной теории, когда она сама себя обосновывает и подтверждает. Представляется также, что это понятие отражает сомнение по поводу более спекулятивных и ориентированных на будущее работ и предполагает большее внимание к современным условиям. Таким образом, понятие конкретной социологии одновременно является лозунговым выражением новой программы исследования и сжатой имплицитной формой критики прежнего стиля спекулятивного теоретизирования.

7. Все это сопровождается более гибким и в действительности строго научным подходом социологов Восточной Европы к самому марксизму и историческому материализму. Надо заметить, что я намеренно отклонился от своего исследования, чтобы изучить, что советские социологи думают про отношения между новой конкретной социологией и традиционным марксизмом-ленинизмом. Я задавал вопрос о том, что, с их точки зрения, произойдет, если окажется, что результаты исследования дискредитируют марксизм. Ответы были разными; некоторые глубокими, некоторые смелыми, некоторые остроумными, некоторые нет. Однако главная тенденция, по-видимому, заключалась в следующем: все больше углубляется представление о марксизме как о руководстве к исследованию, то есть скорее как об исследовательской модели, чем как о самоочевидной, самодостаточной метафизике. Действительно, сам марксизм намеренно и, я думаю, обоснованно характеризует себя в некоторых

случаях как «модель». Я храню в памяти некоторые неформальные, высказанные разными советскими социологами замечания, подобные следующему.

«Многие из наших философов пишут книги по историческому материализму. Мы считаем, что не должно быть только одного подхода или одного способа представлять исторический материализм и что хорошо было бы, если бы об историческом материализме писали бы разные люди... Во-первых, следует помнить, что исторический материализм — теория, а жизнь сложнее и богаче любой теории. Любая теория ограничена. Во-вторых, если жизнь отличается от теории, то это, возможно, происходит не потому, что теория неверна, но потому, что условия помешали теории осуществиться. Нужно, следовательно, изменить условия... Марксизм — не Библия. Он не остается неизменным навеки... Теория есть теория. Конкретная социология может добавить что-то новое. Старые истины можно усовершенствовать. Конкретные исследования — это углубление теории. Они являются проверкой того, насколько теория соответствует действительности».

Все это не означает, однако, что советские социологи рассматривают результаты конкретных исследований как определяющие сущность самой советской «действительности». Ведь то, что советские социологи понимают под «действительностью», еще в значительной мере определяется их общей социальной теорией с присущими ей доменными предпосылками — короче говоря, марксизмом. В этом, однако, они, очевидно, не отличаются радикально от тех преданных функциональной теории западных социологов, на чьи представления о социальной реальности тоже оказали влияние метафизические основоположения их собственной социальной теории. Решающим соображением здесь является та степень, до которой эти метафизические основоположения рассматриваются как поддающиеся эмпирической корректировке, та степень, в которой их считают либо «моделью» реальности, либо бесспорно реальными, независимо от их поддающегося исследованию значения. В этом отношении советские социологи, по-видимому, напоминают своих западных коллег.

8. Развитие отдельных социологических специальностей в Восточной Европе не надо понимать как подтверждение «антисоциалистических» или «антипартийных» взглядов старой университетской интеллигенции старшего поколения. Во-первых, настоящая жизнестойкость восточноевропейской социологии часто проявляется среди молодых людей. Во-вторых, что еще более важно, новую социологию сегодня часто возглавляют люди, занимающие ответственные посты в коммунистических партиях своих стран и бесспорно им преданные. В самом деле, насколько я могу судить, лучшее в социологии — наиболее теоретически изощренная и эмпирически точная социология, даже и по американским критериям — создается членами коммунистической партии.

Было бы нелепо допустить, что появление советской социологии и широкие последствия этого каким-то образом ускользнули от внимания лидеров коммунистической партии. Гораздо более реалистичным будет предположение, что это развитие осуществляется под *опытным* покровительством высокопоставленных партийных лидеров, в ходе которого сами политические лидеры накладывают запрет на новое, еще не развитое право выбора политики, приоткрывая, если не распахивая, новые двери и расширяя полигон для политических маневров.

Следует добавить, что это — дверь, которую уже больше не удастся закрыть. Будущее социологии в Восточной Европе наиболее непосредственно — но не полностью — зависит от преемственности содействующих либерализации тенденций в Советском Союзе, в частности тех, которые обнаруживаются, — хотя и при наличии мощных контртенденций — начиная с XX съезда Коммунистической партии Советского Союза; будущее социологии также зависит от поддержания определенного уровня национальной автономии и политической свободы в странах советского блока.

СОЦИАЛЬНЫЕ ИСТОЧНИКИ АКАДЕМИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ

Какковы некоторые из социальных факторов, способствовавших недавнему возрождению или развитию академической социологии в Советском Союзе? Это достойно исследования, потому что, занимаясь этим, мы можем узнать что-то новое об условиях, которые в целом ведут к появлению академической социологии где бы то ни было, включая Соединенные Штаты. Более того, поскольку ответ на этот вопрос с необходимостью предполагает интерес к природе социального заказа, в рамках которого развивается советская социология, он может помочь нам определить более реалистически условия хода ее будущего развития.

Начнем с факта, очевидного для большинства наблюдателей за недавними событиями в Советском Союзе. Ясно, что XX съезд советской коммунистической партии в 1956 г. был первым в ряду тех событий, которые привели к возникновению советской социологии, так же как и югославской и польской. Атака на сталинизм положила начало тому, что получило название «оттепели». Оттепель остается ненадежным явлением, и восточноевропейские интеллектуалы постоянно помнят об этом, так же как и мы; но, несмотря на глубоко антилиберальное значение советского вторжения в Чехословакию в 1968 г. и резкое охлаждение, которое за ним последовало, Советы все еще очень далеки от того, чтобы возвратиться к непреклонности эры сталинизма. Запятнанное позором и замедлившее свой ход, состояние оттепели сохраняется, если сравнить нынешнюю ситуацию со сталинской генеральной линией.

Оттепель имела по крайней мере два следствия. Во-первых, она ослабила политический контроль над культурной жизнью и, в целом, позволила различным областям культуры и разнообразным представителям технической интеллигенции, ответственной за эти сектора, получить гораздо большую автономию. Оттепель гарантировала большую степень безопасности для культурных и интеллектуальных нововведений. Нет сомнения, что возрождение академической социологии по всей Восточной Европе связано с этим движением по направлению к либерализации жизни в Советском Союзе. Во-вторых, официальное разоблачение сталинизма положило начало периоду массового разочарования и увеличивающегося скептицизма в отношении официальных сообщений о жизни в Советском Союзе и повсюду. Атака на сталинизм означала, что советская власть все больше дискредитирует себя *авторитетным образом*. Тогда возник «кризис доверия» по отношению к официальным сообщениям и средствам массовой информации, и это породило усиленный общественный интерес к тем описаниям жизни, которые не были опорочены связью с официальными источниками.

Однако дело заключалось не только в том, что советский «человек с улицы» хотел знать, что на самом деле происходит в мире, и мог теперь более свободно выражать этот интерес; а также в том, что советские руководители имели аналогичную потребность и новые советские политические лидеры должны были удовлетворять эту потребность, чтобы укрепить свое руководство. Они должны были преодолеть это ослабление взаимосвязи руководства и масс, которое возникло в эру Сталина, и, чтобы добиться этого, им нужно было знать, что думают люди. Как раз в этот период в Советском Союзе начали проводиться опросы общественного мнения, отражающие неспособность нового советского руководства действовать в рамках прежнего официального мифа о единодушии мнений и в то же время символизирующие и служащие доказательством большей готовности руководителей реагировать на некоторые из разнообразных предпочтений и потребностей советского общества [14]. Таким образом, новый интерес, возникший в советском обществе к социологии, проистекает отчасти из заинтересованности в более достоверной и реалистичной картине мира. Советская социология играет роль своего рода академического «журнализма», к сообщениям которого можно испытывать относительное доверие, и советские лидеры и руководители сами отнюдь не мало заинтересованы в том, чтобы получать такого рода сообщения.

Поскольку это было актом политической либерализации, которая явно расширила возможности для возникновения советской социологии, было бы очень странно, если бы коренные интересы советских социологов и их аудитории не послужили бы отчасти для формирования их представления о своей миссии в обществе. Совет-

ские социологи, мягко говоря, не рассматривали свою миссию как работу по реставрации сталинизма. Как, в таком случае, они понимали свою роль и роль социологии?

НАКАЗ СОВЕТСКОЙ СОЦИОЛОГИИ: ИНТЕГРАЦИЯ ОБЩЕСТВА

Пытаясь обсудить со мной этот вопрос, советские социологи часто заговаривали о «диспропорциях» и «несоответствиях» в своем обществе и о необходимости исправить их. Именно этот факт, гораздо больше, чем их занятия социологией промышленности и социальной психологией, дает ключ к лучшему пониманию самых глубоких представлений советских социологов о своем общественном назначении. На языке «диспропорций» и «несоответствий» они хотели сообщить о том, что они замышляют, и о том, что в конце концов все их заботы сводятся к проблеме *интеграции* общества:

«По мере того как наша страна становится развитой и более сложной, возникает необходимость понять соотношение сил. Социология — инструмент, который “соединяет” экономику с жизнью общества, экономику с духовной жизнью. Она помогает *интеграции* различных секторов общества — не потому, что наше общество дезинтегрировано, — нет, но чтобы помочь изменить пропорции и механизмы *взаимоотношений*. В жизни общества существуют *связи*, которые нужно понять и объяснить [курсив автора]».

Достаточно независимо, насколько я могу об этом судить, некоторые югославские социологи также поняли свои задачи подобным образом. Одним словом, риторика, используя приемы которой обосновывали они общественную миссию советской социологии, почти тождественна той, которую использовал Сен-Симон для обоснования своей новой науки об обществе. Это риторика интеграции и «организации».

В качестве примера такого рода проблемы, которую советские социологи определяют как наличие «дисбаланса» «пропорций», они ссылались на работу своих демографов, которые говорили об угрозе демографической «вспышки», когда все больше молодых людей будут заканчивать школу и включаться в работу. Они постоянно определяли молодежь как имеющую нереалистически завышенные ожидания, связанные с будущей работой, имея в виду, что она обладает избытком образования с точки зрения наличного рынка труда. Как сказал один коллега, «не все молодые люди смогут стать космонавтами». В целом, советские социологи очень интересуются проблемами, которые возникают тогда, когда молодые люди «включаются» в работу в обществе, которое уже сложилось.

Проблема «пропорций», таким образом, это проблема подгонки, когда нужно вбить квадратный гвоздь в круглую дыру, возможно, переделав его немного, чтобы он вошел, или проблема того, как сде-

лать предложение приблизительно равным спросу. Это по существу технологическая концепция о миссии социологии в обществе, выражающая неявную предпосылку, что работа, которую нужно выполнять, основные роли в обществе, к которым нужно подготовить людей, и основные институты, которые для этого имеются, принимаются как *данность*. По этой причине растет интерес к социологии промышленности, особенно к тем средствам, которые она может предложить для поиска *иных* мотивов работы, чем зарплата, и *внематериальных* стимулов ее. (Как объяснил один советский коллега, «люди работают в силу разных причин, из чувства ответственности или просто ради заработка. Зарплате уделяется очень большое внимание, а осознание других ценностей еще не развито».) Но советская социология промышленности занимается только одной стороной этой широкой задачи — задачи, как определил ее один социолог, «приспосабливать ожидания к действительности». Ничто не может выразить это яснее, чем утверждение, что советская социология, как и западный функционализм, принимает некоторые стороны социального мира как данное и видит свою задачу в том, чтобы сделать их взаимодействие более спокойным. Проблема заключается в том, чтобы заставить людей принять общественные институты, к которым по большей части относятся как к данности, и приспособиться к ним. Представлять себе проблему интеграции как проблему «пропорций» — значит понимать ее с точки зрения модели, которая рассматривает систему как имеющую «реквизиты» и стороны, остающиеся существенно стабильными, хотя их взаимосвязь может усиливаться или изменяться.

Новая советская социология — как и западная социологическая традиция от Конта до Парсонса — зависит от сложившихся экономических институтов и базовых рудиментов системы стратификации. Это определяет ее задачу по существу как задачу помогать им эффективно работать и заставлять остальное общество вписываться в те границы, которые они установили. Самая основная предпосылка советских социологов, как и большинства американских функционалистов, заключается в том, что главные проблемы их экономики на самом деле уже разрешены, а, исходя из этого, они, в частности, могут пока принимать эту экономику как данность:

«Нашей первой задачей было создать объективные условия хорошей коллективной жизни — базис. Этого мы достигли. Теперь перед нами стоит проблема развития общественных отношений, духовной жизни, культуры... Мы привыкли и должны были думать об экономических вопросах, но теперь мы можем думать о социальной и духовной стороне».

Зарождение академической социологии «западного типа» в Советском Союзе, в таком случае, имеет своей предпосылкой развитие советской экономики и ее промышленной базы. Если либерализация советской политики дала возможность появиться советской со-

циологии, то высокий уровень советской индустриализации и развитие социального слоя технических работников и управленцев, чья карьера зависит от технической результативности работы, которую они выполняют, часто создавали мотивы, побуждающие воспользоваться этой возможностью. Советская индустриализация является существенной предпосылкой советской социологии. Проблемы интегрирования и управления процессом индустриализации определяют те основные проблемы, решению которых посвящает себя советская социология.

МОДЕЛЬ СТРУКТУРНЫХ ИСТОЧНИКОВ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ АКАДЕМИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

С точки зрения заинтересованности самой социологии в социологическом анализе развитие академической социологии в Советском Союзе можно рассматривать как один из многочисленных примеров, свидетельствующих об успешной институционализации академической социологии. Советский пример, таким образом, расширяет этот «ряд» и вместе с другими аналогичными примерами успехов и неудач, создает основу для дальнейшего уточнения нашего понимания общественных условий, при которых академическая социология проходит институционализацию. Осознавая, что советский пример имеет важные исторические и национальные отличия от других, мы, тем не менее, можем использовать его чтобы предложить предварительную модель, описывающую общественные условия, при которых академическая социология обычно проходит институционализацию. Развитие академической социологии в Советском Союзе показывает, что процесс институционализации не обязательно связан с чисто капиталистической формой индустриализации, и свидетельствует о том, что он, вероятно, начинается в индустриальном обществе *любого* типа на определенном этапе его развития.

Академическая социология проходит институционализацию:

1. Там, где индустриализация по крайней мере достигла «подъема» и стала самодовлеющей.

2. Там, где вследствие этого социологи теоретики и другие ученые могут более легко определять и концептуально осознавать проблемы своего общества как неэкономические или чисто «социальные», то есть как отличные от экономических проблем.

3. Там, где вследствие своей производительности новая технология может обеспечивать в массовом масштабе вознаграждения и таким образом завоевывать лояльность широких масс.

4. Там, где вследствие этого, угроза «реставрационизма» уничтожена. Таким образом, члены общества теперь открыто признают главные институты и национальные элиты, которые управляют и

руководят процессом индустриализации. Вопросы, остающиеся предметом разногласий, не рассматриваются как вопросы, имеющие отношение к стратегии индустриализации и общественным классам, которые ею руководят, но считаются по существу вопросами тактики. (Так, сейчас в Советском Союзе проводится эксперимент по децентрализованному управлению, и хотя это и важно, он, безусловно, не предполагает даже мысли о возврате к частной собственности и наследованию фабрик.) При этих условиях только и остается, что политические споры, не вызывающие разногласий по поводу самых насущных интересов и проблем, которые люди воспринимают столь серьезно, что не допустят политического поражения, не прибегнув к насилию и гражданской войне.

5. Там, где вследствие этого допускаются и могут распространяться некоторые формы политической либерализации, потому что разногласия между спорящими группировками теперь менее остры и правящие политические группировки могут принять потерю власти более миролюбиво, не веря, что их преемники изменят общество таким способом, который причинил бы ущерб наиболее фундаментальным ценностям и пошатнул бы устои общества.

6. Когда происходит индустриализация, растет число технических и управленческих элит, углубляется специализация и происходит профессиональный рост управленцев, и авторитет их опирается на приписываемую им компетентность, основанную на технической подготовке, достоверной информации и научных методах. Их карьера все больше начинает зависеть от демонстрируемой ими эффективности или «результатов» их работы. Другие соображения становятся внешними, особенно когда угроза «реставрации» или контрреволюции побеждена или уменьшается. Техническая и управленческая элиты все сильнее становятся коренным образом заинтересованны в увеличении «автономии секторов», стремясь получить для себя большую свободу действий и предпринимая для этого шаги.

7. Отчасти как результат этого большая автономия осуществляется и допускается среди различных секторов общества. Ибо теперь каждый сектор общества находится под меньшим давлением и, таким образом, может заявлять о своих основных политических пристрастиях, и ему может быть позволена большая свобода действовать с точки зрения своих собственных особых норм и различных технических критериев — другими словами, более «автономно».

8. Там, где, как следствие, проблема координации разных социальных секторов возмущает, но теперь ее рассматривают по-другому, то есть как задачу государственной власти, которая является прежде всего не политической, а технической по своему характеру. Другими словами, трудности координации — «дисбалансы» — не считаются результатом нелояльности или сопротивления и глубокой враждебности по отношению к основным институтам и нацио-

нальным элитам. Общественные проблемы, похоже, уже не считаются отражением умышленного намерения опрокинуть или ниспровергнуть основные институты.

9. Итак, институционализация академической социологии является частью или особым случаем общего развития автономии секторов. Она является символической и одновременно инструментальной разновидностью реакции на углубляющуюся проблему интеграции социальных секторов, которые становятся все более автономными и дифференцированными. Она «инструментальна», поскольку способствует, практическим и «прикладным» способом, эффективной интеграции разных социальных секторов и уровней. Институционализация академической социологии является «символической», поскольку социология занимается созданием «картины» общества, которая отражает различные его стороны, символически соединяя их и представляя как часть социального мира в целом.

Выполняет ли она роль символа или инструмента, академическая социология институционализируется, когда интеграцию, то есть координацию секторов, индустриального общества начинают определять как область ответственности государственной власти и скорее как техническую задачу, чем как проблему выбора определенной политики и как проблему политической мобилизации. Государственную власть в конечном счете рассматривают как силу, способствующую взаимной координации и «самоконтролю» различных секторов, а не как их заменитель.

Этот подход, в свою очередь, совместим с точкой зрения на различные сектора скорее как на лояльные в своей основе и функционально дифференцированные, чем как на «разрушительные» и иерархически расчлененные. Государственная власть поэтому не претендует непосредственно руководить каждым сектором в его отношениях с другими. Такая тенденция связана с представлением об обществе как о «системе», в которой упор делается на взаимозависимость ее частей из-за особой функции каждой из них и где, как предполагается, такая взаимная зависимость — а не только внешний властный контроль — способствует интеграции общества. Именно при таких условиях социальную интеграцию начинают понимать как проблему «равновесия», взаимного приспособления частей друг к другу, а не как навязывание централизованного контроля со стороны одной части над всеми другими. Таким образом, считается, что интеграция является следствием внутреннего и «спонтанного» равновесия, а не предполагает внешний контроль.

Советская и американская система приближались к этому общему представлению с противоположных сторон. Советская система приходит к нему со стороны контролируемого и централизованного государственного аппарата, и это движение влечет за собой ослабление государственной власти. Американская система приходит к нему со стороны государства, относительно *laissez faire* по своему харак-

теру, и это движение вызывает усиление государственной власти. Хотя обе системы, таким образом, привлекает представление об обществе как о самосохраняющемся и самоконтролируемом, в американской системе проблему представляет собой обоснование этого усиления государственной власти, в то время в Советском Союзе проблемой является обоснование ее ослабления. Таким образом, для американских теоретиков, работающих в рамках традиции функционализма, важно найти способ сочетать растущую инициативу государства и политический контроль с традиционным для них теоретическим интересом к системному анализу. Но для советских теоретиков, напротив, важно найти или разработать социальную теорию, которая делала бы упор на такой подход к системной взаимосвязи, который исключает иерархию, и в то же самое время свести к минимуму конфликт с существующей в Советском Союзе приверженностью марксизму и его, по сути, иерархичным доменным предпосылкам.

В таком случае академическая концепция социологии, по-видимому, парадоксальным образом возникает там, где при всех разговорах о важности нравственных ценностей, люди, по крайней мере негласно, признали приоритет экономического процесса и выразили свою приверженность конкретной форме индустриализации. Только тогда социология может позволить считать себя объективной, ценностно свободной и стоящей выше политической борьбы; общество больше не вовлечено в решительную борьбу за то, что оно считает своими самыми главными ценностями, и его элиты соответственно верят, что они могут положиться на поддержку ученых-социологов, по крайней мере в самых основных вопросах. Другими словами, социология с беспристрастным представлением о самой себе может пройти институционализацию, когда элиты общества поверят, что социологи-теоретики на самом деле не нейтральны.

Однако мне бы не хотелось утверждать, что советские социологи не вынуждены больше предъявлять доказательства своей «преданности» советской идеологии. Мне кажется, что такое требование все еще сохраняется, о чем, например, свидетельствуют продолжающееся ритуальное использование цитат из классической марксистской литературы и многие статьи и книги, содержащие принудительную критику американской социологии, которые советские социологи все еще пишут. Тем не менее эта необходимость публично представлять доказательства своей лояльности, похоже, уменьшается и соответственно больше внимания уделяется тому, чтобы работать в согласии с конкретными релевантными нормами, отличающими саму социологию. Хотя я и не слышал, чтобы советские социологи претендовали на то, что их социология «ценностно свободна», они настоятельно подчеркивали значение сохранения «объективности» в социальных науках. В этом же духе они также сетовали по поводу некоторых советских историков, которые переписали историю, чтобы воздать

хвалу заслугам некоторых политических лидеров; такие работы, говорили они, только заставляют людей терять доверие к историческим сочинениям вообще и подрывают их достоверность в глазах читающей публики.

Когда условия, в общем способствующие «объективному» стилю академической социологии, складываются в Восточной Европе, устанавливается самая общая основа для более благожелательного восприятия функционализма и диалога с ним. Однако это не может вполне осуществиться без фундаментальных изменений в представлениях советских людей о своем будущем и, в частности, в их отношении к перспективе наступления полного коммунизма. Соответственно рост интереса советских людей к функционализму *на самом деле* предполагает, что большинство из них уже начало отказываться от таких ориентированных на будущее установок [15]. Сказать, что функционализм становится и будет становиться все более привлекательным для Восточной Европы, значит признать, что надежды советского марксизма на тысячелетнее царство иссякают, что советское общество замедляет свое поступательное движение к радикально отличному или «коммунистическому» будущему; что его стремление к «коммунистическому» будущему, радикальным образом отличному от «социалистического» настоящего и высшему по сравнению с ним, теряет свою жизненную силу. Это значит предположить, что советские люди собираются жить в настоящем, которое они надеются существенным образом изменить к лучшему, но которое, согласно их ожиданиям, не должно претерпеть базовые структурные изменения.

Соответственно ключевым моментом, за которым следует наблюдать в работах советских социологов и который означает, что их переход к функциональной модели идет полным ходом, является показатель, продолжают ли они использовать теорию «культурного отставания» для объяснения недостатков своего собственного общества или отказываются от нее. Характерно, что советские ученые первых поколений, занимавшиеся социальными науками, объясняли недостатки советского общества с позиций теории культурного отставания. Они объясняли пороки как пережитки буржуазного общества, от которых до сих пор не избавились. И по этой причине я счел особенно важным, что ни один из советских социологов, с которыми я говорил с глазу на глаз, — что бы они ни говорили публично — не использовал этот объяснительный прием. Говорить, как я ранее, о появлении «реализма» в среде советских социологов как о новом феномене — это другой способ выразить то же самое.

Вероятно, любому отступлению от ориентированного на будущее подхода советских социологов главным и наиболее полным доказательством служит скорее более скрупулезное, статистическое изучение отдельных организаций и ведомств на микроуровне, чем изучение на макроуровне основных институтов общества, его сис-

темы стратификации, науки и технологии или структур родства и обществ. Точно такое же разграничение, похоже, можно сделать и для американской социологии, потому что и она отчасти сводится в силу самой природы применяемых ею исследовательских методов к исследованию на микроуровне. Также можно ожидать, что сдвиг в сторону исследований, менее ориентированных на будущее, будет проходить по линии, разделяющей поколения: молодое поколение менее ориентировано на будущее, в то время как старшее поколение все еще придает большее значение работе, ориентированной на будущее и проводимой на макроуровне.

Однако кажется вероятным — и этого следует ожидать, — что советские социологи в целом останутся более ориентированными на будущее, чем американские. Но *отчасти*, возможно, что это не является особенностью советского общества или марксизма, но может быть общей характерной чертой Европы и европейской социологии в целом. Прежде чем дать оценку мере ориентированности на будущее советской социологии, нужно быть внимательным, делая различие между ней и более общей *исторической* ориентацией. По моему мнению, здесь решающее значение имеет вопрос, до какой степени советские ученые демонстрируют веру в то, что будущее советское общество будет коренным образом отличаться от *нынешнего* и очевидно превосходить его, и, если они так считают, на чем, по их мнению, это отличие и это превосходство основывается. Что советские ученые социологи в настоящий момент верят, что будущее советское общество будет лучше, похоже, вызывает мало сомнения. Однако они считают, что это улучшение наступит благодаря развитию науки и технологии, а не в силу изменений, которые произойдут в других основных институтах. Одним словом, хотя горячие надежды все еще возлагаются на будущее, они основаны на факторах, уже обнаружившихся в настоящем, которое, очевидно, теперь более, чем когда бы то ни было, рассматривается как тесно связанное с будущим. В то же самое время существуют признаки того, что результаты технологического развития все больше понимают не только как содействующие прогрессу, но до некоторой степени и как создающие также и проблемы. Растущий интерес советских и восточноевропейских социологов к нравственным представлениям, этике [16], природе личности и ценностям, по-видимому, означает ослабление надежды, которую они возлагают на науку и технологию, или их веры в то, что только развитие последних в будущем и сможет решить проблемы общества. Другими словами, очевидное изменение интеллектуальных интересов, обнаруживающее себя в этом новом проявлении внимания к морали, возможно, указывает на некоторое ослабление ориентации на будущее.

Когда перечисленные выше общественные условия складываются в полной мере, социологи Востока и Запада обнаруживают все больше сходства и демонстрируют общую заинтересованность в под-

держании сложившегося в их обществе порядка, в устранении «остаточных» трений в их обществе, в сбалансированности и приведении в соответствие отношений между различными его секторами. Обыкновенно ориентированные на сохранение и развитие сложившихся в их обществе форм индустриализации и принимая эту цель как данное, социологи как Востока, так и Запада подчеркивают значение объективности. По своим широким общественным последствиям это означает, что они признают технологический подход к управлению обществом, оценивая работу различных его секторов прежде всего с точки зрения усиления *эффективности* снижения расходов и уменьшения разногласий в работе секторов в условиях, когда ведущие институты управляют индустриализацией, и с точки зрения адаптации к их работе других социальных структур. Именно в таких условиях социология, интересующаяся метафизикой «системы» и «функции», то есть функционализм, может развиваться.

НАСТУПАЮЩАЯ ПЕРЕСТРОЙКА МИРОВОЙ СОЦИОЛОГИИ

Развитие академической социологии в Советском Союзе предполагает, что марксизм сегодня, не менее чем функционализм в Соединенных Штатах, сталкивается с новыми проблемами и новыми трудностями большого масштаба. Развитие академической социологии, очевидно происходящее в Восточной Европе, симптом не только того, что появились эти новые проблемы, но также и того, что их уже осознали, по крайней мере частично, руководящие члены коммунистической партии, которые ощущают потребность в новых интеллектуальных средствах. Конечно, они знают, и ожидают, что разработанная «конкретная» или академическая социология будет взаимодействовать с «историческим материализмом» или марксизмом-ленинизмом, и, по существу, ни один ученый из тех, с кем я говорил в Восточной Европе, не думает, что такое взаимодействие будет иметь только однозначные результаты. Очень похоже, что продолжающееся развитие академической социологии в Восточной Европе означает, что сам марксизм будет развиваться и изменяться существенным образом.

Самый главный этап интеллектуального развития мировой социологии еще только предстоит, и оно ускоряется в той степени, в какой марксизм и академическая социология сближаются и вступают в общий диалог. Мировая социология, главный исторический раскол в которой разделяет последователей Конта и последователей Маркса, похоже, начинает перестраиваться, и эта перестройка выражается и в их взаимодействии и в способе их собственной внутренней организации. Это взаимодействие и перестройка отнюдь не означают, что они в один и тот же момент прекратят развитие или соединятся в единую модель, но в некоторых отношениях они, по-

хоже, станут друг другу ближе чем когда бы то ни было прежде. Как быстро это произойдет, вопрос еще более сложный, и было бы легко перепутать очевидность процесса с его скоростью. Необходимо, например, учитывать, что Советская социологическая ассоциация была основана только в 1958 г. и что Первая Всесоюзная конференция социологов произошла только в 1966 г. Возможно, таким образом, что мы являемся свидетелями процесса, для которого потребуются по крайней мере еще одно поколение, чтобы достичь нового состояния равновесия.

Я уже говорил в этой главе о том, что любое изменение в обществе, которое способствует мирному сотрудничеству между Советским Союзом и Соединенными Штатами, претендует на одобрение всех людей доброй воли, тем не менее для более полной оценки усиливающейся конвергенции между социальными науками двух стран надо также серьезно рассмотреть *основу*, на которой эта конвергенция возможно происходит. Кроме всего прочего, всегда существует возможность объединения в духе Меттерниха. Условия соглашения, или *то, в чем* соглашаются стороны, — важная проблема, достойная отдельного рассмотрения. Если, например, социология в Советском Союзе и в Соединенных Штатах вместе развивались бы в направлении эмпирического с методологической точки зрения подхода, какой представляют собой кибернетика, системный анализ или системное исследование, — направление совершенно невозможное, — это предвещало бы культуру, при которой будут господствовать бездушные техники, создания полезные и пригодные, и любая форма социологического гуманизма была бы уничтожена. Лучше уж функционализм, даже «статический» функционализм; лучше уж марксизм, даже «вульгарный» марксизм.

Характер приспособления, которое происходит и будет происходить между марксизмом и функционализмом, в значительной мере будет зависеть от того, каким образом развивается каждое направление, так же как от того влияния, которое они оказывают друг на друга. Это, в свою очередь, означает, что он отчасти будет зависеть от того, каким образом в Советском Союзе развивается «конкретная» или академическая социология сама по себе, и особенно от того, каким способом она разрешает некоторые из своих самых значительных внутренних противоречий. Основной конфликт в советской академической социологии происходит, с одной стороны, между теми, кто понимает ее и поддерживает прежде всего как инструментальное орудие, поскольку она может оказывать технологическую поддержку в руководстве и управлении, и, с другой стороны, между теми, для кого академическая социология имеет своим идеологическим источником их собственные либеральные побуждения и кто хочет, чтобы она развивалась, потому что это, как они полагают, будет содействовать более гуманистической по своему характеру культуре. Это противоречие отнюдь не является характерным для ака-

демической социологии только в Советском Союзе. Оно обнаруживается по всей Европе, Восточной и Западной, так же как и в Соединенных Штатах.

Хотя академическая социология сегодня явно обнаруживает разнообразные внутренние противоречия, я не думаю, что основное противоречие существует между теми, кто представляет методологических эмпириков, и теми, кто предпочитает ориентированные на теорию исследования, или между исследованиями и теорией, или даже между защитниками «прикладного» и приверженцами «чистого» исследования. Роберт Мертон и Генри Риккен правильно полагали, что эмпирические исследования новой советской социологии имеют явную тенденцию к определенному рода «практическому реализму», предполагающему лишь незначительный интерес к отысканию теоретического значения того, что послужило объектом наблюдения [17]. Но я не считаю, что те советские социологи, которые возражают против такого «практического реализма», видят альтернативу ему просто в «чистой» социологии со строгой ориентацией на теорию. Для них очень характерно более широкое видение новой социологии, потому что они более чувствительны к ее идеологическому и ценностному значению, кроме того, они нередко рассматривали ее как проявление либерализации советской жизни в целом. Если таких людей, можно сказать, привлекает некий вариант «критической» социологии, то практические реалисты, в свою очередь, поддерживают по существу «административную» социологию. То есть последние не просто участвуют в определенном рода исследовании, но занимаются *социальным контролем*, в то время как первые заинтересованы в создании не просто чистой социологии, но более гуманного общества.

Значение восстановления отношений между советской и американской социологией, или между академической социологией и марксизмом, очень зависит от той степени, в какой та и другая причастны административной социологии или социологии управления. Административная социология в сущности является инструментом, назначение которого — заставить статус-кво работать лучше. Если она поддерживает новые программы и новую политику, то делает это в тех пределах, которые соответствуют скорее цели защищать и укреплять существующие основные институты общества, чем исследовать их как источник присущих обществу проблем. Административная социология рассматривает мир с точки зрения ценностей и нужд управленческих элит общества, ее определяют инициативы и перспективы этих элит и свойственная им ограниченность. Административная социология содействует разумной терпимости по отношению к статус-кво. Хотя она и признает, что статус-кво имеет проблемы, она считает их преодолимыми в рамках основных институтов, без существенных изменений в них. И решения, которые она ищет, делает предметом анализа и оценивает, сводятся к решениям, совместимым с характерными особенностями статус-кво и его веду-

щими институтами. Основная общественная функция административной социологии заключается в том, чтобы найти более дешевые и более эффективные пути удовлетворения конкретных требований институционального статус-кво.

Административной социологии, как правило, присуща тенденция придерживаться технократического и механического взгляда на альтернативные решения проблем статус-кво. Обычно ей недостает понимания того, что политический курс выбирают не потому, что он наиболее полезен для общества в целом, а потому что его сторонники имеют самую большую власть, и альтернатива, которую они поддерживают, наиболее выгодна *им*. Одним словом, административная социология игнорирует природу конкуренции и борьбу между альтернативными решениями. Ей не удается понять *политический* характер процесса, в ходе которого одна альтернатива побеждает соперничающую, и она систематически игнорирует в своем объяснительном анализе такой параметр, как власть. Административная социология мыслит скорее бюрократически, чем политически. Она, по сути, просто ищет менее дорогие и более эффективные пути подхода к основным требованиям статус-кво независимо от политического процесса.

ИНСТИТУТЫ И УНИВЕРСИТЕТ КАК КОНТЕКСТ РАЗВИТИЯ СОЦИОЛОГИИ

Соотношение между такого рода административной социологией и «критической» социологией, равновесие сил между ними зависит от нескольких факторов. Один из них — непосредственная среда тех институтов, в которых социология развивается и разрабатывается каждый день. В широком смысле существуют две отдельные локальные среды, определяющие развитие социологии: «университет» и «институт». Эта структурная дифференциация свойственна не только советской или восточноевропейской социологии, а может быть обнаружена по всей Западной Европе и в Соединенных Штатах.

В Соединенных Штатах институты социологических и социальных наук, по-видимому, являются своего рода «антрепренерскими» организациями, кладущими начало исследовательским проектам; они служат как бы посредниками или брокерами между различными клиентами, заинтересованными в разнообразных формах прикладной социологии, с одной стороны, и факультетом университета с его способностью выполнять такого рода работы и заинтересованностью в них — с другой. Восточноевропейские институты, хотя они ни в коей мере не свободны от антрепренерской функции, являются чем-то более тесно связанным с государственным аппаратом и более зависящим от финансирования, которое он осуществляет. Восточноевропейским институтам, таким образом, присуща тенденция подвергаться более тщательному контролю со стороны коммунистической партии, чем социологическим факультетам, пре-

имущественно сосредоточенным в университетах. В самом деле, часто существует очевидное различие в интеллектуальных перспективах социологов, работающих в этих разных условиях, с характерными для них различными формами общения и сотрудничества, чтобы не сказать зарождающиеся противоречия между ними. Нет, по-видимому, сомнения в том, что во всем мире институтская обстановка обеспечивает более благоприятную среду для развития административной социологии, чем университет. Если институт и является учреждением — инкубатором административной социологии, он, однако, не является последним источником власти и оказываемой ей поддержки. В конечном счете причиной этой власти являются политические инициативы и существенное финансирование, которое обеспечивается государством, и именно от государственной поддержки больше всего зависят планы административной социологии в Советском Союзе и за его пределами.

Несмотря на тот факт, что по этой причине административная социология в Восточной Европе, как правило, менее свободна в политических нюансах, обостряющееся противоречие состоит в том, что элиты, господствующие в американской социологии, похоже, более часто благоволят к той самой разновидности советской социологии, которая является типичной для институтов. Особенно они, похоже, благоволят к более оснащенной технически, ориентированной на высокую теорию и эмпирической по методологии работе, созвучной потребностям административной социологии, базирующейся на институтах. Итак, парадоксальным образом международное влияние официальных глашатаев американской социологии часто, по-видимому, оказывает поддержку наиболее контролируемому коммунистической партией и наименее либеральному крылу советской социологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Bukharin N. Historical Materialism: A System of Sociology. New York: International Publishers, 1925.*
2. Я имею в виду особенно анализ аномии, проведенный Мертоном, в котором он доказывает, что в результате особого типа классовой системы представители низшего класса подготавливаются обществом к стремлению к тем же целям, что и средний класс, но, как низшему классу, ему не хватает возможностей реализовать эти цели, и он поэтому может стать аномическим. Здесь по существу Мертон использует Маркса, чтобы поддержать Дюркгейма. См.: *Merton R. K. Anomie and Social Structure // R. K. Merton. Social Theory and Social Structure. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957.*
3. См., например: *Peter L. Marxism and Sociology / Berger, ed. New York: Appleton-Century-Crofts, 1969.*
4. *Althusser L. Pour Marx. Paris: Maspero, 1968; Althusser L., Rancière I., Manchery P. Lire Le Capital. Paris: Maspero, 1968. Vol. 1; Althusser L., Balibar E., Establet R. Lire Le Capital. Paris: Maspero, 1968. Vol. 2.*

5. *Poulantzas N. Pouvoir Politique et Classes Sociales de l'Etat Capitaliste. Paris: Maspero, 1968.*
6. Например: *Garaudy R. Peut-on être communiste aujourd'hui? Paris: Bernard Grasset, 1968.*
7. См., например, собрание в: *Socialist Humanism / E. Fromm, ed. Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1966;* и югославский журнал *Praxis*.
8. *Schaff A. Marksism a jednosпка Pudzka. Warsaw, 1965.*
9. *Birnbaum N. The Crisis in Marxist Sociology // Social Research. 1968. Vol. 35, N 2. P. 350-380.*
10. Сборник статей об этой дискуссии можно найти в: *The Soviet Linguistic Controversy / J. V. Murra et al., ed. and trans. New York: King's Crown Press, 1951.*
11. Материалы недавней дискуссии советских ученых по проблеме соотношения базиса и надстройки можно обнаружить в статьях *В. П. Тугаринова* (Вопросы философии, 1958); *М. Каммари* (Коммунист, 1956); *А. Е. Фурмана* (Философские науки, 1965, и Вопросы философии, 1965).
12. Важный вклад в обсуждение этой проблемы уже сделали такие ученые, как Герберт Маркузе и Норман Бирнбаум. См.: *Marcuse H. Soviet Marxism: A Critical Analysis. New York: Columbia Univ. Press, 1958.*
13. *Wildavsky A. The Political Economy of Efficiency: Cost-Benefit Analysis, Systems Analysis, and Program Budgeting // Public Administration Review. 1966. Vol. 26, N 4. P. 305.*
14. См.: *Hollander P. The Dilemmas of Soviet Sociology // Simirenko A. Soviet Sociology. Chicago: Quadrangle Books, 1966.*
15. Для понимания их значения см.: *Fischer G. Science and Ideology in Soviet Society. N. Y.: Atherton Press, 1967.*
16. Этот интерес нашел выражение во многих заметных работах, одной из самых важных является работа Л. Колаковски.
17. См.: *Merton R., Riecken H. Notes on Sociology in the USSR // Current Problems in Social-Behavioral Research. Symposia Studies N 10. Washington, D. C.: Nation. Inst. Soc. Behav. Science, Nov. 1962.*

ЧАСТЬ IV

ЭПИЛОГ: ТЕОРЕТИК БЕРЕТ СЕБЯ В РУКИ, ОТЧАСТИ

Глава 13

ЧТО ЗНАЧИТ ЖИТЬ КАК СОЦИОЛОГ: ПО НАПРАВЛЕНИЮ К РЕФЛЕКСИВНОЙ СОЦИОЛОГИИ

Я приближаюсь к окончанию своей работы и отдаю себе отчет в том, что из ложных соображений можно сопротивляться ее завершению. Но у меня остается непростое ощущение, что нужно сказать что-то еще, даже если возможности для этого ограничены. Ощущение, что что-то упущено из виду или истолковано неверно и что, если мне не удастся разъяснить это, настоящая работа будет не только неполной, но и нечестной. Выражусь яснее: я считаю, что, потратив так много времени на рассмотрение предпосылок в работах других исследователей, теперь я должен сделать то же самое со своей собственной работой. Я, по-видимому, должен идеальным образом препарировать самого себя, не защищаясь, но и без самобичевания, я должен суметь изложить свои собственные основные предпосылки сдержанно и последовательно и даже дать им оценку. Но я также считаю, что такая попытка обречена на провал. Ибо ни один человек не может быть своим собственным критиком и, претендуя на это, он обещает сказать гораздо больше, чем на самом деле желает. Однако некоторое самопознание возможно, и если я делаю попытку раскрыть свои действующие предпосылки, хотя и предупреждая об искажении и неполноте, на которую эта попытка неизбежно обречена, я могу облегчить моим критикам выполнение их собственной задачи.

СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ И ПЕРСОНАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В «НАСТУПАЮЩЕМ КРИЗИСЕ ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ»

Вместе с тем мы подошли к некоторым трудным, если не сказать деликатным, вопросам. Поскольку теперь должно быть совершенно ясно (по крайней мере некоторым), что существует глубокая связь между тем, что Гоулднер претендовал увидеть в мире социо-

логии, и тем, чем Гоулднер прежде постоянно занимался в нем. Существует соответствие между тем, что Гоулднер в этой книге сказал о происходящем в современной социологии — и особенно между его тезисом о нарастающей конвергенции функционализма с марксизмом, — и тем, что он сам старается делать уже больше двадцати лет. Разве не «подозрительно», что то, чему Гоулднер посвятил свою жизнь в качестве социолога, должно оказаться, как он заявляет, именно тем, что объективно происходит в мире социологии в целом? Разве в таком случае не является возможным, что сообщение Гоулднера об увиденном в мире социологии — «просто» отражение его собственных амбиций, воображаемое исполнение его желаний, оправдание его собственных оценок и, конечно, своего собственного существования? Я готов допустить, что это весьма возможно. Однако мы должны, не останавливаясь на этом, задать вопрос: предположим, что это правда, — что в таком случае это значит?

Означает ли это, что сказанное Гоулднером о мире социологии и ее направлениях непременно искажается или фальсифицируется его личным опытом и его деятельностью в этой области? Я думаю, нет. Поскольку социально оформленный личный опыт, полученный в мире, безусловно, может приводить людей к истине не меньше, чем ко лжи. В самом деле, нет другого пути приблизиться к истине. Бесспорно, истина, не менее чем заблуждение, должна рождаться из социального опыта. Открывает ли нам та или иная работа истину или представляет собой только иллюзию, невозможно определить, зная жизнь, которую вел автор. В конечном счете это можно определить только рассматривая работу саму по себе, а не жизнь автора; работу можно оценить только с точки зрения подходящих для этого критериев и наблюдая, насколько хорошо она выдерживает критику.

Но если нельзя судить об истинности или ошибочности той или иной работы, находя ее источник в жизни ее автора и в эпохе, когда она была создана, зачем же тратить время, осуществляя работу именно таким способом? Ответ, несомненно, заключается в том, что мы хотим не только оценить любую работу с точки зрения ее истинности, но также *понять* ее. То есть мы стремимся понять, почему она приняла одно направление, а не другое, изучает одни проблемы и игнорирует другие, выделяет одни стороны жизни общества, но пренебрегает другими и получила такое, а не иное выражение. В процессе этого исследования одно из усилий Гоулднера, моих усилий, было направлено на то, чтобы *понять* социальные теории и их создателей, то есть понять их творчество и понять тех людей, благодаря которым «коллективное сознание» социологического сообщества оформляется и приобретает самооценку. Здесь по существу передо мной стояла та же задача, что и в книге «*Входит Платон*» (*Enter Plato*). Настоящее исследование, как и работа «*Входит Платон*», — пример изучения авторов социальной теории; его *конечная*

цель — содействовать созданию более общей теории о теоретиках, которая могла бы прояснить, каким образом создаются и получаются теории.

Моя собственная концепция того, как на самом деле создается социальная теория, очень отличается по своему основному подходу от той, которую обычно излагают методологи, подчеркивая взаимодействие теории и исследования. Если говорить вообще, то я полагаю, что невозможно понять, как на самом деле создается социальная теория или как она прокладывает себе дорогу в жизнь, с точки зрения предпосылки, которая односторонне подчеркивает роль рациональных и сознательных моментов и имеет тенденцию предвзято истолковывать то, что, по сути, является вопросом опыта, подчиняя его принципам методологической морали.

Начав с самой примитивной предпосылки, что теория создается практикой людей во всей ее полноте и определяется их образом жизни, и поместив эту предпосылку в конкретный эмпирический контекст, приходишь к совсем другому представлению о том, что порождает социальную теорию и что пытаются осуществить многие теоретики. Придерживаясь этого представления, можно лучше понять, насколько сложной формой сообщения на самом деле является любая социальная теория. Это сложность, о которой невозможно даже получить представление, не говоря уже о том, чтобы ее осознать, если нам не удастся понять, каким образом авторы теорий скрываются за своими теориями.

Большая часть теоретической работы и многие из исследованных здесь основных изменений, которые претерпевают социальные теории, не были вызваны просто потребностью теоретиков освоить достоверные факты, старательно добытые в результате тщательно обдуманного социального исследования. Также очень часто теоретики не кажутся особо заинтересованными в подготовке основы для будущего исследования. В самом деле, фактические вопросы — то есть интерес к тому, что представляют собой факты, — по-видимому, удивительно плохо вписываются в большинство социальных теорий; во всяком случае они, очевидно, имеют гораздо меньшее значение при создании теории, чем предполагают занимающиеся методологией и логикой науки. Вероятно, одна из причин этого заключается в том, что большая часть таких методологий и логик сформировались в основном благодаря совершенно отличному опыту естественных наук и в результате они не могут подходить для описания поведения *социологов*-теоретиков.

Часто представляется, что процесс создания теории может пойти полным ходом и продолжаться постоянно, только когда вопросы факта откладываются в сторону или игнорируются. Другими словами, социологи-теоретики нередко принимают «факты» как данное. Так происходит из-за того, что эти «факты» получены скорее благодаря личному опыту ученых, чем их исследовательской работе; они сле-

по верят в них, поскольку эти факты имеют источником их персональную реальность. Теоретик, видя и наблюдая их, оказывается причастным таким событиям и явлениям, как Французская революция, возникновение социализма, Великая депрессия 1929 г. или новый мир рекламы и купли-продажи. Эти «факты» не составляют для него проблемы по своей фактичности; достоверности того, что он видит, не вызывает у него, насколько его это интересует, сомнения. Важная проблема — не установление фактов, а скорее упорядочение их. Таким образом, создание социальной теории — это часто поиск значения того, что является персонально реальным, то есть уже принято как известное из личного опыта. Базируясь на постулируемой реальности обычного опыта, теоретическая работа по большей части начинается с попытки придать смысл своему опыту. Она по большей части начинается со стремления осмыслить необъясненный опыт; здесь проблема заключается не в том, чтобы обосновать результаты наблюдений или производить новые научные наблюдения, но скорее в том, чтобы определить и истолковать смысл того, что ты испытал.

Как правило, социолог-теоретик пытается уменьшить противоречие между общественным событием или процессом, которые он считает реальными, и некоторой нормой, которая ими нарушается. Теоретическая работа в большинстве случаев начинается с дисгармонии между постулируемой реальностью и определенными оценками или с неопределенной оценки постулируемой реальности. В таком случае теоретизирование часто является попыткой справиться с угрозой; это попытка справиться с угрозой чему-то такому, с чем лично и глубоко связан сам теоретик и что ему очень дорого.

СОЦИАЛЬНЫЙ МИР, САНКЦИОНИРОВАННЫЙ И НЕСАНКЦИОНИРОВАННЫЙ

Мы можем предположить, что для теоретика существуют два рода социального мира: санкционированный (или «нормальный») мир и несанкционированный (или «ненормальный»). Теоретик часто начинает с того, что видит несанкционированный мир (или допускает его возможность). Его теоретическая работа отчасти представляет собой попытку преобразовать несанкционированный мир в санкционированный и таким образом нормализовать свой универсум: он должен уничтожить или уменьшить угрозу несанкционированного или усилить и укрепить санкционированное. Таким образом, теоретики негласно стремятся сделать открытие, а именно: открытие условий, при которых несанкционированный мир может быть преобразован в санкционированный или при которых можно помешать санкционированному миру стать несанкционированным.

Вообще говоря, мы можем предположить, что теоретики добиваются этого в основном двумя способами: во-первых, сообщая о важности, необходимости или потенциальных возможностях, а так-

же о нравственно положительных качествах и ценности того, что он считает нормальным миром; и, во-вторых, отрицая, выступая против или игнорируя потенциальные возможности или ценность того, что он считает несанкционированным миром. Например, в анализе Парсонса «эволюционных универсалий», с его отнюдь не имплицитным противопоставлением Соединенных Штатов и Советского Союза, и та и другая страна является (для Парсонса) парадигмой соответственно санкционированного и несанкционированного мира. Теорию Парсонса здесь, как и в большинстве его работ, главным образом воодушевляет стремление подтвердить силу и нравственное достоинство санкционированного мира и показать отсутствие этих качеств у несанкционированного; обеспечить бессмертие первому и уничтожить второй.

Мы можем постулировать, как это делает Чарльз Осгуд, тезис, что целостный мир социальных объектов имеет определенные основные координаты, широту и долготу, и что люди размещают все социальные объекты в многомерном, качественном пространстве, главным образом пользуясь такими измерениями, как добро—зло и сила—бессилие. Это предполагает, что стремление определить значение социального объекта будет, как минимум, вызывать оценку как его нравственно положительных качеств, так и его потенциальных возможностей. Это также подразумевает, что, поскольку разработка социальной теории предполагает нанесение на карту значений, она также определяет расположение объекта по таким координатным осям, как нравственно положительные качества и потенциальные возможности. Если мы допускаем, что социологи-теоретики в принципе подобны остальным людям, тогда мы также должны допустить, что, как бы ни была их профессиональная деятельность «ценностно свободна», они также определяют значение социальных объектов не только с точки зрения их потенциальных возможностей, но и с точки зрения их нравственно положительных качеств.

В научной, «ценностно свободной» теории общества дело заключается не в том, чтобы теоретик не мог расположить свои социальные объекты вдоль оси добро—зло, а только в том, что на этом закреплении значения, которое обычно характеризовали как несоответствующее задаче, теперь не сосредоточивают внимания и выполняют его завуалированно, вместо того чтобы делать это открыто. Однако, хотя ему уделяется только второстепенное внимание, оно тем не менее продолжает активно функционировать. Одним словом, настоятельная необходимость определять социальные объекты с точки зрения их моральной значимости формирует и обуславливает работу социологов-теоретиков, какой бы ни была их открыто регламентируемая концепция об их якобы технической роли.

Ценностные суждения могут, например, скрываться за суждениями о потенциальных возможностях силы: социальные объекты, которым приписываются потенциальные возможности, негласно призна-

ются *хорошими*. (Так, например, хотя основное внимание Парсонса, сконцентрированное на общепризнанных моральных ценностях, подчеркивает их явные потенциальные возможности, — выделяя подлинные различия, которые они порождают в социальном мире, — и хотя он редко высказывает эксплицитное суждение о явно *положительных* качествах таких ценностей, не может быть сомнения, что Парсонс считает их не только обладающими потенциалом, но также и хорошими.) Однако эта тенденция представляет собой только один отдельный случай в ряду других, то есть в общей тенденции определять *санкционированный* социальный мир как такой, в котором (помимо прочего) сила и добро положительно взаимосвязаны. Эта корреляция является общим условием всякого санкционированного социального мира. А соответственно *несанкционированный* мир — это такой мир, в котором (1) нравственно положительные объекты рассматриваются как слабые, а (2) отрицательные объекты считаются сильными.

По моему мнению, значительную часть разработки социальной теории составляет стремление символически преодолеть социальный мир, который стал несанкционированным, и исправить нарушенную взаимозависимость между добром и силой, восстанавливая их «нормальное» состояние равновесия, и/или защищать санкционированный мир от угрозы нарушения равновесия между добром и силой. Например, когда наступила Депрессия 1929 г., средний и высший класс все больше стали воспринимать как некомпетентную и грубую силу в обществе; то есть их воспринимали как силу, но силу аморальную, и авторитет этих классов падал, хотя их сила и сохранялась. Когда Парсонс старается показать, что эти классы становятся все более «профессиональными», он подчеркивает как раз то, что их поведению свойственно нравственное чувство коллективной ответственности. Он тем самым действует теоретически, чтобы вновь привести в состояние равновесия силу и добро.

Для человека настолько же болезненно и тяжело считать, что то, что обладает силой в обществе, не есть добро, как для верующего было бы тяжело и болезненно чувствовать, что его Бог — зло. Однако не нужно ослаблять противоречия такого несанкционированного мира просто молчаливо приписывая «нравственно положительные качества» обладающему силой, но можно решить проблему также и другим путем. Один из самых общих способов здесь — ограничить или запретить вынесение любого суждения с точки зрения такого параметра, как добро, в то же самое время подчеркивая важность оценки с точки зрения силы. Макиавеллизм — *Machtpolitik** или *Realpolitik* — представляет собой пример этой тенденции в области политики; концепция ценностно свободной социальной науки представляет собой то же самое в области социологии.

* *Machtpolitik* — политика силы (нем.).

Если мы вспомним, что современная социология складывалась в позитивистский период, становится ясно, что «отцы» академической социологии не сомневались в могуществе, которого в конечном счете достигнет индустриальное общество, зарождения которого они тогда были свидетелями, но они испытывали сильные сомнения по поводу его нравственно положительных качеств или нравственной природы. И поэтому они в то же время провозгласили, что нужна новая мораль и новая религия. Более того, они предложили науку вообще и социальную науку в частности в качестве способа отыскания новой морали и легитимации среднего класса и его институтов. Несмотря на растущую силу, новый средний класс испытывал существенные трудности в том, чтобы заставить другие слои общества, в сущности почти все другие общественные слои — будь то старая аристократия, новый рабочий класс или интеллигенция — смотреть на себя как на полноправный компонент общественной силы. Средний класс продолжал жить при сохраняющемся противоречии между своим признанным могуществом и подвергаемой сомнению причастностью к добру.

Теоретики могут приспособиться к такому несанкционированному миру, заявляя о нравственно положительных качествах тех, кто обладает силой; именно это по существу делает функционалист, показывая, что те социальные объекты, которые выживают, сохраняют «полезность», ибо в нашем мире быть полезным значит быть хорошим. Теоретики могут опять-таки приспособиться к несанкционированному миру, подчеркивая силу добра, как делает Парсонс, и настаивая на эмпирическом значении общепринятых моральных норм. Адаптации также можно достигнуть, объявляя некоторые виды суждений — особенно ценностные суждения — выходящими за рамки своей компетенции, как делают социологи, которым близка концепция «ценностной свободы». Концепция ценностно свободной социальной науки — это одна из форм адаптации академических социологов к жизни в несанкционированном мире; поскольку в рамках такой концепции социологам позволено говорить, что это не их задача — восстанавливать равновесие между силой и добром, им, таким образом, разрешается приспособиться к силе, которую сами они, возможно, считают сомнительной с точки зрения нравственности.

Такая стратегия является по существу путем избежать противоречия, отрицая свою ответственность за то, что сумели справиться с этим таким способом. Однако чтобы избежать противоречия, можно применить совсем другую стратегию. Можно просто пренебрегать ссылкой на несанкционированный мир или несанкционированные состояния мира, или урезать их эмпирическую значимость или статистическую частотность. Таким образом, значение или преобладание очевидной силы, власти, насилия, тайной политики или принуждения в мире долго игнорировали либеральные социологи, те социологи, которые на сегодняшний день едва ли когда-нибудь эмпирически или теорети-

чески сталкивались с проблемой войны. Парсонс уверяет, что он, наконец, собирается рассмотреть проблему силы, но он, как мы видим, способен сделать это только негласно определяя силу, как власть; короче говоря, он способен рассматривать силу только совершив ее помазание правовой легитимностью. Может показаться, будто бы он говорил о силе, но это не так. В самом деле, ни Гоффман и Гарфинкель, ни Хоманс, очевидно, не различаются в этом отношении. Все, как правило, избегают интеллектуальной конфронтации с такой реальностью, как откровенная сила. Для большинства академических социологов сила без законности представляет собой некую аберрацию, приводящую в замешательство и порождающую противоречия. Мир, в котором сила существует без законности, долго, как они обычно подчеркивают, не проживет. По сути, это не столько констатация факта — сообщение о том, что обнаружено, сколько способ *заверения*. Академические социологи обнаруживают общее стремление привести силу и добро в некоторое равновесие. В социальном мире, в котором люди сомневаются, что сила и добро совпадают, игнорирование истинной сущности силы — это стратегия, ослабляющая противоречия и настолько же фундаментальная, как и отказ от ценностных суждений, в результате чего социология, искаженная таким образом, в конце концов теряет как в отношении своего эмпирического реализма, так и в отношении своей нравственной восприимчивости.

Замечания, приведенные выше и рассматривающие реакцию на несоответствие между силой и добром как источник формирования теории, имели своей целью только пояснить на примере ту очень отличающуюся точку зрения на создание теории, которая появляется, когда начинают с предпосылки, что теорию создает человек во всей целостности своей природы, и затем серьезно этой предпосылке следуют. Моим намерением было, повторяю, только привести пример продуктивности такой точки зрения, а не приписывать какое-либо исключительное значение несоответствию силы и добра по сравнению с другими факторами или перечислять разнообразные формирующие теорию факторы, упоминавшиеся в ходе этой моей работы. Безусловно, моим намерением не было предлагать систематическую социальную теорию о внеученных факторах при работе над социальной теорией. Такая теория подождет до будущих времен; а в настоящей книге я только изучаю факты для подготовки к последующей работе.

Мой интерес к теории социальных теорий — это только аспект более общего рассуждения; в частности это момент более общего подхода к «социологии социологии». Ибо, хотя социальная теория жизненно необходима для развития социологии в целом, она представляет собой только один момент в интеллектуальном аппарате социологии; более того, сам этот интеллектуальный аппарат — только часть социологии, рассматриваемой как социальная и культурная система. В настоящей книге, следовательно, чтобы обеспечить до-

ступный пониманию подход, я должен попытаться очертить более широко то целое, сегментом которого является социология, и кратко представить ту концепцию, которой я придерживаюсь относительно «социологии социологии» в целом. Поскольку я не думаю, что есть одна и только одна социология социологии, я должен предложить свою особенную концепцию социологии социологии, дав ей особое название, — я назову ее «рефлексивной социологией». Последующее рассмотрение рефлексивной социологии будет, по сути, определением области, в рамках которой я постараюсь показать доменные предпосылки, лежащие в основе настоящего исследования.

К ВОПРОСУ О РЕФЛЕКСИВНОЙ СОЦИОЛОГИИ

Социологи готовы посмотреть трезвыми глазами на свою собственную работу не более, чем другие люди. Не более, чем другие, они хотят, готовы или способны рассказать нам о том, что они делают на самом деле, и твердо отличать это от того, что они *должны* делать. Профессиональный этикет душит интеллектуальное любопытство; интересы гильдии не одобряют публичную стирку грязного белья; язык истины прикусывают зубы пиетета. Однако прежде всего рефлексивная социология интересуется тем, что социологи хотят делать, и тем, что, по сути, они действительно делают в этом мире.

Интеллектуальное развитие социологии за последние два десятилетия или около того, особенно развитие социологии профессий и науки, в сочетании с более широкими перспективами старой социологии познания представляет собой многообещающую основу для развития рефлексивной социологии. Мы уже видели некоторые первые проявления рефлексивной социологии в той или иной форме. В самом деле, я полагаю, мы уже наблюдали появление защитной реакции, которая, по сути, стремится сдерживать воздействие рефлексивной социологии, определяя ее только как еще одну техническую специальность в рамках социологии.

Однако теперь социологи по большей части требуют от рефлексивной социологии не просто быть еще одной специальностью, не просто быть еще одной темой для встреч специалистов на профессиональных конференциях [1] и не просто — еще одним журчащим ручейком методических докладов об истоках социологической профессии, образовательных характеристиках, образцах плодотворности, политических предпочтениях, сети коммуникаций и даже не о ее причудах, курьезах и узких местах, поскольку есть много путей проведения таких исследований и сообщения о них. Есть способы, которые нас не трогают и не стимулируют, но могут, напротив, делать нас бесчувственными к беспорядкам, которые мы переживаем; позволяя нам говорить о них чревоушательным голосом, они только создают иллюзию конфронтации с самим собой, служащую прикрытием для новой формы самопрославления. Однако историчес-

кая миссия рефлексивной социологин, насколько я ее понимаю, состоит, вероятно, в том, чтобы *преобразовать* самого социолога, глубже проникнуть в его повседневную жизнь и работу, обогащая их и делая его более восприимчивым, и поднять самосознание социолога до нового исторического уровня.

В той мере, в какой ей это удастся, и чтобы ей это удавалось и потом, рефлексивная социология должна и сейчас, и в дальнейшем быть радикальной социологией. Радикальной, поскольку она должна понять, что познание мира не может продвигаться вперед без знаний социолога о самом себе и своем положении в социальном мире, или без его усилий это изменить. Радикальной, поскольку она стремится как преобразовать, так и познать другой мир, и вне социолога, и в нем самом. Радикальной, поскольку она признает тот факт, что корни социологии уходят в природу социолога как человека во всей его целостности, и поэтому вопрос, который должен стоять перед ним, это не просто вопрос, как *работать*, но вопрос, как *жить*.

Историческая миссия рефлексивной социологии заключается в том, чтобы преодолеть социологию в той форме, в какой она существует сегодня. Углубляя наше понимание своего собственного социологического «я» и нашего положения в мире, мы можем, я считаю, одновременно помочь вывести новую породу социологов, которые будут способны лучше понимать других людей и их социальный мир. Рефлексивная социология означает, что мы, социологи, должны по крайней мере обрести прочную *привычку* рассматривать и свои собственные представления так, как мы сегодня рассматриваем чужие представления.

Для многих социологов будет трудно согласиться, что сейчас мы знаем мало или не знаем почти ничего о самих себе или других социологах или что на самом деле мы мало знаем о том, почему один фрагмент социального исследования или какого-то социолога высоко оценивают, в то время как к другим относятся с пренебрежением или игнорируют. Велико искушение скрыть наше непонимание этого процесса, многословно отстаивая правила благопристойности, и притвориться, что здесь нет никого, кроме нас, ученых. Другими словами, одна из главных причин, почему мы обманываем себя и лжем другим, заключается в том, что мы являемся людьми нравственными. Социологи, как и другие люди, путают нравственный ответ с эмпирическим и, конечно, часто предпочитают его эмпирическому. Большинство наших высоких разговоров о важности «истины ради нее самой» — это часто негласный способ выразить то, что мы требуем истину о *других*, чего бы это ни стоило *им*. Рефлексивная социология, однако, предполагает, что социологи должны отказаться от предпосылки настолько же ошибочной, насколько свойственной людям, что другие придерживаются определенных взглядов и убеждений по необходимости, в то время как мы — только или преимущественно — в силу веления логики и очевидности.

Систематическое и упорное, настоятельное требование рассматривать самих себя так, как мы рассматриваем других, преобразовало бы, как я уже сказал, не только нашу точку зрения на самих себя, но также нашу точку зрения на других. Мы бы все больше сознавали и глубину нашего сходства с теми, кого мы изучаем. Мы больше не смогли бы смотреть на них как на чужеродное иное или как на объект нашей проницательности и высокой техники; напротив, мы смотрели бы на них как на братьев социологов, каждый из которых пытается, с присущей ему степенью мастерства, энергии и таланта, понять социальную реальность. В этом отношении все люди в основном схожи с теми, кого мы обычно признаем как профессиональных «коллег», которые не менее различаются по своему таланту и компетенции. С развитием рефлексивной социологии, которая избежит превращения в еще одну техническую специальность, та строгость, которой достигает социология, может сочетаться с милосердием, а то мастерство, каким обладают социологи, может служить источником не только информации, но, возможно, даже скромной доли мудрости.

Развитие рефлексивной социологии в целом требует, чтобы социологи прекратили действовать так, как будто бы они считают субъект и объект, социологов, которые изучают, и «профанов», которых изучают, двумя разными породами людей. Существует только одна порода людей. Но пока мы будем обходиться без рефлексивной социологии, мы будем работать при негласной дуалистической предпосылке, что существует две породы, независимо от того, насколько монистичны наши исповедания методологической веры.

Я понимаю рефлексивную социологию как требование эмпирического подхода, который мог бы благоприятствовать очень разнообразным исследованиям о социологии и социологах, их профессиональной роли, их «пунктиках», их ведомстве, властных структурах, субкультуре и их месте в социальном мире в целом. В самом деле, когда я подчеркиваю эмпирический характер рефлексивной социологии и настаиваю на том, что принципы методологической морали социальной науки не надо смешивать с описанием ее социальной системы и культур, — это может показаться выражением позитивистского уклона. Но хотя я считаю, что рефлексивная социология должна иметь эмпирический подход, я не рассматриваю его только как обеспечение фактической базой, которая определяет характер основной теории. Это значит, что я понимаю теорию рефлексивной социологии не просто как результат индукции от исследований или «фактов». И, что еще более важно, я не рассматриваю эти исследования или их фактический результат как «ценностно свободные», поскольку надеюсь, что вызвавшие их мотивы или приостанавливающие их последствия отражают определенные конкретные ценности и выдвигают их на первый план. Рефлексивная социология пусть будет моральной социологией.

Вероятно, это можно описать, разъясняя мое понимание конечной цели или задачи рефлексивной социологии как в отношении ее теории, так и в отношении ее исследований. Номинальная цель любого научного предприятия — расширить знание о какой-то области мира. Однако трудность этой концепции заключается в двусмысленности основного понятия, то есть «знания». Это давняя двусмысленность, особенно для социальных наук, где ее воспринимают чрезвычайно остро. Хотя ее можно выразить по-разному, здесь я вижу двусмысленность в том значении, которое могут придавать и придавали понятию знание — «информация» или «осознание».

Начиная с девятнадцатого века, эта неявная двусмысленность значения понятия «знание» была перенесена на общественные, или социальные, науки и остается в центре некоторых ее основных дискуссий. Те, кто верил, что социальные науки — это разновидность «естественных» наук, как физика или биология, принимал по существу позитивистскую точку зрения, считая, что и в них следует придерживаться тех же методов и целей, что и в естественных. Они по большей части понимали знание как «информацию», как эмпирически подтверждаемые утверждения о «реальности», научная ценность которых проистекает из их значения для рациональной теории и более широкая общественная ценность которых определяется технологией, на них основывающейся. Одним словом, наука, получившая такое толкование, была нацелена на производство информации ради нее самой или чтобы увеличить власть над окружающим миром: знать — чтобы управлять.

Пока такой была концепция естественных (в отличие от социальных) наук, это была идеология, (1) вокруг которой все «человечество» может объединиться в общем усилии подчинить «природу», которую имплицитно рассматривали как внешнюю по отношению к человеку, и (2) с помощью этого выдвинуть технологии, которые смогут превратить вселенную в удобный источник запасов для всего человечества. Такая концепция науки основывалась на предпосылке об общих интересах и сущностном единстве человечества как вида. Это было также неявное антропоцентрически ограниченное представление о взаимоотношениях вида человек с другими видами; оно постулировало превосходство человечества над остальным миром и его право использовать весь мир для своей выгоды, право, ограниченное только надлежащей заботой вида о своем собственном долговременном благоденствии. Если такой взгляд на науку был выражением бездумного этноцентризма распространенного животного вида, он также был исторической вершиной идеализма, свойственного этому виду; границы игнорировались в приливе оптимистического ощущения, что вновь осознанный универсализм науки предопределил успешное преодоление более узких и древних ограниченных представлений, — и так оно на самом деле и было.

Антропоцентрическая ограниченность науки, вместе с предполагаемым единством человечества, начала, однако, создавать проблемы, когда была сделана попытка применить науку для исследования самого человечества. Так происходило отчасти потому, что национальные или классовые различия тогда стали особенно очевидны, но также, возможно, и более важны, поскольку люди теперь надеялись использовать социальную науку, чтобы «управлять» самими людьми, как они уже использовали естественные науки, чтобы управлять «природой». Такой подход к социальной науке имел своей предпосылкой представление, что человека можно познать, использовать и контролировать, как и любую другую вещь: этот подход «овеществлял» человека. Использование естественных наук в качестве образца содействовало именно такой концепции социальных наук особенно потому, что они развивались в условиях становящейся все более утилитарной культуры.

Этой точке зрения на социальные науки содействовал французский позитивизм. В противоположность ему, в значительной степени под покровительством Германии и романтического течения с его глубочайшей критикой утилитарной культуры, возникла другая концепция социальной науки. Это потребовало другого метода, например, *verstehen*,* клинической интуиции или исторического сочувствия — внутренней близости к объекту изучения, а не антисептической дистанции от него, внутренней причастности ему, а не внешней манипуляции им. Эта концепция социальной науки утверждала, что ее конечная цель не нейтральная «информация» о социальной реальности, но скорее такое знание, которое соответствует собственным изменяющимся интересам людей, надеждам и ценностям и которое скорее углубит сознание людей об их *месте* в социальном мире, чем просто облегчит их *контроль* над ним.

В этой концепции социальной науки исследующий субъект и изучаемый объект рассматриваются не только как взаимосвязанные, но также и как конституирующие друг друга. Весь мир социальных объектов считается конституируемым людьми и теми общепринятыми значениями, которые им дают и за ними закрепляют люди, а не субстанцией, извечно фиксированной и существующей независимо от них. Социальный мир, таким образом, следует познавать не просто «открывая» некие вечные факты, не просто наблюдая внешний мир, но также открывая самого себя изнутри. Осознание *самого себя* рассматривается как необходимый путь осознания социального мира, потому что не существует знания о мире, которое не было бы знанием о нашем собственном опыте по изучению мира и о нашем отношении к нему.

Когда знание понимают как осознание, интерес сосредоточен не на «открытии» истины о социальном мире, рассматриваемом как внешний по отношению к познающему, а на осознании того, что

* *Verstehen* — понимать (нем.).

истина возникает из соприкосновения познающего с миром и его стремления упорядочить полученный опыт. Знание познающего о себе — о том, кто он, что он собой представляет и где находится, — с одной стороны, и о других и их социальном мире — с другой, — две стороны одного процесса.

Поскольку социальная реальность рассматривается как отчасти зависящая от усилий, характера и позиции познающего, поиск знаний о социальном мире также зависит от *самосознания* познающего. Чтобы познать других, он не может просто изучать *их*, но также должен прислушиваться *к себе* и изучать *самого себя*. Знание как осознание предполагает не просто безличное усилие определенного «исполнителя роли», но личностное усилие человека из плоти и крови во всей целостности его природы. Характер и особенности такого знания формируются не только благодаря техническому умению человека или даже его умственным способностям, но также благодаря всему тому, что он собой представляет и чего хочет, — благодаря его мужеству не менее, чем его таланту, благодаря его страсти не менее, чем его объективности. Оно зависит от всего, что человек делает и чем он живет. В конечном счете, если человек хочет изменить то, что он знает, он должен изменить то, как он живет; он должен изменить свою *практику* в этом мире.

Однако познание как погоня за информацией подразумевает понимание знания как деперсонализованного продукта, который можно найти в картотеке, в каталоге, в книге, в библиотеке, у коллеги или каком-то другом «хранилище информации». Знание такого рода не должно храниться в памяти отдельного носителя знания и, конечно, не должно сохраняться в уме какого-нибудь человека; все, что нужно знать, — это место его «дислокации». Знание как информация, таким образом, это скорее атрибут *культуры*, чем личности; его значение, его отыскание и его последствия — все является деперсонализированным. Однако знание как осознание — совсем другое дело, ибо оно не существует независимо от людей, которые его получают и выражают. Сознание — атрибут личности, даже если на него и влияет принадлежность этой личности к определенной культуре или части социальной структуры. Культура может помогать или препятствовать осознанию, но культура сама по себе не может осознать.

Осознание определяет взаимоотношения между личностью и информацией; однако информация необходима, но не достаточна для осознания. Осознание зависит от *отношения* личности к информации и связано с ее способностью удерживать информацию и использовать ее. Суть в том, что информация по своему значению для человеческих целей, надежд или ценностей редко бывает нейтральной. Информация, следовательно, имеет тенденцию восприниматься — если и не открыто получать определение — как «благоприятная» или как «враждебная», как соответствующая или несоответствующая человеческим целям. Именно отношение информации к человеческим

целям, а не то, что она представляет «сама по себе», делает информацию враждебной или благоприятной. Известия о стабильном положении правительства — враждебная информация для революционеров, но благоприятная для консерваторов. Открытость для враждебной информации и умение ее использовать — это сознание. Сознание — это состояние открытости для плохих новостей, и оно рождается из способности преодолевать сопротивление их восприятию или использованию. Это неизбежно связано, в некотором существенном отношении, с умением понимать себя и контролировать себя перед лицом опасности. Таким образом, поиски осознания, даже в мире современной технологии, имеют свои корни в одной из самых древних добродетелей. Качество работы ученого, занимающегося социальной наукой, продолжает оставаться зависящим от его человеческих качеств.

Имеет ли «враждебная информация» непосредственное отношение к некоторому состоянию внешнего мира самому по себе или, скорее, связана с недостатками сложившейся — вероятно, технической — системы информации о мире, открытость по отношению к ней всегда требует определенной меры самосознания и мужества. Личность ученого может столь же глубоко и заинтересованно включаться в его работу над информационными системами, как «личность» революционера в его работу над политической системой. И тот и другой имеют такие представления о своей работе, которые могут, в некотором отношении, сохраняться только путем притупления их сознания. Способность политика принимать и использовать враждебную информацию о собственных политических усилиях и ситуации часто считают «реализмом». Способность ученого принимать и использовать враждебную информацию о своих собственных взглядах на социальную реальность и его усилия понять ее — часть того, что обычно называют его «объективностью».

В качестве программы для рефлексивной социологии это предполагает, что: во-первых, проведение исследований — только необходимое, но не достаточное условие для того, чтобы социологическая инициатива получила полную реализацию. Если здесь что и требуется, так это *практика*, которая преобразует личность социолога. Во-вторых, конечная цель рефлексивной социологии — углубление сознания социолога о том, кто он и чем является в конкретном обществе в данное время, о том, каким образом его социальная роль и его личный опыт влияют на его работу в качестве социолога. В-третьих, для этой работы характерно стремление углубить как самосознание социолога, так и его способность производить обоснованно-достоверные единицы информации о социальном мире других людей. В-четвертых, рефлексивная социология требует, таким образом, не только обоснованно-достоверных единиц информации о мире социологии и не только методологии или набора технических приемов для их получения. Она также требует постоянного пребывания сознания в состоянии *оценки*, которое находит себе выра-

жение на всех стадиях работы, требует владения вспомогательными приемами или способности принимать меры, дающие возможность личности социолога быть открытой для враждебной информации.

Традиционный позитивизм делает своей предпосылкой положение о коварстве «я» и о том, что, пока оно сохраняет контакт с информационной системой, основной результат этого — искажение или извращение информации. Тем самым предполагается, что способ защитить информационную систему заключается в том, чтобы изолировать ее от «я» ученого, создавая дистанцию и подчеркивая его анонимную отстраненность от изучаемых объектов. Однако с точки зрения рефлексивной социологии предпосылка о том, что личность можно изолировать от информационной системы, является мифом. А предпосылка о том, что «я» исследователя воздействует на информационную систему только в искажающем смысле, является односторонней; ей недостает понимания того, что «я» исследователя может быть источником как достоверной интуиции, которая обогащает исследование, так и мотивации, которая усиливает ее. Таким образом, рефлексивная социология стремится углубить способность «я» признавать, что оно относится к определенной информации как к враждебной, признавать, что оно использует определенные уловки, чтобы отрицать, игнорировать или камуфлировать информацию, которая ему враждебна, и эта социология стремится усилить его способность принимать и использовать враждебную информацию. Одним словом, рефлексивная социология стремится не к искажению, а к *преобразованию* «я» социолога и тем самым его практики в этом мире.

Рефлексивную социологию, таким образом, нельзя характеризовать с точки зрения *того, что* она изучает. Ее отличительная особенность — не люди и не проблемы, которые она изучает, и даже не техники и инструменты, используемые в процессе их изучения. Ее характеризует, скорее, та *взаимосвязь*, которую она устанавливает между тем, что значит быть социологом, и тем, что значит быть человеком, между ролью и исполняющей ее личностью. Рефлексивная социология воплощает в себе критический подход к традиционной концепции об ограниченной роли ученого и видит ей альтернативу. Она имеет цель преобразовать отношение социолога к своей работе.

С 1920 г., когда американская социология начала включаться в структуру университетов, она, несмотря на изменения, которые претерпела, твердо придерживалась одной действующей методологической предпосылки. Эту предпосылку можно назвать «методологический дуализм». Методологический дуализм подчеркивает *различия* между социологом ученым и теми, кого он наблюдает; ему свойственна тенденция игнорировать их сходство, принимая его как данное или привлекая к нему незначительное внимание социологов. Методологический дуализм требует отделение субъекта от объекта и смотрит на их контакт с опасением и страхом. Он приказывает социологу быть отстраненным от мира, который он изучает. Он предостерегает

его от опасностей «избыточных контактов». Он рассматривает его причастность «объектам» своего изучения преимущественно с точки зрения ее пагубного воздействия на информационную систему.

Методологический дуализм основывается на страхе; но это страх не столько по отношению к тем, кого изучают, сколько страх *собственного я* социолога. Методологический дуализм в основе своей занят разработкой стратегии, направленной на то, чтобы справиться с этой вызывающей опасения уязвимостью «я» социолога. Он стремится освободить его от отвращения, сожаления, гнева, от эгоизма или морального поругания, от его страстей и его пристрастий, предполагая, что бескровный и бесплотный ум работал бы лучше всего. Методологический дуализм также стремится изолировать ученого от ценностей и интересов, навязываемых ему другими ролями и пристрастиями, на основе сомнительного допущения, что они могут представлять собой только шоры. Он предполагает, что чувство — кровный враг ума и что возможен познающий, лишенный чувств и ощущений. Методологический дуализм в конечном счете основан на невыраженной предпосылке, что цель социологии — знание, понимаемое как информация. Он соответственно служит мощным ингибитором самосознания социолога, потому что парадоксально предполагает, что социолога как *личность* может полноправно изменить все что угодно, *кроме самой интеллектуальной работы*, которая составляет смысл его существования. Методологический дуализм в сущности препятствует изменению социолога как реакции на социальный мир, который он изучает и который хорошо знает; он требует от социолога, чтобы тот закончил свое исследование тем же самым человеком, с теми же самыми наклонностями и предрасположениями, с какими он его начал.

Методологический дуализм основывается на мифе, что социальный мир только «отражается» в работе социолога, вместо того чтобы рассматривать его как концептуально создаваемый познавательными пристрастиями социолога и всеми другими его интересами. Методологический дуалист, как правило, понимает свою цель как изучение социального мира в его «естественном» или неизменном состоянии. Он говорит, по сути, как фотограф: «Не обращайтесь на меня внимания; будьте естественны, ведите себя так, как будто бы меня здесь нет». Однако он игнорирует тот факт, что реакция группы, которую изучает социолог, на него настолько же реальна и обнаруживает ее «истинную» природу, как и ее реакция на любой другой раздражитель, и, кроме того, и сама реакция социолога на группу — это форма его поведения, которая для социальной науки настолько же важна и существенна, как и форма поведения кого угодно. Разница между социологом и теми, кого социолог изучает, не столь велика, как он, по-видимому, думает, даже в смысле интеллектуальной заинтересованности в постижении социального мира. Изучаемые тоже ревностно изучают человеческие отношения; они также имеют свои социальные теории и проводят свои исследования.

Думая, что он не должен влиять на группу, которую изучает, или изменять ее, — за исключением тех определенных случаев, которые он планирует в ходе эксперимента, — социолог, похоже, также считает, что он этого и не делает. Он предпочитает верить, что он — то, чем *должен* быть согласно принципам его методологической морали. Ему, таким образом, обычно не удается проследить разветвленную линию воздействий, которые он действительно оказывает на социальный мир, и в этой мере он делает неясным то, чем он фактически является и чем занимается. Представление о том, что исследование может быть «искаженным», имеет предпосылку, что существуют исследования, которые не искажены. Однако с позиции рефлексивной социологии всякое исследование «искажено», ибо все они проводятся с точки зрения определенных воззрений и включают взаимодействия, которые могут повлиять на обе стороны.

Методологический дуализм порождает фантазию, словно бы социолог невидим, как Бог, и обладает его олимпийской способностью влиять — или не влиять на тех, кто его окружает, по своему усмотрению. В противоположность этому методологический монизм рефлексивной социологии предполагает, что на самом деле социолог — это простой смертный; что он по необходимости изменяет других и другие изменяют его запланированным и непредвиденным способом во время его усилий познать их; и что познание и изменение — различаемые, но неотделимые друг от друга процессы. Цель рефлексивной социологии, таким образом, состоит не в том, чтобы уничтожить влияние социолога на других, а в том, чтобы понять его, для чего требуется, чтобы он начал осознавать себя одновременно и как познающего, и как приносящего изменения. Он не может познавать других, не познавая также своих намерений по отношению к ним и своего воздействия на них; он не может познавать других, не познавая себя, свое место в мире и силы — в обществе и в нем самом, — которым он подчиняется.

Методологический дуализм подчеркивает, что «искажение» возможно в процессе самого изучения, и главную опасность для «объективности» он видит во взаимодействии между изучающими и изучаемыми. В самом деле, узкий подход межличностной социальной психологии пренебрегает влиянием общества *в широком смысле* и мощным воздействием, оказываемым им на работу социолога посредством вступающих в действие механизмов его карьеры и других интересов. Методологический дуализм игнорирует тот факт, что социолог не только вступает в последующие взаимоотношения с теми, кого он изучает, но что и сами эти отношения осуществляются в рамках отношений, поддерживаемых социологом с теми, кто — прямо или косвенно — финансирует его исследования или контролирует его профессиональную жизнь и управляет структурами, в которых он работает. Игнорируя это широкое влияние, методологический дуализм, по существу, оцеживает комара, а верблюда погло-

щает. Его призыв к «объективности», по сути, звучит, как правило, таким образом, чтобы причинять меньше обиды тем, кто больше всех его нарушает.

Рефлексивная социология со своей стороны признает, что любой социальной системе присуща неизбежная тенденция — ограничивать независимость социолога по крайней мере двумя способами: превращая его либо в идеолога статус-кво и апологета его политики, либо в чисто технического исполнителя, действующего инструментально в его интересах. Рефлексивная социология осознает, что статус-кво часто оказывает подобное влияние на социолога посредством различных вознаграждений — главным образом через финансирование исследования, поддержание его престижа в академической сфере и возможности увеличения заработка, — которые статус-кво избирательно обеспечивает для форм научной деятельности, для него приемлемых и полезных. Самый фундаментальный способ контроля над любой *стабильной* социальной системой — не использование грубой силы или даже иных, ненасильственных форм наказания, но постоянное перераспределение земных наград. И не просто к власти стремится правящая элита и использует ее, но к авторитету, который заключается в готовности других верить в ее добрые намерения, прекращать споры, когда она выполняет свое решение, принимать ее концепцию социальной реальности и отказываться от альтернатив, которые противоречат статус-кво.

Наиболее эффективная стратегия, которой придерживается любая устойчивая социальная система и ее правящая элита, чтобы вызвать такое подчинение, заключается в том, чтобы сделать его достойным. Элита предпочитает не малодушную выгодность, но благочестивый оппортунизм. Однако подчинение основному принципу политики истеблишмента — то есть принятие образа социальной реальности, поддерживаемого правящей элитой или по крайней мере совместимого с ней, — это не что иное, как предательство наиболее фундаментальных целей любой социологии. Цена, которую за это платят, — притушение сознания социолога, отступление в борьбе за познание социального мира — того, который есть, и того, который мог бы быть.

Рефлексивная социология, таким образом, опирается на понимание фундаментального парадокса, а именно: *максимальные возможности для институционального развития социологии представляют как раз те, кто наиболее извращает ее стремление к знанию*. И рефлексивная социология осознает, что это не особенность какого-то одного типа сложившейся социальной системы, но нечто общее для них всех. Хотя рефлексивная социология предполагает, что любая социология развивается только при определенных общественных условиях, которые она глубоко заинтересована понять, она также осознает, что элиты и различные институты стремятся получить что-то в обмен за поддержку, которую они оказыва-

ют социологии. Она осознает, что развитие социологии зависит от поддержки общества, которое допускает ее развитие в определенных направлениях, но одновременно ограничивает ее в других сферах и, таким образом, деформирует ее характер. Одним словом, любая социальная система стремится нанести ущерб той самой социологии, которой она же и дает жизнь. Призыв к «объективности» со стороны социологии, которая не осознает этого противоречия и которой не хватает конкретного понимания того, каким образом ее собственные руководящие институты и элита представляют для нее главную опасность, — это молчаливое свидетельство успешной гегемонии этой системы над такой социологией. Это доказывает неумение достичь той самой объективности, о преданности которой она заявляла с такой гордостью.

Рефлексивная социология может освоить следующую неблагоприятную для себя информацию: *всякая существующая власть враждебна высшим идеалам социологии*. В то же самое время она осознает, что чаще всего это — внешняя опасность, поскольку самые глубокие последствия она имеет, когда связана с внутренними интересами карьеры и общественным положением самих социологов. Рефлексивная социология полностью осознает, что глубже всего социологию искажают потому, что сам социолог — добровольный участник этого искажения. Рефлексивная социология, таким образом, предпочитает кажущуюся наивность «душеведения» настоящей вульгарности «душеторговли».

Поскольку рефлексивная социология сосредоточивает свое внимание на проблеме взаимодействия с враждебной информацией, она сталкивается с проблемой «ценностно свободной» социологии в двух аспектах. С одной стороны, она отрицает возможность и, конечно, оспаривает достоинства ценностно свободной социологии. С другой стороны, она также видит опасные моменты, не менее чем выгоду, социологии, причастной ценностям, потому что люди могут отвергать и отвергают информацию, противоречащую тем вещам, которые они ценят. Такая социология признает, что высшие человеческие ценности, не менее чем их самые основные побуждения, могут превращать людей в лжецов. Тем не менее рефлексивная социология согласна подвергаться опасности, сохраняя причастность ценностям, поскольку предпочитает риск закончить искажением риску с него начать, как делает догматичная и скучная ценностно свободная социология.

Опять же поскольку рефлексивная социология сосредоточивается на проблеме враждебной информации, ей свойственно ясное осознание идеологического значения и политического резонанса социологической работы. Она осознает, что при разных условиях идеология может иметь разные последствия для сознания; она может быть освобождающей или подавляющей, может стимулировать или затормаживать сознание. Более того, конкретные проблемы или

аспекты социального мира, которые идеология может заставить нас осознать, также меняются со временем. Рефлексивная социология, следовательно, должна обладать *историческим* чутьем, которое предупреждало бы ее, что вчерашняя идеология, возможно, больше не просвещает, а ослепляет нас. Ибо поскольку враждебная информация вызывает *взаимодействие* между информационной системой и целями людей, *то, что* враждебно, изменяется вместе с изменением целей, которые преследуют люди и с изменением проблем, с которыми они сталкиваются, стремясь к цели в новых условиях. То, что было прежде враждебной информацией, может перестать быть таковой; и то, что было до сих пор благоприятным, может стать враждебным. Так, для части среднего класса, — нового «держашего нос по ветру» среднего класса, — когда «сексуальная революция» набрала темп, фрейдизм перестал быть освобождающим фактором, каким он некогда был. Кроме того, поскольку фрейдизм становится частью более широкого движения, которое истолковывает социальные и политические разногласия как симптомы душевного заболевания, он все больше делается инструментом контроля со стороны общества и начинает играть репрессивную для социологии роль.

Подобным же образом «хорошие новости» и освобождающее воздействие научной революции сейчас, может быть, также нужно рассматривать как исторически ограниченное освобождение. Теперь требуется принять ту враждебную информацию, которая утверждает, что научная революция при нынешних общественных условиях открыла перспективу глобального саморазрушения и, вообще говоря, наука стала инструментом, при помощи которого почти все современные индустриальные социальные системы сохраняют себя. Нацистскую Германию, кроме всего прочего, слепой сделала ее иррациональная расовая идеология, но феноменально опасной и деструктивной — успешная мобилизация современной науки и технологии в ее интересах. Это крайний случай, но это далеко не единственный пример того, как современное общество использует науку в качестве инструмента господства почти таким же способом, каким правители «старых режимов» восемнадцатого и девятнадцатого столетия некогда использовали институт религии. Однако несмотря на это традиционная западная точка зрения на науку все еще по большей части сводится к точке зрения Просвещения, рассматривавшего ее как источник культурного освобождения и человеческого благоденствия, который только случайно, изредка и незначительно искажается.

СОЦИОЛОГИЯ И ЛИБЕРАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

В этом же духе либеральная идеология, разделяемая большинством американских социологов, была до Второй мировой войны источником просвещения сознания. Однако сегодня в условиях рас-

цветающего государства всеобщего благоденствия эта либеральная идеология, напротив, служит для усиления централизованного контроля со стороны все разрастающегося класса федеральных управленцев и ведущих институтов, в интересах которых она работает. Либеральные социологи поэтому стали техническими кадрами национального правительства. Здесь в период после Второй мировой войны произошло соединение либерализма социолога и интересов его карьеры. Отпрыском, появившимся вследствие этого страстного соития, стал либеральный технолог, производящий информацию и теории, назначение которых — связать неимущий класс и рабочий класс как с государственным аппаратом, так и с политической машиной Демократической партии, хотя в то же самое время они помогают национальной бюрократии разоблачать неспособных архаичных *местных* бюрократов и подвергать их контролю со стороны национального центра.

Под знаменем сочувствия к побежденному либеральные технологи социологии стали исследователями рынка государства всеобщего благоденствия и адептами новой социологии управления. В то же самое время движимые иногда человеческой заботой об обездоленных людях и девиантных группах либеральные технологи социологии создают по существу новую «чиновничью социологию», само критическое отношение которой к системе соцобеспечения и учреждениям среднего звена служит своего рода громоотводом для социального недовольства, усиливая централизованный контроль со стороны высшей власти и обеспечивая новые механизмы социального контроля для ведущих институтов. Либеральные технологи в социологии представляют и воспринимают себя как людей доброй воли, которые сотрудничают с государством всеобщего благоденствия и работают на него потому только, что хотят облегчить страдания других, оставаясь в рамках «возможного». Они ничего не говорят о том, в какой мере их адаптация к государству вызывается поощрением, которое государство предлагает им лично.

Если часто говорят, и это правда, что большинство американских социологов сегодня рассматривает себя как «либералов», нужно также добавить, что и сам характер либерализма изменился. Это уже не сознательная вера сражающегося меньшинства, борющегося против бессердечной элиты. Либерализм сегодня сам представляет истеблишмент. Это основная часть правящего политического аппарата. Он обладает мощным прессом, служители которого извращают истину так же систематически, как консерваторы. Либеральный истеблишмент государства всеобщего благоденствия имеет своих героев, чьей доблестью нельзя безнаказанно пренебрегать, и свои мифы, искажающее истину, значение которых нельзя оспаривать без риска принудительного пресечения. Как и любой истеблишмент, либеральный истеблишмент награждает ложь, если она его поддерживает, и наказывает истину, если она его обременяет.

От либеральных социологов, как от части либерального истеблишмента, ожидают, что они будут защищать общее дело. Одним словом, иногда от них ждут лжи. Взамен им позволяют пользоваться способствующей карьере поддержкой системы социального обслуживания населения и финансированием исследования, которое обеспечивает государство всеобщего благоденствия. Важной функцией социолога как либерального технолога стало содействие оптимистическому имиджу американского общества как системы, главные проблемы которой считаются полностью разрешимыми в рамках существующих основных институтов, стоит только использовать в достаточной мере техническое умение и финансовые ресурсы. Другими словами, функцией «социолога лучезарного» стало заверять американское общество, что воду в непрозрачном стакане на самом деле выпить скорее безопасно, чем опасно.

Кадры американской социологии все больше составляют люди либеральной идеологии, которые близки к консультантам — служащим и подчиненным — государства всеобщего благоденствия. В то же самое время, однако, многие из них испытывают настоящее отвращение к американской политике *за рубежом*. Один из способов, каким некоторые приспосабливаются к этому аномальному состоянию, — раздвоение сложившегося у них образа американского государственного аппарата. Они проявляют тенденцию понимать его как состоящий из двух отдельных частей: благотельного и гуманного государства всеобщего благоденствия, с одной стороны, и несущего зло империалистического государства войны, с другой. Иначе говоря, они предполагают, что государство всеобщего благоденствия не связано органически с государством войны в единое целое государство всеобщего благоденствия и войны. Они, следовательно, привыкли относиться к государству войны и его реакционной внешней политике как к какому-то изолированному анахронизму, не имеющему существенной связи с внутренней политикой реформ, проводимой государством всеобщего благоденствия.

Именно по этой причине эти социологи не могут прийти к какому-нибудь глубокому пониманию соотношения внутренней и внешней политики, и той формы, в которой выражается их взаимозависимость, и того отношения, какое и та и другая имеют к кризису основных институтов общества. Тем не менее социологическое единство государства войны и государства всеобщего благоденствия, интеграция внешней и внутренней политики, вполне очевидно на политическом уровне, где обе стороны политики соединяются в механизмах работы Демократической партии, потому что Демократическая партия *par excellence* была объединяющей силой, чеканящей единую монету с двух сторон — войны и благоденствия. Она была партией активных империалистических авантюров за рубежом, с одной стороны, и законодательства, направленного на улучшение социального обеспечения, — с другой. Альянс либерального техноло-

га с государством всеобщего благоденствия, опосредуемый Демократической партией, следовательно, не может не быть альянсом с государством войны.

В этом особом историческом контексте либеральный истеблишмент и его политическая идеология больше всех ответственны за притупление сознания американских социологов. Идеологическое искажение американской социологии не является в какой-либо заметной мере следствием ее традиционно консервативных или реакционных — не говоря уже о радикальных — пристрастий. Развитие американской социологии, углубление сознания социологов, таким образом, теперь прежде всего зависит от размежевания с политикой в духе Бисмарка, которая сегодня считается либерализмом. Историческая миссия рефлексивной социологии заключается в том, чтобы содействовать критическому осознанию характера современного либерализма, его влияния на университет и на американскую социологию, так же как и осознанию диалектики политики войны и политики благополучия и роли либерального социолога как исследователя рынка в интересах и той и другой. Рефлексивная социология предполагает, что на характер любой социологии сильно влияет ее политическая практика и что дальнейшее развитие социологии теперь требует ее освобождения от политической практики либерализма.

РЕФЛЕКСИВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ И РАДИКАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Отчасти именно потому, что у меня есть серьезные возражения по поводу исторически ограниченного и искаженного элитой характера традиционного гуманизма, я подчеркиваю, что рефлексивной социологии надо иметь радикальный характер. Однако утверждать, что рефлексивная социология радикальна, не значит утверждать, что это только отрицающая или «критическая» социология; она так же должна быть заинтересована в позитивной формулировке представления о новом обществе — утопии, в условиях которой люди могли бы жить лучше, как она заинтересована в критике настоящего. Утверждать, что это социология, критическая по отношению к настоящему, не значит утверждать, что она только предполагает элитарную критику массовой культуры или зла, присоимого телевидением, или даже внешней или внутренней политики правительства. Ей требуется знать, каким образом их определяет данная модель власти и классы и элиты, утвердившиеся в определенных институтах.

Более того, радикальная социология — это не просто критика мира «вне нас». Основной критерий радикальной социологии — не ее позиция (или положение) по отношению к вещам, далеким от личной жизни социолога. Качество радикализма так же обнаруживает его повседневная реакция на тривиальные пороки обычного окружения, как и его готовность выносить резолюции, которые осуж-

дают империализм, и подписывать прошения, которые стремятся облегчить лишения, испытываемые массами.

Человек, который может открыто выразить поддержку «Власти — черным» или осудить американский империализм в Латинской Америке или Вьетнаме, но также играть роль лизоблюда по отношению к самой ничтожной власти в своем университете, — не радикал; человек, который говорит фразы о необходимости революции за границей, но который, подобно сжатой пружине, полон сил наказывать бунтовщиков среди своих собственных аспирантов, — не радикал; ученый, который с энергичной бранью осуждает президента Соединенных Штатов, но подхалимски лебезит перед деканом своего факультета, — не радикал; человек, который порицает оппортунистическую политику власти, но практикует ее каждый день среди коллег по университету, — не радикал. Такие люди играют в одну из самых старых игр в личной политике; они стремятся сохранить заслуживающее наибольшего доверия реноме, в то же самое время приспособляясь к самому вульгарному карьеризму. Такие люди не стремятся ни изменить мир, ни познать его; их цель урвать для себя его кусок.

Целостность радикальной, а значит и рефлексивной, социологии зависит от ее способности сопротивляться *всем* просто авторитетным дефинициям реальности, и эта способность наиболее адекватным образом выражается в сопротивлении иррациональности той власти, с которой социолог каждый день сталкивается с глазу на глаз. Рефлексивная социология настаивает на том, что, в то время как социологам в высшей степени требуется талант, ум и техническое мастерство, им также надо обладать мужеством и доблестью, которые можно обнаруживать, принимая самые тривиальные личные решения каждый день. О том, что это значит в условиях университета, в некотором смысле говорит Карл Левенштейн, высказывая личную оценку Макса Вебера:

«Он не мог сохранять спокойствие. Все восемь лет, что я его знал, он вечно был втянут в научную и в политическую войну, которую он вел с неумолимой настойчивостью... У него было врожденное и неизменное чувство справедливости, которое заставляло его принимать сторону любого, с кем, как он думал, поступали несправедливо» [2].

Суть рефлексивной социологии, таким образом, состоит в отношении к тем сторонам социального мира, которые являются *самыми близкими* для социолога, — к своему родному университету, своей профессии и ее ассоциациям, к своей профессиональной роли и, что важно, к своим студентам и к самому себе, — а не только к далеким от него сторонам социального окружения. Рефлексивную социологию отличает ее отказ разделять интимное или личное и общественное и коллективное, или повседневную жизнь и случайный «политический» акт. Они отвергают старомодную политику закрытых дверей не меньше, чем старомодную открытую политику. Рефлексивная социология — не набор технических приемов; это концепция того, как жить, и целостная практика.

РЕФЛЕКСИВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ КАК РАБОЧАЯ ЭТИКА

В качестве *рабочей этики* рефлексивная социология утверждает творческий потенциал отдельного ученого, который она противопоставляет конформизму, требуемому сложившимися институтами, профессиональными организациями, правилами университетской вежливости и ролями, превратившимися в рутину в контексте определенной культуры. Она противостоит тенденции, присущей любой профессиональной роли, — становиться стандартной и исполняться с чопорным самодовольством. Рефлексивная социология отказывается от тенденции профессионалов предпочитать гарантированные вещи с их скромным и стабильным вознаграждением ставке в изменчивой игре. Она предпочитает людей, обладающих способностью идти на интеллектуальный риск и мужеством рисковать своей карьерой ради идеи. Рефлексивная социология поистине заботится больше о творчестве, чем о надежности интеллектуального поведения: она избегает приручения интеллектуальной жизни.

Рефлексивная социология в качестве *рабочей этики* выступает против любого прозаического и равнодушного исполнения. Она питает отвращение к стремлению преобразовать любую интеллектуальную задачу в безликую рутину, к стремлению, которое в конце концов характерно для здорового, «трезвого» профессионализма. Она настойчиво требует от теоретика реакции со всей серьезностью и свежестью, на которые он способен. Рефлексивная социология знает, как мало требуется для того, чтобы быть уважаемым представителем сложившейся профессии; она знает, что пирамиды уважения часто возводятся на видимости трезвости и конформизме, а не на интеллектуальных качествах и достижениях. И всегда, и везде она предостерегает каждого ученого о том, что существует решающее различие между ним и его профессией; что его профессия обладает своего рода бессмертием, в то время как он сам — только простой смертный. Он должен говорить свое здесь и теперь, мобилизовать все творческие ресурсы, какими обладает, использовать всего себя независимо от того, четко ли это соответствует стандартным требованиям его профессиональной роли или нет.

Когда люди, очарованные, падают ниц перед требованиями, предписываемыми определенной культурой, когда им не удастся проследить за своими собственными внутренними побуждениями, не удастся понять свои собственные наклонности или влечения, не удастся осознать, что есть *много* достойных способов жить и содействовать развитию науки, тогда их жизнь должна быть трагичной. Люди могут избежать трагедии, осознав, что им не надо позволять себе уподобляться своим культурным маскам; настаивая на различии между собой и своей ролью; настаивая на том, что именно они являются мерой и именно они задают критерий: один человек вместе с други-

ми людьми или один человек вопреки другим людям, а не один человек против норм культуры или требований определенной роли.

Чтобы сделать это, люди должны признать свой собственный редкий дар, различные устремления и свой опыт в мире подлинными. Если люди находят, что все это далеко от требований их культуры и той роли, которую они играют, они должны по крайней мере примириться с этой разницей, если уж не принять ее. Они должны рассмотреть возможность того, что их личный опыт, порывы и особый талант имеют такие же права быть услышанными, как и нормы культуры, в то же самое время допуская возможность, что они могут просто ошибаться. Если *обычные* люди на это способны, их не должно больше неизбежно отягощать чувство собственной неадекватности и своей неспособности. Если *великие* люди способны на это, они не должны больше создавать раздутые представления о себе как о богах. Если обыкновенные и великие люди способны на это, и те и другие должны признать ценность своего человеческого вклада достаточной для того, чтобы оправдать их жизнь.

Люди преодолевают трагедию, когда они расходуют себя полностью, когда они используют то, что они знают, и то, что из себя представляют, чем бы они ни были и в чем бы ни находили свое призвание, даже если это требует от них игнорировать предписания культуры или вести себя по-новому, выходя за рамки своей роли. Не из чувства, что люди всегда должны быть меньше, чем того требуют история и культура, проистекает трагическое ощущение; оно проистекает скорее из ощущения, что они были меньше, чем могли бы быть, что они без нужды предали самих себя, что они без нужды отказались от поступков, которые никому не причинили бы вреда. Социологическому мероприятию, как и другим, начинает сопутствовать ощущение трагического, когда люди начинают подозревать, что зря потратили свою жизнь. Ограничивая свою работу требованиями настоящей и невыполнимой парадигмы, социологи не полностью используют себя в своей работе и, конечно, жертвуют, не находя для них выражения, определенными сторонами своей личности — своими веселыми порывами, своими неподтвержденными предчувствиями, своим спекулятивным воображением.

Когда социологи принудительно становятся приверженцами опустошающей их жизнь модели высокой науки, они делают метафизическую ставку. Они держат пари, что жертва — «лучшее для науки». Так ли это на самом деле, они утверждать не могут, но часто они не нуждаются в другом подтверждении, кроме того страдания, которое приносит им это самоограничение. Конечно, моя точка зрения заключается не в том, что социолог может жить, не делая такой метафизической ставки, а скорее в том, что возможны разные ставки. Он может держать пари, что парадигма или модель, предписываемая в настоящее время науке, является более правильной и достоверной, чем его собственные «ошибочные» импульсы. Одним словом,

он может держать пари *против* самого себя. Однако он может делать ставку и *на* самого себя. То есть он может доверять своим индивидуальным стремлениям, личному опыту, уникальным возможностям и всем неясным силам постижения (как Гилберт Мюррей называл их), которыми они его наделяют. Однако сказать, что социологу не нужно делать ставку только на что-то одно, не значит сказать, что число ставок, которые он может делать, неограниченно. Если главная проблема заключается в том, как сочетать себя как личность с требованиями своей роли как социолога, для социолога, как и для других, казалось бы, существует ограниченное число решений.

Роль социолога, стандартизованная в рамках культуры, как и любая другая роль в обществе, можно представить как «мост» — одновременно помогающий и задающий предел, дающий людям возможность «преодолевать» определенные препятствия ценой ограничения «другой стороны», которую они могут достичь. Кроме того, общественная роль — мост, всегда незаконченный, неизменно недостроенный: по нему можно пройти только часть пути над бездной. Именно эта его незавершенность представляет собой вечную проблему, и, следовательно, даже испытывающие к нему уважение не могут целиком положиться на мост, чтобы через него перебраться.

Есть только ограниченное число установок, возможных по отношению к этой ситуации. Например, можно сказать: пусть будет так, если дорога идет через мост, мы должны научиться жить с ним, каким бы несовершенным он ни был. Можно потом маршировать взад-вперед по завершенной секции моста, иногда свешивать ноги через край, заглядывая вниз. Но другой может сказать: мы должны быть благодарны за все то, что у нас есть, и выплачивать долг тем, кто его построил, мы должны продолжать работать, каждый добавляя свою скромную планочку к незаконченному концу моста; изредка отдыхая на краю, можно свешивать с него ноги. В обоих случаях тем не менее обязательно появляется некое трагическое ощущение, печальное причудливое желание, чтобы все было не таким, как есть.

Но еще есть и другая возможность. Человек чувствует, что одна вещь является бесспорной: хотя строительство этого моста никогда не закончится, наша жизнь несомненно будет иметь свой конец. Можно, следовательно, рискнуть на бегу сделать прыжок с незаконченного конца к берегу, который, как думается, мы видим впереди. Возможно, мы правильно распознали его и верно оценили свои силы. В таком случае пусть грянут аплодисменты. Возможно, мы просчитались и в том и в другом. В таком случае появляется некоторое уныние. Может быть, мы поплывем назад к безопасному месту, даже если тогда мы сделаем меньше, чем предполагалось аплодисментами. В любом случае мы для себя обнаружили, насколько далеко мы можем видеть и насколько хорошо можем прыгать. Даже если о нас больше никогда не услышат, возможно, те, кто все еще бездельничает на краю моста, усвоят для себя что-то полезное.

ИСТОРИЯ И БИОГРАФИЯ: СМЕЩЕНИЕ

Рефлексивная социология — исторически отзывчивая социология, как и должно быть; для того чтобы углубить сознание социологов, она должна отчасти предлагать им осознать самих себя, свой собственный исторически меняющийся характер и свое место в исторически меняющемся обществе. Она рассматривает всех людей как испытавших глубокое влияние своего общего прошлого, своей меняющейся культуры и своей социальной системы. Однако она не рассматривает людей ни как беспомощных посредников некоей безжалостной силы общества, которой они должны подчиняться, ни как всемогущих повелителей исторического процесса, который они могут четко организовать. Рефлексивная социология считает, что между человеком и обществом существует неизбежное «смещение».

Это смещение между человеком и обществом, как и между человеком и историей, по большей части происходит из-за природы человека как биологического существа и эволюционирующего вида животных. Уникальный характер человека заключается в природе вида, которая наделяет его тканями, органами и химическим потенциалом как для обладания разумом, так и для эмоций, и то и другое коренится в его животной природе. Каждую из сторон человека как ограничивает, так и усиливает другая. Без химии эмоций человек был бы «откровенной обезьяной». Человеческая способность к творчеству, общению и солидарности, с одной стороны, так же как к взаимному разрушению и агрессии, с другой, настолько же укоренена в его животных страстях, насколько она уникальным образом формируется его разумом и способностью мыслить символически. Ни одно животное, обладая непомерными возможностями человеческого разума, не могло бы оставаться целиком и полностью порочным или совсем не думать о нуждах других; и ни одно животное, обладая человеческим высоко организованным, всегда готовым потенциалом сексуального возбуждения, не могло бы быть целиком рациональным или способным уступить. Те, кто хочет видеть человека полностью дружелюбным и контролируемым, совершенно его выхолостили. Мы не должны путать его потребность в обществе с прямиодушным побуждением к дружелюбному общению.

Если исторически сформировавшиеся требования общества накладывают ограничения, в рамках которых люди должны стремиться к своему выживанию и развитию, то и их собственные индивидуальные и видовые потребности тоже накладывают ограничения, в рамках которых всякое общество должно по-своему приходить к согласию. Люди не только стремятся удовлетворить свои желания, которым они научились в обществе или которым их «научила их культура». Они также стремятся к реализации своих индивидуальных и видовых возможностей и к такой реализации, которая разре-

шала бы это противоречие, — и никак не меньше. Таким образом, с этой точки зрения общество создано человеческим видом и для него, так же как и человек создан обществом и для общества. Вид пользуется данным обществом, пока оно удовлетворяет человеческие потребности и увеличивает способность человека реализовывать себя. Человеческий вид и разные формы общества не сочетаются, пока смерть не сделает свое дело. Со временем они становятся антагонистами; тогда, как часто это бывало и раньше, вид начинает игнорировать общество, которое он создал и которое он развивает.

С точки зрения большинства представителей социологии, доминирующей сегодня в Соединенных Штатах, не человек, а общество является мерой всех вещей. Эта концепция социологии и общества некогда обладала ценностью, потому что подчеркивала, до какой степени на людей оказывает формирующее воздействие и влияние окружение других людей, до какой степени они зависят друг от друга, страдают или получают удовольствие от других; потому что она подчеркивала, что люди не просто рабы естественных, биологических или географических факторов. Эта точка зрения на человека и общество была некогда добрым противоядием, по крайней мере когда в ней не было средневековой ностальгии, против индивидуалистической и состязательной буржуазной культуры, сложившейся в девятнадцатом веке. Однако сегодня исторический фон составляет становящееся все более бюрократическим, централизованным и скованным различными комитетами государство всеобщего благоденствия и войны. Итак, эта внутренняя субординация — подчинение индивида группе, свойственная социологии, служит не столько напоминанием людям об их долге по отношению друг к другу, сколько разумным обоснованием подчинения статус-кво и послушания по отношению к утвердившейся власти, и самообладания, которое заставляет спешить медленно; она становится скорее предупреждением об ограничениях, чем приглашением следовать возможностям.

Если рефлексивная социология отвергает империалистическую идеологию людей, которые стремятся господствовать над миром, молчаливо рассматриваемым ими как «свой», в то же самое время эта социология также признает, что в мире есть некоторые области, которые принадлежат людям или должны им принадлежать, и что это — область культуры и область науки. Таким образом, рефлексивная социология имеет задачу, — и это основная часть ее исторической миссии, — помогать людям в их борьбе за обладание тем, что им *принадлежит*, — обществом и культурой — и содействовать их пониманию того, кем они являются и чего могут хотеть.

С точки зрения рефлексивной социологии, люди живут в обществе, но не только в обществе; они принимают участие в истории, но не только в истории. На самом деле конкретные люди проживают цикл своего существования, делают карьеру и создают семьи в рамках цивилизации, культуры и общества, которые включают их в себя как

элемент. Заботы и интересы людей главным образом соответствуют этим широчайшим сущностям и вытекают из них, но только отчасти и никогда *in toto*.* Как бы глубоко люди ни отождествляли себя с каким-либо делом или группой и как бы глубоко ни зависели от них, каким бы успешным ни было дело или благотворным окружение, в жизни человека всегда бывают моменты, когда он должен идти своим путем и когда становится мучительно очевидно, что его дело и его группа не исчерпывают собой всей целостности его личного бытия.

Основным в этом несоответствии биографии и истории представляется тот факт, что человек смертен. Существует неизбежное и неодолимое противоречие между страстью, с которой мы иногда предаемся своим общественным обязанностями, и тем фактом, что смерть в любой момент может полностью и навеки лишить нас участия в них. Иногда непостижимое постоянство смерти становится очевидно, и наше увлеченное участие в жизни общества может вдруг показаться эфемерным, как детская игра. Бывают вспышки мимолетного озарения, когда мы начинаем сознавать, что лгать ради денег, совершать насилие ради власти, причинять боль ради любви — такое же безумие, как убивать противника, только чтобы не проиграть ему в шахматы. Но если мы избегаем этого страстного участия или освобождаемся от него, если мы отказываемся принимать его серьезно, мы тем самым отдаем свою судьбу под контроль тех, кто не отказывается. Таким образом, мы должны принимать участие в жизни общества, потому что «печальная необходимость» вынуждает нас, но мы можем делать это *с радостью*, если мы боремся против нечеловеческих условий существования и если в этой борьбе мы приобретаем ощущение своей силы и чувство собственного достоинства и помогаем в этом также и другим. Сама эфемерность вещей делает более, а не менее обязательной борьбу за полную реализацию ограниченного человеческого существования.

Рефлексивная социология, однако, настаивает на реальности этих разных уровней человеческого существования, на реальности различия между историей общества или коллектива и биографией человека и признает, что люди вынуждены, открыто или молчаливо, сталкиваться с этим различием и придавать ему определенное значение. Традиционная академическая социология основывается на метафизике, которая притупляет понимание всего этого. Однако рефлексивная социология настаивает на реальности этих различных уровней и противоречий между ними. Ей свойственно понимание того, что никогда история, культура и общество не исчерпывают биографию и люди всюду живут «не сводя концы» существования и вечно пытаются приладить их.

В определенной мере это усилие, направленное на интеграцию, было когда-то задачей религии. Кроме всего прочего, западная ре-

* *In toto* — в целом, полностью (лат.).

лигия стремилась послужить мостом между различными уровнями бытия, утверждая, что все они имеют единый источник и единого управителя в Высшем Существове. В то время как традиционная религия в восемнадцатом и девятнадцатом веке утратила свое значение, наука стала все больше, хотя и исподволь, выполнять роль философии жизни, приводящей к интеграции. Вместо того чтобы рассматривать общество, человека и прочие виды как часть Богом сотворенного целого, наука пыталась объединить уровни существования, неявно постулируя тезис о единстве и гегемонии человеческого вида. Она поместила в идеологический центр гравитации вместо Бога человека и общество. Остальной мир, с такой точки зрения, только и ждет того, чтобы стать востребованным, завоеванным и подвергнуться эксплуатации в интересах человека. Очевидно, он существует, чтобы быть изученным, и должен быть изучен затем, чтобы им можно было пользоваться. Наука, словом, стремится унифицировать человеческий опыт, санкционируя и стимулируя шовинизм этого вида и маня его перспективой немислимых богатств, которые произведет ее обновленная мощь. Может быть, причиной существования научной фантастики или, если на то пошло, недавних попыток, предпринятых учеными, посмотреть на вселенную с точки зрения возможного существования в ней разумных существ и получения от них сигналов, является появившаяся у человечества смутная догадка о тяжелых дефектах человеческого этноцентризма: подозрение о том, что *homo sapiens* не одинок во вселенной, — это подозрение о том, что вселенная, может быть, нам и не принадлежит. Абсурдность нашего времени отчасти состоит в том, что мир научной фантастики может иногда опираться на более гуманную этику — если не на более здоровое восприятие «реальности», чем мир социальных наук.

РЕФЛЕКСИВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ: ВЗГЛЯД НА СЕБЯ СО СТОРОНЫ

Эта концепция рефлексивной социологии описывает те доменные предпосылки, которых, насколько мне известно, придерживаюсь я сам и которые неизбежно влияют на мои рассуждения о социальной теории. Однако это утверждение — только одно из подобных утверждений, которые сейчас появляются в среде других ученых-социологов. Оно, я полагаю, представляет собой один из признаков предстоящего преобразования социальных наук. Однако все эти науки обнаруживают общую заботу об углублении самосознания и опыта ученого-социолога, которая часто выливается в стремление создать социологию социологии. Почему такое стремление появляется сегодня? Каковы условия, при которых возникает ярко выраженная потребность в перестройке социологии, — поскольку как критическое отношение к традиционной академической социологии, так и ее перестройка подразумеваются ее развитием в направлении

к социологии социологии. Может ли социология социологии, или рефлексивная социология как одна из ее разновидностей, объяснить саму себя?

Пока, при нынешнем положении вещей, я могу рискнуть высказать по этому поводу только догадку: я думаю, что эти новые течения в социологии предполагают все больший отход ее от социологии, некогда традиционной для Соединенных Штатов. Что же способствует такому отходу? Отчасти, я полагаю, его причиной является растущее отчуждение социологов и всех остальных людей от общества *в целом*, в котором они живут и работают, *и* в то же самое время все большее осознание тех причин, благодаря которым социология становится неотъемлемой частью самого этого общества. То есть отчуждение от общества в целом само по себе не настроило бы социологов на критику своей собственной науки и ее структур, если бы они не почувствовали, что эти структуры переплелись с обществом. Но поскольку дисциплина социологов и ее структуры находят все большую поддержку со стороны государства всеобщего благоденствия и открыто принимают участие в его жизни; поскольку социологи в своей деятельности мечутся между университетом и структурами власти, по мере того как их голоса все чаще делаются слышны на совещаниях, проводимых этими властными структурами, и поскольку непосредственная среда их деятельности — сами университеты — все больше вовлекаются в работу военно-промышленного комплекса, срастающегося с государством всеобщего благоденствия, становится безусловно очевидным, что социология сделалась опасно зависимой от того самого мира, который она поклялась изучать объективно.

Эта зависимость противоречит идеалу объективности. Для социолога становится все труднее скрывать от самого себя, что он не выполняет того, что обещал, что он не тот, кем претендовал быть, и что он становится все теснее связанным с системой, по отношению к которой он ручался сохранять дистанцию. Сегодня в социологии наступает кризис не просто потому, что в обществе происходят большие изменения, но потому, что эти изменения преобразуют *домашнюю* территорию самого социолога, его базу — университет. «Коррупция» сегодня это не что-то такое, что якобы происходит «вне» стен университета, в окружающем, внешнем мире или о чем можно прочитать только в газетах; это то, что стало слишком уж очевидным при ежедневных встречах с глазу на глаз в коридорах колледжа. Человек начинает отдаляться от других людей своего цеха, когда он больше не гордится своим сходством с ними.

Старая или классическая «социология познания» была, если можно так выразиться, реакцией на очень специфический опыт и созданную им очень специфическую персональную реальность: на опыт интеллектуальных искажений, искусно порождаемых разногласиями в политической социологии, имеющими *классовые* корни.

Старая социология познания базировалась на сознании, что на людей интеллектуальных профессий или академического круга могут оказывать формирующее воздействие, благотворное или деформирующее, другие, «чуждые» стороны жизни ученого. Однако рефлексивная социология, или социология социологии, основывается на опыте несколько иного рода; на опыте, который предостерегает, что не только факторы, внешние по отношению к интеллектуальной стороне жизни, но также факторы *внутренние*, касающиеся ее собственной социальной организации и связанные с ее особой субкультурой, приводят к предательству ее собственных положений и принципов. Она основывается на сознании, что ученый и университет не просто покоряются внешнему миру, но что они сами активно и охотно принимают участие в дегуманизации этого мира. Несанкционированный мир слишком откровенно проник на некогда казавшийся защищенным анклав, и сам этот анклав стали все больше понимать как несанкционированный мир.

Выйти из этого кризиса, просто вернувшись к традиционным представлениям о «чистой» социологии, нельзя. Это так, хотя бы потому, что внешний мир никогда не оставит в покое университет, и потому, что по тем или иным причинам внутренний мир университета не хочет, чтобы его оставили в покое. Социология сегодня «преуспела», по крайней мере в своих житейских притязаниях, очень преуспела; «добиваясь успеха», социология приходит к осознанию того, что этот новый успех грозит ей прежним провалом. Новые, самокритичные концепции социологии и все больший отход от «нормальной» академической социологии отчасти представляют собой стремление избежать давления и искушений со стороны внешнего мира, который окружает университет и проникает в него; но в то же самое время они также способствуют созданию нового образа социологии и нового представления об ее исторической миссии, которая дала бы возможность социологии действовать гуманно во внешнем мире. Они стремятся сохранить свои недавно открытые возможности, не отказываясь при этом от своих старых ценностей. Но из многих, услышавших призыв к обретению социологией новой миссии, «избраны» будут только те, кто понимает, что иного пути создания новой социологии, как новая практика, нет.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Mорис Р. Стейн помог мне хорошо осознать эту опасность.*
2. *Loewenstein K. Max Weber's Political Ideas in the Perspective of our Time // R. Winston, C. Winston, trans. Amherst: Univ. Massachusetts Press, 1966. P. 100.*

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|---|
| <i>О. И. Иванов.</i> Вызов Алвина Гоулднера академической социологии и марксизму | 5 |
|--|---|

ЧАСТЬ I

СОЦИОЛОГИЯ: ПРОТИВОРЕЧИЯ И ИНФРАСТРУКТУРА

| | |
|--|----|
| <i>Глава 1.</i> Введение: к вопросу о критике социологии | 27 |
| Социология как массовая культура | 28 |
| Новые настроения, старые теории | 31 |
| Социология и новые левые: парадокс | 33 |
| Критика и историческая перспектива | 40 |
| <i>Глава 2.</i> Социология и субсоциология | 45 |
| По направлению к социологии социологии | 50 |
| Природа социологии | 52 |
| Базовые и доменные предпосылки | 54 |
| Значение доменных предпосылок: исследовательское при- мечание | 62 |
| Настроения и теория | 64 |
| Персональная реальность и социальная теория | 67 |
| Инфраструктура социальной теории | 73 |
| Теоретическая инфраструктура и идеология | 75 |
| Методология как идеология | 77 |
| Автономия социальной структуры как доменная предпосылка | 78 |
| Противоречия автономии | 82 |
| <i>Глава 3.</i> Утилитарная культура и социология | 89 |
| Средний класс и утилитарная культура | 89 |
| Аномия: нормальная патология утилитаризма | 93 |

| | |
|---|------------|
| Невостребованное Я | 102 |
| Денежная парадигма полезности | 103 |
| Государство всеобщего благоденствия, выявление бесполезного и контроль над ним | 105 |
| Психоделическое восстание против утилитаризма | 107 |
| Пределы государства всеобщего благоденствия | 110 |
| Культура утилитаризма и социальная теория | 112 |
| Глава 4. Что произошло в социологии: историческая модель структурного развития | 119 |
| Период I. Социологический позитивизм | 120 |
| Социология как противовес индивидуалистическому утилитаризму | 122 |
| Вытеснение экономического из социального | 124 |
| Большая теория позитивизма и тупик реставрации | 126 |
| Отстраненность и объективность | 134 |
| Позитивизм: между реставрацией и революцией | 137 |
| Период II. Марксизм | 140 |
| Социальный утилитаризм марксизма | 141 |
| Бинарное деление: марксизм и академическая социология | 144 |
| Позитивизм и следующий за ним функционализм | 146 |
| Разделение культурных синдромов — романтического и утилитаристского | 148 |
| Период III. Классическая социология | 149 |
| Упадок эволюционизма и появление функционализма | 150 |
| Различия в немецкой и французской реакции на утилитаризм | 154 |
| Преемственность между позитивизмом и функционализмом | 157 |
| Проблема антропологии и социологии в Англии | 158 |
| Функционализм в английской антропологии | 160 |
| Вытеснение религии | 168 |
| Интеграция социологии в структуру университета | 170 |
| Период IV. Структурный функционализм Парсонса | 172 |
| Структурный функционализм как синтез французского функционализма и немецкого романтизма | 173 |
| Социология морали: структурный пробел в социологии | 175 |
| Структурный функционализм в условиях великой депрессии | 176 |
| Общий кризис общества среднего класса и учение Парсонса | 179 |
| Интернационализация академической социологии | 184 |
| Позитивизм и Парсонс: от сциентизма к профессионализму | 186 |
| Начало нового периода: новые тенденции | 193 |
| Марксизм и академическая социология: раскол и растущий полицентризм | 193 |
| Парсонсианство: наступающая энтропия | 195 |

ЧАСТЬ II

МИР ТОЛКОТТА ПАРСОНСА

| | |
|---|-----|
| Глава 5. Ранний Парсонс | 201 |
| Значение Парсонса | 201 |
| Университетская структура и теоретическая отстраненность | 203 |
| Парсонс в Гарварде | 206 |
| Дебаты о капитализме | 213 |
| Совершенство капитализм | 217 |
| Уклон в сторону теоретического волюнтаризма | 220 |
| Отчуждение и волюнтаризм | 225 |
| Либерализация функционализма | 231 |
| Глава 6. Делая мир целостным: Парсонс как системный аналитик | 236 |
| К вопросу о теоретической неясности социологии | 237 |
| Концептуальная система как икона | 242 |
| Парсонс как системный аналитик | 248 |
| Проблемы системного анализа | 248 |
| Системная взаимозависимость | 251 |
| Функциональная автономия и взаимозависимость | 253 |
| Моральный кодекс как источник напряжения | 255 |
| Социальная система и индивид | 257 |
| Аномия как дедифференцирование | 263 |
| Сопоставление элементов системы | 265 |
| Проблемы равновесия | 271 |
| Убывающая предельная полезность конформности | 272 |
| Принуждение и цена конформности | 274 |
| Недостаток и наличие вознаграждений | 277 |
| Взаимообмен, взаимодополнительность и эксплуатация | 280 |
| Равновесие и неравенство | 283 |
| Глава 7. Толкотт Парсонс как моралист: религия, пиетет и поиски порядка в функционализме | 287 |
| Латентные идентификации | 287 |
| Дилемма Дюркгейма | 290 |
| Функционализм и проблема порядка | 292 |
| Религия и мораль в функционализме | 296 |
| Функционализм и религия: некоторые результаты опроса | 299 |
| Религиозный характер функционализма | 304 |
| Социальные основы заботы о морали | 309 |
| Мораль и предписываемая беспристрастность | 316 |
| Позитивизм и моральный кризис индустриализма | 318 |
| Мораль и нехватка в условиях индустриализма | 321 |
| Некоторые дилеммы и перспективы | 326 |
| Глава 8. Парсонс о власти и богатстве | 331 |
| Проблемы власти | 336 |
| Делая американское общество целостным: как важно быть богатым | 344 |
| К вопросу о социологии собственности | 352 |
| Толкотт Парсонс о Райте Миллсе | 362 |

| | |
|--|-----|
| Достижения, аскрипция и семья | 370 |
| Аномия и институты собственности | 373 |
| Дифференциация иерархии престижа и моральный кодекс | 376 |
| Природа функционалистского консерватизма: резюме и общий обзор | 382 |
| Функционализм как ценностно несвободный | 384 |

ЧАСТЬ III

НАСТУПАЮЩИЙ КРИЗИС ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ

| | |
|---|------------|
| Глава 9. Наступающий кризис западной социологии, I: переход к государству всеобщего благоденствия | 391 |
| Государство всеобщего благоденствия и функционализм | 392 |
| Давление со стороны государства всеобщего благоденствия | 394 |
| Теория изменений | 402 |
| Аспекты парсонсовского анализа изменений | 404 |
| Движение по направлению к марксизму | 405 |
| Дифференциация: производительные силы <i>versus</i> производственные отношения | 408 |
| Конвергенция Парсонса с Марксом в теории эволюционизма | 413 |
| Смелсер и Мур: конвергенция функционализма с марксизмом | 420 |
| Глава 10. Наступающий кризис западной социологии, II: энтропия функционализма и появление новых теорий | 425 |
| Энтропия и группа-ядро | 426 |
| Недовольство молодых | 429 |
| Прочие симптомы кризиса: драматургия Гоффмана и другие новые теории | 431 |
| Этнометодология: социология как хспенинг | 444 |
| Хоманс: практический мир обмена | 449 |
| Теория и ее инфраструктура | 450 |
| Новые левые и новая инфраструктура | 453 |
| Социальная теория и университет | 456 |
| Теория, инфраструктура и новые поколения | 458 |
| Социология и новые левые | 460 |
| Резюме | 464 |
| Глава 11. От Платона к Парсонсу: инфраструктура консервативной социальной теории | 467 |
| Частично хороший мир | 469 |
| Амбивалентное отношение к обществу | 470 |
| Реально ли зло? | 472 |
| Мир как благо и зло | 473 |
| Нет общества — нет человеческой природы | 474 |
| Метафизика иерархии | 476 |
| Мир, в котором царит порядок | 477 |
| Легитимное и аутентичное | 478 |
| Девиантность и аномия | 481 |
| Цена конформности | 484 |
| Ненасытный человек | 486 |
| Пессимизм: смерть и условия человеческого существования | 488 |

| | |
|---|-----|
| Жизнеспособность структуры функционализма | 491 |
| Потенциал радикальной социологии | 493 |
| О будущем социологии | 500 |

| | |
|---|------------|
| Глава 12. О кризисе марксизма и возникновении академической социологии в Советском Союзе | 504 |
| Кризис советского марксизма: спор по поводу языкознания . . . | 510 |
| Функционализм продвигается на восток | 512 |
| Академическая социология в советском блоке | 516 |
| Социальные источники академической социологии в Советском Союзе | 521 |
| Наказ советской социологии: интеграция общества | 523 |
| Модель структурных источников институционализации академической социологии | 525 |
| Наступающая перестройка мировой социологии | 531 |
| Институты и университет как контекст развития социологии . . . | 534 |

ЧАСТЬ IV

ЭПИЛОГ: ТЕОРЕТИК БЕРЕТ СЕБЯ В РУКИ, ОТЧАСТИ

| | |
|---|------------|
| Глава 13. Что значит жить как социолог: по направлению к рефлексивной социологии | 537 |
| Социальная теория и персональная реальность в «наступающем кризисе западной социологии» | 537 |
| Социальный мир, санкционированный и несанкционированный | 540 |
| К вопросу о рефлексивной социологии | 545 |
| Социология и либеральные технологии | 557 |
| Рефлексивная социология и радикальная социология | 560 |
| Рефлексивная социология как рабочая этика | 562 |
| История и биография: смещение | 565 |
| Рефлексивная социология: взгляд на себя со стороны | 568 |

Научное издание

АЛВИН УОЛКЕР ГОУЛДНЕР
НАСТУПАЮЩИЙ КРИЗИС
ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ

Утверждено к печати
Редакционной коллегией серии
«Классика социологии»

Редактор издательства *Р. Н. Беркутов*
Художник *Л. А. Яценко*
Технический редактор *Е. И. Егорова*
Корректоры *О. И. Буркова, Н. И. Журавлева,*
Ф. Я. Петрова и *Е. В. Шестакова*
Компьютерная верстка *А. Б. Левкина*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Сдано в набор 02.12.2002. Подписано к печати 29.09.2003.
Формат 60×90^{1/16}. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 36. Уч.-изд. л. 39.8. Тираж 2000 экз.
Тип. зак. № 4517. С 243

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1
main@nauka.nw.ru

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12

ISBN 5-02-026828-3



9 785020 268289