Институт социально-политических
исследований РАН

История социологии в Западной Европе и США

Учебник для вузов

Издательство НОРМА
(Издательская группа НОРМА—ИНФРА • М)
Москва, 2001

ББК 60.5 И
90

Редакционная коллегия:

Г. В. Осипов (ответственный редактор), академик РАН, доктор философских наук, профессор
Л. Г. Ионии, доктор философских наук, профессор **В.**
П. Култыгин, доктор философских наук, профессор

История социологии в Западной Европе и США. Учебник для вузов. Ответственный редактор — академик **И 90** РАН **Г. В. Осипов.** — М.: Издательство НОРМА (Издательская группа НОРМА—ИНФРА • М), 2001. — 576 с.

ISBN 5-89123-244-8 (НОРМА)
ISBN 5-86225-886-8 (ИНФРА • М)

Учебник подготовлен ведущими отечественными и зарубежными специалистами и посвящен системному рассмотрению персоналий, течений, школ и методов в западной социологии XIX—начала XX века. Ряд школ, течений и персоналий освещается в отечественной работе впервые.

Содержание книги соответствует требованиям государственного общеобразовательного стандарта для социологических факультетов по курсу "История социологии".

Для студентов, аспирантов и преподавателей, специализирующихся в области социологии и других гуманитарных наук.

ISBN 5-89123-244-8 (НОРМА)
ISBN 5-86225-886-8 (ИНФРА • М)

© Коллектив авторов, 1998
© Издательство НОРМА, 1998

Коллектив авторов:

Гайденко П.П., доктор философских наук, профессор — гл. 8;

Добреньков В. И, доктор философских наук, профессор — гл. 19;

Ионин Л. Г, доктор философских наук, профессор — гл. 5, 6;

Йоас Х., доктор философии, профессор — гл. 15, 17;

Ковалев А. Д, кандидат философских наук — гл. 14;

Козер Л. **А,** доктор философии, профессор — гл. 2, 18;

Кон И. С., доктор философских наук, доктор исторических наук, профессор — гл. 3, 4;

Култыгин В. IL, доктор философских наук, профессор — введение (совм. с **Осиповым Г. В.),** гл. **10—12;**

Митина С. М., кандидат философских наук — гл. 22 (совм. с **Осиповым Г. В.);**

Налетова А. Д., кандидат философских наук — гл. 21;

Осипов Г. В., академик РАН, доктор философских наук, профессор — введение (совм. с **Култыгиным В.** П.), гл. 22 (совм. с **Митиной С. М.);**

Осипова Е. В., доктор философских наук — гл. 1, 7, 9;

Осипова Н. Г, доктор социологических наук, профессор — гл 13, 16;

Согомонов А. Ю., доктор философских наук, профессор — ГЛ.20.

Именной и Предметный указатели подготовлены **Т. Н. Лук-шиной.**

Содержание

Введение **1**

Глава 1. Огюст Конт и возникновение позитивистской социологии **25**

1. Конт и его время 25
2. Классификация наук 27
3. Предмет и задачи социологии 30
4. Методы социологии 31
5. Социальная статика 34
6. Социальная динамика 36
7. Позитивная политика 39
8. Место Конта в истории социологии 40

Литература 42

Глава 2. Социология Герберта Спенсера **43**

1. Рост, структура и дифференциация 44
2. Социальные типы: военные и индустриальные общества 47
3. Эволюция — однолинейная или многолинейная 48
4. Функционализм 50
5. Индивидуализм против органицизма 50
6. Невмешательство и выживание наиболее приспособленных 52
7. Препятствия объективности 54

Литература 55

Глава 3. Психологическая социология конца XIX — начала XX в **56**

1. Психологизм и социология XIX в. 56
2. Психологический эволюционизм 57
3. Инстинктивизм 60
4. «Психология народов» 63
5. Групповая психология и теория подражания 64
6. Зарождение интеракционизма 71
7. Психологическая социология в исторической перспективе 75

Литература 76

Глава 4. Кризис эволюционизма и антипозитивистские течения в социологии конца XIX—начала XX в 79
1. Методологическая ситуация в обществознании на рубеже XIX—XX вв..... 79
2. Изменения в философии общественных наук. Дильтей и неокантианство..... 84
3. Положение социологии 92
4. Начало конфронтации с социологическим воззрением К. Маркса 98
Литература 100

Глава 5. Социологическая концепция Фердинанда Тенниса..... 103
1. Жизнь и деятельность 103
2. Основная проблема социологии 104
3. Община и общество 105
4. Два типа воли..... 106
5. Социология форм..... 108
6. Формализм и историзм..... 110
7. Социология и политика..... 111
8. Критика системы Тенниса..... 112
9. Научное значение социологии Тенниса..... 115
Литература 116

Глава 6. Социология Георга Зиммеля 118
1. Метод, предмет и задачи социологии 119
2. Формальная социология..... 121
3. Философская социология. Концепция понимания 126
4. Социальная философия и социология культуры..... 130
5. Зиммель и современная ему социология 136
Литература 139

Глава 7. Социология Эмиля Дюркгейма..... 140
1. Социально-политическая позиция Дюркгейма 140
2. Предмет социологии и ее место в ряду других общественных наук..... 144
3. «Социологизм» как теория общества 147
4. Правила социологического метода..... 150
5. Общественная солидарность и разделение труда 155
6. «Ненормальные» формы разделения труда. Личность и общество 160
7. Применение принципов «социологизма» к исследованию причин самоубийства 164

8. Философско-социологическая концепция морали 169
9. Философско-социологическая концепция религии 172
10. Место Дюркгейма в истории социологии 178
Литература 182

Глава 8. Социология Макса Вебера 183

1. Идеальный тип как логическая конструкция 185
2. Проблема понимания и категория «социального действия» 191
3. Структура и виды социального действия 197
4. Принцип рациональности в веберовской социологии 205
5. Учение о типах господства и противоречивость политической позиции Вебера 209
6. Социология религии 221
7. Макс Вебер и современность 229
Литература 232

Глава 9. Социологическая система Вильфредо Парето 234

1. Парето и его время 234
2. Методология 235
3. Общество как система взаимодействия индивидов 238
4. Психологический редукционизм 240
5. Концепция идеологии 242
6. Концепция круговорота элит 246
7. Парето в исторической перспективе 251
Литература 253

Глава 10. Чикагская социологическая школа 254

1. Основоположник школы А. Смолл 256
2. Периодизация деятельности Чикагской школы 258
Литература 264

Глава 11. Британская школа социальной антропологии 265

3. *Вестермарк* 265
А. Р. Редклифф-Браун 269
Б. К. Малиновский 274
Литература 279

Глава 12. Колумбийская школа 280

Р. *М. Мак-Айвер* 280
Я. (*Дж.) Л. Морено* 283
П. Ф. Лазарсфелъд 287

Р. К. Мертон 295
Литература 298

Глава 13. Диалектическая социология Жоржа Гурвича 299

1. Вехи биографии 299
2. Истоки и эволюция взглядов 303
3. Социологическая концепция 304
4. Методы изучения социальной реальности 307
5. Предмет социологии 309
6. Концепция «человеческой свободы» 313
7. Гурвич и современная социология 315

Литература 316

Глава 14. Социальная система Толкотта Парсонса и структурный функционализм 318

1. Идейные истоки и формирование функциональных представлений в социологии 318
Дискуссии о содержании функционализма 321
Современный функционализм и его концептуальный аппарат 323
Структурно-функциональный анализ Т. Парсонса 326
Синтез Парсонсом представлений о социальном действии, взаимодействии и социальной системе 328
Уровни анализа социального действия, по Парсонсу 331
Характеристика главных проблем социальной системы 331
2. Идеологическая и теоретико-содержательная критика функционализма 332
Ревизия структурного функционализма с точки зрения идеи социального изменения 332

Литература 338

Глава 15. Джордж Мид и символический интеракционизм 340

1. Историко-философские позиции 340
2. Творчество 344
Антропология коммуникации; социальная психология 344
Инструментальная деятельность; деятельность и практика 349
Универсалистская этика 354
Наука как идеал 358
История влияния Мида 361

Литература 367

16. Социологическая концепция Раймона Арона.....369

1. Вехи биографии.....369
2. Жизненные позиции.....371
3. Отношение к предшественникам.....373
4. Полемика с марксизмом.....379
5. Социально-политическая концепция.....381
6. Типология политических режимов.....386
7. Анализ глобальных социальных проблем.....389

Литература.....392

Глава 17. Теория социального обмена и бихевиористская социология: Джордж Хоманс и Питер Блау.....393

1. Краткое содержание.....393
2. Скиннер и бихевиоризм.....394
3. Социология поведения.....397
4. Основные концепции.....397
5. Модификация поведения.....400
6. Теория обмена.....401
7. Хоманс и Дюркгейм.....401
8. Хоманс и Леви-Стросс.....402
9. Хоманс и структурный функционализм.....404
10. Основные постулаты Хоманса.....405
11. Постулат успеха.....408
12. Постулат стимула.....409
13. Постулат ценности.....409
14. Постулат депривации — пресыщения.....410
15. Постулат агрессии — одобрения.....410
16. Критика хомансовой теории общества и культуры.....411
17. Парсонс против Хоманса.....412
18. Теория интегративного обмена Блау.....413
19. Критика хомансовской теории сознания.....418
20. Теория интегративного обмена и символический интеракционизм.....418
21. Современное состояние бихевиористских теорий.....421
22. Резюме.....423

Литература.....424

Глина 18. Социология знания Карла Маннгейма.....428

1. Социальная реконструкция.....435
2. Интеллектуальная жизнь Будапешта.....438
3. Влияние различных интеллектуальных течений.....442

Литература.....448

XII **Глава 19. Социология Эриха Фромма 449**

1. Творческий путь 449
2. Принципы социальной теории 450
3. Категория «человеческой ситуации» 453
4. Альтернативы человеческого существования 455
5. Социальный характер 456
6. Социальное здоровье 458
7. О социальном бессознательном 459
8. Дерепрессия 462
9. Фромм и современность 463

Литература 464

Глава 20. Интегральная социология Питирима Сорокина 465

Литература 485

Глава 21. Карл Маркс и неомарксизм 489

1. Проблема рационализации общества в «критической теории» 492
2. Гуманизм и «экономический детерминизм» 497
3. Ближе к истории 502
4. Проблема отчуждения 506

Литература 510

Глава 22. Заключительная 511

1. Основные направления и особенности современной западной теоретической социологии 511
2. Конфронтация социологических теорий. Макротеории 512
3. Конфронтация социологических идей. Микротеории 522
4. Когерентность современных социологических теорий 531

Литература 543

Именной указатель 548

Предметный указатель 554

Введение

Развитие социологической науки в нашей стране показало огромную потребность в подобной работе как со стороны профессиональных социологов, так и учебного процесса в вузах, готовящих социологов и специалистов смежных дисциплин.

При подготовке настоящего издания, посвященного становлению социологической науки Западной Европы и США в XIX — начале XX века, были привлечены материалы ведущих отечественных и зарубежных специалистов по истории социологии. Главными критериями для включения школ и персоналий в состав настоящей работы были, во-первых, значительное приращение знаний и возможностей, предложенных данным автором или школой, и, во-вторых, значительный вклад *в* институционализацию социологии как самостоятельной научной дисциплины.

Известно, что как самостоятельная академическая наука социология ведет свое начало с середины XIX века.

Огюст Конт (1798—1857) — мыслитель, чей вклад в науку отнюдь не ограничен введением термина «социология», неожиданно резко противопоставил новую дисциплину философии. Основная идея Конта — отделение «науки» от «метафизики» и теологии. По его мнению, истинная наука должна отказаться от «неразрешимых» вопросов, т. е. таких, которые невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть, опираясь на факты, доступные Эмпирическому наблюдению. Конт настаивал на исследовании Взаимосвязей фактов, их функционирования в рамках больших целостностей, больших систем. Высшим видом систем он полагал общество, человечество. Социологическая теория Конта состоит из двух частей: «социальной статики» и «социальной динамики». Основной интерес французского мыслителя направлен на динамику. Первичный фактор социальной динамики — духовное, умственное развитие. Ко вторичным Конт относил климат, расу, среднюю продолжительность человеческой жизни, прирост населения, обусловливающий разделение труда и пробуждающий развитие интеллектуальных и моральных черт человека.

Середина и вторая половина XIX в. в интеллектуальной истории Запада — время почти всеобщего увлечения успехами есте

ствознания и расцвета позитивистско-натуралистического мировоззрения, под определяющим влиянием которого развивалась тогдашняя социология.

Эволюционная теория Ч. Дарвина заставила ученых обратить внимание на тот простой факт (игнорировавшийся ранее вследствие господства теологического мировоззрения), что между человеком и животным имеется не только различие, но и сходство, что человек — продукт длительной биологической эволюции и одно из звеньев ее цепи. Эволюционная теория стала одним из основных факторов идейного климата второй половины XIX в. Эволюционизм как ведущее направление общественной мысли того времени опирался на представление о единстве законов истории природы и человека, о единстве метода естественных и общественных наук, подрывая тем самым провиденциалистские и финалистские объяснения развития

В биолого-эволюционных школах социальную эволюцию стали рассматривать как продолжение или составную часть биологической эволюции.

Выдвижение на первый план тех или иных природных факторов или движущих сил социального развития, иногда методологических образцов определенной естественной науки служит основанием для классификации натуралистических школ. Так, биоорганическая школа особое значение приписывала структуре социального целого, расово-антропологическая — влиянию биологической природы человека, его расовых черт и генотипа на общественную жизнь, социальный дарвинизм — борьбе за существование и естественному отбору, географическая школа — географической среде и пространственному размещению людей и т. д.

Виднейшим представителем натуралистической ориентации в социологии был *Герберт Спенсер* (1820—1903).

Эволюция для английского социолога — универсальный процесс, одинаково объясняющий все изменения как природной всеобщности, так и самых частных социальных и личностных феноменов. Он сторонник так называемого организмического подхода к социальным фактам и рассматривает общество по аналогии с единым биологическим организмом.

Плодотворной была догадка о том, что процесс развития («разрастания») любой единицы или совокупности единиц сопровождается прогрессирующей дифференциацией их структур и функций: чем более развит организм, тем он более сложен. Далее, как только его части становятся непохожими друг на друга, они начинают взаимозависеть друг от друга. Так, в простых обществах, где составные части однородны, они могут легко взаимозаменяться. В сложных же обществах неудачные действия одной части не могут быть компенсированы действиями другой их части. Поэтому слож

ные общества более уязвимы и хрупки по своей структуре, чем их более ранние и менее сложные предшественники. Возрастающая взаимозависимость элементов в сложных обществах и, следовательно, уязвимость, привносимая этой взаимозависимостью, делают необходимым создание некой регулирующей системы, которая контролировала бы действия составляющих частей и их координацию. Такая координация аналогична координации в живом организме.

Степень строгости и масштабы внутреннего управления являлись для Спенсера признаками различия между типами обществ. Например, он выделял общества «воинствующие», регулируемые путем жесткого принуждения, и общества «индустриальные», где контроль и централизация слабее.

Со временем спенсеровская концепция «однолинейной» эволюции, т. е. непрерывного поступательного движения обществ, модифицируется в теорию усложненной «многолинейной» эволюции, предполагающей в отдельных случаях даже возможность социальной деградации.

Социологическая теория Спенсера является предшественницей структурного функционализма. Спенсер первым применил в социологии понятия структуры и функции, системы, института. Изменения в структуре, по его мнению, не могут происходить без изменения функций: увеличение размеров социальных единиц неизбежно пробуждает в них прогрессирующую дифференциацию социальной активности, естественное разделение труда.

Спенсер подобно Дарвину выдвинул идею «естественного отбора» наиболее приспособленных. Увеличение населения стимулирует все большую социальную активность: требуется все большая изобретательность, чтобы выжить. Наименее развитые группы и индивиды вымирают, поэтому общий уровень развития и интеллекта должен постепенно возрастать. Выживут лишь те, кто превосходит других в интеллектуальном отношении. Но этот прогрессивный эволюционный механизм разрушится, если будет допущено государственное вмешательство.

Спенсер внес несомненный вклад в социологию знания. В своих трудах он отвел много места проблеме объективности социального исследователя, освобождения его от возможной исторической И классовой предвзятости.

Большое распространение в конце XIX—начале XX вв. получила *психологическая социология,* ее различные направления. В нестоящей работе рассматриваются, в частности, такие ее школы, как: психологический эволюционизм, инстинктивизм, «психология Народов», групповая психология, интеракционизм.

Психологический эволюционизм являлся попыткой редуцирования, сведения социальных явлений к процессам и проявлениям

чисто психологическим. При всей ограниченности этого подхода заслугой данной школы явилось то, что ее авторы впервые поставили вопрос о существовании и необходимости изучения общественного сознания.

Главные представители этого направления — Л. Уорд и Ф. Гиддингс. Так, по мнению Лестера Уорда (1841—1913), высшая ступень эволюционной лестницы — социогенная, синтез всех сил, сложившихся в ходе космо-, био- и антропогенеза. Специфика этой новой социальной реальности — в наличии целеполагания, которого не было в действиях слепых природных сил. Тем самым природные процессы преобразуются в телические (от telos — цель), т. е. социальные, имеющие характер целевого действия человека. Кроме индивидуального целеполагания существует коллективное, носителем его является государство. Уорд предпринял попытку преодолеть теоретический разрыв между понятиями «процесс» и «структура», интерпретируя их в психологических терминах: «чувства», «эмоции», «нужды», «желания» и т. д. Последние, будучи психическими силами, выступают в качестве мотивов человеческих действий и взаимодействий, порождают социальные структуры (группы) и процессы и тем самым становятся силами социальными.

Франклин Гиддингс (1855—1931) пытался найти элементарный принцип для построения всеохватывающей социологической схемы. Таким принципом он считал «сознание рода» или, что то же самое, «социальный разум», понимая под ним «чувство тождества», испытываемое индивидами друг к другу. Общество, по мнению Гиддингса, — это особого рода организация, представляющая отчасти продукт «бессознательной эволюции», отчасти результат «сознательного плана», поэтому социология должна соединить в себе как объективное, так и субъективное объяснения. Динамика человеческих групп — это взаимодействие двух типов «сил»: социализирующих и социальных. Первые — внешние условия, которые порождают группу, развивают организацию и способствуют социализации. Примеры: почва, климат, стремления и страсти индивидов. Вторые — влияния группы, которые направляют поведение индивидов к достижению групповых целей. Примеры: общественное мнение, законодательство. По степени развития «сознания рода» Гиддингс различает в обществе четыре класса: «социальный», состоящий из людей, защищающих существующий социальный строй; несоциальный — из тех, кто равнодушен к делам общества; «псевдосоциальный» — из тех, кто стремится жить за счет общества; «антисоциальный» — из тех, кто ненавидит общество. Особое значение он придавал применению в социологии статистических методов.

Инстинктивизм выводил все социальные проявления человека из заложенных в человеческую природу инстинктов, и главным

стремлением этой школы была попытка классификации, типологизации инстинктов, имеющих социальный характер, а также сопутствующих им эмоций и аффектов. Важным вкладом этого направления в развитие социологии был акцент на изучении роли социального бессознательного в поведении людей.

«Психология народов» была одной из первых попыток концептуализировать и начать конкретное исследование взаимодействия культуры и индивидуального сознания. Ценна была прежде всего сама установка на сближение психологических, этнографических, лингвистических, историко-филологических и антропологических исследований.

В конце XIX в. становится все яснее, что ни психология индивида, ни абстрактный «народный дух» не способны дать ключ к пониманию социальных явлений. Отсюда растущий интерес к изучению непосредственно явлений группового, массового поведения и тех психологических и социальных механизмов, которые делают возможными передачу социальных норм и верований и адаптацию индивидов друг к другу.

Школа групповой психологии представлена прежде всего именами Г. Лебона, Ч. Ломброзо, Л. Сигеле. По мнению Гюстава Лебона (1841—1931), европейское общество вступает в новый период своего развития — в «эру толпы», когда разумное критическое начало, воплощенное в личности, подавляется иррациональным массовым сознанием.

Групповая психология конца XIX — начала XX в. не исчерпывалась, однако, спекулятивными построениями этого типа. Исследованию подвергаются не только аморфная «толпа», но и конкретные человеческие группы, диады и триады, а также сами процессы межличностного взаимодействия — такие, как психическое заражение, внушение и подражание.

Элементарным социальным отношением, по Габриэлю Тарду (1843—1904), является передача или попытка передачи верования пли желания. Простейшая модель такого отношения — состояние гипнотического сна («Общество — это подражание, а подражание — своего рода гипнотизм»).

Всякое нововведение, считает он, есть продукт индивидуального творчества. Единственный источник последнего — творческий акт воображения одаренной личности. Успешная адаптация новшества вызывает волну повторений, принимающих форму «подражания». Наблюдения Тарда во многом предвосхитили дальнейшее развитие теории массовых коммуникаций и психологии общения.

Теория подражания выходит за рамки интрапсихических процессов, делая предметом и единицей социологического исследования не отдельно взятого индивида, а процесс межличностного взаимодействия.

Попыткой соединить психологизм с органицизмом была зародившаяся в США интеракционистская ориентация. В центре ее внимания стоит процесс взаимодействия индивидов (отсюда и ее название). Личность, выступающая субъектом этого взаимодействия, понимается не как абстрактный индивид, а как социальное существо, принадлежащее к определенным социальным группам и выполняющее какие-то социальные роли. Противопоставление индивида и общества уступает место идее их взаимопроникновения.

Отказавшись от биологизации общества, психосоциологи пытались преодолеть ограниченность эволюционизма; их теоретические концепции приобретали все более аналитический характер. Важнейшим положительным результатом этого было рождение социальной психологии как самостоятельной дисциплины, хотя, возникнув на стыке социологии и психологии, эта новая дисциплина еще долго не имела четко очерченного предмета, тяготея поочередно к обеим своим «прародительницам».

Заметным явлением рубежа XIX—XX вв. в социологии стал *кризис эволюционизма и связанные с ним антипозитивистские течения.*

. Идея общего кризиса культуры и связанная с ней конфронтация рационалистического и исторического подходов к обществу охватила всю европейскую социальную мысль, однако острее всего формулировалась и переживалась в Германии.

Сторонникам рационалистического подхода, опиравшимся на идеи Просвещения, было свойственно признание естественных прав человека и самовластия народа, его права на установление разумных законов и разумного общественного устройства, соответствующего человеческой природе. Приверженцы исторического подхода, наиболее ярко выразившегося в работах исторической школы права, напротив, подчеркивали важность традиционных норм и принципов человеческого общежития и необходимость существования исторически сложившихся форм государственного и правового регулирования общественной жизни.

Суть полемики между позитивистами и антипозитивистами состояла в том, что позитивисты защищали принцип единства научного знания, пытались распространить на социальные явления естественно-научные методы исследования, что, собственно, и дало начало натурализму в социологии; а антипозитивисты, в противовес этому подходу, противопоставляют социальные и естественные науки. Антинатурализм акцентируется на познании индивидуального, уникального.

В социологии (особенно немецкой) конца XIX в. эта дискуссия оказалась особенно выпукло представленной в полемике формальной и понимающей социологии. Первую наиболее ярко представляли Г. Зиммель и Ф. Теннис, а вторую — М. Вебер.

Введение

Организационное становление школы формальной социологии связано в первую очередь с именем Фердинанда Тенниса (1855—1936). ;

Чрезвычайно активный и плодовитый автор, Теннис поставил целью соединить преимущества рационального научного метода с Историческим взглядом на социальный мир.

Первостепенное значение Теннис придает понятию воли. Волю Теннис понимает отнюдь не как чисто психологический фактор. Хотя он и пишет постоянно о том, что без воли нет человеческого Поведения, воля в его концепции — понятие, лишенное непосредственно психологического смысла.

Поскольку Теннис фактически (вслед за Спинозой) отождествил волю и разум, это означало, что побуждение к совместной социальной жизни, социальному взаимодействию, «обществлению»,

Теннису (как и образование государства, по Гоббсу), идет не от освященной церковью традиции, как утверждает политическая философия реакционного романтизма (и не от Бога, как то утверждали противники Гоббса — схоласты), а от разума.

Теннис различает волю, поскольку в ней содержится мышление, и мышление, поскольку в нем содержится воля. Первый тип •или он называл «сущностной», второй — «избирательной». Община — это тип социальной общности, где господствует первый тип воли, а общество — где господствует второй. В общине социальные связи основаны на привязанности, душевной склонности, в обществе — на рациональном обмене, смене находящихся во владении вещей. Эти два типа связи характеризуют не только отношения людей друг к другу, но и отношения их к обществу. В общине социальное целое предшествует частям, в обществе, наоборот, целое складывается из частей.

Свобода от ценностей как принцип научной социологии следовала у Тенниса из принципов объективности и натурализма. Во-первых, чисто конструктивный подход должен стать надежным заслоном от произвольного, т. е., по сути дела, обусловленного какими-то изначальными оценками вычленения из реальности связей и отношений, положенных в основу социологической конструкции. Во-вторых, подход к социальной жизни как к природному явлению заставлял исследователя отрешиться от потребностей социальной практики, от любого рода оценочных позиций и искать

предмете его собственную логику так, как будто бы она вовсе чужда логике социальной жизни, социальной практики.

Последовательное проведение этих двух принципов должно было, но Теннису, отделить научную социологию от этики, с одной стороны, и от политики — с другой.

Особый интерес представляют взгляды немецкого социолога Георга *Зиммеля* (1858—1918). Социология, считал Зиммель, долж-

на конституироваться не традиционным путем — путем выбора не «занятого» другими социальными науками предмета, а как метод науки, не обладающей своим собственным содержанием. С этой точки зрения, все предметы каждой из социальных наук являются особым образом оформленными «каналами», по которым течет общественная жизнь. Напротив, то новое социологическое видение, которое предлагает Зиммель, имеет своей задачей изучение закономерностей, недоступных каждой из этих наук.

Цель социологического метода — выявление в совокупном предмете социальных наук чистых форм «социации», или общения, за которым должны последовать их систематизация, психологическое обоснование и описание в историческом развитии.

Согласно Зиммелю, его концепция, с одной стороны, гарантирует четкость отделения социологии от других социальных наук, поскольку она изучает чистые формы «социации», с другой — позволяет провести границу между науками об обществе, в которых возможно применение социологического метода, и науками о природе.

Классиком «социологической школы», завоевавшим прочные позиции во французском обществоведении, является *Эмиль Дюркгейм* (1858—1917).

К числу общих условий, необходимых для превращения социологии в самостоятельную науку, он относил наличие особого предмета, изучаемого исключительно данной наукой, и соответствующего метода исследования. Социология должна изучать, полагал он, социальную реальность, имеющую особые, только ей одной присущие качества. Элементами социальной реальности являются социальные факты, совокупность которых есть общество. Эти факты и составляют предмет социологии.

«Социальным фактом», по определению Дюркгейма, является всякий образ действия, четко определенный или нет, но способный оказывать на индивида внешнее давление и имеющий в то же время свое собственное существование, независимое от него. При рождении индивид находит готовыми законы и обычаи, правила поведения, религиозные верования и обряды, язык, денежную систему, функционирующие независимо от него. Эти образы мыслей, действий и чувствований существуют самостоятельно, объективно.

Следствием объективности социальных фактов является другая их характеристика — оказываемое ими на индивидов давление, принуждение последних к определенному действию. Каждый человек испытывает на себе социальное принуждение. Юридические и моральные правила, например, не могут быть нарушены без того, чтобы индивид не почувствовал всей тяжести всеобщего неодобрения. Точно так же обстоит дело с другими видами социальных фактов.

Введение

В концепции Дюркгейма социология занимает центральное место среди общественных наук. Ее задача — не только исследование социальных фактов. Социология вооружает все другие общественные науки методом и теорией.

При разделении труда в современном обществе Дюркгейм Подчеркивал и выделял аспект солидарности. Разделение труда, согласно Дюркгейму, — это тот механизм, который в современном обществе, утратившем в значительной степени цементирующую силу общего, коллективного религиозного сознания, создает желаемую общественную связь, групповую солидарность, компенсирующую все недостатки, связанные с узкой специализацией. Понятие солидарности становится осью, вокруг которой строится весь анализ разделения труда, определение его функций.

Солидарность рассматривалась Дюркгеймом как высший моральный принцип, высшая ценность, которая является универсальной, признаваемой всеми членами общества. Поскольку потребность в общественном порядке, гармонии, солидарности «всеми считается за моральную», постольку морально и само разделение труда.

Личность и общество, считал Дюркгейм, находятся в отношениях взаимозависимости, каждая сторона заинтересована в развитии и процветании другой.

Он выступил в роли обличителя неизбежного морального зла, вытекающего из специализации и дифференциации производства.

По мнению Дюркгейма, превращение человека в придаток машины невозможно смягчить или сгладить предоставлением рабочим общего образования, развитием у них интереса к искусству, і литературе, потому что приобщение к культуре делает еще более нетерпимыми узкие границы специализации.

Как же устранить противоречие между разделением труда, увеличивающейся специализацией функций работающего и потребностями развития его личности? Разделение труда, согласно Дюркгейму, само по себе не влечет отрицательных последствий. Они возникают только при исключительных и ненормальных условиях. Важным условием солидарной, согласованной деятельности работающих является соответствие выполняемых ими функций их способностям и наклонностям.

Дюркгейм вместе с тем настаивал на том, что дифференциации общества покоится не на социальных привилегиях, а на тех преимуществах, которые обусловливаются индивидуальными способностями каждого.

Таким образом, равенство, справедливость и свобода в представлении Дюркгейма — основы общественного устройства высшего типа организации, к которому приблизилось современное промышленное общество. Он выступил в роли обличителя неизбеж-

ного морального зла, вытекающего из специализации и дифференциации производства.

Один из самых влиятельных теоретиков социологии — *Макс Вебер* (1864—1920). Становление концепции исторической социологии, к которой немецкий социолог продвигался на протяжении всего своего творческого пути, было обусловлено довольно высоким уровнем развития современной ему исторической науки, накоплением ею большого количества эмпирических данных о социальных феноменах во многих обществах мира. Именно пристальный интерес к анализу этих данных помог Веберу определить свою основную задачу — сочетать и общее, и специфическое, выработать методологию и понятийный аппарат, с помощью которого можно было бы упорядочить хаотический разброс социальных фактов.

Труды Вебера представляют собой удивительный по широте охвата и смелости обобщений сплав исторических изысканий и социологической рефлексии.

Из его методологических конструкций важна концепция «понимания». Он использовал это понятие, заимствованное из герменевтики, как метод не только интерпретации смысла и структуры авторских текстов, но как раскрытия сущности всей социальной реальности, всей человеческой истории. Полемизируя с интуитивистской трактовкой «пониманиями», Вебер утверждал рационалистический характер данной операции: скорее, систематическое и точное исследование, чем просто «переживание» текста или социального феномена. Противоречивость этого веберовского понятия обусловила разнонаправленность влияния Вебера; среди его интерпретаторов есть сторонники как более узкого, культурологического (символический интеракционизм), так и более широкого, глобально-социетального (структурный функционализм) толкования термина «понимание».

Важным вкладом Вебера в социологию было введение понятия «идеальный тип». «Идеальный тип» представляет собой искусственно, логически сконструированное понятие, позволяющее выделить основные черты исследуемого социального феномена (например, идеально-типическое военное сражение должно включать в себя все основные компоненты, присущие реальному сражению, и т. п.). Идеальный тип возникает индуктивно из реального мира социальной истории, а не из абстрактных теоретических построений. Он не должен иметь ни слишком общего (например, история религии в целом), ни слишком частного (индивидуальный религиозный опыт) характера. Идеальным типом может быть некоторый промежуточный феномен (в религии это отдельное направление: кальвинизм, методизм, баптизм). Это — преувеличенно выпуклое отображение того основного, что свойственно реальному феноме-

ну. По мнению Вебера, чем более преувеличен идеальный тип, тем выше его эвристическая ценность, тем более полезен он для конкретного исторического исследования.

Понятие это, по Веберу, не статическое, а динамическое. Поскольку общество и интересы его исследователей постоянно изменяются, постольку необходимо развивать новые типологии, соответствующие изменившейся реальности.

Как известно, современная американская социология сформировалась в значительной степени благодаря развитию веберовской Концепции свободы от ценностных суждений. Однако сам Вебер не отрицал полностью значения оценок. Он лишь считал, что процедура исследования разделяется на три этапа. Ценности должны фигурировать в начале и в конце исследования. Процесс же сбора данных, точное наблюдение, систематическое сравнение данных должны быть беспристрастны. Веберовское понятие «отнесение к ценности» означает, что исследователь производит отбор материала на основе современной ему системы ценностей.

Основа социологической теории Вебера — это концепция социального действия. Он отличал действие от чисто реактивного поведения. Его интересовало действие, включающее мыслительные процессы и осуществляющее посредничество между стимулом и реакцией: действие имеет место в том случае, когда индивиды субъективно осмысливают свои поступки.

В трудах Вебера блестяще исследованы феномены бюрократии и всеподавляющей прогрессирующей бюрократизации («рационализации») общества. Важная категория, введенная Вебером научную терминологию, — «рациональность».

Социологическая система *Вильфредо Парето* (1848—1923), по замыслу, должна была положить конец метафизическим и Спекулятивным рассуждениям об обществе, занимавшим доминирующие положение в социально-политической мысли XIX в. Парето стремился разработать такие принципы построения социологического знания, которые обеспечили бы его достоверность, надежность и обоснованность. Поддерживая в целом концепцию общественной науки, созданную основоположниками позитивизма — Контом, Миллем и Спенсером, Парето справедливо критиковал их за непоследовательность в проведении принципа эмпирической обоснованности знания.

Метод, при помощи которого итальянский социолог намеревался открыть всеобщие принципы устройства, функционирования и изменения обществ, он назвал логико-экспериментальным. Стремясь сделать социологию такой же точной наукой, как физика, химия и астрономия, он предлагал пользоваться только эмпирически обоснованными описательными суждениями, строго соблюдал логические правила при переходе от наблюдений к обобщени-

ям. Этические и вообще ценностные элементы в теории, по мнению Парето, всегда ведут к искажению, фальсификации фактов и поэтому подлежат устранению.

Как и большинство позитивистов, Парето требовал отбросить! понятия «абсолютный», «необходимый», поскольку они заключают в себе априорное содержание — признак метафизики и теологии.

Понятие причинности, поскольку оно выражает отношение, которое нельзя наблюдать, Парето подверг сомнению. Критикуя принцип монокаузальности, он делал вывод, что отношение причинности должно быть заменено отношением взаимности или взаимодействия. Отрицая факт каузального приоритета какого-либо одного явления, он требовал заменить причинную связь функциональной, причинное объяснение — функциональным. Поскольку каждое социальное явление — функция многих переменных, постольку социальная теория должна принимать во внимание все факторы, действующие в обществе, и устанавливать между ними отношения постоянных зависимостей.

Особое место занимает *Чикагская школа,* одна из первых в социологии, оказавших значительное влияние на ее развитие. Ее основатель — А. Смолл. Основным предметом внимания Албиона Смолла (1854—1926) являются интересы, направленные на здоровье, благосостояние, общение, познание, красоту и справедливость. Он считал, что понятие интереса призвано сыграть в социологии ту же роль, что и понятие атома в физике. Социальный процесс представляет собой все большее и большее переплетение интересов и отражает постепенный переход конфликта в согласие. Интересы, групповая структура и социальный процесс образуют единое целое. Социальное явление — это результат взаимодействия трех факторов: природы, индивидов и социальных институтов. В научном исследовании Смолл выделял четыре стадии: описательную, аналитическую, оценочную и конструктивную. Социология, по его мнению, должна участвовать в «практическом улучшении общества». В дальнейшем Смолл истолковал интересы как оценки, регулирующие поведение, а социальный процесс — как процесс образования оценок, поиска средств их реализации, изменения оценок и т. д.

Свой значительный вклад внесли в становление школы также У. Самнер и Э. Росс.

Социальная эволюция, по Уильяму Самнеру (1840—1910), имеет неуклонный характер, а естественный отбор и борьба за существование универсальны. Социальное неравенство — это естественное состояние и необходимое условие развития цивилизации. Его Интересовало скорее то, что люди делают, а не как они относятся друг к другу. Общество есть творческий процесс, в котором кон-

троль над окружающей средой достигается изучением и изменением общих ценностей. Индивид отождествляется с группой благодаря своему участию в деятельности группы и принятию ее норм. Наибольшую известность приобрели понятия Самнера «мы — группа» и «они — группа». В «мы — группе» преобладает солидарность, между группами — враждебность. Последняя связана с этноцентризмом, взглядом, согласно которому собственная группа представляется человеку центром, а все остальные оцениваются ни отношению к ней. Конформизм в обществе обеспечивают обычаи, нравы и законы. Обычаи порождаются интересами и мотивами. Среди последних главные — голод, сексуальная страсть, честолюбие и страх.

Эдвард Росс (1866—1951) интересовался природой социального порядка и солидарностью. Солидарность рассматривалась им в контексте социального контроля, процесса, посредством которого индивиды и группы составляют единую организацию. Согласно Россу, ключ к контролю следует искать в явлении повиновения. В процессе развития общества возникают два контекста повиновения: лично-неофициальный и безлично-официальный. В первом порядок достигается путем согласия, основанного на единокровии и общих ценностях, во втором — путем контроля. Механизмы последнего распадаются на два типа: внутренний, основанный на развитых чувствах, и внешний, использующий силу и авторитет. Первый является этическим контролем, он формирует цели; второй — политическим, занят поиском средств для их достижения (образование, законодательство и т. д.).

Роберт Парк (1864—1944) и Эрнест Берджесс (1886—1966) — следующее поколение классиков Чикагской школы. Основные отличительные черты их подхода — широта теоретических ориентаций, сочетание различных методов исследования, соединение теоретических исследований с эмпирическими, выдвижение гипотез проектах, направленных на решение социальных проблем. Исследования проводились в г. Чикаго, именовавшемся «социальной лабораторией», и касались жизни общин сельских и иностранных эмигрантов, проблем их адаптации к городской среде, различных |рм отклоняющегося поведения, дезорганизации семьи, юношеской преступности, бродяжничества и др. Соединение исследовательских программ с учебным процессом в Чикагском университете способствовало появлению нового характера обучения, его связи с социальной практикой.

Таким образом, в первой половине XX в. были заложены основы социологии как особой науки об обществе, определились ее главные направления, оригинальные теоретические концепции и методологические принципы, составившие специфику социологи-

ческого подхода к изучению общества. Так или иначе дальнейшее развитие социологии, независимо от того, принимались или отвергались разработанные в ее рамках основные идеи, опиралось на достижения указанного периода.

Одной из наиболее значительных европейских социологических школ начала XX века была, несомненно, школа Британской *социальной антропологии.* В силу практических потребностей Британской империи, социология в Британии занималась в основном изучением социоэтнографической проблематики. Это было необходимо для эффективного управления многочисленными колониями . и доминионами. Изучая этносоциологическую проблематику, социологи Лондонской школы экономики создали весьма плодотворное направление, которое впоследствии получило дальнейшее развитие в таких школах, как французский структурализм, теория социального обмена и др. Одним из первых создателей кафедры социологии Лондонского университета стал Эдвард Вестермарк (1862—1931), заложивший научные принципы социологического изучения различных этносов, на базе которых впоследствии сформировали свои концепции А. Р. Редклифф-Браун (1881— 1955) и Б. Малиновский (1886—1942).

Заслугой этой школы является формулирование принципов функционализма, определяющих возникновение и развитие социальных институтов в зависимости от потребности общества решать новые, все более сложные задачи, возникающие перед ним по мере развития. Этот подход впоследствии был детализирован и углублен структурным функционализмом, а также позволил выявить качественные различия между экономическими и социальными связями во взаимодействиях людей. Последнее направление затем развивалось в трудах Б. Ф. Скиннера, Д. Хоманса и П. Блау.

Значительно укрепила эмпирическое направление в социологии, а также расширила возможности применения математических методов в социологии Колумбийская социологическая школа. Созданная благодаря трудам таких социологов, как Р. Мак-Айвер (1882—1970), Я. (Дж.) Морено (1892—1974) и П. Лазарсфельд (1901— 1976), Колумбийская школа внесла важный вклад в развитие не только социального познания, но и социально-инженерного обеспечения управленческих решений на коммунальном и социетальном уровнях. Один из создателей школы Р. Мак-Айвер не только создал прагматическую концепцию взаимодействия больших социальных групп, но и постарался найти практическое применение своим принципам при анализе и оптимизации внутригосударственных и международных взаимодействий различных социальных групп. Благодаря трудам Дж. Морено широкое распространение в практике социологии труда и в других областях получили методы

социометрии. Важным открытием в области методики и процедуры социального анализа и социальной терапии стали разработанные им методы психодрамы и социодрамы. П. Лазарсфельд был Одним из первых исследователей, применивших математические методы в исследовании процессов формирования общественного мнения и влияния этих процессов на различные аспекты государственного управления.

В межвоенной европейской социологии значительный интерес представляла *диалектическая социология* Ж. Гурвича (1894—1965). Концепция диалектического гиперэмпиризма Гурвича родилась в полемике со структурно-функциональным анализом. Гурвич упрекал структурных функционалистов в статичности их картины социальных процессов и стремился внести в анализ этих Процессов временное изменение, вывести их картину из двухмерной в многомерную реальность. При этом для него, как и для Зиммеля, важнейшим элементом и импульсом развития являются парадоксы социальных отношений, казалось бы логически несовместимые, а на деле — реально существующие противоречия, которые и являются движущей силой любого явления или тенденции. Это направление получило свое дальнейшее развитие в трудах французских социологов, в частности, у Л. Гольдмана, П. Бурдье и др. Свой заметный вклад внес Ж. Гурвич и в институциализацию социологии как академической дисциплины. Во многом благодаря его усилиям в Сорбонне возник факультет социологии, а выходящие во многих странах обзоры мировой социологической мысли публиковались под его редакцией.

А в США в это время ведущие позиции завоевывала школа структурно-функционального анализа. Функционализм с его акцептом на натуралистический подход к исследованию социальной реальности, на естественно-научную методологию и системные качества общества, с его попыткой перечислить все необходимые условия, обеспечивающие равновесие и «порядок» социальной системы, все составляющие ее элементы, механизмы ее интеграции в свое время находил широкую поддержку как в академических, так и в политических кругах.

В становлении американского структурного функционализма важную роль основателя школы сыграл Толкотт Парсонс (1902—1979). **Он** стремился обосновать центральную идею своего социального учения, идею «социального порядка», в котором над конфликтом доминирует согласие (консенсус). Он построил концептуальную схему, в центре которой находится процесс взаимодействия социальных систем, окрашенных личностными характеристиками и ограниченных культурой [Parsons T. The social system. Glencoe, 1951. P. 19].

ракционизма недопустимо пренебрегают исследованием биогенетических и психогенетических факторов, а иногда и вовсе отрицают их существование, крайне мало внимания уделяют и бессознательным процессам в человеческом поведении, в результате чего затрудняется изучение мотиваций, а познание реальных «движущих сил» человеческого поведения подменяется описанием заданного культурой «словаря мотивов» или других форм «рационализации» совершаемых поступков.

Примерно в те же годы, во Франции, формировалась концепция еще одного крупного социолога и политолога — *Раймона Арона* (1905—1983). Придя в социологию из социальной теории, он начинал как релятивист, однако затем отошел от крайностей этого подхода. Наиболее сильным мотивом его творчества была принципиальная полемика с марксизмом. Отрицая диалектические социально-исторические закономерности, он делал упор на субъективные аспекты деятельности людей. Что же касается социально-инженерных аспектов его творчества, то он явился одним из авторов как теории единого индустриального общества, так и создателем одной из версий теории конвергенции. При этом следует отметить, что если у большинства французских теоретиков конвергенции (А. Турен, Ж. Р. Дюмазедье, Ж. Фурастье), предлагавших включить в будущее общество больше социалистических, нежели капиталистических социальных механизмов, Арон стоит ближе к экспансионистской версии Збигнева Бжезинского, которая предполагает полное поглощение социалистического мира миром западного капитализма.

Теория социального обмена и бихевиористская социология, наиболее яркими представителями которой являются Беррес Фредерик Скиннер (р. в 1904 г.), Джордж Хоманс (р. в 1910 г.) и Питер Блау (р. в 1918 г.), в противоположность структурному функционализму исходит из примата не системы, а человека. «Назад к человеку» — таков лозунг, выдвинутый Хомансом и положивший начало критике структурного функционализма с позиций психологизма [Homans G. Social Behavior. Its Elementary Forms. N.Y., 1961; Homans G. The Nature of Social Science. N.Y., 1967].

Структурные функционалисты абсолютизировали нормативную сторону жизнедеятельности общества. Бихевиористы провозглашают примат психического над социальным.

Бихевиористы заняли строго определенную позицию в отношении двух гносеологических проблем. Первая проблема — свобода выбора или его жесткая детерминированность? Она была решена в пользу детерминизма. Вторая проблема — необходимость знания душевных состояний индивидуумов для объяснения их поведения, которую бихевиористы решительно отвергают, так как считают эти состояния иллюзией.

Бихевиористская концепция Хоманса оказала существенное влияние на концепцию П. Блау. Исходным положением теории социального обмена Блау является то, что людям необходимы многообразные виды вознаграждений, получить которые они могут, только взаимодействуя с другими людьми. Люди, пишет Блау, вступают в социальные отношения, поскольку ожидают, что будут вознаграждены, и продолжают эти отношения потому, что получают то, к чему стремятся. Вознаграждением в процессе социального взаимодействия могут быть социальное одобрение, уважение, статус и т. п., а также практическая помощь. Блау учитывает и то, что отношения в процессе взаимодействия могут быть неравными. В этом случае человек, обладающий средствами для удовлетворения потребностей других людей, может использовать их для приобретения власти над ними. Это возможно при наличии четырех условий: 1) если нуждающиеся не располагают необходимыми средствами; 2) если они не могут получить их из другого источника; 3) если они не хотят получить то, в чем нуждаются, силой; 4) если в их системе ценностей не произойдет изменений, при которых они смогут обойтись без того, что раньше им было необходимо *[Blau P.* Exchange and Power in Social Life. N.Y., 1964. 118—119].

Осознание глубоких противоречий бихевиористского подхода, а также мысли о несводимости человеческого поведения к набору реакций на внешние стимулы, о способности человека творчески осмысливать свою социальную среду побудили ряд социологов интерпретировать поведение с точки зрения того значения, которое личность (или группа) придает тем или иным аспектам ситуации. Для обоснования этой идеи социологи-теоретики обратились к теориям символического интеракционизма, к феноменологической социологии.

Значительный вклад в развитие социологии внес немецкий социолог Карл *Маннгейм* (иногда в рус. перев.: Манхейм) (1893—1947). Область его научных интересов — социология знания.

На всех этапах своих исследований Маннгейм обращал особое внимание на изучение тех структур, в которых так или иначе присутствовали взаимосвязи мышления и общества. Понятия «структуры» и «взаимосвязи» являются главными и присутствуют во всех его сочинениях.

Маннгейм сконцентрировал внимание на том, что мышление есть деятельность, тесно связанная с деятельностью социальной и образующая структурную систему. Оно не является привилегированным видом деятельности, свободным от влияний общественной жизни, а поэтому должно быть понято и объяснено внутри нее. Познание является «общим процессом групповой жизни», где каждый открывает свои знания в структуре общей деятельности.

Все идеи, согласно Маннгейму, даже «истины», относительны и соответственно подвержены влиянию социальной или исторической ситуации, из которой они возникают. Тот факт, что каждый мыслитель связан с определенной группой, что он имеет конкретный статус и исполняет конкретную роль, определяет его интеллектуальный кругозор. Люди не рассматривают события с абстрактных позиций вообще, не делают этого как отдельно взятые личности. Напротив, они действуют, объединяясь или противостоя друг другу, и пока они так поступают, они и мыслят одинаково или различно.

Все познание и все идеи «локализованы», хотя и в разной степени, внутри социальной структуры или исторического процесса. Иногда определенная группа может иметь более полный доступ к пониманию социального явления, чем другие группы, но ни одна из них не может иметь абсолютного доступа к нему. Идеи имеют корни в различных отрезках исторического времени и социальных структурах, поэтому мышление неизбежно является перспективным, т. е. зависит от позиции, занимаемой наблюдателем. Два человека, следующие одним и тем же формально логическим правилам, могут судить об одном и том же событии очень различно.

Маннгейм утверждал, что мышление неизбежно имеет идеологический характер. Система мышления какой-либо группы не будет содержать всю истину. Идеологии с различными перспективами сосуществуют, причем каждая из них претендует на то, чтобы представлять всю истину, хотя фактически содержит только часть ее. Полная истина может быть найдена независимыми интеллигентами, не привязанными ни к какой отдельной позиции и настолько свободными, что они имеют возможность стать — в I действительности или в воображении — на любую позицию. Благодаря этому они достигают понимания всех идеологий со всех точек зрения и могут обнаружить полную истину.

Маннгейм подчеркивал, что его вклад в социологию знания 1 разделяется на две части: эмпирическое исследование реального «влияния социальных взаимоотношений на мышление» и теоретическое исследование «влияния этих взаимоотношений на деиствительность». Он помог открыть новую область социологического знания, показывая на конкретных примерах, как глубоко мыслите- і ли связаны с историческим и социокультурным контекстом, в который они включены.

Одна из наиболее влиятельных современных школ — Франкфуртская — в межвоенный период только зарождалась. Вот почему в настоящем издании освещается лишь один из ее теоретиков Э*рих Фромм* (1900—1980), поскольку он внес весьма высокий вклад в социологическую разработку проблематики гуманизма.

Внимание к миру «значений» неизбежно приводит исследователей этой ориентации к поиску места и роли знания в жизни человека. А это, в свою очередь, означает, что в сфере внимания оказывается вопрос о значении социологического знания для общества и человека. Решение этого вопроса составляет центральный аспект социологического направления, которое можно назвать «гуманистическим» и которое представляет собой различные модификации критической социологии Франкфуртской школы. Трактовка роли социологического знания о социальном изменении достаточно характерна для Эриха Фромма и социологов гуманистического направления (М. Хоркхаймер, Т. Адорно и др.). Они исходят из положения, что социальный мир изменяется потому, что человек его познает. Иными словами, познанная социальная закономерность перестает быть закономерностью в строгом смысле этого слова. Само познание изменяет ее, добавляет к ней новые компоненты, делает ее иной. Такое познание, по мнению сторонников этой концепции, расширяет сферу человеческой свободы, ибо, изменяя условия жизнедеятельности человека, знание обеспечивает ему расширение сферы реализации собственных возможностей. Социология, считают они, обладает концептуальным аппаратом, наилучшим образом приспособленным к познанию социальной реальности.

Исходя из положения о том, что человек — творец социального мира, способный изменять его, но в то же время нередко попадающий в плен тех значений, которые когда-то были порождены им самим, сторонники этого направления отмечают, что социология может указать человеку те границы, которые он сам себе устанавливает; уже само обнаружение данного факта есть, с их точки зрения, известный шаг по пути к реализации свободы человека. Но это не все. Социология как наука о людях и для людей должна, по их мнению, руководствуясь идеалами гуманизма, изыскивать пути уменьшения ограничений. Таким образом, социология у Фромма наделяется статусом некой особой науки освобождения.

Большое влияние на развитие как американской, так и всей мировой социологии оказала *интегральная социология Питирима Сорокина* (1889—1968). Именно Сорокину в американский период его творчества принадлежит разработка таких важнейших социологических направлений и концепций, как социология экстремальных ситуаций (войны, голода, революций), социальной стратификации, социальной мобильности, социетальных социальных изменений (четырехтомная монография «Социальные и культурные изменения») и др.

Своим творчеством Сорокин реализовал и развил все четыре функций социологического знания. Гносеологический аспект со-

циологии был значительно расширен благодаря его теоретическим разработкам и эмпирическим интерпретациям разнообразных социальных процессов. Социально-инженерные задачи решались им в социально-технологических разработках, посвященных минимизации социального ущерба, наносимого обществу экстремальными ситуациями: войнами, голодом, революциями. Особенно сильны были в его творчестве социально-критические мотивы после второй мировой войны, когда он решительно критиковал патологические изменения развития западного общества, призывая при этом искать пути социального оздоровления в усилении коллективности, альтруистической любви, добровольном сотрудничестве индивидов и социальных групп. А идеологическую функцию социологии, заключающуюся в нахождении и обосновании минимума базовых ценностей, служащих консенсусной основой существования любых социальных общностей, он настойчиво проводил в жизнь, как в теории, так и на практике. Об этом, в частности, свидетельствуют его активные контакты с советскими социологами в последние годы его жизни. Помимо значительного теоретического вклада Сорокин очень много сделал для социологической науки и в плане организационном. Он явился создателем социологических факультетов как в Петроградском, так и в Гарвардском университетах. Его трудами американская социология приобрела методологическую глубину и разнообразие.

Одним из влиятельнейших теоретиков и, соответственно, направлений в социологии начиная с XIX века являются Карл *Маркс* (1818—1883) *и марксизм.* Вместе с Фридрихом Энгельсом (1820—1895) он разработал концепцию общественной формации, основанием которой послужило материалистическое понимание истории.

Материалистическое понимание истории исходит из положения, что способ производства, а вслед за ним обмен его продуктов составляют основу всякого общественного строя. Материалистическое понимание истории предполагает рассматривать общество как социальный организм, как единую социальную систему, источник развития и формирования которой заключается прежде всего в ней самой, а не находится вовне.

Теория общества, основанием которой является материалистическое понимание истории, признает действие многих факторов. Производственные отношения — это базис, но на ход исторического развития воздействуют политические формы классовой борьбы и ее результаты — государственный строй и т. п., правовые формы, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения.

Введение

Обосновывая материалистическое понимание истории, К. Маркс и Ф. Энгельс подчеркивали основной принцип, а именно, что развитие исторического процесса обусловлено способом производства материальных благ и, прежде всего, производительными силами, что с их изменением меняется способ производства, а вместе со способом производства — все экономические отношения, а затем и вся надстройка общества.

Анализ производственных отношений дал возможность подметить повторяемость явлений общественной жизни, объединить явления и процессы, происходящие в разных странах, понятием общественной формации.

Общественная формация — это сложившаяся на основе данного способа производства конкретно-историческая форма бытия общества. Специфический способ взаимодействия основных структур (экономической, социальной, политической и идеологической) той или иной общественной формации придает ей характер особого социального организма. Функционирование и развитие этого организма характеризуются действием двух типов социальных законов. Это генетические законы и закономерности, связанные с его развитием, и структурные законы и закономерности, относящиеся к функционированию его различных структур. И генетические, и структурные законы и закономерности являются результатом стечения различных исторических фактов и обстоятельств, характерных для данного вида общества.

К. Маркс и Ф. Энгельс исследовали историю становления и развития основных общественных формаций: первобытно-общинной [Ф. Энгельс, «Происхождение семьи, частной собственности и государства»], рабовладельческой и феодальной [К. Маркс, «Формы, предшествующие капиталистическому производству»; Ф. Энгельс, «Крестьянская война в Германии»], капиталистической [К. Маркс, «Капитал»]. Ими были также изучены классы и социальные группы современного им общества — пролетариат, буржуазия, крестьянство [К. Маркс, «Гражданская война во Франции», «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта»; Ф. Энгельс, «Положение рабочего класса в Англии», «К жилищному вопросу»].

Особый интерес представляют теории, возникшие в социологии на базе марксизма и отражающие реальные социальные изменения, произошедшие уже в XX веке. «Западный марксизм» в XX веке получил существенное развитие после опубликования ранних рукописей К. Маркса и выхода в свет известной работы Д. Лукача «История и классовое сознание». Именно эти источники вдохновили Франкфуртскую школу на поиски синтеза марксизма И психоанализа. А во Франции наиболее влиятельным неомарксистом стал Луи Альтюссер (1918—1984), трактующий подход

Введение

Маркса как первый структуралистский анализ капиталистического общества. Дальнейшее развитие неомарксистская диалектика в социологии получила в работах Никоса Пулантцаса (1936—1979), главным вкладом которого является выявление «скрытых структур» капиталистического общества. Дальнейшее развитие неомарксизм получил в работах Иммануила Валлерштейна и Теодоры Скокпол. При этом Валлерштейн, пользуясь марксистской методологией, пытается объяснить глобальные социетальные процессы, происходящие в современном обществе, а Т. Скокпол считает политические факторы развития современного мира более значимыми, нежели экономические.

Глава 1

Огюст Конт и возникновение позитивистской социологии

1. Конт и его время

Родоначальник позитивизма в философии и социологии Огюст Конт родился в Монпелье в 1798 г. в семье чиновника. Первая половина XIX в. — чрезвычайно важный период в истории Франции. Быстрое развитие капитализма и становление новой классовой структуры общества сопровождались частой сменой форм политической власти. Росту богатства и власти буржуазии сопутствуют нищета и сила сопротивления рабочего класса. Развитие естествознания и техники сочетается с кризисом традиционных идеологических систем и напряженными философскими исканиями. Директория, Консульство, Империя, Реставрация, Революция 1830 г., Июльская монархия, Революция 1848 г., Вторая республика, Вторая империя — основные политические вехи этого периода.

Все эти события оказали влияние на мировоззрение Конта. Рано отойдя от принятых в отцовской семье католицизма и монархизма, Конт выработал агностическую установку по отношению к традиционной религии. Естественно-научное образование, полученное в Политехнической школе в Париже, и республиканские настроения, направленные как против Наполеона, так и против Бурбонов, обусловили характер теоретических воззрений Конта. Исключенный из школы за вольнодумство, Конт стал домашним учителем математики. Его первые небольшие сочинения были посвящены математическим вопросам. Изучая труды знаменитых французских математиков конца XVIII — начала XIX в., например Луи Лагранжа, Гаспара Монжа, Конт познакомился с проблематикой философии науки. Из широкого круга авторов, труды которых читал молодой Конт, особое влияние на него оказали Монтескье и Кондорсе, первый — своим утверждением о зависимости политико-правовых явлений от естественных законов, второй — формулировкой закона прогрессивного развития человечества и концепцией истории, в которой главное место занимала эволюция общественных идей, институтов и отношений. Живо интересуясь политической экономией, Конт критически отнесся к учениям буржуазных либеральных экономистов, проповедовавших свободу конкуренции, которая должна была привести, по их мнению, к общественной гармонии свободных и независимых индиви-

дов. Противопоставляя этим учениям идею общественного единства, политической интеграции индивидов и классов, Конт опирался на концепции традиционалистов, их трактовку общественного порядка.

В 1817—1824 гг. Конт работал секретарем у Сен-Симона и, несомненно, воспринял многие его идеи. Однако разногласия между ними по коренным теоретическим и политическим вопросам привели к разрыву. Мысли Сен-Симона относительно борьбы классов эксплуататоров и производителей, высокая оценка им роли труда не были приняты Контом. Если Сен-Симон говорил об обществе свободных и равных производителей, то Конт пропагандировал централизованное государство с иерархической структурой. Если Сен-Симон на первый план выдвигал идею общественного прогресса, то Конт подчеркивал значение социальной статики. Система позитивной философии Конта, хотя и содержала некоторые моменты, напоминающие концепцию Сен-Симона, в целом базировалась на совершенно иных идеологических и теоретических основаниях. Шеститомный труд Конта «Курс позитивной философии» был опубликован между 1838 и 1842 гг. В нем разработаны принципы классификации наук, позитивной философии и социологии. Второй свой труд Конт посвятил основам политики и религии будущего. Это «Система позитивной политики или Трактат, устанавливающий религию человечества» в четырех томах (1851—-1854). При жизни Конта были опубликованы также его «Философский трактат о популярной астрономии» (1844), «Рассуждение о духе позитивной философии» (1844), «Рассуждение о позитивизме в целом» (1848—1851), «Позитивистский катехизис» (1851), «Призыв к консерваторам» (1855) и «Субъективный синтез» (1856), а после смерти — четырехтомное «Завещание Огюста Конта».

Обстоятельства личной жизни и деятельности Конта были весьма неблагоприятны. После разрыва с Сен-Симоном он никогда не | имел работы с постоянным заработком. Только убеждение в своей пророческой миссии, понимание своего труда по созданию системы позитивной философии как великого общественного долга помогли Конту продолжить научную и общественную деятельность.

Выступая в Политехническом обществе с лекциями для рабочих, Конт завязал с ними личные контакты, а в 1848 г. на базе этой группы слушателей и примкнувших к ней студентов организовал Позитивистское общество, задачей которого было воспитание и обучение народа в духе позитивистского мировоззрения. В то же время Конт и его партия резко выступали против революционных действий парижского пролетариата. Не получив поддержки в условиях революционной ситуации ни от одной из борющихся сторон, Конт очутился в полной изоляции. Не увенчалось успехом и его обращение к интеллектуальной элите с призывом создать «партию порядка и прогресса». Умер Конт в 1857 г. одиноким, заброшенным.

Несмотря на кажущееся противоречие между первым и вторым периодами творчества Конта, последнее базируется на одних

и тех же идейных предпосылках. Идеи морального единения человечества, реорганизации общества на основе новой «религии» — позитивизма, который в то же время является теорией социальной науки, проходят через все его произведения. Функции социальной науки, которую он стремился создать, и новой «религии» Конт считал тождественными, полагая, что может существовать «истинная», «научная» религия, или, что то же самое, моральная наука, выполняющая религиозные функции общественной интеграции. Отсюда вырастал один из основных характерных для его воззрения парадоксов.

2. Классификация наук

Отделение науки от метафизики и теологии было основной идеей позитивного метода Конта.

Конт разъяснял, что слово «позитивный» (positive) имеет несколько значений: 1) реальное в противоположность химерическому; 2) полезное в противоположность бесполезному; 3) достоверное в противоположность сомнительному; 4) точное в противоположность смутному; 5) положительное в противоположность отрицательному (в этом случае оно указывает на одно из наиболее важных свойств новой философии, представляя ее как назначенную по своей природе преимущественно не разрушать, но организовывать [6, с. 35]).

Термин «позитивный» в значении «органический, определенный, точный» был введен Сен-Симоном и встречается в его произведениях.

По его мнению, истинная наука характеризуется тем, что отказывается от «неразрешимых» вопросов, т. е. таких, которые нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть, опираясь на факты, устанавливаемые при помощи наблюдений. Такими «метафизическими», ненаучными вопросами Конт считал вопросы о сущности вещей и их причинах. Задачей науки, по Конту, является открытие законов, понимаемых как постоянные, повторяющиеся связи между явлениями. Такое ограничение задач науки объяснялось стремлением достигнуть точного, определенного знания, которое могло бы создать базу для предвидения будущего (подробнее о контовской концепции науки см. [2; 4]).

Конт выступил упразднителем философии в старом традиционном смысле слова. В представлении Конта философия не имеет ни своего особого предмета, ни своего метода, отличного от методов науки. Позитивная философия является систематизацией наук, того, что есть «научного в науках». Чтобы изложить позитивную философию, нужно изложить всеобъемлющую систему наук, включающую анализ их предметов, методов, законов, сходств и отличий.

Разрабатывая классификацию наук, Конт опирался на их объективные признаки. Прежде всего он разделил науки на абстрактные и конкретные. Первые изучают законы определенных категорий явлений, вторые применяют эти законы к частным областям. Например, биология — общая абстрактная наука о жизни, а медицина — конкретная наука, применяющая общие законы биологии. Конт выделил пять абстрактных, теоретических наук: астрономию, физику, химию, биологию и социологию. Главные категории естественных явлений — астрономические, физические, химические и биологические — он дополнил категорией общественных явлений, придав тем самым своей классификации «всеобщий, необходимый для ее окончательного конституирования характер» [9, vol. 1, p. 21]. «Энциклопедическая лестница» наук Конта создавалась по принципу возрастания сложности явлений, изучаемых соответствующими науками. Социальные явления отличаются наибольшей сложностью и в то же время зависимостью от всех других, что объясняет позднее возникновение социологии. Тем не менее это естественные явления, подчиняющиеся естественным законам, специфическим для данной области. Позитивную науку об обществе Конт назвал сначала социальной физикой, а позднее социологией, объясняя необходимость введения нового термина не пристрастием к созданию неологизмов, а необходимостью создания специальной дисциплины, посвященной позитивным исследованиям фундаментальных законов, свойственных общественным феноменам. Он подчеркивал, что социология должна быть теоретической дисциплиной в отличие от описательной «социальной физики» А.Кетле. Превращение социологии в позитивную науку завершало систему позитивной философии, тем самым знаменуя наступление позитивной стадии развития человеческого ума и человеческого общества. Это означало, по мысли Конта, настоящую позитивную революцию, победу науки над схоластикой прошлых эпох. (Характерно, что в своей классификации Конт не нашел места для психологии, чем вызвал критику Милля.)

Взгляды Конта на науку отвечали господствовавшему в естествознании первой трети XIX в. метафизическому (антидиалектическому) методу мышления. Само естествознание еще не давало тогда убедительных данных в пользу идеи развития природы, выдвигались лишь отдельные гениальные догадки, которые еще не успели превратиться в научные теории. Метафизический способ мышления обусловливал то обстоятельство, что науки классифицировались Контом как рядоположенные, а не как возникающие одна из другой. Конт обнаружил между ними лишь структурные, а не генетические связи; основу его классификации составлял принцип координации, а не субординации [4, с. 141].

Несмотря на общий метафизический характер мировоззрения Конта, в нем все же присутствовали некоторые элементы

-

тического мышления. Отрицая возможность познания отдельных изолированных друг от друга факторов, он настаивал на исследовании их взаимосвязей и требовал рассмотрения их функционирования в рамках больших целостностей, в которые они входят. Так, исследуя деятельность отдельных органов, нужно иметь в виду строение и свойства целого организма, а каждое явление общественной жизни соотносить с такими целостностями, как эпоха, цивилизация, человечество.

Целостный подход являлся главным методологическим постулатом Конта, с позиций которого он критиковал современную ему психологию и политическую экономию. Конт считал, что целостность (организм, общество) в большей мере доступна непосредственному исследованию, чем явления, в ней функционирующие. При этом, если в науках, изучающих неживую природу, познание всегда относительно и не может быть полным, то в биологических и общественных науках оно может быть более совершенным, поскольку касается некоторых конкретных и доступных изучению целостностей. Такая целостность, как человечество, больше всего касается человека, ее познание наиболее ему доступно, поэтому оно достигает наибольшей логической полноты, становится абсолютным.

Позитивный метод Конта сыграл известную роль в борьбе против спиритуализма. Подчеркивание высокой ценности науки, требование ее автономии и противопоставление официальной религии и метафизическим спекуляциям имели прогрессивное значение как протест против откровенного идеализма и поповщины. Многие естествоиспытатели истолковывали позитивизм в духе естественно-научного материализма. Как «антифилософское» направление в философии, стремящееся подняться «выше основного философского вопроса и борьбы двух основных направлений в философии, позитивизм знаменовал своим появлением кризис буржуазной духовной культуры и предвещал дальнейшее его углубление. Но в Польше, России, Турции, Японии, Китае, Бразилии и некоторых других странах в конце XIX в. идеи Конта, Спенсера, Тэна и их учеников и интерпретаторов сыграли относительно прогрессивную роль как противоядие от религиозного мистицизма, умозрительности и нестрогих методов рассуждения. Иногда позитивистский эволюционизм перетолковывался в духе материализма (И. М. Сеченов) или находил себе аналог в виде некоторых естественно-научных построений (Т. Гексли, Ф. Ле Дантек и др.) [1, с. 548—549].

Методология Конта объединяла разнородные тенденции. Сыграв в свое время известную прогрессивную роль, она в дальнейшем стала все больше тормозить развитие науки, поскольку основывалась на неверном, исторически ограниченном ее толковании. По выражению французского историка науки А. Крессона,

«наука, казалось, повсюду свидетельствовала: Конт слишком подрезал ей крылья. Она может больше, чем он думал и говорил» [12, vol. 2, p. 172].

3. Предмет и задачи социологии

Социологию как позитивную науку Конт противопоставлял теологическим и метафизическим спекуляциям об обществе и человеке. С одной стороны, он критиковал теологов, которые, рассматривая человека как существо, принципиально отличное от животного, считали его созданием бога или провидения. С другой стороны, критикуя предшествовавших ему философов-«метафизиков», которые создавали «социальные утопии», он упрекал их в том, что они понимают общество как создание человеческого разума, разумной воли индивидов. Социология, по Конту, единственная наука, которая изучает, как совершенствуется разум человека и его психика под влиянием общественной жизни. Эта мысль вырастает у Конта в целую концепцию, согласно которой индивид является абстракцией, а общество — действительностью, подчиняющейся естественным законам. Общественные явления в отличие от биологических постоянно находятся в состоянии изменения, преобразования, развиваются во времени. Их сущность — историчность. Поэтому Конт с исключительным уважением относится к Кондорсе, который взглянул на общество с исторической точки зрения.

Фиксируя внимание на естественном закономерном характере общественных явлений, Конт выступал против волюнтаризма и переоценки роли «великих людей», указывал на соответствие политического режима уровню развития цивилизации. Не отрицая роли экономического фактора, он все же считал цивилизацию прежде всего духовно-психологической общностью, общностью идей. «Идеи, — писал он, — управляют и переворачивают мир... весь социальный механизм покоится, в конце концов, на мнениях» [7, с. 19]. Главным содержанием общественного процесса развития является прогресс научной мысли, научного духа [9, vol. 4, p. 268]. В соответствии с этим строится картина развития истории общества.

Рассуждения Конта о социологии как науке, ее предмете и круге проблем носят весьма абстрактный характер. Область социологических исследований очерчивалась Контом очень широко И неопределенно; она включала все те исследования, которые выходит за пределы компетенции других названных в его классификации наук. Основной и первоначальной действительностью, из которой должен исходить исследователь, является общество, взятое в его целостности. Конт понимал при этом органическое единство всего человечества или какой-то его большой части, связан-

ной «всеобщим согласием» (consensus omnium), характеризуемое гармоническим функционированием его структурных элементов. Чрезвычайная сложность объясняется тем, что действующие в нем современные факторы сливаются с историческими, прошлые поколения оказывают влияние на современные. Общество, или, как его стал называть Конт, человечество, — это высшая действительность sui generis, высшее существо.

Однако Конт отмежевывался от упреков в социологическом реализме, считая спор средневековых реалистов и номиналистов анахронизмом, не достойным воскрешения [10, vol. 3, p. 39). Точку зрения реалистов он считал эмпирически недоказуемой и не видел ничего общего между ней и своим целостным подходом к обществу.

Во взглядах Конта можно усмотреть зачатки того, что впоследствии стали называть системным подходом к общественной жизни. Однако Конт не понимал действительной диалектики социальных элементов и структуры и рассматривал элементы социальной жизни как простые, вечные и неизменные, а общественное развитие как результат различных комбинаций одних и тех же элементов. Плодотворные мысли об объективированных продуктах человеческой деятельности, которые могут явиться предметом изучения социологов, тонут у него в потоке общих рассуждений о человечестве как высшем, великом существе. Контовская социология была идеалистической философией истории, заключающей в себе немало метафизических спекулятивных элементов.

4. Методы социологии

Существенной частью контовской социологии является разработка методов, применимых в исследовании общества. Выступая против умозрительности, с одной стороны, и против крайностей эмпиризма, — с другой, Конт обосновывает применимость в социологии метода наблюдения, а также экспериментального, сравнительного и исторического методов.

Считая математику логикой наук, Конт в то же время возражал против чрезмерного повсеместного использования математических методов. По его мнению, математика является только одним из средств исследования среди многих других и, хотя в принципе все явления могут быть объектами математического анализа, к феноменам, которые отличаются большой сложностью (химия, биология, социология), такой подход неприменим.

Наблюдение, утверждает Конт, является основным методом исследования в социологии. Он отвергает сомнения в возможности получения точных данных посредством этого метода в социологии якобы вследствие заведомой неточности свидетельств очевидцев исторических событий. Опыт всех других наук, которые пользу-

ются чужими наблюдениями, говорит о возможности использования подобного рода труднопроверяемых и приблизительных свидетельств. Однако Конт не мог определить, каким требованиям должно удовлетворять социальное наблюдение, чтобы его можно было считать достоверным и точным. Наблюдение социальных фактов должно было поставить социологию в ранг науки, придать материалу, которым оперирует социолог, характер объективности. Накопление эмпирического материала должно совершаться под руководством теории, иначе социолог не добьется ничего, кроме нагромождения массы изолированных и случайных фактов, которые ни о чем сами по себе не говорят. «Очевидно, что любые социальные наблюдения, статистические или динамические ... должны предполагать... постоянное употребление фундаментальных теорий» [9, vol. 4, p. 301].

Отсутствие позитивной теории, опираясь на которую можно было бы собирать и обобщать факты, составляет, по мнению Конта, главную трудность социологии, которая попадает в порочный круг, поскольку для проведения наблюдений нужна теория, а для создания теории — наблюдения.

В числе менее значительных трудностей, связанных с наблюдением, Конт отмечал сложность приобретения необходимой научной подготовки, которая должна была обеспечить освобождение исследователя от помех ненаучного характера — предрассудков, распространенных мнений и т. п. И здесь должна была помочь надлежащая научная теория, которая предотвращала бы спекуляции и обеспечивала исследователя необходимыми понятиями.

Конт отмечал большую важность не только непосредственных наблюдений, но и косвенных свидетельств. Например, изучение исторических и культурных памятников, обычаев, обрядов, анализ и сравнение языков «могут доставить социологии постоянные полезные средства для позитивного исследования» [9, vol. 4, p. 306]. Эту мысль Э.Дюркгейм развил в требование исследовать в качестве социальных фактов объективированные продукты коллективного сознания.

Вторым по значимости методом социологии Конт считал эксперимент. Непосредственный эксперимент в социологии состоит в наблюдении за изменением явления под влиянием специально созданных для целей исследования условий. Косвенный, опосредованный эксперимент Конт понимал как исследование патологических отклонений в обществе, возникающих под влиянием общественных потрясений, главным образом революционного характера. Общественные пертурбации, потрясающие социальный организм, являются, по мнению Конта, аналогией болезней индивидуального организма. В них ярко выявляются основные законы общественного организма, поскольку болезнь позволяет лучше распознать норму.

Третий метод позитивных наук, применимый и в социологии, — это сравнительный метод, при помощи которого сопоставляется жизнь народов, живущих одновременно в разных частях земного шара, с целью установления общих законов существования и развития обществ. Для науки могут быть также полезны, по мнению Конта, сравнения обществ животных с человеческим обществом, чтобы показать их сходства и различия. Наконец, можно сравнивать общественное положение различных классов одного и того же общества, однако вывод о степени влияния на них основных фаз развития цивилизации затемняется влиянием общего духа эпохи, который сглаживает различия.

Слабость сравнительного метода состоит, по мнению Конта, в том, что он не показывает последовательности социальных состояний, а представляет их как сосуществующие. Это может создать неправильное представление о стадиях эволюции. Поэтому успешно пользоваться сравнительным методом можно только при условии его подчинения определенной теории развития человечества.

Наиболее соответствующим природе социальных явлений, специфическим методом социологии Конт считал исторический метод — метод «исторического сравнения различных последовательных состояний человечества» [9, vol. 4, p. 322]. Только сопоставляя целую серию социальных явлений, взятых в их последовательности, ученый может заметить возрастание какой-либо физической, интеллектуальной, моральной или политической черты или тенденции и соответствующее ослабление противоположной тенденции и на этом основании научно предсказать окончательный результат, «если только полностью соответствует системе общих законов развития человека» [Ibid., p. 328].

Конт подчеркивает, что все индуктивные заключения, полученные при помощи исторического метода, должны быть взвешены и Проверены в свете «понятий биологической теории человека» [Ibid., p. 334]. Социология, таким образом, рисуется Конту наукой, зависимой от биологии, хотя он решительно возражает против того, чтобы считать социологию «простым отделом науки о человеке, не принимая в расчет исторических наблюдений» [Ibid., p. 345].

В историческом методе более всего выражена такая особенность социологии, как «необходимость восхождения от целого к части» [Ibid., p. 260]. Согласно Конту, между историей и социологией, которую он иногда зовет «политической наукой», нет различий [Ibid., p. 207]. Вообще господство исторической точки зрения Конт считал знамением своего времени — «важнейшим признаком позитивизма и одновременно его главным итогом» [10, Ibid. 3, p. 1].

Рассуждения о методах социологии относятся к наиболее рациональной части контовской системы. Конт исходит из предположения о существовании естественных законов общественной жизни, открытие которых должно обеспечить возможность создания

науки об обществе. При этом Конт не отрицал своеобразия общества по сравнению с природой и искал специфических методов его исследования. Плодотворность мысли о естественно-историческом характере общественных закономерностей особенно очевидна, если вспомнить, что в то время господствовали теологические и спиритуалистические концепции, отрицавшие возможность научного познания общества. Важной была также постановка вопроса о необходимости опоры на твердый теоретический фундамент при проведении социологических исследований. Беда Конта заключалась в том, что он не мог предложить в качестве такого фундамента ничего, кроме своих теорий социальной статики и социальной динамики, законы которых носили умозрительный, спекулятивный характер, отнюдь не соответствующий его собственным исходным установкам.

5. Социальная статика

Конт разделил социологию на два больших раздела: социальную статику и социальную динамику. Первая изучает условия существования и законы функционирования общественной системы, вторая — законы развития и изменения, социальных систем. Социальная статика — это теория общественного порядка, организации, гармонии. Общество рассматривается Контом как органическое целое, все части которого взаимосвязаны и могут быть понятны только в единстве.

Эта концепция прямо заострена против индивидуалистических теорий, попыток рассматривать общество как продукт договора между индивидами. Исследование принципов, определяющих структуру общества, обеспечивающих гармонию и порядок, неразрывно связано у Конта с социальной политикой, которая должна эти принципы реализовать. Он рассматривает прежде всего основные общественные институты — семью, государство, религию — с точки зрения их общественных функций, их роли в деле социальной интеграции. При этом рассуждения Конта окрашены консервативными тонами, будущее рисуется ему в виде романтически идеализированного прошлого.

Семейные отношения Конт определяет как нравственно-эмоциональный союз, основанный на привязанности и взаимной симпатии. Роль семьи — служить посредником между индивидом и родом, воспитывать молодое поколение в духе альтруизма, учить его преодолевать врожденный эгоизм. Семья выступает у Конта «либо как спонтанный источник нашего морального воспитания, либо как естественная база нашей политической организации. В своем первом аспекте каждая современная семья подготавливает общество будущего: в своем втором аспекте каждая новая семья продлевает жизнь настоящего общества» [10, vol. 2, p. 183].

Рассматривая основные семейные отношения — между полами и между поколениями, Конт не отрицает исторической изменчивости семьи. Однако он рассуждает, по существу, о современной ему буржуазной семье, идеализируя ее и не связывая ее анализ с проблемами имущества, наследования, денег и т. п. Конт в патриархальном духе резко возражает против женского равноправия и всячески подчеркивает необходимость укрепления авторитета и власти мужчины — отца и мужа. Женщина, по его мнению, стоит Ниже мужчин в интеллектуальном отношении, уступает она ему и по силе воли. Общественная роль женщины определяется ее эмоционально-моральными качествами — способностью к сплочению людей и их нравственному просветлению. Задача женщин — облагораживать грубые мужские натуры, пробуждать в них общественные чувства, основанные на солидарности. Отсюда «позитивная теория человеческой семьи в конце концов сводится к систематизации спонтанного влияния женских чувств на мужскую активность» [10, vol. 2, p. 204].

Столь же велика роль женщины в воспитании подрастающего поколения. Семья — хранитель и передатчик традиций, опыта прошлых поколений. В семье индивид социализируется, приобретает качества, необходимые для успешного служения человечеству, изживает природный индивидуализм, научается «жить для других». Добрые отношения между поколениями поддерживают общественное равновесие, баланс между традициями и новаторством, носителями которых являются старые и молодые.

Аналогом семейных отношений в более широком общественном плане является кооперация, основанная на разделении труда. Каждый здесь делает то, к чему он более всего имеет склонность; все заинтересованы друг в друге. Так возникает «всеобщее согласие» (consensus omnium) и спонтанное взаимодействие индивидов.

Подчеркивая значение эмоциональных и моральных связей, акцентируя момент согласия, Конт отодвигал на задний план экономические отношения и связи, хотя и не отрицал их значения.

Принцип laissez-faire Конт считал абсурдным, способствующим проявлению худших, эгоистических сторон человеческой натуры. Общественная гармония не может установиться там, где господствует конкуренция и эксплуатация [9, vol. 4, p. 429].

Конт видел и отрицательные стороны разделения труда. Оно способствует развитию способностей каждого и подавляет общие склонности; специализация суживает кругозор человека; социальные чувства объединяют только лиц одинаковой профессии, порождая враждебность к другим профессиям и т. п. [Ibid., p. 429]. Излишнее разделение труда может привести к разложению общества на отдельные корпорации, разрушить его единство, породить конкуренцию, пробудить самые низменные инстинкты.

Из констатации того, что существует тенденция к разложению общества, нарушению его органического единства, Конт выводил необходимость политической власти правительства как выразителя «общественного духа». Социальное назначение правительства, по Конту, состоит в том, чтобы предупреждать «эту фатальную склонность к коренному расхождению в идеях, чувствах и интересах, которая, будучи неизбежным результатом самого принципа человеческого развития, могла бы, если бы она не встречала на своем пути препятствий, неизбежно привести к остановке социального прогресса» [Ibid., p. 430]. Государство оказывается, таким образом, органом социальной солидарности, а подчинение ему — священным долгом индивида [Ibid.]. Блюститель общественного порядка — государство — выполняет экономические, политические и моральные функции, последние Конт считает самыми важными. Доказывая необходимость разделения моральной и политической власти во избежание интеллектуального и морального террора, который может затормозить развитие мысли, подчинить ее узким практическим интересам правителей, Конт дает высокую оценку средневековью за существовавшее тогда разделение власти между государством и церковью. Всячески превознося достоинства духовной диктатуры, осуществляемой средневековой церковью, Конт видел ее аналог в позитивизме как комплексе идей, принципов и концепций, дополненных своеобразным культом — серией гражданских обрядов, призванных заменить обряды старые, традиционные, церковные.

Разработка проблем духовной жизни, лозунг жить для других, этика обязанностей Конта не привлекли много сторонников. Конт не мог правильно поставить, а тем более разрешить важнейшие социальные проблемы. Он идеалистически недооценивал роль экономических отношений и преувеличивал роль духовных. Разделение труда Конт рассматривал не столько как экономический институт, а как род морально-психологической связи, не соотнося его с определенным уровнем развития производительных сил, а тем более с характером производственных отношений. Образование социальных групп, прежде всего профессиональных, он трактовал абстрактно (без анализа отношений собственности). Отсюда логически вытекало оправдание, признание им необходимости существующей социальной структуры.

6. Социальная динамика

«Позитивную теорию общественного прогресса» [9, vol. 4, p. 232] Конт назвал социальной динамикой. Это была «абстрактная история», история «без имен, лиц и даже без названий народов» [Ibid., p. 14]. Сознательно абстрагируясь от многообразия конкретных форм

исторического развития, Конт создал схему, опираясь на примеры, взятые из истории «наиболее цивилизованных» европейских народов. Прогресс, по Конту, означает развитие по восходящей линии, хотя, стремясь освободить понятие прогресса от связи с «метафизическими ценностями», Конт подчеркивал, что включает в это понятие простое развитие, без оттенка совершенствования. Наука, писал Конт, не может разрешить вопроса о том, является ли прогресс общественный также прогрессом моральным, хотя сам был убежден, что это так.

Разбирая роль различных факторов, влияющих на общественное развитие, Конт делил их на первичные и вторичные. Первичным, решающим фактором является духовное, умственное развитие. Ко вторичным Конт относил климат, расу, среднюю продолжительность человеческой жизни, прирост населения, обусловливающий разделение труда и побуждающий развитие интеллектуальных и моральных черт человека. Вторичные факторы могут только ускорить или замедлить прогресс общества, который совершается закономерно и стадии которого не могут быть изменены.

Подразделяя прогресс на материальный (улучшение внешних условий жизни), физический (совершенствование человеческой природы), интеллектуальный (развитие интеллекта, переход от религиозного и метафизического мировоззрения к позитивному) и моральный (развитие коллективности и нравственных чувств), Конт придавал основное значение последним двум, областям. Он писал, что социальный организм основывается на совокупности взглядов, «мнений», постепенно изменяясь, оказывает влияние на все прочие стороны общественной жизни. А раз так — в основу социальной динамики должна быть положена история человеческого духа.

Важнейшими показателями развития разума являются, по Конту, наиболее общие абстрактные понятия, поэтому о степени развития обществ можно судить по соответствующим философским системам. Каждому этапу развития человеческого разума, который закономерно проходит через три главные стадии: теологическую, метафизическую и позитивную, соответствуют определенные формы искусства, хозяйства, политики и общественного устройства.

Закон трех стадий — краеугольный камень контовской социальной динамики — является одновременно историческим и логическим законом: три стадии развития человеческого ума соответствуют трем аналогичным стадиям развития истории.

Теологическую, или физическую стадию, охватывающую древность и раннее средневековье (до 1300 г.), Конт делил на три периода: фетишизм, политеизм и монотеизм. При фетишизме люди приписывали жизнь внешним предметам и видели в них богов. При политеизме, получившем наибольшее распространение в Древней Греции и Риме, жизнью наделялись «фиктивные существа»,

вмешательством которых объяснялись все явления. Создавалось «поэтическое мировоззрение», способствующее развитию художественного творчества, но неспособное руководить практикой. В этом Конт видел причину слабого развития материальной культуры в древности.

Эпоха монотеизма — это эпоха христианства. Религия одного бога изменяет образ мира, политические и общественные отношения, обычаи, мораль. Конт пространно описывал якобы необыкновенную гармонию между средневековым государством и религией и считал католицизм творцом «величайшего до сего времени политического шедевра человеческой мудрости» [9, vol. 5, p. 231]. Именно в средневековье следует искать образцы некоторых социальных учреждений.

Метафизическая стадия, охватывающая 1300—1800 гг., казалась Конту переходной эпохой, для которой характерно разрушение старых верований — фундамента общественного порядка. Реформация, философия Просвещения, революция («политический триумф метафизиков и правовиков» [Ibid., vol. 6, p. 287]) — таковы важнейшие события этой эпохи. Негативная критическая философия привела к упадку все авторитеты, власть господствующих классов, религии. Однако, эмансипировав личность и угнетенные классы, революция, по мнению Конта, не создала доктрины, которые могли бы объединить умы. Концепции французских революционеров, считает Конт, были основаны на незнании истории и ее законов. Стремиться к революционным изменениям — значит идти против законов истории, нарушать ее закономерный ход, ввергать общество в болезненное состояние и т. п. «Метафизический дух», родившийся в эту эпоху, санкционировал философские сомнения, моральную испорченность и политический беспорядок. Современное общество, погруженное в анархию, испытывает потребность в новой идеологии, которая придет на смену ложным, фиктивным доктринам и выполнит интегрирующую общественную роль.

Свидетельством того, что общество постепенно вступает в последнюю, позитивную эру, служит распространение наук, рост их общественного значения и создание теории позитивизма. Промышленный строй приходит на смену военному, характерному для теологической эпохи. Гармоническое и равномерное развитие всех элементов жизни гарантирует использование научных открытий на пользу всему человечеству. Характерными чертами позитивной эпохи являются победа альтруизма над эгоизмом, рост социальных чувств, быстрое развитие материальной культуры, обеспечивающей все более легкую и приятную жизнь, справедливость и мир.

По сравнению с некоторыми современными и предшествовавшими историческими и философско-социологическими сочинениями контовская социальная динамика была не лишена известных достоинств. Конт пытался раскрыть закономерность социальной эво-

люции, которой не замечали историки-волюнтаристы. Теориям естественного права и общественного договора он противопоставил исторический подход, а либеральному индивидуализму — точку зрения общества как целого. Плодотворен был и его историко-эволюционный подход к религии, развитие которой Конт связывал с широким кругом социально-политических отношений, хотя единство общества и связь между определенными формами религии и социально-политической организации он выводил не из экономической структуры, а из идейной общности.

Но, положив закон трех стадий в основу своей социальной динамики, Конт отказался от анализа многообразия конкретных форм исторического развития народов, приводил в качестве иллюстраций только те факты, которые подтверждали сконструированную им схему. Теория общественного развития Конта была не более чем метафизической, умозрительной схемой. Ни истинной специфики общественной жизни, ни движущих сил истории, ни тем более направления будущего развития общества Конт определить не мог.

7. Позитивная политика

Принципиальная слабость теории Конта становится особенно наглядной, когда от общих положений социальной динамики он переходит к обоснованию своей положительной программы «социальной политики». Конт придавал этой части своего труда важное значение. В отличие от объективного метода, направленного на открытие истины, идейным стержнем позитивной политики должны быть субъективные ценности, человеческие интересы и идеалы. В соответствии с этим Конт проповедует субъективный метод в политике. «Один труд (Конт имел в виду «Курс позитивной философии». — *Авт.)* вызвал из науки философию, другой) («Позитивная политика». — *Авт.)* — превратил философию в религию, окончательную и совершенную» [10, Ibid. 1, p. 448].

Место бога в этой новой религии занимает общество, которое индивид должен почитать как высшее существо (Grand Etre), которому он всем обязан.

Позитивизм как «религия человечества» проповедовал полное растворение личности в обществе, всеобщую любовь и братание. Из идеи единения чувств и разума Конт выводил большую общественную роль ученых и артистов, которые становятся новыми священниками, хранителями позитивистских догм и блюстителями нового религиозного культа. Конт разработал систему обрядов, освящающих отцовство, братство, вступление в брак и другие важнейшие события в жизни человека, сам крестил и женил своих учеников. Не была чужда Конту и идея позитивистской церкви, цель которой — объединение сначала единоверцев, а затем людей все-

го мира. Позитивистская федерация народов с штаб-квартирой в Париже была призвана обеспечить вечный мир на Земле.

В осуществлении этой расплывчатой программы Конт придавал решающее значение пролетариату. «Только наши пролетарии могут стать действительными помощниками новых философов» [10, vol. 1, p. 129 — 130].

Однако для этого пролетариат должен полностью порвать с социалистическими учениями, посягавшими на институт собственности, который позитивисты считали священным. Конт резко выступал против идей коммунизма и тезиса, что «от форм собственности зависит регуляция человеческой деятельности» [Ibid p. 152]. В позитивистском обществе собственность должна была рассматриваться как аккумуляция общественного богатства, а те люди, которые сумели создать и приумножить собственность, — как служители человечества. В «Рассуждении о целостности позитивизма» Конт выдвинул неясную идею о промышленном патрициате, состоящем из промышленников и технических специалистов, из которого должны выбираться три диктатора (триумвират), руководящие делами промышленности, сельского хозяйства и финансов, сосредоточив в своих руках всю полноту законодательной и исполнительной власти. Моральная же власть должна была быть отделена от политического и хозяйственного управления и находиться в руках специально предназначенных для ее осуществления людей — философов и деятелей искусства.

«Систематический социализм» Конта, который он противопоставлял «спонтанному социализму» рабочих, был фактически весьма туманной мелкобуржуазной утопией.

Пространные рассуждения о всеобщей любви, порядке и прогрессе прикрывали реакционный политический смысл идеи корпоративного строя, в котором духовный авторитет сосредоточен у касты философов, материальные возможности и власть — у капиталистов, а на долю пролетариата оставался труд, приносящий ему моральное удовлетворение и общественное признание.

Социальные преобразования, прокламированные Контом, были направлены не на ликвидацию антагонистических общественных отношений, порождаемых частной собственностью, а на изменение отношений между людьми, на интеллектуально-моральную реформу сознания. Учение Конта было антитезой все шире проникавшему во Францию марксизму, типичной доктриной «середины».

8. Место Конта в истории социологии

При жизни Конта его философские и общественно-политические идеи были сравнительно мало влиятельны. Однако начиная с 60-х годов XIX в. интерес к позитивизму как философской док

трине возрос. Особенно важное значение имела апелляция позитивизма к строгому положительному знанию в противовес спекулятивным метафизическим построениям, отвечавшая внутренним потребностям развития науки. Позитивистами провозглашали себя многие видные естествоиспытатели. Возникла позитивистская историография (Генри Томас Бокль, Ипполит Тэн), позитивистская теория культуры (Эрнст Ренан), позитивистская криминология (Чезаре Ломброзо), позитивистская логика и психология, теория литературы и искусства, даже позитивистская «метафизика» (Вашеро, Фулье).

Роль Конта в истории социологии весьма противоречива. Почти полностью синтезировав многие основные идеи обществоведения своего времени, он заострил их против спекулятивно-умозрительного подхода к общественной жизни и теологических концепций. Апелляция к положительному знанию, признание закономерности исторического процесса, внимание к изучению социальных институтов и структуры общества — все это оказало в свое время сильное влияние на развитие обществоведения. Столетие со дня смерти Конта (1957 г.) торжественно отмечалось по решению Всемирного Совета Мира. Историки социологии отмечают творческий ум Конта [11, p.41], его энциклопедичность, некоторые авторы даже проводят параллели между Контом и Гегелем [14, 15]. По словам одного современного французского исследователя, «чтение Конта оставляет впечатление чтения нашего современника... его произведения не перестают быть актуальными» [8, p. 218].

Действительно, многие идеи и понятия, выдвинутые Контом, прочно вошли в оборот западной социологической мысли. К таким идеям принадлежит взгляд на общество как на органическое целое, развитый в органицистских теориях, а также в социологической концепции наиболее крупного последователя Конта во Франции Э. Дюркгейма и позднее в структурном функционализме Т. Парсонса [13]. Плодотворным было разграничение законов развития и функционирования общества, поиски факторов, определяющих историческое развитие, социальную интеграцию и стабильность социальных систем. Эта тема стала ведущей во французской социологической школе. Большое влияние на обществоведение оказала контовская идея объективности социологии как науки, развивающейся по принципам естественно-научного знания.

Однако многие идеи, ассоциирующиеся с именем Конта, были фактически выдвинуты его предшественниками, в частности Сен-Симоном. Кроме того, социологической концепции Конта, как и всей позитивистской социологии, свойственны два коренных порока: идеализм, выражающийся у Конта в законе трех стадий и в по пытках объяснить исторические изменения прежде всего влияни ем идей, и метафизичность, антидиалектичность [5, с.19]. Послед няя выразилась, в частности, в умозрительной природе его теории прогресса [3].

Социология Конта полна внутренних противоречий. Требуя реформ, основанных на позитивном знании общества, он в то же время фактически отвергал возможность вмешательства в ход исторического процесса. Его программа социально-политической реорганизации общества вдохновлялась консервативным общественным идеалом. По меткому замечанию Козера, Конт «разрывался между двуедиными требованиями порядка и прогресса» [11, p. 41]. Стремясь сделать социальную науку «позитивной», утверждая, что и «в этой области можно прийти к заключениям, столь же достоверным, как выводы геометрии» [6, с. 53], Конт включал в социальную науку и элементы религиозного мышления, требуя принимать постулаты и догмы социологии без размышлений и анализа, верить в них, не допуская сомнений. Это низводило принципы науки до уровня обыденного сознания. Сам Конт нередко утверждал, что позитивная философия является лишь модификацией обычного здравого смысла. Тем самым наука лишалась своего существеннейшего качества — антидогматизма.

Литература

1. Антология мировой философии: В 4 т. М., 1971.
2. *Грязное Б. С.* Учение о науке и ее развитие в философии О. Конта // Позитивизм и наука: Крит, очерк. М., 1975.
3. История философии. М., 1957. Т. 2.
4. *Кедров Б. М.* Классификация наук. М., 1961. Кн. 1.
5. *Кон И. С.* Позитивизм в социологии. Л., 1964.
6. *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 1910.
7. *Конт О.* Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. СПб., 1912. Вып. 4.
8. *Armand P.* Sociologie de Comte. P., 1969.
9. *Comte A.* Cours de philosophie positive. Vol. 1—6. 3 ed. P., 1869.
10. *Comte A.* Systeme de politique positive, ou traite de sociologie, instituant la religion de I'humanite. Vol. 1—4. P., 1851—1854.
11. *Coser L.* Masters of sociological thought. N.Y., 1971.
12. *Cresson A.* Le courants de la philosophique frarnjaise. P., 1927. Vol. 2.
13. *Kellermann P-.* Organizistische Vorstellungen in sociologischen Konzeptionen bei Comte, Spenser und Parsons. Miinchen, 1966.
14. *Marvin F. S.* Comte the founder of sociology. N.Y., 1936.
15. *Negt O.* Strukturbeziehungen zwischen der Gesellschaftslehren Comtes und Hegels. Frankfurt a.M., 1964.

Глава 2

Социология Герберта Спенсера

Диапазон научных интересов Герберта Спенсера довольно широк, но все же наиболее значителен вклад его в социологию. Правда, ценные мысли его часто тонут во множестве малозначащих и уводящих в сторону рассуждений. Интересные идеи приходится вычленять, пользуясь методом, рекомендованным Ричардом Хофштад-тером, писавшим о Ф. Д. Тернере: «Наиболее ценным подходом к мыслителю-историку его типа является не пытаться выявить его ошибки, а спасти то, что является жизнеспособным, отсекая оказавшееся неверным, смягчая чрезмерности, подтягивая слабины и расставляя все по своим местам в ряду пригодных перспектив» [3, p. 119]. Рассмотрение работы Спенсера будет избирательным. Остановимся лишь на социологической проблематике.

Некоторые историки социологической мысли рассматривают социологию Спенсера в качестве продолжения эволюционного подхода Конта. Сам Спенсер отвергал влияние идей Конта на его собственную концепцию. Действительно, общая ориентация Спенсера значительно отличается от ориентации Конта. Спенсер следующим образом характеризовал эти различия:

«Какова провозглашаемая Контом цель? Дать всестороннее описание прогресса человеческих концепций. Какова моя цель? Дать всестороннее описание внешнего мира. Конт предлагает описывать необходимое и реальное происхождение идей. Я предлагаю описывать необходимое и реальное происхождение вещей. Конт выступает за объяснение генезиса нашего знания природы. Моей надачей является объяснение... генезиса явлений, которые составляют природу. Одно является субъективным. Другое — «объективным» [3, p. 570].

Конт, конечно, интересовался не только развитием идей, но и связанными с ними изменениями в социальной организации, он занимался как социальным устройством, так и прогрессом. Тем не менее Спенсер верно подметил главное отличие своей позиции от позиции Конта. Первой и основной заботой Спенсера были эволюционные изменения в социальных структурах и институтах, а не состояние идей. Для Спенсера, как и для Маркса, идеи были эпифеноменальными. «Усредненное мнение в любое время и в любой г гране, — писал он, — является функцией социальной структуры ВТого времени и этой страны» [11, p. 390].

Эволюция, т. е. «переход от состояния относительной неопределенности, несвязности, однородности к состоянию относительной определенности, связности, многогранности» [5, p. 17;_ 6, p. 370—373], была для Спенсера универсальным процессом, объясняющим как «самые ранние изменения, которые, как предполагается, испытала вселенная в целом... так и те последние изменения, которые прослеживаются в обществе и в продуктах социальной жизни» [6, p. 337]. Когда используется этот универсальный ключ к загадкам вселенной, становится очевидным, утверждал Спенсер, что эволюция человеческих обществ, не слишком отличаясь от других эволюционных явлений, является особым случаем универсального закона природы. Социология может стать наукой только тогда, когда она основывается на идее природного, эволюционного закона. «Не может быть полного принятия социологии как науки, пока сохраняется убеждение, что социальный порядок не следует закону природы» [11, p. 394].

Для Спенсера аксиоматично, что в конечном итоге все аспекты вселенной, органические или неорганические, социальные или несоциальные, являются субъектом законов эволюции. Его социологические изыскания, однако, концентрируются на параллелях между органической и социальной эволюциями, несходствах в структуре и эволюции органических и социальных единиц. Во всех социологических размышлениях Спенсера лидируют биологические аналогии, хотя он и был вынужден учитывать ограниченность таких аналогий. В силу того, что Спенсер был радикальным индивидуалистом, органические аналогии создавали для него некоторые социологические и философские затруднения, которых Конт с его коллективистской философией избежал.

Наиболее плодотворными органические аналогии оказались для разработки Спенсером тезиса о том, что при эволюционном росте в структуре и функциях любой единицы происходят изменения и что увеличение в размерах приводит к большей дифференциации. Спенсер имеет в виду в данном случае — если использовать простой пример, — что если бы люди вдруг выросли до размеров слона, то только значительные изменения конструкций тела позволили бы им продолжать существование как жизнеспособных организмов.

1. Рост, структура и дифференциация

Как органические, так и социальные совокупности характеризуются Спенсером в соответствии с прогрессирующими изменениями в размерах. «Общества, как и живые тела, начинаются как зародыши — возникают из масс, крайне малых по сравнению с массами, которых они в конечном итоге достигают» [5, p. 9]. Рост

общества может идти двумя путями, «которые иногда развиваются отдельно, иногда совместно» [5, p. 10]. Это либо рост населения «за счет простого умножения единиц», либо объединение ранее не связанных единиц «в союзы групп и союзы групп групп» [5, p. 10].

Разрастание единиц в размерах неизменно сопровождается возрастанием сложности их структуры [5, p. 3]. Процесс роста, по определению Спенсера, является процессом интеграции. А интеграция, в свою очередь, должна сопровождаться прогрессирующей дифференциацией структур и функций, если организм или общество стремится остаться жизнеспособным, т. е. если оно хочет выжить в борьбе за существование. Животные, располагающиеся на нижней шкале эволюции, так же как и эмбрионы более высокоорганизованных существ, характеризуются недифференцированностью, относительной однородностью. Так же обстоит дело и с обществом. Социальные совокупности, так же как и органические, развиваются от состояния относительной неразделенности, когда их составные части походят друг на друга, к состоянию дифференциации, когда эти части становятся различными. Более того, как только части становятся непохожими друг на друга, они начинают взаимозависеть друг от друга; таким образом при увеличении дифференциации возрастает взаимозависимость и, следовательно, интеграция социальных компонентов. «В примитивном обществе все являются воинами, все — охотниками, все — строителями жилищ, все — изготовителями инструментов: каждая составная часть выполняет для себя все задачи» [5, p. 4—5].

«При развитии (общества) его части становятся непохожими: в этом проявляется рост структуры, несхожие части принимают на себя неодинаковые виды деятельности. Эти виды деятельности не просто различны: различия так взаимосвязаны, что каждый из них обусловливает существование других. Таким образом, взаимная обратная связь вызывает взаимную зависимость частей. А взаимозависимые части, существующие отдельно и друг для друга, образуют сообщество, существующее на основании того же общего принципа, что и отдельный организм» [5, p.8]. «Это разделение труда, которое сначала исследовали политэкономы как социальное явление, а затем признали биологи как свойства всех живых организмов и назвали «психологическим разделением труда», является тем, что делает общество, так же как и животное, живущим единством и целостностью» [5, p.5]. Если в примитивных охотничьих племенах специализация функций до сих пор едва замечена (обычно одни и те Же мужчины являются охотниками и воинами), то в обществах оседлого земледелия роли землепашца и воина становятся различными. Аналогичным образом в малых племенных группах политические институты существуют лишь в зачаточном состоянии, но с развитием более крупных политических союзов возрастает их политическая сложность, и дифференциа-

ция проявляется в виде вождей, правителей и королей. При дальнейшем увеличении в размерах «дифференциация, аналогичная той, которая приводит к первоначальному появлению вождя, теперь создает вождя вождей» [5, p. 15].

По мере того как части социального целого становятся все более несхожими и роли, которые играют индивиды, оказываются вследствие этого более дифференцированными, их взаимная зависимость увеличивается. «Консенсус функций в процессе эволюции становится прочнее. В сообществах низкого уровня, как индивидуумов, так и социальных, действия составных частей мало зависят друг от друга, в то время как в развитых сообществах обоих видов действия жизненно важных компонентов этих частей становятся возможными только в рамках комбинаций действий, составляющих жизнь целого» [5, p.25]. Напрашивается естественный вывод, что «там, где составные части имеют малые различия, они вполне могут выполнять функции друг друга, а там, где дифференциация велика, они могут выполнять функции друг друга с трудом или вообще не могут их выполнять» [5, p. 25]. В простых обществах, где составные части в целом похожи друг на друга, они могут легко взаимозаменяться. Но в сложных обществах неудачные «действия одной части не могут быть взяты на себя другими частями» [5, p. 26]. Таким образом, сложные общества более уязвимы и более хрупки в своей структуре, чем их более ранние и менее совершенные предшественники.

Возрастающая взаимозависимость несхожих составных частей в сложных обществах и уязвимость, привносимая ею в общество, порождает необходимость создания «регулирующей системы», которая контролировала бы действия составляющих частей и обеспечивала их координацию. «В государстве, как и в живом теле, неизбежно возникает регулирующая система....При формировании более прочного сообщества... появляются высшие центры регулирования и подчиненные центры, высшие центры начинают расширяться и усложняться» [5, p. 46]. На раннем этапе социальной эволюции регулирующие центры в основном нужны для осуществления действий, касающихся внешней среды, «противников и добычи». В дальнейшем, когда усложнение функций уже не допускает спонтанного приспособления составляющих частей друг к другу, такие системы управления берут на себя груз внутренней регуляции и социального контроля.

Строгость и масштабы внутреннего управления и контроля являлись для Спенсера основным признаком различения между типами обществ. В своей классификации этих типов он также использовал другой критерий — уровень эволюционной сложности. Эти два способа определения социальных типов были связаны и все же в значительной степени независимы друг от друга, что создавало определенные трудности для составления общей схемы.

2. Социальные типы: военные и индустриальные общества

Пытаясь классифицировать типы обществ с точки зрения стадий развития, Спенсер расположил их в следующем порядке: простые, сложные, двойной сложности и тройной сложности. Терминология достаточно туманна. Вероятно, он имел в виду классификацию по степени структурной сложности. Простые общества Спенсер, в свою очередь, разделил на имеющие руководителя, с эпизодически появляющимся руководством, с нестабильным руководством и со стабильным руководством. Общества сложные и двойной сложности также классифицируются с точки зрения сложности их политической организации. Аналогичным образом различные типы обществ были расставлены в зависимости от эволюции характера оседлости — кочевое, полуоседлое и оседлое. Общества в целом были представлены как структуры, развивающиеся от простого к сложному, а затем к двойной сложности, проходя при этом через необходимые этапы. «Этапы усложнения и переусложнения должны проходить последовательно» [5, p. 52].

Помимо данной классификации обществ по степени сложности Спенсер предложил другую основу для проведения различий между типами обществ. Здесь в фокусе рассмотрения находится тип внутренней регуляции обществ. Так, для проведения различий между воинствующим и индустриальным обществами Спенсер использовал в качестве критерия различия социальной организации, возникшие в результате различий в формах социальной регуляции [5, с. 53]. Эта классификация в отличие от основывающейся на стадиях развития исходит из утверждения зависимости типов социальной структуры от отношения данного общества к обществам, окружающим его. При мирных отношениях существует относительно слабая и расплывчатая система внутренней регуляции; при воинствующих отношениях возникает принудительный и централизованный контроль. Внутренняя структура больше зависит не от уровня развития, как в первой схеме, а от наличия или отсутствия конфликта с соседними обществами.

«Характерной чертой военных обществ является принуждение. Чертой, характеризующей всю воинствующую структуру, является то, что его подразделения принудительно соединяются для различных совместных действий. Как воля солдата подавляется настолько, что он полностью превращается в проводника воли офицера, так и воля граждан во всех делах, личных и общественных, управляется сверху правительством. Сотрудничество, за счет которого поддерживается жизнь в военном обществе, является принудительным сотрудничеством... так же как и в организме человека внешние органы полностью зависят от центральной нервной системы» [5, p. 58—59].

Общество индустриального типа, наоборот, основывается на добровольном сотрудничестве и индивидуальном самоограничении. Оно «характеризуется во всем той же индивидуальной свободой, которую подразумевает любая коммерческая сделка. Сотрудничество, за счет которого существует многообразная активность общества, становится добровольным сотрудничеством. И поскольку развитая стабильная система, склоняющаяся к социальному организму индустриального типа, создает себе, как и развитая стабильная система животного, регулирующий аппарат рассеянного и нецентрализованного вида, она стремится также децентрализовать первичный регулирующий аппарат за счет привлечения от различных классов их оспариваемой власти» [9, p. 569].

Спенсер подчеркивал, что степень сложности общества не зависит от воинственно-индустриальной дихотомии. Относительно недифференцированные общества могут быть «индустриальными», по Спенсеру (не в сегодняшнем понимании «индустриального общества»), а современные сложные общества могут быть военными.

Определяющим общество как воинственное или индустриальное является не уровень сложности, а, скорее, наличие или отсутствие конфликта с окружением.

Если классификация общества по возрастанию сложности развития придала системе Спенсера вполне оптимистическое изображение, то воинственно-индустриальная классификация привела его к менее радостным взглядам на будущее человечества. В своих записках в конце века он писал:

«Если мы противопоставим период с 1815 по 1850 год с периодом с 1850 года до наших дней, мы не сможем не заметить, что вместе с ростом вооруженности, более частыми конфликтами и возрождением милитаристских эмоций отмечается распространение принудительных регуляций... Свобода индивидумов во многих отношениях в действительности сводится на нет... И невозможно отрицать, что это является возвратом к дисциплине принуждения, которая пронизывает всю социальную жизнь, когда преобладает воинственный тип» [9, p. 587].

Спенсер ни в коей мере не был, как он часто отмечал, неизменным последователем идеи непрерывного однолинейного прогресса. Это становится еще более очевидным, когда мы рассматриваем его общую схему эволюции.

3. Эволюция — однолинейная или многолинейная

Спенсер выдвигает концепцию однолинейного развития человечества, в соответствии с которой этапы человеческого прогресса жестко предопределены, так же как эволюция индивида от детст-

ва к зрелости. «Как между детством и зрелостью нет коротких путей, дающих возможность избежать утомительного процесса роста и развития посредством незаметного приращения, так же нет другого пути от низших форм социальной жизни к высшим, кроме как минуя небольшие последовательные изменения... Этот процесс нельзя сократить и его следует пройти с должным терпением» [11, p. 402—403]. Спенсер, особенно в ранних своих работах, изображает процесс эволюции неослабевающим, неизменным и постоянно присутствующим. «Изменение от однородности к разнородности проявляется в прогрессе цивилизации в целом, а также в прогрессе каждой нации; оно до сих пор продолжается с возрастающей скоростью» [4, p. 19].

Но в своих зрелых произведениях Спенсер, возможно, под влиянием разочарований в связи с «коллективистским» курсом, который приняло английское общество к концу XIX в., признает, что, хотя эволюция человечества в целом остается уверенной, определенные общества могут не только прогрессировать, но и отступать вспять. «Если брать всю совокупность обществ, эволюцию можно считать неизбежной... тем не менее ее нельзя считать неизбежной или даже вероятной для каждого отдельного общества» [9, p. 96]. «Хотя нынешняя теория деградации является несостоятельной, теория прогресса в своей первоначальной форме мне также кажется несостоятельной... Возможно и, я верю, вероятно, что регресс так же част, как и прогресс» [9, p. 95]. «Социальный организм, — отмечал Спенсер, — как и индивидуальный организм, претерпевает изменения, пока он не достигнет равновесия с окружающими условиями; только после этого он продолжает свое существование без дальнейших структурных изменений» [9, p. 96]. Если такое равновесие достигается, эволюция продолжает «проявлять себя только в прогрессирующей интеграции, которая заканчивается жестокостью и практически прекращается» [9, p. 95].

Спенсер в целом не настаивал на необратимости развития общества по предопределенным этапам. Наоборот, он придерживался мнения, что они развиваются как ответ на их социальное и естественное, природное окружение.

«Как и другие виды прогресса, социальный прогресс не является линейным, а расходится и распространяется... Распространяясь по всей земле, человечество обнаруживало окружение различного характера и в каждом случае возникала социальная жизнь, частично предопределенная предыдущей социальной жизнью, частично определяемая влиянием новых условий; таким образом, размножающиеся группы приобретают различия то значительные, то незначительные: возникают роды и стереотипы обществ» [9, p. 331].

Спенсер, подчеркивая отличие своей концепции от концепций сторонников теорий однолинейных этапов, таких, как, например, Конт, писал: «Таким образом, среди других ошибочных концепций возникает еще одна серьезная ошибка, что различные формы общества,

представленные у дикарей и в цивилизованных расах в мире, являются не чем иным, как различными этапами эволюции одной формы; истина же заключается в том, что социальные типы, так же как и индивидуальные организмы, не образуют единого ряда, а классифицируются по расходящимся и распространяющимся группам» [И, p. 329]. Эволюционная теория Спенсера благодаря включению в нее факторов застоя и регресса становится несомненно более гибкой, хотя и теряет свою цельность.

4. Функционализм

Мы рассмотрели положение Спенсера о том, что изменения в структуре не могут произойти без изменения функций и что увеличение размеров социальных единиц неизбежно порождает прогрессивную дифференциацию их социальной активности. Действительно, многое в рассуждениях Спенсера о социальных институтах и об их изменениях выражено в функциональных терминах. «Чтобы понять, как организация возникла и развивается, следует понять необходимость, проявляющуюся в начале и в дальнейшем» [9, с. 3]. Спенсер анализирует социальные институты в связи с общей матрицей, в которую они укладываются по-разному. Он убежден: «...то, что, с точки зрения наших мыслей и чувств, является крайне плохим обустройством, подходит к условиям, при которых лучшее обустройство просто неприемлемо» [11, p. 399]. Он предупреждал против общей ошибки считать обычаи, которые кажутся странными или отталкивающими по современным стандартам, не имеющими никакой ценности: «Вместо того, чтобы пройти мимо них как не имеющих значения, считающихся отталкивающими предрассудками примитивного человека-дикаря, мы должны поинтересоваться, какую роль они играют в социальном развитии» [11, p. 399].

При рассмотрении социальных институтов Спенсер подчеркивает непредвиденность последствий деятельности человека, показывая, что они являются не результатом преднамеренных стремлений и мотиваций субъекта, а возникают вследствие функциональных и структурных потребностей. «Определяют условия, а не намерения... Тип политической организации не является предметом намеренного выбора» [5, p. 141]. Спенсер призывает нас рассматривать институты с учетом двойного аспекта их эволюционного этапа и функций, которые они поддерживают на этой стадии.

5. Индивидуализм против органицизма

Спенсер был вынужден найти способ примирить свой индивидуализм с органицистским подходом. В этом он резко отличался

5. Индивидуализм против органицизма

от Конта, который в своей философии придерживался антииндивидуалистского подхода и развивал органицистскую теорию, где индивид рассматривался как полностью подчиненный обществу. Спенсер же, напротив, не только исходил из индивидуалистического и утилитарного понимания происхождения общества, но и рассматривал общество как инструмент совершенствования целей личности.

По Спенсеру, люди первоначально связали свои жизни друг с другом потому, что им это было выгодно. «В целом жить вместе оказалось более выгодно, чем жить по отдельности». И как только возникло общество, оно сохранилось потому, что «сохранение сочетания (индивидов) — это сохранение условий... более удовлетворяющих жизни, чем могли бы иметь эти объединившиеся люди в ином случае» [8, p. 134]. Соответственно своей индивидуалистической перспективе он рассматривает качество общества как зависящее в значительной степени от качества образующих его индивидов. «Нет иного пути прийти к верной теории общества иначе, чем выяснив характер составляющих его индивидов... Любое явление, представленное совокупностью людей, в определенном плане исходит из самого человека» [10, p. 161]. Спенсер придерживался общего принципа, что «свойства единиц определяют свойства совокупности» [11, p. 52].

Несмотря на эти индивидуалистические подпорки своей философии, Спенсер разработал целую систему, в которой органицистская аналогия оценивается более резко, чем в трудах Конта. Попытки Спенсера преодолеть несочетаемость между индивидуализмом и органицизмом наивны. После описания сходства между социальным и биологическим организмами он обращается к описанию их несходства. Биологический организм заключен в кожу, а социальный связан изнутри посредством языка.

«Части животного образуют конкретное целое, а части общества образуют целое, которое дискретно. В то время как живые единицы, образующие первое, связаны между собой тесным контактом, живые организмы, образующие второе, свободны, не находятся в контакте и более или менее широко рассредоточены... Хотя и связь между его частями является предпосылкой к тому сотрудничеству, посредством которого возможна жизнь отдельно взятого организма, и хотя члены социального организма, не составляя конкретное целое, не могут поддерживать сотрудничество с помощью непосредственного физического воздействия одной части на другую, все же они могут поддерживать и поддерживают сотрудничество с помощью какого-то иного органа... через промежуточные пространства, как с помощью эмоционального языка, так и с помощью устного и письменного интеллекта... Т. е. связующая функция, которую невозможно достичь с помощью физически передаваемых импульсов, тем не менее обеспечивается с помощью языка» [5, p. 7—8].

Язык позволяет обществам, состоящим из раздельных единиц обеспечивать постоянство отношений между компонентами. Но все же есть и еще более важное различие.

«В биологическом организме сознание сосредоточено в небольшой части совокупности. В социальном организме оно рассредоточено по этому совокупному целому: все единицы обладают способностью к счастью и страданию если и не в равной степени, то хотя бы в приближенной друг к другу степени. Поскольку в таком случае нет социальной чувственности, то и благополучие Совокупности целого, рассматриваемого отдельно от благополучия единиц не является той целью, к которой следует стремиться. Общество: существует для блага его членов, а не его члены — для блага общества» [9, p. 479].

Нет необходимости рассуждать, удалось ли Спенсеру в действительности примирить индивидуализм с органицизмом. Я думаю, скорее нет, но надо отметить, что Спенсер думал иначе, указывая, что ни одно социальное образование не обладает коллективной чувственностью. Таким образом, несмотря на функциональную дифференциацию между людьми, они все стремятся к определенной мере «счастья» и удовлетворения.

6. Невмешательство и выживание наиболее приспособленных

Спенсер, так же как Конт, твердо верил в действие социаль ных законов, которые являются в той же степени детерминистски ми, что и законы, управляющие природой. «Альтернативы не1 Либо общество имеет законы, либо нет. Если оно их не имеет, то может не быть порядка, уверенности, системы в его явлениях Если же оно их имеет, то тогда они подобны другим законам вселенной — устойчивым, непреклонным, даже активным и не имеющим исключений» [1.0, p.42].

3

Но если Конт подчеркивал, что люди должны стремиться к познанию законов общества с тем, чтобы коллективно действовать в социальном мире, Спенсер с равной убежденностью отстаивал необходимость их изучения для того, чтобы не действовать сообща В противоположность Конту, который хотел направить общество через посредство духовной силы своих жрецов-социологов, Спенсер страстно утверждал, что социологи обязаны убедить людей том, что общество должно быть свободно от вмешательства правительств и реформаторов. «Один известный ученый, — писал Спенсер, — утверждал, что если Вы начинаете вмешиваться в порядок, установленный Природой, невозможно предположить, каковы будут результаты». И если это верно для подчиненного Природа порядка в человеческой натуре, о чем говорил этот ученый, то

еще большей степени это верно для того порядка Природы, который существует в социальных образованиях людей» [10, p. 7]. При сложности причин, действующих в обществе, и при том, что действия людей приводят к последствиям, которые нельзя предугадать, Спенсер призывает оставить все как есть.

Единственной властью, которую Спенсер был готов предоставить государству, была защита прав индивида и коллективная защита от внешних противников. Государство «обязано не только охранять каждого гражданина от посягательств его соседей, но и защищать его, наряду с обществом в целом, от иностранной агрессии» [7, p. 117]. Все остальное должно быть предоставлено свободной инициативе индивидов, вступающих друг с другом в соглашения.

«Для здоровой деятельности и надлежащей пропорциональности тех отраслей промышленности, видов занятий и профессий, которые обеспечивают жизнь общества и способствуют ей, не должно, прежде всего, быть больших ограничений свободы людей в заключении соглашений друг с другом; во-вторых, должно обеспечиваться соблюдение соглашений, которые они заключают... Естественно возникающие препятствия действиям отдельного человека, в человеческом объединении, — это только такие препятствия, которые вызваны взаимными ограничениями; и соответственно не может быть результирующего препятствия тем соглашениям, которые они заключают добровольно» [7, p. 404].

По мнению Спенсера, хорошее общество основывается на соглашениях между индивидами, преследующими свои соответствующие интересы. Там, где государство вмешивается в эти согласительные договоренности как в целях повышения социального благосостояния, так и в любых других, — это либо нарушает социальный порядок, либо приводит к отбрасыванию достижений индустриального общества и возвращению к ранним формам тиранического и воинствующего социального порядка.

Эти крайне антиколлективистские взгляды Спенсера лежат в основе доктрины о выживании наиболее приспособленных, которую он, подобно Дарвину, развил от идей Мальтуса. Его собственная теория популяции была несколько более оптимистичной по сравнению с теорией угрюмого священника. Он утверждал, что чрезмерная плодовитость стимулирует большую активность, потому что, чем больше становится людей, тем большая изобретательность необходима для того, чтобы выжить. Наименее развитые группы и индивиды вымирают, поэтому общий уровень развития и интеллекта должен постепенно возрастать. «Те, кого эти возрастающие трудности добывания средств к существованию, вытекающие из повышенной рождаемости, не побуждают к улучшению производства, т. е. к более высокой умственной деятельности, находятся на пути к вымиранию; они должны в конечном итоге быть вытеснены тем, кого такое давление побуждает к такому действию» [1, p. 127].

Спенсер утверждал, что общий уровень интеллекта поднимется до такой степени, что в борьбе за существование выживут лишь те, интеллект которых превосходит интеллект других. Но этот прогрессивный эволюционный механизм будет полностью разрушен, заявлял он, если в форме слабых законов или других мер социального благосостояния будет допущено государственное вмешательство в благотворные процессы естественного отбора.

«Эта суровая необходимость, которая, если ей позволят действовать, становится стимулом для ленивых и действенным фактором для случайных... Игнорируя тот факт, что при естественном порядке вещей общество постоянно выбрасывает своих нездоровых, глупых, медлительных, нерешительных, ненадежных членов, эти неспособные думать, хотя имеющие самые благие намерения, люди поддерживают вмешательство, которое не только останавливает процесс очищения, но усугубляет разрушение, способствую размножению неумных и никчемных посредством неизменного обеспечения их снабжения и не способствуя размножению способных и здравомыслящих по причине увеличения трудностей обеспечения семьи» [10, p. 151].

Вмешательство государства в социальные вопросы, считал Спенсер, неминуемо исказит необходимую адаптацию общества к своей среде. Как только вмешивается государство, благотворные процессы, которые естественным образец привели бы к более эффективному и более разумному контролю человека над природой, будут нарушены и дадут начало обратному пагубному процессу, который может привести лишь к прогрессирующему упадку человечества.

7. Препятствия объективности

В противоположность Конту и Марксу Спенсер много размышлял об объективности в общественных науках. Хотя Конт проповедовал необходимость научных стандартов в изучении общества, его не особенно беспокоила мысль о том, что он сам оставляет желать большей научной объективности, не размышлял он также об источниках возможных пристрастий в собственных трудах. Маркс, разумеется, полностью отрицал, что может существовать беспристрастная и объективная социальная наука. По Марксу, теория была изначально связана с социалистической практикой.

С другой стороны, Спенсеру были хорошо известны специальные проблемы объективности, возникающие при исследовании социального мира, в котором живут сами исследователи, и он видел в этом сложность, не присущую изучению явлений природы. Он считал, что ученый, занимающийся социальной наукой, должен сделать сознательное усилие и освободить себя от предубежде-

ний и ощущений, объяснимых и неизбежных для не ученых, но которые пагубно отразятся на деле ученого, если он поддастся искушению привнести их в науку.

«Ни в каком ином случае (кроме социологии. — Перев.), — пишет он, — исследователю не приходится изучать свойства совокупного целого, к которому он сам принадлежит... Здесь кроется трудность, аналогичной которой нет ни в одной другой науке. Отрезать себя от всех связей с расой, страной, гражданством, избавиться от всех тех интересов, предрассудков, симпатий, суеверий, вызванных в нем самом жизнью своего общества и своим временем, посмотреть на все изменения, которые претерпели и претерпевают общества безотносительно к национальности, убеждениям, личному благополучию — вот чего не может сделать средний человек и вот что очень несовершенно может сделать исключительный человек» [11, p. 74].

Не менее половины «Исследования социологии» Спенсера посвящено тщательному анализу источников пристрастий и «интеллектуальных и эмоциональных трудностей», с которыми приходится сталкиваться социологу при выполнении своей задачи. Это главы со следующими названиями: «Предвзятость патриотизма», «Классовая предвзятость», «Политическая предвзятость», «Теологическая предвзятость». Здесь Спенсер развивает в первом приближенных социологию познания, пытаясь показать, как защита идеальных или материальных интересов приводит к формированию искаженных восприятий социальной реальности. Спенсер, несомненно, занимает заслуженное место в ряду тех, кто, начиная с его великого соотечественника Фрэнсиса Бэкона, развивал социологию познания.

Литература

1. *Harris M.* The rise of anthropological theory. N.Y., 1968.
2. *Hofstadter K.* The progressive historians. N.Y., 1968.
3. *Spencer H.* An autobiography, vol. 2. N.Y., 1904.
4. *Spencer H.* Essays scientific, political and speculation. N.Y., 1892. Vol. 1.
5. *Spencer H.* First principles. N.Y., 1896.
6. *Spencer H.* Social slatics. L., 1851.
7. *Spencer H.* The evolution of society. Selection from Herbert Spencer's principles of sociology / Ed. and with introd. L. Robert. Chicago, 1967.
8. *Spencer H.* The man versus the state. N.Y., 1892.
9. *Spencer H.* The principles of ethics. N.Y., 1904. Vol. I.
10. *Spencer H.* The principles of sociology. N.Y., 1896. Vol. 1.
11. *Spencer H.* The study of sociology. N.Y., 1891.

Глава 3

Психологическая социология конца XIX — начала XX в.

1. Психологизм и социология XIX в.

Кризис биолого-натуралистических теорий в конце XIX в. способствовал усилению психологической тенденции в социологии. Идея сведения социального к психологическому не была, конечно, новой. На «универсальные законы психологии» и «свойства человеческой природы» ссылались и Локк, и Юм, и французские просветители, и английские утилитаристы. Милль в полемике с Контом утверждал, что все социальные законы сводятся к «законам индивидуальной человеческой природы». «Соединяясь в общество, люди не превращаются в нечто другое, обладающее другими свойствами... В общественной жизни люди обладают лишь такими свойствами, которые вытекают из законов природы отдельного человека и могут быть к ним сведены» [15, с. 798]. Поэтому социология как наука «о действиях масс людей и о различных явлениях, составляющих общественную жизнь», имеет своей основой психологию [Там же, с. 794].

Для многих натуралистических концепций, как мы видели, биология тоже служила лишь методологическим образцом (органическая аналогия, принцип эволюции и т. п.), тогда как их содержательные предпосылки покоились на «житейской» психологии. Рождение экспериментальной психологии и ее институционализация в качестве самостоятельной дисциплины, независимой как от философии, так и от физиологии, высоко подняли ее научный престиж и способствовали экспансии психологизма в другие отрасли знания [20; 22; 24; 45]. Если в первой половине XIX в. психологию считали простой конкретизацией философии, то родоначальник экспериментальной психологии Вильгельм Вундт (1832—1920) пытается перевернуть это отношение, утверждая, что «вся наша философия — это современная психология» [47, S.XIII].

В конце XIX в. психологизм как общая тенденция к психологическому обоснованию научного знания и объяснению самых разнородных явлений приобретает широкое распространение. Психологическое обоснование гносеологии (Я. Ф. Фрис, Ф. Э. Бенеке), логики (Ю. Липпс, К. Зигварт), эстетики (Г.Т. Фехнер, Г. Аллен, Л. Уитмер, Т. Липпс), лингвистики (Г. Штейнталь, Г. Пауль, К. Бургман), истории и литературоведения (И. А. Тэн) и других дисциплин стало научной модой. Психологизм — характерная черта «вто-

рого позитивизма» (махизма, эмпириокритицизма). Не избежала этого поветрия и социология.

Психология начала XIX в. была исключительно психологией индивида и не принимала в расчет социальных процессов.

В последней трети XIX в. положение изменилось. С одной стороны, психологи обнаружили, что высшие психические функции невозможно свести к физиологическим процессам, что здесь требуется учет сложных социальных факторов. С другой стороны, социологи, не удовлетворенные примитивными биоорганическими аналогиями, проявили растущий интерес к проблемам мотивации и психологическим механизмам социального поведения. В результате слияния этих двух встречных движений и сложилось то, что мы условно называем психологическим направлением в социологии.

Подобно другим идейным течениям этого периода психологическая социология отнюдь не была единым целым. Единственная черта, конституирующая ее как течение, — это стремление, не всегда осознанное, сводить социальное к психологическому. Но стремление это выражено у разных авторов с неодинаковой силой, да и тип психологии, к которой они апеллируют, неодинаков. В зависимости от характера выдвигаемых проблем и объяснительных категорий в ней можно выделить несколько более или менее самостоятельных ответвлений: психологический эволюционизм; инстинктивизм; «психологию народов», тесно связанную с этнографией; групповую психологию и, наконец, интеракционизм, делающий первичной единицей социологического исследования межличностное взаимодействие.

2. Психологический эволюционизм

Психологическое объяснение социальных процессов не требовало немедленного разрыва с идеями биолого-эволюционной школы. Первоначально речь шла только о том, чтобы «дополнить» эволюционистскую схему изучением психологических механизмов развития и функционирования общества. Причем сами эти механизмы трактовались весьма широко и аморфно. Вслед за Спенсером представители «психологического эволюционизма» американские социологи Лестер Франк Уорд (1841—1913) и Франклин Генри Гиддингс (1855—1931) рассматривали развитие общества как часть космической эволюции, каждая последующая ступень которой аккумулирует достижения предыдущей. Однако если сторонники биологической ориентации считали социальную эволюцию непосредственным продолжением и частью органической и подчеркивали в ней черты автоматизма, то психоэволюционисты видели в усложнении форм общественной жизни результат развития сознательного начала, выдвигая в противоположность спенсе-

ровскому laissez-faire лозунг «направленной эволюции», т. е. разумного управления социальными процессами.

Лестер Франк Уорд, выходец из бедной семьи, участник гражданской войны в США, был по специальности геологом и палеоботаником; к социологии он обратился уже в зрелые годы. Его основные работы: «Динамическая социология» (1883; рус. пер.1891), «Психические факторы цивилизации» (1893; рус. пер. 1897), «Очерки социологии» (1898; рус. пер. 1901), «Чистая социология» (1903), «Прикладная социология» (1906) и «Учебник социологии» в соавторстве с Джеймсом Куэйлом Дили (1905). В 1906 г. он был избран первым президентом Американского социологического общества.

Взгляды Уорда были не особенно оригинальны. Он считал, что применительно к человечеству спенсеровский принцип космической эволюции должен быть дополнен ценностной идеей прогресса. Социальные институты — результат развития скорее психических, чем витальных сил. «Социальные силы — это те же психические силы, действующие в коллективном состоянии человека» [46, p. 123]. Отсюда следует, что основанием социологии должна быть не биология, как у Спенсера, а психология.

Социогения — высшая ступень эволюционной лестницы, синтез всех природных сил, сложившихся в ходе космо-, био- и антропогенеза. Качественное отличие этой новой, социальной реальности заключается в наличии чувства и цели, которых не было в действиях слепых природных сил. Эти новые факторы постепенно преобразуют генетические, лишенные цели природные процессы в телические (от слова tele — цель), или, что то же самое, в социальные процессы, имеющие форму целевого действия человека. В своем главном труде «Динамическая социология» и в ряде других работ Уорд развивает взгляд, согласно которому первичной социальной силой являются желания, в частности голод и жажда, связанные с поддержанием жизни индивида, и половые потребности, обеспечивающие продолжение рода. На основе этих первичных желаний складываются более сложные, интеллектуальные, моральные и эстетические желания, с помощью которых Уорд пытался объяснить поступательное развитие общества, его «улучшение» (принцип «мелиоризма» — от *лат.* melior — лучший).

Кроме индивидуального целеполагания Уорд признает существование «коллективного телезиса», носителем которого является государство. В настоящее время, полагает Уорд, социальное сознание еще не может нейтрализовать вредных для общества сил, вроде частных монополий, деятельность которых он приравнивает к грабежу. Но в будущем конкуренция и монополия должны будут уступить место сознательной кооперации. Демократизм и антимонополистические выступления Уорда не раз навлекали на него гнев реакционеров. Русский перевод второго тома «Динамической социологии» был в 1891 г. сожжен по специальному ре-

шению царского кабинета министров, который счел эту книгу подрывной и вредной. Однако в действительности Уорд отнюдь не посягал на устои капитализма, защищая принцип мирного устранения классового неравенства, достижение всеобщего согласия.

Близки Уорду и воззрения Гиддингса, основателя (1894 г.) первой в США кафедры социологии в Колумбийском университете. Его главные книги: «Принципы социологии» (1896; рус. пер. 1898), учебник «Элементы социологии» (1898), «Индуктивная социология» (1901), «Исследования по теории человеческого общества» (1922), Научное исследование человеческого общества» (1924). Социология, по Гиддингсу, — это «наука, которая стремится понять общество в целом и пытается объяснить его посредством космических законов и причин» [6, с. 171]. Рассуждая о равновесии энергии, постоянстве, силе вполне в духе Спенсера, Гиддингс, однако, уточняет, что общество не просто организм, а организация, которая возникает отчасти вследствие бессознательной эволюции, а отчасти как результат «сознательного плана» [Там же, с. 416]. Общество, по Гиддингсу, — это «психическое явление, обусловленное физическим процессом, а потому социология «должна соединить в себе как субъективное, так и объективное объяснения» [Там же, с. 14]. Сам Гиддингс сосредоточивает внимание на субъективной, психологической стороне дела.

«Первичный и элементарный» субъективный социальный факт, по Гиддингсу, — это «сознание рода», т. е. «такое состояние сознания, в котором всякое существо, какое бы место оно ни занимало в природе, признает другое сознательное существо принадлежащим к одному роду с собой» [Там же, с. 191]. Сознание рода, или, как иначе называет это явление Гиддингс, «социальный разум», означает духовное единство разумных существ, делающее возможным их сознательное взаимодействие друг с другом, при сохранении индивидуальности каждого. По сути дела, речь идет о групповом, коллективном сознании, продуктами которого являются общественное мнение, культурные традиции, коллективные настроения и социальные ценности. Однако Гиддингс не разграничивает содержание общественного сознания и те психические процессы и механизм, посредством которых реализуется взаимодействие индивидов.

Любопытна у Гиддингса трактовка классовой структуры общества. Он определяет «общественные классы» не по объективным признакам, а по степени развития у принадлежащих к ним индивидов «сознания рода», т. е. чувства солидарности. Он различает, во-первых «социальный класс», состоящий из людей, активно защищающих существующий общественный строй, во-вторых, «несоциальный класс», состоящий из тех, кто тяготеет к узкому индивидуализму и равнодушен к общественным делам; в-третьих, «псевдосоциальный» класс, состоящий из бедняков, стремящихся жить за счет общества; и наконец, «антисоциальный класс», куда

входят инстинктивные или привычные преступники, у которых сознание рода почти исчезло и которые ненавидят общество и его институты [6, с. 136 — 137].

В более поздних работах, написанных после первой мировой войны, Гиддингс частично пересмотрел свои первоначальные позиции, пытаясь совместить их с популярным в те годы бихевиоризмом, и подчеркивал значение количественных методов в социологии, утверждая, что «социология — наука, статистическая по методу» [31, p. 252]. Это позволяет историкам считать его одним из провозвестников неопозитивизма в американской социологии [43, p. 14]. Но в целом влияние Гиддингса на американскую социологию было обусловлено, скорее, его административными возможностями, причем коллеги отмечали его крайнюю нетерпимость, расизм, антисемитизм и антибольшевизм [23, p. 763 — 764], чем его собственными идеями.

3. Инстинктивизм

Психологический эволюционизм Уорда и Гиддингса не оставил заметного следа в истории социологической мысли. Гораздо более влиятельным оказался инстинктивизм. Проблема «социальных инстинктов» возникла в XIX в. не случайно. Конструируя общество по образу и подобию индивида, психология XIX в. стремилась найти внутриличностную психологическую детерминанту или ряд детерминант, которые могли бы одновременно объяснять и индивидуальное, и групповое поведение.

Просветительская традиция оперировала преимущественно «рациональной» моделью человека, выводя его поведение из разумного расчета и соображений полезности. Романтики, напротив, подчеркивают эмоционально-инстинктивное начало, влияние биологических иррациональных факторов. Просветительский рационализм с его наивным оптимизмом был серьезно скомпрометирован тем, что обещанное им «царство разума» оказалось более похожим на гоббсовскую «войну всех против всех». В западной философии второй половины XIX в. резко усиливается иррационализм, тенденция объяснять человеческое поведение преимущественно иррациональным, бессознательными импульсами, будь то «эгоизм» Макса Штирнера или «воля к власти» Фридриха Ницше.

Биология, вскрывая механизмы инстинктивной деятельности животных, казалось, давала этой тенденции естественно-научное обоснование. Экспериментальные исследования человеческой психики также показали наличие в ней мощных неосознаваемых процессов и структур. Теодюль Рибо положил начало экспериментальному исследованию эмоций. Психологи Вюрцбургской школы (Карл Марбе, Иоганнес Орт) ввели в научный оборот понятие ус-

тановки — неопределенного и плохо поддающегося анализу состояния сознания, которое регулирует отбор и динамику умственных операций и впечатлений. Исследования гипнотических состояний и психопатологии также сталкивали ученых с проблемой бессознательного.

Все это способствовало тому, что и социальные явления в конце XIX в. часто интерпретировались в терминах неосознанных или даже принципиально неосознаваемых «инстинктов», «стремлений» и «импульсов». Понятие «инстинкта» при этом употреблялось в широком общежитейском смысле, обозначая и биологические потребности организма, и наследственные программы поведения, и даже просто желания. Наряду с биологическими инстинктами индивида пишут и о групповых, «социальных» инстинктах. Гиддингс, например, рекомендовал рассматривать свою концепцию сознания рода как «развитую форму теории инстинкта» [30, p. 164]. Крупнейшим представителем инстинктивизма считается Уильям Мак-Дугалл (Мак-Даугалл) (1871—1938), английский психолог, с 1921 г. работавший в США, автор весьма популярной книги «Введение в социальную психологию» (1908; рус. пер.: «Основа проблемы социальной психологии» — 1916). По мнению Мак-Дугалла, теоретической основой всех социальных наук должна стать «психология инстинкта». Под инстинктом Мак-Дугалл понимал «врожденное или природное психофизическое предрасположение, которое заставляет индивида воспринимать или обращать внимание на определенные объекты и испытать при этом специфическое эмоциональное возбуждение и действовать по отношению к этим объектам определенным образом или по крайней мере испытывая импульс к такому действию» [32, p. 11]. Каждому первичному инстинкту соответствует, по Мак-Дугаллу, определенная эмоция, которая, как и сам инстинкт, является простой и неразложимой. Так, инстинкту бегства соответствует эмоция страха, инстинкту любопытства — эмоция удивления, инстинкту драчливости — эмоция гнева, родительскому инстинкту — эмоция нежности и т. д.

Распространяя свою психологическую теорию на общество, Мак-Дугалл под каждое общественное явление подводит определенный инстинкт или группу инстинктов. Так, войны объясняются предрасположенностью людей к драчливости, а накопление общественного богатства — склонностью к стяжательству и скупостью. В основе религии лежит комбинация инстинктов любопытства, самоуничижения и бегства в сочетании с эмоциональными реакциями, присущими родительскому инстинкту. Наибольшее социальное значение Мак-Дугалл придавал стадному инстинкту, который удерживает людей вместе и лежит в основе большинства институтов общества. Непосредственное проявление стадного инстинкта — рост городов, коллективный характер человеческого досуга, массовые сборища и т. д.

Успех книги Мак-Дугалла, которая многократно переиздавалась, способствовал появлению у него многочисленных последователей. Английский хирург Уилфрид Троттер (1872—1939) приобретает широкую известность книгой, в которой утверждает, что все социальные явления объясняются в конечном счете «стадными инстинктами» [44]. Английский социалист-фабианец Грэм Уоллас (1858—1932) распространяет психологический анализ на сферу политики [45], уделяя особое внимание инстинкту лояльности, который должен обеспечить функционирование государственной власти. Австрийский психиатр Зигмунд Фрейд (1856—1939) считает универсальной детерминантой человеческого поведения половое влечение — либидо. Начав с изучения неврозов и внутренних конфликтов индивидуальной психики, Фрейд в дальнейшем, начиная с работы «Тотем и табу» (1913 г.), распространяет свою теорию также на историю культуры. Позже на основе опыта первой мировой войны он говорит уже о борьбе двух начал человеческой психики — Эроса как инстинкта жизни и Танатоса как бессознательного влечения к смерти.

Инстинктивизм оказал определенное влияние на науку о человеке тем, что привлек внимание к неосознаваемым компонентам психики, а также своей полемикой с бихевиоризмом. Однако его собственная теоретическая основа была более чем шаткой.

По замечанию Питирима Сорокина, инстинктивистские концепции представляли собой род «рафинированного анимизма»: «Позади человека и его деятельности они помещают некоторое число духов, называя их инстинктами, и интерпретируют все явления как проявления этих инстинктов-духов» [37, p. 615]. Инстинктивизм подменяет социально-исторические закономерности индивидуально-психическими и пытается придать последним биологическое обоснование. При этом не только содержание, но даже число «базовых инстинктов» варьирует от одного автора к другому. Мак-Дугалл называл сначала 11, потом 14 и, наконец, 18 основных инстинктов, которые он позже, под влиянием критики со стороны бихевиористов, переименовал в «склонности». Уильям Джеймс насчитал их 38, Фрейд свел это множество к двум. Когда в 1924 г. Листер Бернард проанализировал значение этого термина в литературе, он насчитал уже 15789 отдельных инстинктов, которые укрупнялись до 6131 инстинктов самостоятельной «сущности» [25]. Под именем «инстинктов» фигурируют и установки, и привычки, и потребности, и аффекты, и психические процессы.

Не удивительно, что по мере развития социологии и психоло гии влияние инстинктивистских теорий быстро сходит на нет. Ис ключение в этом отношении составляет фрейдизм, но его влияние на социологию приходится на более позднее время, поэтому мы не будем его здесь рассматривать.

4. «Психология народов»

Все названные нами теории искали простейшую «клеточку» социального поведения в психике индивида и были в этом смысле субъективистскими. Но в науке XIX в. существовала и иная трактовка общественного сознания, уходившая своими идейными корнями в гегелевскую теорию «объективного духа» и концепции «народного духа» немецких романтиков. Эти концепции опирались не столько на психологию, сколько на историю языка и литературы, особенно фольклора, которые убедительно показывали наличие в развитии культуры некоторых устойчивых, повторяющихся элементов и структур сверхиндивидуального характера. Какова же природа этого «народного духа», или «национального характера»? Романтики трактовали его в объективно-идеалистическом, субстанциональном смысле, как особую духовную реальность. Но постепенно это понятие приобретает другое, натуралистическое содержание.

Синтезировав данные языкознания и этнографии с психологической теорией Иоганна Фридриха Гербарта, немецкие ученые Мориц Лацарус (1824—1903) и Гейман Штейнталь (1823—1899) провозгласили в 1860 г. создание новой дисциплины — «психологии народов». Согласно Штейналю, благодаря единству своего происхождения и среды обитания все индивиды одного народа носят отпечаток... особой природы народа на своем теле и душе, причем «воздействие телесных влияний на душу вызывает известные склонности, тенденции, предрасположения, свойства духа, одинаковые у всех индивидов, вследствие чего все они обладают одним и тем же народным духом» [21, с. 114—115]. Народный дух он понимает как психическое сходство индивидов, принадлежащих к определенной нации, и одновременно как их самосознание [38, с.70]; содержание народного духа раскрывается при изучении языка, мифов: морали и культуры в рамках «исторической психологии народов» и «психологической этнологии».

Хотя Штейнталь и Лацарус не смогли выполнить этой программы, их идея была подхвачена и развита Вильгельмом Вундтом [6]. По его мнению, реальное содержание зрелого сознания не охватывается физиологической психологией. Высшие психические процессы, и прежде всего мышление, являются результатом исторического развития общества людей и потому должны изучаться особой наукой. Вундт возражает против прямой аналогии индивидуального и народного сознания, имевшей место у его предшественников. Как сознание индивида не сводится к исходным элементам ощущения и чувства, а представляет собой их творческий синтез, так народное сознание есть творческий синтез индивидуальных сознаний, в результате которого возникает новая реальность, обнаруживающаяся в продуктах сверхличностной деятельности — языка, мифах и морали. Их исследованию Вундт посвя-

тил последние 20 лет своей жизни; результаты этой работы воплотились в 10 томах «Психологии народов».

Как и его предшественникам, Вундту не удалось реализовать своих программных установок. Историко-культурный и этнографический материал не укладывался в простые психологические схемы, тем более что Вундт, желая доказать универсальность законов физиологической психологии, то и дело пытался подчинить им сверхиндивидуальную реальность народной души. В одной из своих работ Вундт так и писал, что «с самого начала исключено, чтобы в народной психологии появились какие-то всеобщие законы, которые не содержались бы уже полностью в законах индивидуального сознания» [48, с. 227]. Отдельные формы общественного сознания Вундт рассматривает как «психологические», а не как «социологические» явления. Так, законы языка раскрываются им по аналогии с законами ассоциации представлений, мифы — как результат обработки представлений чувствами, а мораль — как следствие подключения воли к первичным элементам сознания.

«Психология народов» была одной из первых попыток концептуализировать и начать конкретное исследование взаимодействия культуры и индивидуального сознания. Ценна была прежде всего сама установка на сближение психологических, этнографических, лингвистических, историко-филологических и антропологических исследований. В «Психологии народов» не без основания находят свои истоки и историческая психология, и культурная антропология, и этнопсихология, и даже социо- и психолингвистика. Но как раз в социологии ее влияние было минимальным. Теоретическая проблема соотношения культуры и индивидуального сознания осталась в ней принципиально не решенной [12], а описательный материал сплошь и рядом не имел ничего общего с объяснительными концепциями.

5. Групповая психология и теория подражания

В конце XIX в. становится все яснее, что ни психология индивида, ни абстрактный «народный дух» не способны дать ключ к пониманию социальных явлений. Отсюда растущий интерес к изучению непосредственно явлений группового, массового поведения и тех психологических и социальных механизмов, которые делают возможными передачу социальных норм и верований и адаптацию индивидов друг к другу.

Интерес социологов к психологии масс имел и свои идеологические истоки [1]. Это была тревога, связанная с революционными выступлениями 1789, 1830, 1848 и 1871 гг. Уже романтики-тради-

ционалисты начала XIX в. писали, что «омассовление» общества влечет за собой гибель творческой индивидуальности и культуры. Во второй половине XIX в. идея об иррациональности масс получила самое широкое распространение как в позитивистской (Тэн, особенно его трактовка Французской революции), так и в антипозитивистской (Ницше) философии. Итальянский криминолог Л.Си-геле (1868—1913) в своих книгах «Преступная толпа» (1891; рус. пер. — 1894) и «Психология сект» (1895) дал этой идее психологическое обоснование. Человек, писал он, по своей природе жесток и преступен. Ослабление рационального самоконтроля, неизбежное в толпе, разнуздывает эти инстинкты, повышая внушаемость индивида и его восприимчивость ко всякому злу.

Большую популярность приобрели на рубеже XX в. книги французского публициста, врача по образованию, Гюстава Лебона (1841—1931) — «Психология толп» (1895; рус. пер.: «Психология народов и масс» — 1896). «Психологические законы эволюции народов» (1894; рус. пер. — 1906) и др. По мнению Лебона, европейское общество вступает в новый период своего развития — в «эру толпы», когда разумное критическое начало, воплощенное в личности, подавляется иррациональным массовым сознанием. «Толпа», или «масса», — это группа людей, собравшаяся в одном месте, воодушевленная общими чувствами и готовая куда угодно следовать за своим лидером. Совладать с разбушевавшейся стихией массового сознания не может никакая рациональная сила. Лебон подчеркивает, что ход мыслей каждого человека в толпе направляется ее общим настроением. Чем дольше человек пребывает в толпе, тем слабее у него чувство реальности и тем больше он подвержен влиянию лидера. Среди лидеров часто встречаются люди с резко выраженными чертами психических отклонений. С этих позиций Лебон резко осуждал всякое революционное движение, и особенно социализм. «Знание психологии толпы составляет в настоящее время последнее средство, имеющееся в руках государственного человека, — не для того чтобы управлять массами, так как это уже невозможно, а для того, чтобы не давать им слишком много воли... над собою» [17; с. 159].

Поставленные Лебоном теоретические проблемы — анонимности, психологического заражения и внушаемости «человека толпы» — дали толчок серьезным социально-психологическим исследованиям. Однако собственная теория Лебона была реакционна и научно несостоятельна. Прежде всего, неверно проводимое им отождествление народной массы и иррациональной «толпы». «Идеальная толпа Лебона», т. е. совершенно случайное и аморфное скопление индивидов, практически встречается сравнительно редко, во всяком случае как социально значимая сила, а не как простое скопище уличных зевак; «это самая начальная и самая низшая, можно сказать, всего лишь исходная форма социально-психологи-

ческой общности» [19, с. 31]. Современные социальные психологи отмечают и ряд других пороков лебоновской концепции: крайнюю расплывчатость исходных понятий; необоснованное противопоставление иррациональной толпы идеализированному образу рационального индивида; подмену терминов, вследствие которой наблюдение за поведением преступной шайки экстраполируется на качественно иные формы группового поведения; произвольный постулат «коллективной души» — несистематический характер доказательств, которые служат скорее иллюстрациями априорного тезиса, и др. [5; 17; 19; 34].

Групповая психология конца XIX — начала XX в. не исчерпывалась, однако, спекулятивными построениями этого типа. Исследованию подвергается не только аморфная «толпа», но и конкретные человеческие группы, диады и триады, а также сами процессы межличностного взаимодействия — такие, как психическое заражение, внушение и подражание.

Эта ориентация черпала вдохновение в весьма разнородных источниках, включая экспериментальные исследования гипноза, наблюдения за подражательной деятельностью детей, этнологические исследования и наблюдения за такими явлениями массовой психологии, как мода или паника. Первые исследования этого рода отличались ни методологической, ни концептуальной строгостью. Одни авторы (Николай Константинович Михайловский) склонны были считать фундаментальным процессом, обеспечивающим единообразие социального поведения людей и их объединения в группы, психическое заражение; другие (Владимир Михайлович Бехтерев, Гюстав Лебон) отводят эту роль внушению; третьи (Габриэль Тард, Дж. Болдуин) отдают предпочтение подражанию. Соотношение этих процессов также определялось по-разному. Если А. Вигуру и П. Жукелье [3] считали психическое заражение одной из форм подражания, то Лебон, наоборот, видел в подражании частный случай психического заражения. Однако во всех случаях предметом исследования были групповые процессы, которым приписывался специфический методологический и онтологический статус.

Крупнейшим представителем этой школы был французский юрист и социолог Габриэль де Тард (1843—1904), автор книг «Сравнительная криминология» (1886), «Законы подражания» (1890; рус. пер. — 1892), «Социальная логика» (1895; рус. пер. — 1901), «Социальные законы» (1898; рус. пер. — 1906), «Этюды по социальной психологии» (1898), «Мнение и толпа» (1901; рус. пер.: «Общественное мнение и толпа» — 1902), «Экономическая психология» (1902). Кроме философов и социологов, среди которых надо назвать Монтескье, Конта, Спенсера, Милля и Курно, заметное влияние на его взгляды оказала итальянская криминалистическая школа (Чезаре Ломброзо, Рафаэль Гарофало, Энрико Ферри и др.). Но в

противоположность итальянским криминалистам, выводившим преступность из расовых и географических условий, Тард придает решающее значение социальным и психологическим ее факторам. На протяжении многих лет Тард вел ожесточенную полемику со своим младшим современником и интеллектуальным соперником — Эмилем Дюркгеймом. Оба мыслителя выросли из полемики с биоорганическими теориями и утилитаризмом, оба придавали большое значение этнографическим данным и сравнительному методу, оба интересовались природой социальных норм, видя в них силу, интегрирующую общество. Но за этими сходствами стоят глубокие различия. Для Дюркгейма общество — социальная система sui generis, продуктом которой является отдельный индивид.

Тард, напротив, выступал с позиций номинализма, для него общество лишь продукт взаимодействия индивидов. Он считал бесплодными любые аналогии общества с биологическим организмом или механическим агрегатом. Сознание, по его словам, постулат механики. Отвергает Тард и эволюционистскую модель общества. Беда социологии, по Тарду, в том, что она смешивает «законы общества» и «законы истории»; между тем первые суть законы воспроизведения явлений, тогда как вторые — законы их развития. Это два разных класса законов, причем вторые гораздо сложнее и могут быть сформулированы лишь на основе первых.

Отсюда замена эволюционного подхода аналитическим. Социология — это «просто коллективная психология» [40, p.1], которая должна ответить на два вопроса. «1) Что составляет причину изобретений, успешных инициатив, социальных адаптации, аналогичных биологическим адаптациям и не менее сложных по своему происхождению? 2) Почему именно эти, а не другие инициативы вызвали подражание? Почему среди множества примеров, не нашедших подражания, именно эти получили предпочтение? Другими словами, каковы законы подражания?» [Ibid., p. 61].

Тард последовательно отвергает всякие попытки постулировать существование самостоятельных духовных сущностей типа «группового сознания» или «души толпы», считая подобные доктрины пережитками мистицизма. Но он не может основать социологию и на началах индивидуалистической психологии. Если бы разные «я» были совершенно гетерогенными и не Имели ничего общего друг с другом, как могли бы они общаться? И как могла бы возникнуть между ними общность, сознание «Мы»? «Коллективная, интерментальная психология, т. е. социология, возможна только потому, что индивидуальная интерментальная психология включает элементы, которые могут быть переданы и сообщены одним сознанием другому. Эти элементы, несмотря на непреодолимую пропасть между индивидами, могут соединяться и сливаться воедино, образуя истинные соци-

альные силы и структуры, течение мнений или массовые импульсы, традиции или национальные обычаи» [40, p. 47].

Элементарное социальное отношение, по Тарду, — передача или попытка передачи верования или желания. Простейшая модель этого — состояние гипнотического сна. «Общество — это подражание, а подражание — своего рода гипнотизм» [39, p. 97].

Всякое нововведение, считает он, — продукт индивидуального творчества. Единственный источник последнего — творческий акт воображения одаренной личности. Успешная адаптация новшества вызывает волну повторений, принимающих форму «подражания». Тард схематично рисует процесс распространения новшеств путем подражания в виде концентрических кругов, расходящихся от центра. Круг подражания имеет тенденцию бесконечно расширяться, пока он не натыкается на встречную волну, исходящую из другого центра. Встречные потоки подражания вступают в единоборство, повторение сменяется оппозицией, и начинается «логическая дуэль» подражаний. Частными случаями этого могут быть любые конфликты, от теоретического спора до войны. Логические дуэли могут иметь разный исход, но так или иначе оппозицию сменяет новая адаптация и весь цикл социальных процессов возобновляется.

Общие законы социологии, охватывающие все три базисных социальных процесса (адаптации, повторения и оппозиции), Тард делит на логические и внелогические. Логические законы объясняют, почему одни инновации распространяются, а другие — нет, насколько назрела потребность в данном новшестве, совместимо ли оно с уже существующими знаниями и представлениями (логический союз) или же вступает с ними в конфликт (логическую дуэль). Внелогические законы показывают, как протекает процесс подражания: например, что он идет от центра к периферии, от высших к низшим, от целей к средствам и т. д.

Хотя Тард строил свою теорию как дедуктивную, он придавал громадное значение эмпирическим методам исследования. Социология, по его словам, имеет в своем распоряжении два главных метода — археологический и статистический. Археологический метод (нетрудно узнать в нем описание исторического метода) основан на анализе исторических документов и служит для изучения периодов и ареалов распространения конкретных нововведений и образцов. Статистический метод используется для сбора информации о текущих процессах подражания путем обсчета сходных подражательных актов и составления кривых распространения подражательных потоков. Анализ статистики самоубийства, преступлений, железнодорожных перевозок, торговли позволяет найти количественное выражение имитативной силы новшества, выяснить благоприятные и неблагоприятные последствия его распространения и в конечном счете поставить под контроль стихийные социальные (подражательные) процессы. В широком применении

«числа и меры» к изучению общества Тард видел магистральный путь развития социологии. Социально-статистические исследования Тарда, в частности по вопросам преступности, пользовались большим авторитетом у современников. Важнейшей сферой, к изучению которой Тард применил свои теоретические положения, было общественное мнение и «психология толпы». По кругу своих идей и понятий книга Тарда «Мнение и толпа» напоминает труды Ле-бона, однако Тард критикует понятие субстанционального «коллективного духа», существующего вне или над сознаниями индивида. Не согласен он и с утверждениями, что XX в. является «веком толпы». По мнению Тарда, он скорее является веком публики или публик, а это совсем другое дело.

В описании «толп» и «преступных сект» Тард, как и его предшественники, подчеркивает иррациональность, подражательность, потребность в вождях. Но главное внимание он обращает не на это, а на процесс дифференциации общественного мнения и формирования на этой основе публики. В отличие от толпы, психическое единство которой создается в первую очередь физическим контактом, публика представляет собой «чисто духовную общность, при которой индивиды физически рассредоточены и в то же время связаны друг с другом духовно. Это не столько эмоциональная, сколько интеллектуальная общность, в основе которой лежит общность мнений: мнение для публики в наше время то же, что душа для тела» [41, p. 63].

Подходя к проблеме одновременно аналитически и исторически, Тард прослеживает этапы становления публики, считая ее продуктом времени. Предыстория публики — в салонах и клубах XVIII в., но настоящая ее история начинается с появления газет. Если в толпе личность нивелируется, то в публике она, напротив, получает возможность самовыражения. Поэтому совершенствование средств общения способствует также усложнению и обогащению личности, тем более что в обществе имеется не один, а несколько различных видов публики.

Не ограничиваясь этими общими соображениями, Тард дает Весьма тонкий психологический анализ различных форм массовых коммуникаций и межличностного общения, в частности разговора. Наблюдения Тарда во многом предвосхитили дальнейшее развитие теории массовых коммуникаций и психологии общения. Оценивая деятельность Тарда в целом, следует сказать, что он способствовал постановке и исследованию многих важных проблем [42, Introduction]. Вместе с Георгом Зиммелем он выдвинул в центр научного исследования проблему межличностного взаимодействия И его социально-психологических механизмов. Г.В. Плеханов охарактеризовал «Законы подражания» как очень интересное исследование [18, с. 254]. Тарда заслуженно считают одним из родоначальников социальной психологии как науки. Для истории социо-

логии весьма важен также обоснованный Тардом аналитический подход, критика эволюционизма, интерес к вопросам экологии и техники. Непосредственное влияние Тарда во Франции было сравнительно невелико, но его идеи нашли широкое признание в США. Джеймс Марк Болдуин, который независимо от Тарда, отправляясь от данных генетической психологии, пришел практически к тем же самым выводам, называл Тарда одним из самых авторитетных и выдающихся современных авторов в социологии и социальной психологии. Выдающейся книгой считал «Законы подражания» глава культурно-исторического направления в американской этнографии Франц Боас (1858—1942). В значительной степени под влиянием Тарда сложилась концепция одного из ведущих психосоциологов США, Эдварда Росса.

Однако сведение социологии к «интерментальной психологии» в конечном счете заводит в тупик, так как из поля зрения исследователя исключается при этом макросоциальная структура, в рамках и под влиянием которой формируются межличностные отношения. Хотя в своей классификации изобретений и нововведений Тард уделяет большое внимание технике, материальные отношения у него зачастую растворяются в духовных.

Ограничив социальный процесс рамками психического взаимодействия, Тард не может избежать логического круга в их интерпретации. Психологию и поведение индивида он выводит из подражания внешним образцам-новшествам, а их, в свою очередь, рассматривает как продукт творческой активности индивидов. Происхождение образцов для подражания социологически вообще не рассматривается. Их источник — творческий акт воображения индивида, а причины появления «коренятся по преимуществу в индивидуальной логике» [39, p. 415].

Столь явный субъективизм шокировал даже такого представителя «субъективной социологии», как Н.К.Михайловский, который не без иронии писал, что «моменты, подготовляющие острое проявление нравственной заразы, сводятся для Тарда к нравственной же заразе, только медленной и тихой, выражающейся в пропаганде и усвоении новых идей. Не потому заняли свое место в истории события, отмеченные именами Лютера и Мюнцера, что гнет феодально-католического строя стал невыносимым, а потому, что распространились идеи Лютера» [16, с. 434—435].

Серьезной критике подвергалось и психологическое содержание «теории подражания». Еще Вундт обращал внимание на туманность этого понятия, которое чаще всего является вульгарно-психологическим описанием ассоциативного процесса, отличного от подражания в собственном смысле слова [4, с.91]. Дюркгейм указывал, что «нельзя обозначать одним и тем же словом и тот процесс, благодаря которому у определенной группы людей вырабатывается коллективное чувство, и тот, из которого проис-

текает наша привязанность к общим и традиционным правилам поведения, и тот, наконец, который заставляет панурговых баранов бросаться в воду, потому что один из них сделал это. Совершенно разное дело чувствовать сообща, преклоняться перед авторитетом мнения и автоматически повторять то, что делают другие» [18, с. 142].

Проблематичны и многие сформулированные Тардом «законы». Тезис, что подражание идет «изнутри наружу», связан с теорией, выводящей акт поведения из осознанного мотива. Однако нередко подражание или усвоение нового образца начинается как раз с внешних, поверхностных черт, а сознание лишь впоследствии подстраивается под уже сложившуюся экспрессивную форму. «Закон», согласно которому подражание всегда идет «сверху вниз», хотя и подтверждается многими фактами, тоже не универсален, ибо покоится на идее незыблемости стратификационной системы общества: общеизвестно, что многие инновации в сфере культуры возникали как раз среди «низов», а затем усваивались «верхами» (достаточно вспомнить христианство).

Теория подражания выходит за рамки интрапсихических процессов, делая предметом и единицей социологического исследования не отдельно взятого индивида, а процесс межличностного взаимодействия. Но, как мы только что видели, это взаимодействие она понимает еще более внешним и механическим образом.

6. Зарождение интеракционизма

Попыткой преодолеть эту слабость путем соединения психологизма с органицизмом была зародившаяся в США интеракционистская ориентация. В центре ее внимания стоит процесс взаимодействия индивидов (отсюда и название). Но сама личность, выступающая субъектом этого взаимодействия, понимается при этом не как абстрактный индивид, а как социальное существо, принадлежащее к определенным социальным группам и выполняющее какие-то социальные роли. Противопоставление индивида и общества уступает место идее их взаимопроникновения.

Философски эта идея не была, конечно, новой. В психологии ее «первым воплощением» была теория Уильма Джеймса (1842—1910). Определяя содержание эмпирического «Я» личности как «общий итог того, что человек может назвать своим» [7, с. 135], Джеймс различает в нем три элемента: 1) материальное «Я», включающее в себя тело, одежду, семью и собственность; 2) социальное «Я», т. е. признание, которое индивид получает со стороны окружающих; поскольку наше окружение неоднородно, можно сказать, что человек обладает столькими же различными социальными «Я», сколько существует различных групп людей, мнением которых он до-

рожит; 3) духовное «Я», т. е. совокупность его психических особенностей и склонностей.

При всей методологической наивности этой концепции включение в структуру личности и в ее самосознание социальных моментов было весьма плодотворно. Следующий шаг в этом направлении сделал один из родоначальников современной генетической психологии — Джеймс Марк Болдуин (1861—1934), автор книг «Духовное развитие ребенка и расы» (1895; рус. пер.: «Духовное развитие детского индивида и человеческого рода» — 1911), «Социальная и этическая интерпретации духовного развития» (1897; рус. пер.: «Духовное развитие с социологической и этической точки зрения» — 1913).

Общие принципы Болдуина очень близки к теории Тарда, но если социолог Тард идет от групповых процессов к личности, то психолог Болдуин идет от личности к обществу. С точки зрения психологии, писал он, социальная организация совпадает с организацией человеческой личности и ее самосознания. Структура личности и ее самосознания, по мнению Болдуина, не просто отражает организацию общества, но тождественна с ней.

Социологический аспект этой проблемы исследовал профессор Мичиганского университета Чарлз Хортон Кули (1864—1929). Свой подход Кули называл «органическим», но не в смысле биологического органицизма, а потому, что он исходит из признания изначального единства личности и общества. «Органическая точка зрения подчеркивает одновременно единство целого и особую ценность индивида и объясняет одно через другое» [26, p.36]. Социальное сознание группы и сознание индивида так же бессмысленно рассматривать по отдельности, как противопоставлять музыку всего оркестра по звучанию отдельных инструментов. «Личность» и «общество» не две разные сущности, а разные аспекты изучения живого процесса человеческого взаимодействия, который можно рассматривать либо со стороны личности, ее самосознания, динамики социального Я, либо со стороны общественных институтов и фиксированных типов общения.

Кули в равной мере отмежевывался и «от номиналистических», и от «реалистических» крайностей. «Можно ли сказать, что общество — нечто большее, чем сумма индивидов? В определенном смысле — да. Существует организация жизненного процесса в социальном целом, которую вы не увидите в отдельных индивидах. Попытка изучать их поодиночке и затем суммировать для понимания общества в целом неизбежно заведет в тупик. Это «индивидуализм» в худшем смысле слова» [Ibid., p 48].

Свою первую книгу «Человеческая природа и социальный порядок» (1902) Кули посвятил изучению индивидуального, личностного аспекта живого социального процесса». Во второй книге — «Социальная организация» (1909) — общество рассматривалось

им уже с точки зрения социального целого. Ее подзаголовок «A study of larger mind» (буквально: «Исследование более широкого сознания») указывает на то, что основное внимание в ней уделяется общественному сознанию, несводимому к сознанию отдельных индивидов. Но принцип подхода один и тот же.

Свою концепцию Кули противопоставляет инстинктивистским и механистическим интерпретациям. По его мнению, нельзя придавать инстинктам значения универсальных мотивов поведения. Многообразные факты общественной жизни доказывают изменчивость мотивов поведения человека, отсутствие единого закона, который управлял бы его поступками. Человеческая природа пластична и подвижна, ее можно заставить работать практически в любом направлении, если правильно понять ее законы.

Столь же неудовлетворительна интерпретация личности с помощью принципа «подражания». Повторить что-то за взрослым, например слово, ребенку не легче, чем взрослому выучить средней трудности музыкальную пьесу. К тому же в первый год жизни ребенка взрослые подражают ему куда больше, чем он им.

Признаком истинно социального существа Кули считает способность выделять себя из группы, сознавать свое Я, свою личность. Но непременное условие развития самосознания — общение с другими людьми и усвоение их мнений на свой счет. «Не существует чувства Я... без соответствующего ему чувства Мы, или Он, или. Они» [Ibid., p. 182]. Сознательное действие, по Кули, есть всегда действие социальное. А действовать социально — значит сообразовывать свои действия с теми представлениями о своем Я, которые складываются у других людей. «Как социальные существа мы имеем глаза, обращенные на собственное отражение, но у нас нет уверенности в спокойствии воды, в которой мы его видим» [Ibid., p. 247]. Наше Я формируется через суммирование тех впечатлений, которые, как нам кажется, мы производим на окружающих.

Согласно концепции «зеркального Я» Кули, человеческое Я включает в себя, во-первых, представление о том, «каким я кажусь другому человеку», во-вторых, представление о том, «как этот другой оценивает мой образ», в-третьих, вытекающее отсюда специфическое самочувствие вроде гордости или унижения.

Каждый акт социального сознания, по Кули, есть одновременно акт самосознания. Общество раскрывается индивиду в виде социальных аспектов его собственной личности. Но социальное сознание индивида не совпадает с сознанием всего общества. Последнее выходит за пределы внутреннего мира человека. Это более широкое сознание (larger mind), которое Кули в противовес индивидуальному сознанию иногда обозначает термином «общественное сознание» (public mind). «Единство общественного сознания со-

стоит не в сходстве, а в организации, взаимовлиянии и причинной связи его частей...» (цит. по: [28, p. 306].) Истоки же социальной организации лежат в первичной группе.

Первичной группой Кули называет кооперацию и ассоциацию индивидов, непосредственно взаимодействующих друг с другом лицом к лицу. Это небольшой круг людей, поддерживающих устойчивые тесные отношения, которые, как правило, отличаются интимностью, взаимной симпатией и пониманием. В первичную группу входят лица, о которых можно сказать: «Мы». Примеры первичных групп: детский игровой коллектив, семья, соседство. Именно здесь индивид впервые обретает чувство социальной принадлежности и усваивает общие идеалы. Кули называет первичную группу «детской человеческой природы» [27, p. 24]. Кули хорошо понимает, что первичные группы «не независимы от большего общества, но в некоторой степени отражают его дух» [Ibid.], как и то, что в них существует не только гармония, но и соперничество, конкуренция, вражда. Однако он подчеркивает, что именно первичные группы составляют основу того, что является в человеческой природе и человеческих идеалах универсальным, и «первичность» их состоит «прежде всего в том, что они играют решающую роль в формировании социальной природы и идеалов индивидуума» [27, p. 23—24].

Теория «зеркального Я» Кули, развивавшаяся в русле старой философской традиции (идея, что самосознание формируется на основе общения и обмена мнениями с другими людьми, присутствует уже у Адама Смита), получила дальнейшее развитие в работах Джорджа Герберта Мида и в так называемом символическом интеракционизме. Понятие первичной группы, забытое в 30-х годах нашего столетия, снова приобрело популярность в исследованиях социализации и теории малых групп.

Однако социология Кули имеет те же недостатки, что и прочие разновидности психологизма.

Акцент на субъективно-личностной стороне социального процесса, хотя Кули и оговаривал его условность, сочетался у него с явным пренебрежением к материальным, производственным процессам. Дело не просто в неуклюжих формулировках, вроде того, что «общество... есть отношение между личными идеями» [26, p. 119]. Методология Кули является имманентно-субъективистской, поскольку социальное взаимодействие, в ходе которого формируется самосознательная личность, он практически сводит к процессу межличностного общения, исключая из него предметную деятельность, труд и отношение к макросоциальной системе, частью которой является любая первичная группа. Объективная система производственных отношений и классовая структура общества выглядят в этой концепции менее существенными, чем взаимоотношения индивидов «лицом к лицу». Даже Мид, высоко це-

нивший теорию Кули, отмечал неправомерность сведения социального взаимодействия индивидов к обмену их мнениями друг о друге. Психологический интроспективизм Кули, по словам Мида, граничит с солипсизмом, поскольку общество у него «не существует реально за пределами сознания индивида, а понятие «Я» при всей его имманентной социальности является продуктом воображения» [33, p. 224].

Даже учетом ее последующего развития в трудах Мида и его последователей интеракционистская ориентация, плодотворная в рамках социально-психологического исследования непосредственных межличностных отношений, оказывается недостаточной для описания и объяснения макросоциальных процессов, классовых отношений, природы политической власти и т. д. [9, p. 12]. В этом — принципиальная ограниченность психологического подхода к социальным явлениям.

7. Психологическая социология в исторической перспективе

Каковы же были главные итоги психологической социологии рубежа?

В центре внимания психологической социологии стояли проблемы общественного (группового, коллективного) сознания, его природы, структуры и функций. Детально обсуждались важнейшие процессы и психологические механизмы группового, межличностного взаимодействия, такие, как психическое заражение, внушение, подражание, а также социальное содержание самой человеческой личности. В этот период было положено начало теоретическому, а затем и эмпирическому исследованию общественного мнения и массовых коммуникаций. Отказавшись от биологизации общества, психосоциологи пытались также преодолеть ограниченность эволюционизма; их теоретические концепции приобретали все более аналитический характер. Важнейшим положительным результатом этого было рождение социальной психологии как самостоятельной дисциплины, хотя, возникнув на стыке социологии и психологии, эта новая дисциплина еще долго не имела четко очерченного предмета, тяготея поочередно к обеим своим «прародительницам».

Но изучение процессов группового взаимодействия, будучи необходимым, отнюдь не исчерпывает сферы социального и не оправдывает сведения социологии к социальной психологии, что как нельзя более типично для всей рассматриваемой школы. Для Тарда социальная, общественная, или интерментальная, психология, по сути дела, синоним социологии: значимых различий между ними он не проводит. Лебон, Болдуин, Мак-Дугалл и Кули по-

переменно называют свой подход то социально-психологическим, то социологическим. Идею слияния социологии и социальной психологии активно пропагандирует американский социолог Чарлз Эллвуд (1873—1948) [29]. Другой влиятельный американский социолог, автор популярного учебника социальной психологии Эдвард Олсуорт Росс (1866—1951) считает социальную психологию частью социологии, подразделяя последнюю на социальную психологию, предметом которой являются психологические процессы, возникающие в ассоциации людей, и социальную морфологию, т. е. науку о социальных формах [361].

Даже когда внимание концентрируется на общесоциальных проблемах и отношениях (теория социальной организации Кули или теория социального контроля Росса), они интерпретируются как «сгустки» межличностных отношений или как их специфические аспекты.

Сведение общественных отношений к «интерментальному» взаимодействию, а социологии — к социальной психологии методологически порочно. Маркс совершенно справедливо полагал, что социальное не может быть сведено к «межличностному», поскольку люди участвуют в общественно-производственных отношениях «не как индивиды, а как члены класса» [13, с. 76] и их «социальные функции, определенные общественные роли вытекают отнюдь не из человеческой индивидуальности вообще» [13, с. 78], а из определенного расчленения социальной системы. Именно ее и упускают из виду социологи-психологисты.

Литература

1. *Ашин Г. К.* Доктрина массового общества. М., 1971.

2. *Бехтерев В. М.* Внушение и его роль в обществ. жизни. СПб., 1908.

3. *Вигуру А., Жукелъе П.* Психическая зараза. М., 1912.

4. *Вундт В.* Проблемы психологии народа. М., 1912.

5. *Гибш Г., Форверс М.* Введение в марксистскую соц. психологию. М., 1971.

6. *Гиддингс Ф. Г.* Основания социологии. М., 1898.

7. *Джеймс У.* Научные основы психологии. СПб., 1902.

8. *Дюркгейм Э.* Самоубийство. Социол. этюд. СПб., 1912.

9. *Ионин Л. Г.* Понимающая социология. Ист.-крит. анализ. М., 1979.

10. Кон *И. С.* Социология личности. М., 1967.

11. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1896.

12. *Леонтьев А. А.* Психолингвистика. М., 1967.

13. Маркс К., *Энгельс* Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3.

14. Маркс *К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 13.

15. Милль Д. С. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914.

16. Михайловский Я. К. Герои и толпа // Полн. собр. соч. СПб., 1907. Т. 2.

17. *Парыгин Б.* Д. Основы социально-психологической теории. М., 1971.

18. *Плеханов Г. В.* Письма без адреса // Избр. филос. произв. В 5 т. М., 1958. Т. 5.

19. *Поршнев Б. Ф.* Социальная психология и история. М., 1966.

20. *Роговин М. С.* Введение в психологию. М., 1969.

21. *Штейнталъ Г.* Грамматика, логика и психология // История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. М., 1960. Ч. I.

22. Ярошевский М. Г. История психологии. М., 1976.

23. *Barnes H. E.* An introduction to the history of sociology. Chicago, 1948.

24. *Ben-David J., Collins R.* Social factors in the origins of a new science. The case of psychology // Amer. Sociol. Rev. 1966. Vol. 31, №4.

25. *Bernard I.I.* Instincts. A study in social psychology. N. Y., 1924.

26. *Cooley C. H.* Human nature and the social order. N.Y., 1964.

27. Cooley C. O. Social organization: A study of the larger mind. N.Y., 1962.

28. Coser L. Masters of sociological thought. N.Y., 1971.

29. *Ellwood Ch. A.* Sociology in its psychological aspects. N.Y., 1912.

30. *Giddings F. H.* The concepts and methods of sociology // Am. J. Soc. 1904. Vol. 10.

31. *Giddings F. H.* Studies in the theory of human society. N.Y., 1922.

32. *McDougall O.* An introduction to social psychology. 20 ed. N.Y., 1926.

33. Mead G. H. Mind, self and society. Chicago, 1934.

34. *Milgrarn S., Toch H.* Collective behavior. Crowds and social movements // The handbook of social psychology / Ed. G. Lindzey, E. Aronson. Reading (Mass), 1968. Vol. 4.

35. *Misiak H., Sexton V. S.* History of psychology: An overview. N.Y., 1966.

36. Ross *E. A.* Social psychology. N.Y., 1908.

37. *Sorokin P. A.* Contemporary sociological theories. N.Y., 1964.

38. *Steinthal H., Lazarus* M. Einleitende Gedanken iiber Volkerpsychologie // Ztschr. Volkerpsychol. und Sprachwiss. 1860. Bd. 1.

39. *Tarde O.* Les lois de 1'imitation. 3 ed. P., 1890.

40. *Tarde O.* Etudes de psychologie sociale. P., 1898.

41. *Tarde O.* L'opinion et la foule. P., 1901.

42. *Tarde O.* On communication and social influence.Selected papers / Ed. N. C. Terry. Chicago, 1969.

43. *Timasheff N. S.* Sociological Theory. N.Y., 1967.

44. *Trotter W.* Instincts of the herd in peace and war. N.Y., 1916.

45. Wallas O. Human nature in politics. L., 1902.

46. Ward I. F. The psychic factors of civilization. Boston, 1893.

47. *Wundt W.* Beitrage zur Theorie des Sinneswahrnehmung. Leipzig, Heidelberg, 1862.

48. *Wund W.* Logik. Stuttgart, 1908. Bd. 3: Logik der Geisteswissenschaften.

Глава 4

Кризис эволюционизма и антипозитивистские течения в социологии конца XIX—начала XX в.

Чтобы понять духовную ситуацию, сложившуюся в общественных и гуманитарных науках на рубеже XIX—XX вв., нужно учитывать действие нескольких автономных и вместе с тем взаимосвязанных тенденций: идеологический кризис, связанный с окончанием «мирного» периода развития капиталистической формации; методологический кризис позитивистского эволюционизма, господствовавшего в обществоведении второй половины XIX в.; революцию в физике и кризис механического детерминизма в общенаучном мышлении; ускорение дифференциации и специализации общественных наук и связанный с этим рост интереса к вопросам методологии; усиление антипозитивистских течений и тенденций в философии.

1. Методологическая ситуация в обществознании на рубеже XIX—XX вв.

Конец XIX в. характеризуют обострение антагонистических противоречий капиталистической экономики, усиление борьбы классов, замена свободной конкуренции господством монополистического капитала, а позже превращение его в государственно-монополистический капитализм — все это вызвало серьезный сдвиг в западной идеологии. Исторический оптимизм начал постепенно исчезать после событий 1848 г. После 1870 г. эти настроения усилились: «У меня есть предчувствие, которое кажется совершенно безумным и которое, однако, упорно не покидает меня, — писал в 1872 г. выдающийся швейцарский историк Якоб Буркгардт. — Военное государство должно стать могущественным фабрикантом. Это скопление людей в больших промышленных предприятиях не может быть навечно предоставлено собственной нужде и алчности. Их жалкий труд должен быть подчинен жесткому ритму и приукрашен чинами и мундирами, ежедневно начинаться и заканчиваться под барабанный бой — вот что логически должно наступить» [27, S. 368]. Человечество ожидает не царство свободы, а абсолютный деспотизм военной власти, внешне маскирующейся под республику, и добровольное подчинение масс вождям и узурпаторам.

Чувство глобального социального кризиса ярко выразил Ницше: «Распадение, следовательно, неопределенность свойственны этому времени: нет ничего, что бы стояло на ногах крепко, с суровой верой в себя: живут для завтрашнего дня, ибо послезавтра сомнительно. Все на нашем пути скользко и опасно, и при этом лед, который нас еще держит, стал таким тонким; мы все чувствуем теплое и грозящее дыхание оттепели — там, где мы ступаем, скоро нельзя будет пройти никому!» [15, с. 43].

Кризис либерального оптимизма с его принципом laissez-faire сочетается с разочарованием в органицистских «структурных» схемах. Социологи все более отчетливо наблюдают разрушение традиционных «общинных» структур — семьи, соседства, ремесленного цеха, причем в отличие от представителей раннего либерализма эти процессы вызывают у них тревогу. Они вынуждены также занять определенную теоретико-идеологическую позицию в отношении таких новых социальных явлений, как монополии, финансовый капитал, рост бюрократического аппарата и милитаризма.

Переоценка идеологических ценностей была тем более болезненной, что она переплеталась с теоретико-методологическим кризисом эволюционизма и натурализма.

Как уже отмечалось, идея развития была усвоена западным обществоведением XIX в. в весьма упрощенном виде. Эволюция понималась чаще всего как ортогенез, т. е. движение к некоторой изначально поставленной цели. По мере того как обнажались соци альные антагонизмы, этот ортогенез — в форме ли позитивистской теории эволюции или гегелевской исторической традиции (при всех своих различиях именно в этом пункте они существенно близки друг другу) — подвергался все более резкой критике. При этом под огнем критики нередко оказывался вообще историзм как идея направленности социального процесса. Позитивистский эволюцио низм теперь справедливо упрекали за натурализм, механицизм и недооценку «человеческого» фактора.

Раньше всего эта антиэволюционистская тенденция появилась/ в философии истории, в сочинениях Артура Шопенгауэра, Якоба; Буркгардта, Николая Данилевского и Фридриха Ницше, не затрагивая социологию в собственном смысле слова. Однако вскоре антиэволюционистские настроения проникли в антропологию и этнографию, с которыми социология XIX в. была теснейшим образом связана.

Историко-эволюционная социология пыталась выразить в своих схемам общее направление и закономерность исторического процесса.

Исходя из идеи о прямолинейном эволюционном развитии, позитивисты предполагали, что все народы проходят одни и те же стадии и что при одинаковых природных и социальных условиях всегда одинакова культура, политические учреждения и т. п. Та

кой подход был в известной мере плодотворным, позволяя четко выделить основные *линии* развития. Но в нем была заложена опасная односторонность: непонимание многообразия форм и вариантов социального развития, тенденция подчинять факты слишком простой схеме. Сравнительно-исторический метод превращался при этом в средство некритического сбора фактов для подкрепления априорной схемы и только. Отсюда постоянные конфликты и нескончаемые споры между социологами и историками. Социологи обвиняли историков в «детской привязанности» к хронологии и единичным фактам, переоценке роли «великих людей» и непонимании закономерности общественного развития. Историки в свою очередь обоснованно критиковали социологов за механицизм, увлечение произвольными обобщениями, натяжки и схематизм [10].

Развитие антропологии и этнографии выявило неадекватность сравнительного метода. Этнографический материал показывал, что связь между материальной жизнью общества и его культурой не однозначна, что один и тот же базис может порождать в зависимости от конкретных условий многообразные формы надстройки и что нельзя, говоря о конкретных обществах, не учитывать фактов взаимодействия и взаимного влияния народов.

Разумеется, факты диффузии культуры признавались и раньше. Крупнейший этнолог-эволюционист Эдуард Тайлор даже написал ряд статей о закономерности распространения культурных черт. Однако культурные заимствования также интерпретировались в духе эволюционизма. На рубеже XX в. положение изменилось. Ведущим направлением в этнографии постепенно становится диффузионизм, представители которого Лео Фробениус (1873— 1938), Фриц Гребнер (1877—1934), Грэфтон Эллиот Смит (1871— 1938) и другие ставят во главу угла не генезис, а процессы распространения культуры.

Диффузионистская ориентация в этнографии и культурологии дала ценнейшие исследовательские результаты (см. подробнее: [1; 2; 21; 36]). Однако диффузионизм нес в себе опасность потери основных линий развития. Тезис, что культура распространяется главным образом путем заимствований, исключал создание обобщающей генетической теории культуры [5, с.13]. «Культурная морфология» Фробениуса рассматривает каждую исторически данную культуру как самостоятельный живой организм, который растет сам по себе, проходя одни и те же фазы развития, от рождения до смерти, даже безотносительно к деятельности составляющих данное общество индивидов. Если Фробениус противопоставляет культурологию (этнологию) конкретной истории, то Гребнер, наоборот, абсолютизирует универсальность и неповторимость каждого отдельного «культурного круга», хотя все они состоят из некоторого числа (от 5 до 10) повторяющихся элементов. Никаких эволюционных закономерностей история человечества не знает.

Разумеется, в конкретных исследованиях эти крайности сглаживались. Постепенно в противоположность как эволюционизму, так и диффузионизму в качестве руководящего принципа выдвинулся функционализм, согласно которому объяснения каждой культуры нужно искать не на стадиях эволюции и не во внешних влияниях, а во внутренней целостности и функциональной взаимозависимости элементов самой этой культуры общества. Американский этнограф Франц Боас (1858—1942) подчеркивал, что нельзя изучать отдельно эволюцию или диффузию отдельных элементов культуры, искусства, потому что их значение определяется их местом в системе культуры как целого. Культура и образ жизни любого общества должны изучаться не как частный случай или стадия единого эволюционного процесса и не как продукт более или менее случайных внешних влияний, а как самостоятельная конкретная целостность, которая должна быть понята в ее внутреннем единстве. Но одностороннее увлечение этим методом вскоре привело к новой беде: этнологи начали забывать об исторической перспективе и о существовании, кроме данного народа, человечества. История, развитие, закономерность исчезли, а вместе с ними — и возможность оценки и сравнения различных культур. Если старый эволюционизм грешил недооценкой специфической ценности «примитивных культур», рассматривая их лишь как этап в подготовке европейской цивилизации, то теперь, напротив, все культуры и социальные формы были объявлены исторически равноценными, а изучение их генезиса — бесплодным.

Методологическая переориентация, происходившая в этнологии, имела самое непосредственное отношение и к социологии. Границы обеих дисциплин никогда не были точно демаркированы, особенно если речь шла об общих закономерностях культуры. Кроме того, в развитии общенаучных методов всегда существует определенный параллелизм. Диффузионистская ориентация в этнографии прямо перекликается с теорией подражания Тарда, писавшего, в частности, о «диффузии идей»; недаром на него ссылался Боас. Дюркгейм же по праву считается предтечей функционализма в английской этнологии [36, p.465]. Кризис эволюционизма был не локальной, *а* общенаучной тенденцией.

Не менее важные последствия для общественных наук имела совершившаяся на рубеже XX в. революция в физике, которая до, основания разрушила старые метафизические представления.

Большинству ученых и философов XIX в. ньютоновская физика представлялась абсолютно правильной картиной мира, в которой вся реальность сводилась к расположению и движениям атомов. Исходя из лапласовского механического детерминизма, ученые полагали, что если бы было известно точное расположение и движение материальных частиц в данный момент, то было бы возможно на основе законов механики вычислить всю предшест-

вующую и последующую эволюцию мира. Этот механизм был разбит физикой XX в. Революция, начавшаяся в физике, не остановилась на этом. Появление неевклидовой геометрии и теории множеств вызвало кризис в математике, так как выяснилось, что. основания даже этой точнейшей из наук вовсе не являются самоочевидными, как полагали в XIX в. Серьезные сдвиги пережили химия, биология и другие отрасли естествознания.

Не могло остаться в стороне от этого движения и обществоведение. Кризис физики вызвал потрясение и в науках о человеке — в истории, психологии и социологии. Натурализм и эволюционизм позитивистской социологии покоились, хотя сами ученые этого и не сознавали, именно на ньютоновской физике; детерминизм, который они защищали, был типичным лапласовским детерминизмом. Революция в физике, показавшая ограниченность и недостаточность этих представлений, нанесла тяжкий удар механицизму в обществоведении. Даже, не отказываясь от использования терминов физики, механики, биологии при рассмотрении общественных явлений, социологи вынуждены были учесть изменения, совершившиеся в этих отраслях знания.

Революция в естествознании привлекла всеобщее внимание к философским предпосылкам научного познания, выявила необходимость тщательной проверки основных понятий и методов науки. Позитивисты XIX в. наивно думали, что развитие «положительной» науки само по себе разрешит все социальные и философские проблемы. К концу XIX — началу XX в. уже сложились основные черты социально-культурной концепции, позже получившей от своих критиков наименование «сциентизма», абсолютизирующей роль науки в системе культуры и идейной жизни общества (см. подробнее [16, 22]). Позитивизм, из которого выросла сциентистская ориентация, не только возводил науку в ранг всеобщего мировоззрения, но и утверждал, что методы, принятые в естественных науках, применимы к решению любых интеллектуальных проблем. Это было направлено не только против спекулятивной философской «метафизики», но и против привычных методов и самого стиля мышления «традиционных» гуманитарных дисциплин. До поры до времени эта установка, отражавшая рост авторитета и влияния науки, была прогрессивной. Однако к концу XIX в. философская мысль уже отчетливо осознала растущее несоответствие между научно-техническим прогрессом и развитием духовных, этических и эстетических ценностей. Кроме того, углубляющаяся специализация научного знания, вызывая все большее дробление дисциплин, с новой силой ставила проблему интеграции знания, воссоздания целостной картины мира, своего рода метанауки (вопреки позитивистскому тезису, что наука — сама себе философия). Наконец, и это особенно важно для нашей темы, в конце

XIX в. чрезвычайно обострился интерес к специфике и соотношению естественных и гуманитарных наук.

Чем строже становились методы точного естествознания, тем больше они контрастировали с традиционными методами гуманитарных наук. Позитивисты объясняли этот разрыв исключительно «незрелостью» гуманитарных дисциплин, которые еще не достигли уровня подлинной науки. Но в противоположность этой установке никогда не умолкали голоса, утверждавшие, что естественно-научные понятия и методы по самой сути своей не способны отобразить сложность человеческого мира. Кризис физики способствовал укреплению и оживлению этой антинатуралистической, антипозитивистской ориентации, уходящей своими идейными корнями в субъективистский историзм романтиков. Если натурализм расценивал все формы человеческого познания и самое жизнь по критериям эмпирической науки, то антинатуралистические течения в философии ставили целью критику науки, установление границ ее эффективности и применимости в свете каких-то более общих человеческих жизненных или этических ценностей.

2. Изменения в философии общественных наук. Дильтей и неокантианство

Философские основания западной социологии XIX в. были, как мы видели, неоднородны. Наряду с позитивизмом в ней пользовались влиянием и другие течения. Да и сам позитивизм был далеко не однозначным по содержанию. Холистически-системному подходу Конта противостоял индивидуально-психологический подход Милля. Натуралистическая установка Тэна, утверждавшего, что на человеческие чувства нужно смотреть «глазами натуралиста ад физиолога, производящего классификацию и измерение сил» [51, p. XVI], не мешала ему применительно к историко-культурному исследованию думать, что человек телесный, «видимый», важен лишь постольку, поскольку он ведет к человеку «невидимому» «внутреннему» [Ibid., p. IX].

Тем не менее в общественном сознании XIX в. социология чаще; всего ассоциировалась с позитивизмом и натурализмом и критика ее развертывалась поэтому под флагом «антипозитивизма»; хотя, как правильно замечает американский историк Стюарт Хьюз, эти критики» пользовались словом «позитивизм» почти как синонимом для обозначения целого ряда философских доктрин, которые они рассматривали с таким же неодобрением, — «материализм»,] «механицизм» и «натурализм» [38, p. 37—38].

Историки социологии давно уже определили главные линии этой полемики [44]. Позитивисты и антинатуралисты были в рав-| ной мере враждебны спекулятивным построениям традиционной

онтологической философии истории и подчеркивали опытный, эмпирически-конкретный характер социального познания. Но они по-разному понимали его природу и функции.

Позитивизм защищал принцип единства научного знания, стремясь распространить на общественные явления естественно-научные методы исследования (натурализм). Антипозитивистские течения, напротив, подчеркивают специфику социальных объектов и методов познания, противопоставляя общественные науки естественным. Позитивизм стремился всюду выделять общее, повторяющееся, единообразное, пренебрегая специфическим, индивидуально-конкретным. Антинатурализм, следуя романтической традиции, ставит во главу угла познание индивидуального, будь то отдельная личность или историческая эпоха. Позитивизм стремился свести качественное многообразие явлений к сумме относительно простых элементов или законов. Антинатурализм предпочитает элементному анализу синтетическое обобщение, типологизацию различных «органических целых».

Позитивизм стремился представить общественную жизнь как более или менее автоматическое взаимодействие безличных социальных факторов и сил. Его противники, наоборот, ищут везде субъективное, индивидуально-личностное начало. Их интересует не столько объективная детерминация социальных явлений, сколько их внутренние двигатели — смысловое содержание поступка, мотивы и сознательная ориентация действующего лица на те или иные нормы, ценности.

Для позитивистов ведущей общественной наукой была «обобщавшая» социология, а «описательная» история рассматривалась в лучшем случае как вспомогательная дисциплина. Для антинатурализма, наоборот, наибольший интерес представляет история, социология же отходит на задний план, а то и вовсе объявляется ненужной.

В сфере гносеологии антинатурализм в противоположность позитивистскому объективизму выдвигает на первый план проблему познающего субъекта: что он собой представляет, где гарантии общезначимости его выводов, как соотносится познавательная деятельность с практической и т. д.

Из множества течений, участвовавших в методологической дискуссии в начале XX в. (немецкое и итальянское неогегельянство, интуитивизм Анри Бергсона, феноменология Эдмунда Гуссерля и др.), наибольшее влияние на теорию и практику общественных наук этого периода оказали философия жизни Дильтея и неокантианство. Вильгельм Дильтей (1833—1911), которого историки философии часто называют «Кантом исторического познания», радикально противопоставляет гуманитарные науки, которые он определяет как науки о духе (Geisteswissenschaften), естествознанию (о Дильтее см. [4, 7; 8]).

По мнению Дильтея, ни позитивистский натурализм, ни антипозитивистская философия истории не отображают специфики общественной жизни и общественных наук. «В конце средних веков, — писал он в своем «Введении в науки о духе», — началось освобождение специальных наук. Однако те из них, которые имеют своим предметом общество и историю, еще долго, вплоть до прошлого столетия, оставались в старом подчинении у метафизики. Теперь же они попали в новое рабство, не менее тяжкое, чем старое, к быстро растущим наукам о природе» [31, S. XV].

Дильтей не отрицал того, что человек представляет собой определенное психофизическое единство, которое может быть расчленено только в абстракции, и что в этом смысле естественные и гуманитарные науки изучают одну и ту же человеческую жизнь. Но естественные науки прослеживают, каким образом ход естественных событий воздействует на положение человека, тогда как гуманитарные науки суть науки о духе, изучающие свободную деятельность человека, преследующего определенные цели.

Физические вещи, изучаемые естествознанием, известны нам лишь опосредованно, как явления. Напротив, данные наук о духе берутся из внутреннего опыта, из непосредственного наблюдения человека над самим собой и над другими людьми и отношениями между ними. «Социальные факты понятны изнутри. Мы можем до известной степени воспроизвести их в себе, на основе наблюдения наших собственных состояний. Понимая их, мы оживляем это воспроизведение исторического мира любовью и ненавистью, всей игрой наших аффектов. Природа же нема для нас. Только сила наше- | го воображения проливает на нее отблеск жизни и интимности... Она для нас есть нечто внешнее, не внутреннее. Общество же это наш мир» [Ibid., S. 36].

Первичным элементом наук о духе является, по Дильтею, не посредственное внутреннее переживание (Erlebhis), в котором человек непосредственно осознает свое существование в мире. Сходство психических структур, душевного мира разных людей открывает возможность сочувствия, сопереживания, симпатии. А это, свою очередь, служит основой понимания, т. е. расшифровки чужого внутреннего мира, мотивов деятельности и символов, закодированных в культуре. «Природу мы объясняем, а духовную жизнь понимаем»— вот главный тезис Дильтея [32, S. 144].

Дильтей ясно понимал, что познавательные возможности непосредственного внутреннего опыта и интроспекции крайне ограниченны. Человек может познать себя, только если он сумеет отнестись к себе как к другому, а познание другого, включая продукты его деятельности, невозможно без самопознания. «Пониманием мы называем процесс, в ходе которого мы достигаем знания духовной жизни в результате обращения к объективациям духа, воспринимаемым нашими органами чувств» [33, S. 821]. Хотя в основе «по

нимания лежит перевоплощение, уподобление себя и своего состояния духовному состоянию автора, субъекта интересующих нас произведений или действий, оно всегда есть реконструкция, истолкование, интерпретация чужого жизненного опыта. Вслед за немецкими романтиками, в частности Шлейермахером, Дильтей называет этот познавательный процесс *герменевтикой* (буквально — искусство и теория истолкования текстов), считая ее одновременно искусством и исследовательским процессом, предполагающим определенный контролируемый уровень объективности. Высшая цель интерпретации, по определению Дильтея, «понять автора лучше, чем он сам понимает себя» [33, S. 331].

Дильтеевская теория понимания — одна из первых попыток теоретически осмыслить проблему расшифровки значения и смысла (в отличие от «внешней» структурной детерминации) социально-исторической деятельности и ее объективации. Но Дильтей ставит эту проблему идеалистически. Поскольку непосредственное переживание, на котором основывается всякое понимание, индивидуально, он считает принципиально невозможным и неправомерным существование философии истории или социологии, претендующих обобщить ход исторического процесса как целого. «... Всякая формула, в которой мы выражаем смысл истории, — это лишь отражение нашего собственного оживленного жизненного чувства... Из этих формул, претендующих на то, чтобы выражать смысл истории, нельзя почерпнуть никакой плодотворной истины. Сплошной метафизический туман» [31, S. 97, 112].

Философия истории пытается абстрагировать общее от особенного и единичного. Но это, подчеркивает Дильтей, невозможно без разрушения живой ткани исторической реальности. Поэтому философия истории на всем протяжении своего развития сохраняет следы религиозного происхождения. Даже когда она сбрасывает старые теологические формы (Анн Робер Жак Тюрго, Иоганн Гер-дер, Георг Вильгельм Фридрих Гегель), ее содержание по-прежнему остается религиозно-метафизическим.

Столь же негативно оценивает Дильтей и позитивистскую социологию. Он упрекает Конта, Милля и Спенсера в терминологической неопределенности, научном догматизме и грубой натуралистической метафизике. Социология претендует на то, чтобы охватить общество в целом. Но фактически, идет ли речь об историческом развитии или о соотношении компонентов социальной структуры, плодотворные научные результаты дают только специализированные, аналитические исследования, расчлененные по отраслям (психология, этнология, исследование культурных систем и социальных организаций). Антинатурализм Дильтея оборачивается отрицанием социологии как науки.

Пафос Дильтея, помимо общей критики позитивистского натурализма, состоял в утверждении субъектности, историчности и

структурной целостности социальной жизни. Идея субъектности означала, что безличные социальные структуры и отношения, которые натуралистическая социология возводила в ранг самодовлеющих «факторов», суть объективации, продукты прошлой и настоящей деятельности людей, которые можно понять только в связи с этой деятельностью. Трактовка культуры и любых социально-психологических образований как «динамических целостностей» выгодно отличалась от механицизма и эклектизма современных Дильтею «психологических теорий общества», сводивших общество к конгломерату произвольно соподчиненных «инстинктов» или «потребностей», а культуру — к сумме отдельных компонентов. Идея историчности социальной жизни означала в противовес абстрактным эволюционистским схемам методологическую установку на разработку конкретных культурно-исторических типов, призванных выражать специфику соответствующих эпох.

Идеи Дильтея оказали большое влияние на обществознание XX в. Как родоначальник «критической философии истории», Дильтей серьезно повлиял на развитие исторического мышления. В психологии непосредственным развитием его идей явилась структурная психология Эдуарда Шпрангера, а также персонологическая концепция Вильяма Штерна и в известной мере — гештальтпсихология. В социологии его продолжателями выступили неокантианцы баденской школы и Георг Зиммель, в работах которого сам Дильтей усматривал частичную реализацию своей программы (хотя в целом философия Зиммеля отличается от дильтеевской); в разной степени и в разном интеллектуальном контексте влияние Дильтея ощущается в «понимающей социологии» Макса Вебера, теориях Чарлза Хортона Кули, Флориана Знанецкого, Питирима Сорокина и многих других. Но влияние это было противоречивым (см. [8, 14]).

Дильтей ясно видел слабые стороны интроспективной психологии, был противником релятивизма и доказывал возможность объективного познания общественной жизни. «Наука о духе стремится к объективному познанию своего предмета... Объективное познание общества, истории, человека всегда составляет их цель. Возможность такого познания — их предпосылка» [33, S. 313—314]. Но, отмежевавшись от релятивизма психологического, Дильтей бессилен перед релятивизмом историческим. Согласно его учению, все творения духа бесконечно трансформируются: и сам человек, и его идеи в каждую данную эпоху образуют совершенно индивидуальные и неповторимые ансамбли. Но социальная наука, как все создания интеллекта, тоже есть часть некоего ансамбля, принадлежащего истории.

Как же возможно общезначимое социальное знание? По справедливому замечанию П. П. Гайденко, стремясь «укоренить науки о духе не в душевно-индивидуальной, а в культурно-исторической субстанции, Дильтей не в силах преодолеть затруднение, свя-|

занное с противоречием между его методом и поставленной задачей» [7, с. 141]. Субъективный метод проникновения в «душевную целостность» социального или культурного явления не может гарантировать научную объективность результата исследования.

В рамках дильтеевской философии нет места для объективной истины. Всякая система социального знания соотносится с определенным мировоззрением. Но «всякое подлинное мировоззрение — это интуиция, которая возникает из внутреннего бытия жизни» [33, S. 136], а главные типы философского мировоззрения являются, по Дильтею, самодовлеющими, недоказуемыми и неразрушимыми [Ibid., S. 80].

Даже социологи, воспринявшие антинатуралистический пафос дильтеевской философии, например М.Вебер, вынуждены были отмежеваться от ее субъективизма и релятивизма. В дальнейшем трактовка «понимания» в общественных науках все больше отходит от своих первоначальных интуитивистско-психологических истоков, ассоциируясь с проблемой расшифровки жизненного смысла, социально-культурных символов. «Трудность с «пониманием» состоит в том, что никто не может дать его точные правила», — говорится в одном из социологических словарей [37, p. 346].

Неокантианцы, как и Дильтей, выступают против натурализма и материализма, подчеркивают субъективную сторону процесса познания и считают историю более важной и характерной для всего комплекса общественных наук дисциплиной, нежели социология. Однако они выдвигают на первый план логико-методологическую проблематику, вопрос о логическом статусе и способах формирования исторических понятий, в отличие от естественно-научных (подробнее см. [3; 4; 20]).

Основные положения неокантианской концепции науки были сформулированы уже Вильгельмом Виндельбандом во введении к его «Истории философии» (1889) и особенно в речи «История и естествознание» (1894). Считая главной задачей философии исследование познавательных методов специальных наук, Виндельбанд возражает как против характерной для Дильтея тенденции к растворению философии в истории, так и против «универсалистской тенденции» позитивизма, игнорирующего специфику различных областей знания. По мнению Виндельбанда, традиционное деление опытных наук по их предмету на естествознание и «науки о духе» неудачно, так как противоположность объектов не совпадает с такой же противоположностью способов познания. Гораздо точнее классифицировать науки по их методу, по формальному характеру познавательных целей науки. «Опытные науки ищут в познании реального мира либо общее, в форме закона природы, либо единичное, в его исторически обусловленной форме; они преследуют, с одной стороны, неизменную форму реальных событий, с другой — их однократное, в себе самом определенное содержание. Одни из

них суть науки о законах, другие — науки о событиях, первые учат тому, что всегда имеет место, последние — тому, что однажды было» [6, с. 320]. В первом случае мы имеем номотетическое мышление, во втором — мышление идиографическое.

Практически речь идет о противопоставлении естественных и исторических наук. Если естественные науки знаменуют триумф мышления над восприятием, то в истории, наоборот, общие понятия имеют подчиненное значение. Попытки социологов-позитивистов «сделать из истории естествознание» дали лишь «два-три тривиальных обобщения, которые допустимы только при добросовестной оговорке об их многочисленных исключениях» [Там же, с.328]. Поставленная Виндельбандом проблема была подробно развита Генрихом Риккертом (1863—1936) в книге «Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в исторические науки» (1902; рус. пер. — 1903).

Риккерт подчеркивал, что его «историческая логика» не ста вит перед собой цели классифицировать науки и не утверждает, будто естествознание имеет дело только с общим, а история — только с индивидуальным [45, S. XV]. «Всякое научное мышление должно быть мышлением в общих понятиях в том смысле, что элементы суждений и понятий являются общими; поэтому, если бы перед историей стояла задача не давать ничего, кроме индиви дуальных представлений, понятие исторической науки было бы, действительно, contradictio in objecto» [Ibid., S. 305].

Разница между историей и естествознанием, по Риккерту, со- 1 стоит прежде всего в том, что для естествознания общие понятия являются целью познания, тогда как в истории они служат лишь необходимым средством постижения индивидуального. Критерием существенного в естествознании является повторяемое, индивидуальное. Поэтому естественно-научное понятие выделяет из многих I индивидуальных образований общее им, оставляя в стороне то, что характеризует их со стороны их индивидуальности; историческое понятие, напротив, выделяет то, чем эти индивидуальности отличаются друг от друга.

Поскольку метод науки и ее предмет жестко друг с другом не связаны, индивидуализирующий метод в принципе может применяться и к природе (геология как история Земли), а генерализирующий — к социальным явлениям (психология, социология). Однако Риккерт оказывает «индивидуализирующей» истории явное предпочтение перед «генерализирующей» социологией. Признавая логическую правомерность естественно-научной трактовки социальной действительности, хотя она, по его мнению, не дала сколько-нибудь значительных результатов, Риккерт тут же добавляет, что социология не только не заменяет истории (с чем нельзя не согласиться), но и вообще ничего не сообщает нам о конкретной действительности, потому что естественно-научная обработка исторической действительнос

ности «насильственно связывает в мертвящую общность» то, что обладает жизнеспособностью только как раздельное.

Особенность исторического познания состоит в том, что оно не усредняет явления, а выделяет в них существенное путем отнесения их к каким-то общезначимым культурным ценностям. Ценность, по Риккерту, — это «смысл, лежащий над всем бытием» [19, с. 46]. Поэтому отнесение к ценности — нечто совершенно иное, чем субъективная оценка. Настаивая на этом разграничении, Риккерт полагает, что таким образом может быть обеспечена объективность социально-исторического познания. Наука, пишет он, есть «нечто большее, нежели произвольное сопоставление произвольно выхваченных фактов, имеющих значение для того, кто опутан оценками определенного исторического культурного круга» [19, S. 192]. Однако свойственное неокантианству отрицание естественно-исторического характера социального развития делает проблему объективного критерия истины неразрешимой.

Если само историческое развитие не содержит критериев своего расчленения, а все исторические понятия формируются по отношению к каким-то ценностям, то «притяжание» на безусловную общезначимость исторических понятий предполагает «признание безусловно общих ценностей» [45, S. 357]. Исследование логики истории перерастает, таким образом, в метафизику ценностей. Работы философов баденской школы были, в сущности, первой попыткой исследовать логические основы общественных наук из позитивистов этим занимался Милль). При этом были выявлены существенные трудности применения исторического метода в социологии и в еще большей степени теоретизации в историческом исследовании. Споры, вызванные книгой Риккерта, способствовали более активному изучению этих вопросов. В частности, они Стимулировали разработку проблемы ценностей как в социологическом (ценность как нормативный компонент социальной деятельности), так и в гносеологическом («отнесение к ценности» и критерии научной объективности) аспектах. Риккертова теория исторических понятий, образуемых по отношению к определенной ценности, в отличие от статистических обобщений оказала влияние на развитие типологических процедур в социологии. В философском плане баденская школа наряду с Дильтеем и Гуссерлем заложила основы будущей «гуманистической», или феноменологической, ориентации в социологии.

Однако влияние неокантианства на социологию было преимущественно опосредованным (через М. Вебера и немецкие культурологические концепции).

Неокантианцы совершенно неосновательно претендовали на «преодоление» диалектико-материалистической теории отражения. Как писал Риккерт, «если поставить... науке задачу точного воспроизведения действительности, то обнаружится лишь бесси-

лие понятия, так что единственным последовательным выводом учения о науке, в котором господствует теория отражения, будет абсолютный скептицизм» [17, с. 68]. Но марксова теория отражения не требует, чтобы понятие непосредственно совпадало с объектом и к тому же отражало его во всем его многообразии. Безграничная действительность охватывается лишь бесконечным историческим процессом познания. Риккерт, напротив, метафизически изолировав отдельное понятие, сопоставляет его тощее и абстрактное содержание с необозримым многообразием конкретной действительности и приходит к выводу, что познание не отражает объективной реальности. Это придает его теории черты принципиального агностицизма, за которые его критиковали марксисты, в частности Г. В. Плеханов [17], уже в начале XX в.

Риккертовская критика натуралистической социологии, будучи справедливой в частностях, велась с позиций метафизического противопоставления общего единичному. Неокантианцы, в сущности, теоретически обосновали и закрепили тот разрыв между историей и социологией, который практически возник уже в середине XIX в. и отрицательные последствия которого чувствуются до сих пор (на одном полюсе — описательная история, пренебрегающая концептуальной определенностью и многими общенаучными методами исследования, на другом — социология, оперирующая формальными определениями, которые не соотносятся ни с какой определенной социально-исторической реальностью). Риккертовская теория исторического образования понятий вызывает возражение не только с философской, но и с логической точки зрения [4].

3. Положение социологии

В системе обществознания конца XIX — начала XX в. положение социологии было несколько двусмысленно. С одной стороны, социология быстро развивается, ширится тематика эмпирических социальных исследований, появляются научные журналы, общества и кафедры. С другой стороны, представители традиционных общественных наук продолжают смотреть на нее косо, а в самой социологической теории царит разброд.

В Англии центром социологии стало созданное в 1903 г. Лондонское социологическое общество (его первым президентом был известный юрист Джон Брайс), которое с 1908 г. начало издавать журнал «Sociological Review» («Социологическое обозрение»). Но какой-либо определенной программы Общество не имело. Первый редактор «Социологического обозрения» Леонард Трелони Хобхауз (1864—1929) писал в передовой статье, что «не только существует еще много людей, отрицающих самое существование социологии», и сами социологи не могут договориться о предмете и задачах

своей деятельности [24, p. 247]. В 1907 г. на средства одного частного благотворителя, пожелавшего «помочь утверждению академического статуса социологии в университетах», чтобы распространять применение научного метода в социологических исследованиях [Ibid., p. 130], была создана первая в Англии кафедра социологии в Лондонском университете, которую возглавил Хобхауз. Но в Оксфорд и Кэмбридж дорога социологам была закрыта, и британская социология еще долго должна была развиваться в рамках антропологии и этнографии.

Во Франции [29] последователи Ле Пле название «социология» относили лишь к трудам учеников Конта, называя свои собственные исследования «социальной наукой». Институционализация социологии в качестве университетской дисциплины началась здесь в самом конце XIX в. под влиянием Дюркгейма, который в 1896 г. стал первым во Франции профессором «социальной науки» в Бордоском университете. Переехав в Париж, Дюркгейм читал в Сорбонне курс педагогики, религии, морали, семьи («наука воспитания»).

В Германии философские факультеты, где были сосредоточены все гуманитарные науки, не желали иметь ничего общего с эмпирическими исследованиями. По выражению А. Обершаля, «эмпирическое социальное исследование было важно для немецкого профессора Как гражданина, но не входило в содержание его профессиональной роли» [34, p. 10—11]. Профессиональная неприязнь традиционных философов к социологии усугублялась теоретико-идеологическими расхождениями, поскольку социология ассоциировалась у консервативных ученых с позитивизмом, социалистической направленностью и иностранными влияниями. Эта неприязнь распространялась даже на теоретическую социологию. В письмах к Уорду Гумплович горько сетовал на то, что «немецкие профессора ничего не хотят знать о социологии» и в библиотеке университета Гранца не выписывают даже «American Journal of Sociology» [41, p. 11]. Теннис в 1912 г. писал, что «каждый знает», что «социология не принята в германских университетах даже как придаток философии» [5.3, S. XXVI]. Не имела она поддержки и со стороны правящей бюрократии. Поэтому, несмотря на создание в 1909 г. Немецкого социологического общества во главе с Теннисом, до институционализации социологии было еще очень далеко.

Иначе складывалось положение в США. Отсутствие жесткой системы высшего образования, наличие свободных материальных средств, конкуренция между университетами, влияние прагматизма и спенсеризма и широкое движение в пользу социальных реформ открывали здесь возможности, которых не было в других странах. Первый курс, носивший название социологии, был прочитан Самнером в Иельском университете уже в 1876 г. В 1893 г. Смолл открыл первую кафедру и социологическую специализацию в Чикаго.

В 1901 г. уже 169 американских университетов и колледжей предлагали своим слушателям курсы социологии. В 1905 г. возникло под председательством Уорда Американское социологическое общество, официальным органом которого стал созданный за 10 лет до этого «American Journal of Sociology». Однако Обершаль не случайно называет раннюю американскую социологию не наукой, а «движением» [34, p. 189].

Отцы-родоначальники американской социологии не были профессиональными исследователями. Больше всего было среди них священников (Самнер, Смолл, Винсент) и журналистов (Гиддингс, Парк). Были и ученые других специальностей (Уорд, например, был палеоботаником). Как писал в 1924 г. Смолл, большинство работ, опубликованных в США как «социологические», представляли собой всего лишь собрание различных «мнений», прикрытых респектабельным новым именем [34, p. 212—213].

Сочиняя свою «Динамическую социологию», Уорд понятия не имел о том, что в этой области работает кто-то другой. Смолл вспоминал, что, когда в 1907 г. Самнер был избран президентом Американского социологического общества, «он даже номинально не был в поле моего зрения как социолог... казался просто американским отголоском laissez-faire, представленного в Англии Спенсером» [Ibid., p.222]. В свою очередь Самнер, по словам одного из его учеников, не пользовался термином «социология», потому что люто ненавидел почти все труды, выходившие под этим именем, и почти всех, кто ее (социологию. — *Авт.)* преподавал» [Ibid.]. До самой смерти он числился профессором «политической социальной науки».

В результате складывается парадоксальное положение. Социология развивается. Наряду с национальными у нее появляются международные центры. В 1894 г. в Париже состоялся первый конгресс Международного института социологии под председательством Вормса, оформивший создание этого учреждения, в состав которого вошли Шеффле, Фулье, Лилиенфельд, Менгер, Уорд, М. М. Ковалевский, Гиддингс, Шмоллер, Гумплович, Тард, Эспи-нас, Теннис, Зиммель, Вундт, Смолл. Печатным органом Института стал созданный годом раньше «Revue Internationale de Sociolo-gie». Другим международным центром притяжения стал основанный в 1896 г. Дюркгеймом журнал «Annee Sociologique».

Хотя социологические журналы и общества способствовали профессионализации социологии и усилению международного обмена идеями, рамки этого обмена оставались довольно ограниченными. Из 258 американских социологов, опрошенных в 1927 г. Бернардом, только 20% упомянули среди авторов, существенно повлиявших на интеллектуальное развитие, хотя бы одного неамериканского ученого [40, p. 813]. В Европе обмен информацией был интенсивнее. Однако и здесь распространенной формой полемики с неприемлемыми идеями было замалчивание последних.

Сомнение в предмете и методах своей науки было свойственно в начале XX в. не только социологам. Но положение социологии казалось особенно шатким. Знаменитый математик Анри Пуанкаре острил, что социология — это наука, которая ежегодно изобретает новую методологию, но никогда не дает никаких результатов [47, p. 1407].

Все это не могло не сказываться на взглядах поколения социологов, крупнейшими представителями которого были Зиммель (1858—1918), Теннис (1855—1936), Дюркгейм (1858—1917), Вебер (1864—1920) и Парето (1848—1923).

Каковы были их общие черты?

Идеологически всем им присуще ощущение глубокого социального кризиса, исторического пессимизма, чувство разочарования [23]. Мысли Тенниса — о разрушении общинных связей, Зиммеля — о кризисе культуры, Дюркгейма — об аномии, Вебера — о харизме и бюрократии, Парето — об иррациональных основах социального поведения — пронизаны жгучей тревогой по поводу проблем, способов разрешения которых они не видят.

Методологически для них типична ориентация на науку, стремление к объективности (методологический объективизм Дюркгейма, требовавшего рассматривать социальные факты «как вещи», веберовское требование отделения науки от ценностей, «логико-экспериментальный метод» Парето). Вместе с тем многие из них понимают, что простое копирование естественно-научных методов недостаточно для конституирования социологии как самостоятельной отрасли знания.

Почти все социологи этого поколения подчеркивают необходимость окончательной эмансипации социологии от философии, ее опытный, эмпирический характер. Вместе с тем в центре их внимания стоят важные философские проблемы — такие, как природа социальной реальности, взаимоотношения индивида и общества, гносеологическая специфика социально-исторического познания, критерий истинности социальных теорий, соотношение науки и мировоззрения и т.п. В определении специфики социологии как науки методологическим различиям придается не меньшее, а часто даже большее значение, чем предметным (прямое влияние неокантианства) .

Воспринимая кризис капиталистической формации прежде всего как кризис ее ценностных систем, социологи главное внимание уделяют изучению нормативных представлений, идеологии, культуры и особенно религии (социология религии Дюркгейма и Вебера, теория идеологии Парето, понятие коллективных представлений Дюркгейма и т. д.).

Историко-эволюционный подход к явлениям уступает место структурно-аналитическому, а свои общетеоретические построения авторы стремятся не только иллюстрировать и дополнять, но

и проверять эмпирическими исследованиями («Самоубийство» Э. Дюркгейма и сравнительно-этнологические исследования его школы, работы М. Вебера по сравнительной социологии религии, эмпирические исследования Ф. Тенниса и т. п.).

Наибольшей популярностью при жизни пользовался, по-видимому, Зиммель [30, p. 30, 43]. Дюркгейм, отвергая концепцию Зиммеля в целом, вместе с тем признавал тонкость его теоретической мысли и свойственное ему «чувство специфичности социальных факторов» [41, p. 404, примеч.]. Весьма сильным было влияние Зиммеля на Вебера, который видел в трудах Зиммеля «изобилие важных новых теоретических идей и исключительно тонких наблюдений» [55, p. 158]. По мнению Козера [30, p. 249], веберовские идеальные типы не имеют ничего общего с «социальными формами» Зиммеля, а подчеркивание Вебером решающей роли денег в возникновении рациональных экономических систем тесно связано с идеями зиммелевской «Философии денег». Разумеется, это не исключало глубоких теоретических различий между этими мыслителями. В 1908 г. Вебер даже начал статью «Георг Зиммель как социолог и теоретик денежного хозяйства», однако не закончил и не опубликовал ее, чтобы не уменьшить своей критикой шансов Зиммеля на получение профессуры в Гейдельберге (рукопись Вебера, найденная в его мюнхенском архиве, опубликована только в начале 70-х годов). В этой статье Вебер отмечал неприемлемость основных принципов методологии Зиммеля, критикуя его за двусмысленность и формальность понятия «взаимодействие», за смешение субъективно-интенциональных и объективно-значимых социальных смыслов и за его увлечение метафизическими проблемами [39, 55].

Серьезные споры шли в эти годы и между другими теоретиками социологии. Например, Теннис (его основной труд был переведен на английский язык в 1940 г., на французский — в 1944 г.) был вовлечен в острую полемику с Дюркгеймом. В пространной | и в целом положительной рецензии на книгу Тенниса (1889) Дюркгейм интерпретировал Gemeinschaft как органическую, а Gesellschaft как механическую общность, упрекнув Тенниса в том, что второй тип социальной организации он считает искусственным и не видит перехода от одного типа к другому. Теннис не согласился с такой интерпретацией своих взглядов и в свою очередь, рецензируя книгу Дюркгейма «О разделении общественного труда» (1896), написал, что «вся социология Дюркгейма является модификацией спенсеровской социологии» [28], что также несправедливо.

Для Парето ни Зиммель, ни Теннис, ни Дюркгейм, ни Вебер вообще не существовали. Такая же ситуация взаимного игнорироаиния существовала между Дюркгеймом и Вебером: Дюркгейм упоминает Вебера лишь однажды в хроникальной заметке о Первом|

немецком социологическом конгрессе [41, p. 387, 584], Вебер же, выписывавший дюркгеймовский журнал, вовсе не называет Дюркгейма. Впрочем, по мнению Бендикса и Рота [25], до 1914 г. Вебер еще не был особенно заметной фигурой в Германии, а в других странах — и подавно. Первый английский перевод «Протестантской этики» вышел лишь в 1930 г. Признанный мэтр французской социологии Дюркгейм был, конечно, лучше известен в Европе. Хотя его основные книги, включая фрагменты вышедшей в 1912 г. работы «Элементарные формы религиозной жизни», при жизни автора были переведены только в России (несмотря на цензурные препоны, русские издательства исключительно оперативно переводили социологическую литературу, так что русский читатель начала XX в. был в курсе всех новейших идейных течений Западной Европы и США), его идеи имели довольно широкий резонанс уже в начале XX в. Однако в США популярность Дюркгейма вплоть до 30-х годов заметно уступала известности его старого оппонента Тарда, главные книги которого были переведены на английский язык уже в конце XIX — начале XX в. Среди американских социологов наибольшей известностью в первой четверти XX в. пользовались Кули, Гиддингс, Росс, Самнер и Уорд [40, p. 840; 50].

Каждый из социологов имел собственную референтную группу. Эти группы зачастую не имели прямого отношения к социологии, и к тому же их деятельность не пересекалась. В круге авторитетов Дюркгейма были историк Фюстель де Куланж, философы Эмиль Бутру и Шарль Ренувье. Зиммель был лично связан с ведущими деятелями культуры своего времени: среди его друзей и корреспондентов мы находим Стефана Георге, Огюста Родена, Райнера Рильке, Эдмунда Гуссерля, Мартина Бубера, Альберта Швейцера, Эрнста Трельча; труды Зиммеля невозможно понять вне контекста немецкой философии того периода. Теннис перечисляет среди своих идейных вдохновителей юристов Рудольфа Йеринга, Отто Гирке и Генри Самнера Мэна, экономистов Карла Родбертуса и Адольфа Вагнера, этнологов И.Я. Бахофена и Генри Льюиса Моргана, но особенно Карла Маркса [52]. Интересно, что свой главный труд он предназначал для философов [53, S. XXVI]. Идейное развитие Вебера связано с рядом выдающихся историков (Генрихом фон Трейчке, Генрихом фон Зибелем, Теодором Момм-зеном), экономистов (Вильгельмом Рошером, Карлом Книсом, Густавом Шмоллером, Адольфом Вагнером, Луйо Брентано, Верне-ром Зомбартом) и философов (Дильтеем, Виндельбандом, Риккертом). Его важнейшие труды воспринимались поначалу как экономические или исторические. Еще более специфичен интеллектуальный контекст, в котором работал Парето.

Разные идейные истоки и интеллектуальные ориентации, естественно, рождали и разные стили социологического мышления.

4. Начало конфронтации с социологическим воззрением К. Маркса

Какие бы сложные коллизии ни возникали между представителями разных направлений западной социологии рубежа веков, их главным противником и объектом критических атак были социологические концепции К. Маркса. Как замечает английский историк социологии Джон Мэдж, «европейские ученые в прошлом столетии были вовлечены в постоянный спор с марксизмом, и даже когда противник не назывался, можно обнаружить фрагменты диалога, нацеленного на марксизм» [42, p. 559—560].

В настоящее время мало кто решается оспоривать мнение известного американского историка Стюарта Хьюза, что Маркс был «повивальной бабкой социальной мысли XX столетия» [38, p. 76]. Проблема взаимоотношений марксова исторического материализма и академической социологии начала XX в. занимает все большее место в трудах по истории социологии. До 80—90-х годов XIX в. основным методом «критики» Маркса было замалчивание. Правда, отдельные ученые читали Маркса и раньше. Теннис, который в молодости увлекался социализмом, уже в 1878 г. внимательно прочитал первый том «Капитала», оказавший на него большое влияние [52, S: 104—105]. Ле Пле знал и цитировал Маркса, хотя делал из тех же посылок противоположные выводы; как заметил один его австрийский корреспондент, Маркс предлагает строить новое общество, а Ле Пле — усовершенствовать старое [26, p. 116—117]. Но среди университетской профессуры знание Маркса было в те годы редкостью.

В конце XIX в. положение изменилось. На первом конгрессе Международного института социологии в октябре 1894 г. благодаря выступлениям М. Ковалевского, Э. Ферри, Ф. Тенниса, П. Лилиенфельда и других теория Маркса была уже в центре всеобщего внимания. Никто не сомневался, что исторический материализм является социологической теорией, а Ферри даже заявил, что «социология будет социалистической или ее не будет вовсе» [46, p. 176]. Многие социологи начала XX в. высоко оценивали научные заслуги Маркса. Смолл, например, писал, что «Маркс был одним из немногих действительно великих мыслителей в истории общественной науки» и что положение Маркса в обществоведении «аналогично положению Галилея в физике» [48, p. 209—210]. Уважительные отзывы о Марксе встречаются и у таких его антагонистов, как Вебер, Дюркгейм и Парето.

Даже далекий от изучения материальной стороны обществен- , ной жизни Дильтей отмечал «блестящее» исследование Марксом-; процесса первоначального накопления и писал: «Если кто-либо намеревается познакомиться с основными идеями нового немецкого социализма, ему следует непременно обратиться к книге, кото|

рая чаще упоминается, чем изучается, и которую следует назвать наиболее важной и фундаментальной книгой о социализме — «Капиталом» (цит. по [14, с. 45]).

Дело не в формальных признаниях заслуг. В самом содержании концепций Тенниса, Дюркгейма, Вебера и других крупнейших западных социологов конца XIX — начала XX в. имеются многочисленные и весьма важные элементы, которые если и не заимствованы непосредственно из исторического материализма, то во всяком случае близки к нему, особенно если иметь в виду не решение, а постановку проблем. Без учета этого обстоятельства нельзя понять ни дюркгеймовской социологии познания, ни веберовской теории капитализма, ни теннисовской дихотомии «общины» и «общества», ни теории идеологии Парето, как бы каждая из этих концепций, взятая в целом, ни отличалась от марксовой. Социологическая теория К. Маркса сочетает в себе понимание общества как системы (понятие формации, способ производства как основа социальной структуры, принцип детерминизма) с диалектическим историзмом (развитие как борьба противоположностей, классовая борьба как способ разрешения антагонистических противоречий и т. д.). Если «изъять» из этой теории диалектику, которая была совершенно чужда позитивистскому мышлению, то исторический материализм Маркса легко превращается в один из вариантов эклектической «теории факторов» или вульгарный «экономический материализм». Именно это и проделали социологи-позитивисты, которые знакомились с марксизмом большей частью не по оригинальным произведениям Маркса, а по различным вульгаризациям, от которых сам автор, как известно, отмежевывался.

Следует учесть также, что многие важнейшие произведения, раскрывающие диалектику марксовой социальной философии («Немецкая идеология», «Философско-экономические рукописи» и др.), были опубликованы лишь несколько десятилетий спустя, а письма Ф. Энгельса об историческом материализме, в которых он критиковал упрощенное понимание своих и марксовых идей, были практически неизвестны за пределами партийных социал-демократических кругов.

В конце XIX в. марксистская социологическая теория стала восприниматься «академической» наукой преимущественно в опошленном, вульгаризованном виде. Ее изображали как примитивную редукционистскую теорию, основанную на монокаузальном понимании детерминизма, отрицающую значение сознательной деятельности людей и т. п. А каждое новое «опровержение» закрепляло отрицательный стереотип. Поэтому социологи, воспитанные в 20—40-х годах XX в., за редкими исключениями, знали Маркса хуже, чем предшествовавшее поколение, что делало полемику научно неплодотворной.

Литература

1. *Александренков Э. Г.* Диффузионизм в зарубежной западной этнографии // Концепции зарубежной этнологии: Крит, этюды. М., 1976.

2. *Артановский С. О.* Историческое единство человечества и взаимное влияние культур: Филос.-методол. анализ зарубеж. концепций. Л., 1967.

3. *Асмус В. Ф.* Маркс и буржуазный историзм. М., 1933.

4. *Богомолов А. С.* Немецкая буржуазная философии после 1865 г. М., 1969.

5. *Бромлей Ю.* В. Этнос и этнография. М., 1973.

6. *Виндельбанд В.* Прелюдии. СПб., 1904.

7. *Гайденко П. П.* Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции // Вопр. лит. 1977. № 5.

8. Ионик *Л. Г.* Понимающая социология. Ист.-крит. анализ. М., 1979.

9. *Кон И. С.* Философский идеализм и кризис бурж. историч. мысли. М., 1959.

10. *Кон И. С.* Вильгельм Дильтей и его «критика исторического разума» // Критика новейшей буржуазной историографии. Л., 1967.

11. *Ленин В. И.* Поли. собр. соч. Т. 25.

12. *Маркарян Э. С.* Очерки.теории культуры. Ереван, 1969.

13. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд. Т. 12.

14. *Михайлов А. А.* Современная философская герменевтика: Крит, анализ. Минск, 1984.

15. *Ницше Ф.* Несвоевременные размышления // Поли. собр. соч. М., 1910. Т. 9.

16. *Огурцов А. П.* Образы науки в буржуазном общественном сознании // Философия в современном мире: Философия и наука. М., 1972.

17. *Плеханов Г. В.* О книге Риккерта // Избр. филос. произв. В 5 т. М., 1957. Т. 3.

18. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.

19. *Риккерт Г.* Два пути теории познания // Новые идеи в философии. СПб., 1913. Сб. 7.

20. Современная буржуазная философия. М., 1972.

21. *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М., 1978.

22. *Швырев В. С., Юдин Э. Г,* О так называемом сциентизме философии // Вопр.философии. 1969. № 3.

23. *Ярошевский М. Г.* Психология в XX столетии. М., 1971.

24. Abrams *Ph.* The origins of British sociology, 1834—1914. An essay with selected papers. Chicago, 1968.

25. *Bendix R., Roth G.* Scholarship and partisanship. Essays on Max Weber. Berkeley, 1971.

26. *Brooks M.Z.* Le Play: Engineer and social scientist L., 1971.

27. *Burckhardt J.* Briefe / Hrsg. F. Kaphan. 3. Aufl. Leipzig, 1958.

28. *Cahnman W. J.* Tonnies und Durkheim: Eine dokumentarische Gereniiberstellung //Arch. Rechts- und Sozialphilos. 1970. Bd. 56, H. 2. S. 189—208.

29. *Clark T. N.* Prophets and patrons: The French university and the emergence of the social sciences. Cambridge (Mass.), 1973.

30. *Coser L. A.* Masters of sociological thought. 2 ed. N.Y., 1977.

31. *Dilthey W.* Einleitung in die Geisteswissenschaften // Gesammelte Schriften. 3. Aufl. Lepzig; B., 1933. Bd.l.

32 *Dilthey W.* Ideen iiber eine beschreibende und zergliedei nde Psychologie// Ibid. Leipzig; B., 1924.Bd. 5.

33. *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften // Ibid. Leipzig; B., 1927. Bd. 7.

34. The establishment of empirical sociology; Studies in continu ity, discontinuity and institutionalization / Ed. A. Oberschall. N.Y., 1972.

35. *Halliday R. J.* The sociological movement, the sociological so ciety and the genesis of academic sociology in Britain // Sociol. Rev. 1968. Vol. 16, № 3.

36. *Harris M.* The rise of anthropological theory. N.Y., 1968.

37. *Hoult T. F.* Dictionary of modern sociology. Totowa (N.J.), 4969.

38. *Hughes H. S.* Consciousness and society: The reorientation of European social thought, 1890—1930. N.Y., 1958.

39. *Levine D. N.* Introduction // Georg Simmel on individuality and social forms / Ed. and with an introd. D. N. Levine. Chicago, 1971.

40. *Levine D. N., Carter E. B., Gorman E. M.* Simmel's influence on American sociology // Amer. J. Sociol. 1976. Vol. 81, № 4.

41. *Lukes S.* Emile Durkheim. His life and work. L., 1973.

42. *Madge J.* The origins of scientific sociology. N.Y., 1964.

43. *Maus H.* Simmel in German sociology // Georg Simmel. 1858—1918; A collection of essays, with translations and a bibliogra phy / Ed. K. H. Wolf. Columbus, 1959.

44. *Parsons T.* The structure of social action. N.Y., 1964.

45. *Rickert H.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 5. Aufl. Tubingen, 1929.

46. *Rubel M.* Premiers contacts des sociologues du XIX siecle uvec la pensee de Marx // Cah. Intern. Sociol. 1961. Vol. 31.

Shils E. The calling of sociology // Theories of society / Ed. T. Parsons et al. N.Y., 1962. Vol. 11.

47. *Small A. W.* Socialism in the light of soc.science // Amer. J. Soc. 1912. Vol. 17, № 6.

48. *Small A. W., Vincent G. E.* An introduction to the study of society. N.Y., 1894.

49. *Sutherland D. E.* Who reads European sociology? Reflections on the relationships between European and American sociology // J. Hist. Sociol. 1978. Vol. 1.

50. *Taine H.* Histoire de la litterature anglaise. P., 1873. Vol. 1.

51. *Tonnies F.* Mein Verhaltnis zur Soziologie // Soziologie von Heute / Hrsg. R.Thurnwald. Leipzig, 1932.

52. *Tonnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt, 1963.

53. Ward — Gumplowicz correspondence / Ed. A. Gella. N.Y., 1971.

55. *Weber M.* Georg Simmel as sociologist / Ed. D. N.Levin // Soc. Res. 1972. Vol. 39.

Глава 5

Социологическая концепция Фердинанда Тенниса

1. Жизнь и деятельность

Теннис родился 26 июня 1855 г. вблизи городка Ольденсворт, Шлезвиг, в семье богатого крестьянина. В 1872 г. он поступил в университет в Страсбурге и завершил университетское образование в Тюбингене в 1875 г., защитив диссертацию по классической филологии.

В дальнейшем его научные интересы охватывали широкий круг проблем самых разных социально-научных дисциплин. Восьмидесятые—девяностые годы были посвящены изучению социальной философии XVIII—XIX вв. Результатом этих занятий явились книга о Гоббсе, опубликованная в 1896 г. и впоследствии неоднократно переиздававшаяся, ряд важных статей о Лейбнице, Спинозе, Ницше, Спенсере, Марксе и др. Эти занятия не прерывались и позже. Результатом их стала, в частности, увидевшая свет в 1921 г. книга «Маркс. Жизнь и творчество».

Изучение наследия Гоббса побудило Тенниса вплотную заняться философией истории и философией права. Его собственная концепция была сформулирована в написанной в 1881 г. работе «Общность и общество (теорема философии культуры)», которая затем под тем же названием многократно издавалась в переработанном и углубленном виде. Именно эта работа и составила основание социологической концепции Тенниса.

Также в начале восьмидесятых годов проявился интерес Тенниса к социальной статистике, в частности к проблемам преступности, бедности, самоубийства и т. п. (книга «Преступность как социальное явление» увидела свет в 1909 г.). Наряду с эмпирической Теннис постоянно вел теоретическую работу в области социологии: книги «Мораль» (1909), «Критика общественного мнения» (1922), «Собственность» (1926), «Прогресс и социальное развитие» (1926), «Введение в социологию» (1931).

Несмотря на его обширную теоретическую, эмпирическую, а также публицистическую деятельность, академическое признание пришло к Теннису довольно поздно. Лишь в 1913 г. он стал внештатным профессором университета в Киле. В 1910 г. во Франкфурте состоялось учредительное заседание немецкого социологического общества, одним из основателей которого был Теннис. В

1921 г. он был избран его президентом и оставался в этой должности до фактического разгона общества нацистами в 1933 г. Будучи настроен в духе социал-демократической политики, он выступал за Веймарскую республику и боролся с национал-социализмом, предупреждая общественность об опасности «впадения в варварство» и подвергаясь атакам нацистских демагогов. Теннис умер в Киле 11 апреля 1936 г.

2. Основная проблема социологии

Постановка главной проблемы социологии вытекала из исследования Теннисом основного противоречия развития социально-философской мысли XVIII — начала XIX в. из противоречия рационалистического и исторического подходов к проблеме возникновения и существования государства, права и социальных институтов.

Для сторонников рационалистического способа мышления, опиравшихся на идеи Просвещения, было характерно признание естественных прав человека и соответственно признание самовластия народа, его неотъемлемого права на установление разумных законов и разумного общественного устройства, соответствующего человеческой природе.

Приверженцы исторического подхода, наиболее ярко выразившегося в работах исторической школы права и исторической школы национальной экономики, напротив, подчеркивали важность традиционных норм и принципов человеческого общежития и соответственно необходимость существования исторически сложившихся форм государственного и правового регулирования общественной жизни.

Теннис поставил своей целью связать воедино рационалистическое и историческое мировоззрение, соединить преимущества рационального научного метода с историческим взглядом на социальный мир. Его источниками служили труды основоположника исторической школы права Ф. фон Савиньи (прежде всего идеи, сформулированные Савиньи в небольшой, но имевшей громкую славу книге «О призвании нашего времени к законодательству и правоведению»), книга англичанина Г. Мэна «Древнее право» (в которой отразились основополагающие идеи Савиньи и в которой в противопоставлении статуса и контракта Теннис нашел концептуальное основание для пары антиномических понятий, определивших в конечном счете все содержание его собственной социологической концепции), труды Моргана, Бахофена и других этнографов, историков, правоведов того времени.

В экономической мысли Германии в XIX в. господствовала историческая школа национальной экономии. Активно развернув-

шийся в конце столетия спор между главой исторической школы Г. Шмоллером и математиком, философом и экономистом К. Менгером привел к ослаблению влияния историзма в пользу подчеркивавшегося Менгером дедуктивного метода, а следовательно, рационально-понятийного мышления вообще. Основания рационального подхода к общественной жизни Теннис обнаруживал в наследии европейской философии XVII в., прежде всего в рационалистической философии Гоббса и Спинозы.

В одной из своих первых историко-философских работ, посвященных творчеству Гоббса, Теннис сформулировал теоретическое содержание понятий, легших впоследствии в основу его социологической теории. Важнейший с точки зрения развития идей Тенниса (заключительный) абзац этой работы гласит:

«У Гоббса часть его последователей... искала поддержки в концепции абсолютного суверенитета общинной воли. В исторической действительности того времени этому соответствовало явление неограниченной монархии. Другие, исходя из оптимистических представлений о природе человека, отвергали даже этот новый, затмивший все остальное авторитет; они вообще не считали собственно общину необходимой, полагая, что высшее возможное счастье человечества может быть достигнуто в чистом обществе посредством общественного государства, т. е. посредством равных, двусторонних, могущих быть установленными и расторгнутыми отношений индивидов друг к другу. Первым имевшим успех представителем этой идеи был Локк. Он одержал победу в основном благодаря своим трудам в области молодой науки — политической экономии. Реальная основа подобных взглядов выступала в образе либерального конституционализма» [18, S. 240].

Это принципиальное противопоставление двух типов общества было последовательно проведено Теннисом в небольшой работе «Община и общество», написанной, как и цитированная выше статья, в 1881 г. и имевшей подзаголовок «Теорема философии культуры». Эта работа впоследствии принесла Теннису мировую известность.

3. Община и общество

Ее основная идея заключалась в противопоставлении понятий общинных (gemeinschaftliche) отношений и связей, с одной стороны, и общественных (gesellschaftliche) — с другой. Отношения первого рода коренятся *в эмоциях, привязанности, душевной склонности* и сохраняют собственную самоотождествленность как сознательно в силу следования традиции, так и бессознательно в силу эмоциональных уз и благодаря объединяющему влиянию общего языка. «Я различаю, — писал впоследствии Теннис, — следующие типы общественных отношений: 1) родовые отношения.

Естественно, таковыми в первую очередь считаются собственно родовые или кровно-родовые отношения; 2) отношения соседства, характеризующиеся совместным проживанием, свойственные брачной и в узком смысле слова семейной жизни, однако в понятии имеющие более широкий смысл; 3) отношения дружбы, основывающиеся на сознании духовной близости или родства, поскольку такое сознание постулировано или положено в основу какого-либо рода совместной жизни; они приобретают особое социальное значение, когда осознаются как общая религиозная принадлежность, как «община» [16, с. 464].

Иной характер имеют отношения второго рода, или общест венные отношения. Их принцип и основа — *рациональный обмен,* смена находящихся во владении вещей. Эти отношения, следова тельно, имеют вещную природу и характеризуются в силу самой природы обмена противоположно направленными устремлениями участников. Эти отношения частично зиждутся на отношениях опи санного выше — общинного — типа, однако они могут существо вать и между разделенными и чуждыми друг другу индивидами, даже между врагами, благодаря сознательному решению участ вующих в них индивидов. В качестве индивидов в такого рода от- . ношениях могут выступать различного рода группы, коллективы или даже сообщества и государства, рассматриваемые как формальные «лица». «Сущность всех этих отношений и связей заключается в сознании полезности или ценности, которой обладает,
может обладать или будет обладать один человек для другого и которую этот другой обнаруживает, воспринимает и осознает. Отношения такого рода имеют, следовательно, рациональную структуру» [16, с. 464],

Эти два рода отношений и связей — общинные и обществен ные — характеризуют не только отношения людей друг к другу, но и отношение человека к обществу. В общине социальное целое логически предшествует частям, в обществе, наоборот, социальное целое складывается из совокупности частей. Различие общины и общества — это различие органической и механической связи со ставляющих социальное целое частей.

4. Два типа воли

Фундаментом этих двух типов организации социальной жизни служат два типа воли, обозначаемые Теннисом как — Wesenwille и Kurwille (первоначально Wilkuer). Wesenwille — это воля сущности, т. е. в некотором смысле воля целого, определяющая любой, самый незначительный аспект социальной жизни. Kurwille означает иной тип действия интегрирующего фактора, ослабление социальной воли, расчленение ее на множество част

ных суверенных воль, механически сочетающихся в целое общественной жизни.

Первостепенное значение, придаваемое Теннисом понятию воли, дало основание большинству исследователей отнести его идеи к психологическому направлению в социологии. Вряд ли это справедливо. Воля в весьма малой степени понимается Теннисом как чисто психологический фактор. Хотя Теннис и пишет постоянно о том, что без воли нет человеческого поведения, воля в его концепции весьма абстрактное понятие, лишенное непосредственно психологического смысла.

«Любая духовная деятельность, — писал Теннис, — будучи человеческой, отмечена участием мышления, поэтому я различаю волю, поскольку в ней содержится мышление, и мышление, поскольку в нем содержится воля» [14, S. 87]. В другом месте Теннис выражается еще определеннее: «Воля в ее человеческом качестве определяется силой человеческого мышления» [17, S. 6], а латинский эпиграф из Спинозы, предпосланный Теннисом одному из разделов своего главного труда — «Voluntas atque intellectus unum et sunt» («Воля и разум — одно и то же» (лат.) [14, S. 85]), позволяет выяснить происхождение, а следовательно, и рационалистический смысл ето представлений о человеческой воле.

Рационалистический характер теннисовского обоснования социологии проявился и в его трактовке социального поведения индивидов. Анализируя социальное поведение, Теннис использовал введенную Максом Вебером типологию, согласно которой выделяются целерациональная, ценностно-рациональная, аффективная и традиционная формы социального поведения. В первой из этих форм, считал Теннис, реализуется Kurwille, в трех последних (лишь одна из которых предполагает психологический фактор в качестве определяющего) — Wesenwille. Рациональная работа разума является, таким образом, критерием различения двух типов воли и связанных с ними двух типов общественного устройства. В основу теннисовского анализа социального поведения лег анализ взаимоотношения средств — целей, т. е. *анализ рациональности,* тогда как природа социального оказалась определенной через «самосознание» индивидами самих себя и других в качестве членов общества.

Поскольку Теннис фактически (вслед за Спинозой) отождествил волю и разум, это означало, что побуждение к совместной социальной жизни, социальному взаимодействию, «обществлению» у Тенниса (так же как образование государства у Гоббса) идет не от освященной церковью традиции, как утверждает политическая философия реакционного романтизма (и не от Бога, как то утверждали противники Гоббса — схоласты), а от разума.

В учении о типах воли Тенниса ярко проявилась его оппозиция по отношению к историзирующему романтизму, стремление к рационалистическому объяснению природы общественной жизни.

Глава 5. Социологическая концепция Фердинанда Тенниса

5. Социология форм

Теннис не случайно дал своей главной работе (в первом ее издании) подзаголовок «Теорема философии культуры». Выработанные в ней понятия «общность» и «общество» стали первым шагом в направлении разработки формальной, в некотором смысле «геометризированной» концепции социологии, которую сам Теннис именовал *чистой социологией* (впоследствии в работах историков социальной мысли она стала рассматриваться как формальная социология, а сам Теннис считался основоположником соответствующей «школы»).

В своих историко-философских работах Теннис детально анализировал выработанные мыслителями XVII в. представления о чертах и особенностях социального познания. Так, по Гоббсу, писал он, чистая, т. е. a priori доказательная наука возможна: а) о мысленных вещах, абстрактных предметах (геометрия); б) о «политических телах», т. е. о принципах социальных институтов, произошедших из человеческого мышления, которые нельзя воспринять чувственно, но «тип которых мы конструируем» [18, S. 113]. Точно такой же принцип лег в основу собственного наукоучения Тенниса. Как Гоббс и Спиноза были убеждены в безграничных возможностях познания mode geometrico, так и Теннис полагал, что формальная, незамутненная интересами и склонностями индивидов, а также корыстью и целями групп и классов дедукция различных форм социальной жизни позволит достичь универсального и общезначимого социального познания. Поэтому-то и появилось в его работе слово «теорема» как утверждение прав понятийного, конструктивного мышления в противовес набирающим силу тенденциям эмпиризма и иррационализма. Первостепенным требованием метода рационалистической методологии было требование объективизации социальных явлений в смысле обеспечения логически строгого исследования, достижения общезначимого познания. Орудиями объективации были абстрагирование, идеализация, конструирование идеальных типов. Полученные типы не абсолютизировались, им не приписывалась действительность, наоборот, сами эти типы — понятийные «мерки» — прикладывались к живой действительности социальной жизни, открывая возможности ее собственно социологического изучения. Последнее особенно важно, ибо, подчеркивая невозможность отождествления конструированных понятий и эмпирической действительности, Теннис стремился поставить социологию на научные рельсы, порывал с многовековой традицией произвольной философско-исторической спекуляции.

Началом социологии становилась, таким образом, абстракции Ясно, что такой подход был направлен против исторической школы и субъективного эмпиризма философии жизни. Ясно также, •что реабилитация рационализма такого рода должна была повес

ти к реабилитации просвещенческой идеи естественного права и, следовательно, к игнорированию истории, развития.

Теннису, однако, удалось избегнуть этой опасности. Дело в том, что начальная идеализация, на которой основывал свою социологию Теннис, включала в себя не один (как, например, у Гоббса, или Локка, или у других мыслителей Просвещения), а два абстрактных понятия. В основе социологического мышления Тенниса лежит принцип понятийной антиномии: как любое конкретное проявление социальной воли представляет собой одновременно явление воли и явление разума, так и любое социальное образование одновременно содержит в себе черты и общины и общества.

Община и общество становились, таким образом, основным критерием классификации социальных форм. Вообще же Теннис стремился к выработке развернутой и упорядоченной системы таких критериев. Так, общественные сущности или формы социальной жизни подразделялись на три типа: (1) социальные отношения, (2) группы, (3) корпорации или объединения. Социальные отношения существуют тогда, когда они не только чувствуются или осознаются как таковые участвующими в них индивидами, но и осознается их необходимость, а также в той мере, в какой из них происходят взаимные права и обязанности участников. Другими словами, социальные отношения — это отношения, имеющие объективный характер.

Совокупность социальных отношений Между более чем двумя участниками представляет собой «социальный круг». Социальный круг есть ступень перехода от отношения к группе. Группа образуется, когда объединение индивидов сознательно рассматривается ими как необходимое для достижения какой-то цели. Далее: какая-либо социальная форма именуется корпорацией или объединением в том случае, если она обладает внутренней организацией, т. е. определенные индивиды выполняют в ней определенные функции, причем их акты являются актами корпорации.

Деление на отношения, группы и объединения «перекрещиваются» с классификацией человеческих отношений по критерию «господство — товарищество». Лишь затем полученные в результате классификации типы членятся по наиболее общему критерию на «общинные» и «общественные».

Точно так же сложный характер имеет теннисовская классификация социальных норм, которые делятся на: (1) нормы социального порядка, (2) правовые нормы и (3) нормы морали. Первое — совокупность норм самого общего порядка, основанных первично на общем согласии или конвенции. Нормы порядка определяются нормативной силой фактов. Право, по Теннису, создается из обычаев или путем формального законодательства. Мораль устанавливается религией или общественным мнением. Все указанные нормативные нормы, в свою очередь, делятся на «общинные» и

«общественные». Различия всех типов норм носят «идеально-типический» или аналитический характер. В реальности они не встречаются в чистом виде. Нормативные системы всех без исключения социальных форм оказываются составленными из совокупности норм, порядка, права и морали.

Менее усложненный характер имеет теннисовская типология социальных ценностей.

6. Формализм и историзм

Все эти детальные и разветвленные типологические построения носили бы абсолютно внеисторический и абстрактный характер, если бы не постоянно проводимое деление на общинные и общественные проявления буквально каждой из выделяемых форм. Применение этого принципа к анализу конкретных социальных явлений давало возможность уловить и концептуально отразить явления исторического развития. В этом состояло прикладное значение описанных классификаций вообще и понятий общины и общества в частности.

Анализ социальных феноменов с точки зрения их развития Теннис именовал прикладной социологией. Прикладная социология рассматривается некоторыми последователями Тенниса как «научная философия истории» [6, S. 66]. Сам Теннис первоначально определял ее цели гораздо скромнее. «Если чистая социология, — писал он, — ограничивается осмыслением и описанием социальных сущностей в состоянии покоя, то прикладная социология имеет дело динамикой, то есть рассматривает их в движении» [17, S. 316]. Методом прикладной социологии становится у Тенниса принцип понятийной антиномии. Диалектическое взаимодействие воли и разума, лежащее в фундаменте социальных отношений, развивается, по Теннису, в сторону преобладания разума, т. е. общественное развитие представляет собой процесс возрастания рациональности.

Этим определяется направление общественного развития:от общины к обществу. «Становление рациональности, — пишет Теннис, — есть становление общества, которое развивается в согласии с общиной, как изначальной, или, по крайней мере, более старой формой совместного жительства, частично в вопиющем противоречии с ней» [13, S. 465]. С этой точки зрения Теннис анализирует с использованием значительного фактического материала динамику развития различного рода социальных структур исследует социальные проблемы современного ему общества, демонстрируя тем самым образцы реализации собственного предписания «применять лежащий в основе этого подхода способ рассуждения к анализу любого исторического состояния, а также и развитию социальной жизни в целом, по крайнем мере постольку

поскольку это развитие идет от общинных к общественным формам и содержаниям» [13, S. 465].

Таким вот образом Теннис и решает главную проблему своего социологического творчества, поставленную самим ходом идейного развития XIX столетия: проблему синтеза положительных сторон просветительской и романтической тенденций. В его социологии (чистой плюс прикладной) оказались равным образом отраженными статика и динамика общественной жизни, механическое и органическое строение общественных «тел», а также рациональный и исторический подходы к исследованию общества.

В социологии Тенниса был сделан шаг от характерных для предшествующего периода социально-философских спекуляций к выработке объективной, научной социологии, чуждой предвзятых ценностных позиций, политических установок, чуждой свойственной философии истории морализаторской тенденции. Разумеется, «научность» социологии Тенниса ориентировалась на вполне определенный, а именно позитивистский образ науки. К достоинствам своей социологической концепции Теннис относил, во-первых, объективность, во-вторых, свойственную ей натуралистическую тенденцию, в-третьих, ее независимость от ценностных предпосылок и практической социальной деятельности.

7. Социология и политика

Свобода науки в позитивистском ее понимании предполагала свободу от политики. Вопрос о взаимоотношении социологии и политики вообще ставился Теннисом предельно широко: как вопрос о соотношении социальной теории и социальной практики, или, говоря языком некоторых новейших авторов, познания и интереса. Избегание ценностных сведений не есть, по Теннису, отказ от исследования социальных ценностей, наоборот, только социологическое, научное, объективное изучение ценностей может дать политике надежное основание и выработать научно обоснованные формы политической деятельности. «Должно быть научным образом продемонстрировано, — пишет Теннис, — что должен делать человек, чтобы достичь определенных последствий. Такие учения не входят в число наук. Они — не собственно наука, но ремесла, технологии». Политика как раз и есть одно из таких ремесел, использующих данные, добываемые науками. Различие их в том, что наука делает ценности предметами исследования, а политика — основанием деятельности. «С научной точки зрения совершенно не важно или даже вредно для наблюдения, желаемо ли достижение какой-то данной цели. Практик же исходит именно из желаемости; он стремится к этой цели и хочет знать, если это вообще возможно знать с научной достоверностью, какими средствами можно достигнуть

этой цели. Будучи исследователем, он имеет дело с причинами и следствиями. Человек науки познает, и только. Практический человек хочет действовать» [13, S. 305].

Тезис свободы науки от политики также был направлен против политической философии романтизма, сознательно и целенаправленно ориентированной на оправдание политических акций реакционных режимов Европы.

Но, отделяя науку от политики, Теннис, однако, отнюдь не ставил целью отделить политику от науки. Он стремился «онаучить» политику, а не желал возводить непроходимую стену между этими двумя родами деятельности. Как явствует из цитированного выше фрагмента, описание Теннисом познавательных позиций ученого и практического деятеля есть фактически описание двух различных познавательных установок, практикуемых одним и тем же человеком, который выступает то как политик, то как социолог. Такая форма описания не случайна, и описание это легко может быть отнесено к самому Теннису, который, по свидетельствам его современников, соединял в себе черты бесстрастного ученого со страстью политика-конституционалиста, социал-реформиста и демократа.

Практическая деятельность Тенниса как политика, избираемые им направления, цели и средства социальной работы действительно соответствовали основным положениям его социологического учения.

Сформулированное в рамках прикладной социологии положение о возрастании рациональности в ходе общественного развития естественным образом вело к необходимости борьбы за демократизацию, против сословных и феодальных предрассудков. Считая просвещение пролетариата этапом, необходимо следующим за буржуазным просвещением XVII—XVIII вв., Теннис активно участвовал в социал-демократическом и рабочем движении, отстаивал свободу слова и права на образование профессиональных союзов, выступал на стороне бастующих во время знаменитой Кильской стачки 1896—1897 гг.

8. Критика системы Тенниса

Социологическая деятельность Тенниса продолжалась более пятидесяти лет, и в его теоретических построениях отразились черты социальных перемен, происходящих в Германии конца XIX начала XX в.

Перемены эти были порождены усилением капитализма в Германии, переходом его в империалистическую стадию своего развития. Если на европейском континенте этот процесс происходили медленнее, чем в Англии, совершившей свою буржуазную революцию еще в XVII в., то еще медленнее шел процесс социальных

преобразований в Германии, бывшей до того времени глухой «провинцией» Европы. Территориальная раздробленность, отсутствие прочной государственности, сохранение множества феодальных и сословных пережитков — все это задержало становление германского империализма, начавшего активно развиваться лишь в 70— 80-е годы прошлого столетия.

Опираясь на труды английских и немецких этнологов, юристов и государствоведов, Теннис зафиксировал в основных понятиях своей социологии главные характерные черты изменений в государственно-правовой и ценностно-нормативной сферах общества, характерные для этого переходного периода.

Реальная же материальная основа изменений Теннисом вскрыта не была: Причиной тому явилось идеалистическое понимание им самой природы социального процесса. «Именно фактор мышления и, следовательно, разума, — писал Теннис, — является динамическим элементом любого культурного развития, так же как и духовного развития единичного человека. Это означает, — продолжал Теннис, — что он во все большей мере определяет поведение, да и само мышление отдельных людей... а также лиц, составляющих группы и союзы, в их совместной деятельности и общей воле». Такого рода трактовка природы социального процесса, естественно, включала возможность познания реальных социально-экономических процессов, лежащих в основе исторических изменений. Следует отметить, что Теннис был хорошо знаком с трудами Маркса, посвященными анализу капиталистического способа производства. Более того, *его* интерес к марксизму носил устойчивый и постоянный характер. По его собственному признанию, интерес к проблематике «кризиса культуры» был разбужен в нем не в последнюю очередь чтением «достойной восхищения работы Карла Маркса» (имеется в виду первый том «Капитала»), хотя, как добавляет Теннис, марксизм не оказал прямого влияния на выработку его собственных идей.

Действительно, не только принципиальные выводы, но и сама марксистская постановка проблем оказалась чужда Теннису. В статье «Исторический материализм», написанной для Международного профсоюзного словаря, он определил сущность учения Маркса об обществе в духе абстрактной теории факторов: социальная действительность представляет собой взаимодействие трех наиболее общих факторов — экономики, политики, духа; развитие каждой из этих областей идет независимо друг от друга, но хозяйственная жизнь представляет собой «относительно наиболее независимую переменную». Подобного рода догматическое членение на факторы и переменные чужды духу марксизма, так же как и абстрактное представление о «хозяйственной жизни».

Теннис неоднократно противопоставлял строгого ученого Маркса, Маркса «Капитала» Марксу «Коммунистического манифеста».

В конце концов Теннис пришел к оценке марксизма как «безусловно ложного учения» [17, S. 270].

Отказ видеть в фундаменте социальной жизни материальные закономерности и ценностно-нормативную сферу общества значительно уменьшает ценность социологических идей Тенниса.

Так, именно по этой причине остается в сущности непроясненным источник существования общин и общества как основных форм человеческой Совместной жизни. Откуда, к примеру, берется, как формируется общинная воля — Wesenwille, цементирующая и соединяющая индивидов в целое их совместной жизни? Каким образом при господстве частной воли — Kurwille — механическое взаимодействие индивидов дает в результате некоторую социальную целостность? Каков вообще фактор, констатирующий эту целостйость в каждом конкретном случае?

Часто оба типа социальных отношений объясняются как продукты реализации индивидуальных психических стремлений — инстинктивных и рационально обусловленных импульсов. Такое истолкование, введенное Вундтом, искажает смысл, вложенный в понятие социальной воли Теннисом. Во-первых, при этом абсолютно разделяются воля и интеллект (о теннисовской рационалистической трактовке воли говорилось выше); во-вторых, воля при этом начинает трактоваться как чисто психическое образование, утрачивается социально-политический смысл этого понятия (ср.воля народа, воля избирателей), играющий едва ли не первостепенную роль в системе Тенниса.

Марксизм пришел к выводу о том, что в социальной воле воплощается воля господствующего в обществе класса, структурирующая и определяющая структуры и формы конкретных проявлений человеческих взаимодействий. Теннис же вырабатывает развернутые дефиниции, дает обстоятельные описания общины и общества, но оказывается не в состоянии раскрыть природу воли, т. е. социальной власти, власти социального целого над отдельным индивидом в каждом конкретном случае. Оба основных понятия теннисовской социологии остаются постулированными, а не выведенными из анализа реальности социальной жизни.

Именно отсутствие интереса к реальности, а именно к реальности взаимодействия, конфликтов, столкновений интересов социальных групп и классов обусловило еще один из недостатков теннисовской типологии обществ — неадекватную характеристику общины. Социальные отношения в рамках общины изображаются Теннисом как отношения согласия и взаимопонимания, дружбы, сотрудничества, душевной приязни и т. д. Всякие «отрицательные» эмоциональном смысле, а также конфликтные по своей природе отношения Теннис игнорирует. Он отказывается видеть в общине элементы принуждения, справедливо замечает Р.Кениг [7, S. 370| Фактически рисует неисторичный, идеализированный образ

щины, подставляя на место сложной и противоречивой реальности отношений в рамках общины картину, обладающую определенным этическим и идеологическим подтекстом.

Последнее, как мы покажем далее, обусловило противоречивость политического смысла доктрины Тенниса.

И наконец, еще одно следствие игнорирования конфликтов и противоречий в общественной жизни: формальный, метафизический характер сложных и разветвленных теннисовских классификаций. Разумеется, эта классификация не была для Тенниса самоцелью. Они служили ему для целей детального изучения процессов исторических перемен, совершающихся на различных уровнях и различных сферах общественной жизни. Теннис стремился формализовать социологическое знание, найти некоторую универсальную систему характеристик, применимых независимо от содержательной стороны предмета к анализу самых различных сфер жизни общества.

Поставленная таким образом проблема содержала, однако, глубокое внутреннее противоречие. Именно формальный характер теннисовских классификаций, отсутствие критериев для вычленения решающих, определяющих типов отношений и групп сделали их пригодными лишь для описания реально происходящих процессов изменений, исключив возможность выработки с их помощью социологических объяснений исторического процесса. Другими словами, классификации эти неизбежно вырождаются в определенного рода конвенции, в условный язык, не могущий доставить «сущностного», положительного знания об исследуемой реальности. Социологическая система Тенниса не могла, таким образом, служить объяснению процессов исторического развития. Типология «община — общество» не осталась идеологически нейтральным орудием описания социальных процессов. Как ни старался Теннис подчеркнуть ценностно-нейтральный характер своих представлений, их оторванность от философии, истории, политики и — этики, действительное содержание его трудов дало основание многим исследователям толковать теннисовский анализ развития от общинных форм к общественным как скрытую философию истории, как идеологию гибели культуры, имеющую вполне определенный, реакционный политический смысл. Такая интерпретация и в самом деле оказывалась возможной по причине описанной выше идеализации Теннисом социальных отношений в рамках общины.

9. Научное значение социологии Тенниса

Теннис — социолог, стоящий на грани двух эпох западной социологии. Одной стороной своего творчества он как бы обращен в XIX в. Об этом говорит его стремление разработать «филосо-

фию» истории как социологию», попытка создания широкого культурно-исторического познания, а также отсутствие строгой дифференциации в его учении собственно социологических, правоведческих, государствоведческих идей.

С другой стороны, Теннис выдвинул ряд идей, получивших даль нейшую разработку и реализацию в западной социологии XX в. Это прежде всего идея аналитического — в противоположность истори ческому — построения социологии, свидетельствующая об осознании социологией самой себя как науки, о ее стремлении самоопреде литься, найти свой собственный подход к анализу общества. Теннис одним из первых в западной социологии поставил проблему социальной структуры, которая именно с того времени стала рассматриваться как специфически социологическая, гарантирующая особый угол зрения, особый способ постановки проблемы. Идея разработки формальной социологии, анализирующей свой предмет независимо от его содержательных характеристик, была подхвачена другим знаменитым социологом конца XIX — начала XX в. Г. Зиммелем, и была затем развита Л.фон Визе, А.Фиркандтом и рядом \ других исследователей.

Далее, одной из существенных сторон социологии Тенниса была его натуралистическая теория социального познания, во многих вариантах продолженная и развитая западными социологами XX в. I

Все же главным, что оставил Теннис современной социологии Запада, стала идея выделения двух типов социальных связей и отношений, воплощенных в понятиях общины и общества. Эта идея была подхвачена Э. Дюркгеймом, выделившим общество с «органической» и «механической» солидарностью. В соответствующим образом переработанном виде эта типология применялась и продолжает применяться ныне многими западными социологами, философами и историками для объяснения основного конфликта исторического развития современности. «Дедуктивная типология превратилась в конце концов в философско-историческую концепцию», — справедливо писал по этому поводу И. С. Кон [1, с. 106].

Литература

1. Кок *И. С.* Позитивизм в социологии. Л., 1964.

2. *Шершеневич Г. Ф.* История философии права. СПб., 1907.

3. *Bellebaum A.* Das soziologische System von F. Tonnies unterj besonderer Bervicksichtigung seiner soziographischen Untersuchunj gen. Meisenheitn a. Glan, 1966.

4. *Dahrendorf R.* Deutsches Geistesleben und Nationalsozialismt Tubingen, 1965.

5. *Heberle R.* Einfuhrung // Tonnies F. Einfuhrung in die Soziologie. Stuttgart, 1965.

6. *Jakoby E.* G. Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von F. Tonnies. Stuttgart, 1971.

7. *Konig R.* Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Tonnies // Koln. Ztschr. Soziol. 1955. Jg. 7, № 3.

8. *Nisbet R.* The sociological tradition. L., 1967.

9. *Plessner H.* Nachwort zu Tonnies // Koln. Ztschr. Soziol. 1955. Jg. 7, № 3.

10. *Rudolph G.* Tonnies und der Faschismus // Wiss. Ztschr. Humboldt-Univ. Berlin Ges. sprachwiss. Reihe. 1965. Bd. 14.

11. Sociology and history / Ed. W. Cannman. N.Y., 1965.

12. *Tonnies F.* The Present Problems of Social Structure // Amer. J. Sociol. 1905. Vol. 10, № 5.

13. *Tonnies F.* Soziologishche Studien und Kritiken. Jena, 1923. Bd. 1.

14. *Tonnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. 8. Aufl Leipzig, 1935.

15. *Tonnies F.* Uber die Lehr- und Redefreiheit // Koln. Ztschr. Soziol. 1955. Jg. 7, № 3.

16. *Tonnies* F. Die Enstehung meiner Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft // Koln. Ztschr. Soziol. 1955. Jg. 7, № 3.

17. *Tonnies F.* Einfuhrung in die Soziologie. Stuttgart, 1965.

18. *Tonnies F.* Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert / Hrsg. E. G. Jacoby. Stuttgart, 1975.

19. *Wiese L.* Von Erinnerungen an F. Tonnies // Koln. Ztschr. Soziol. 1955. Jg. 7, № 3.

Глава 6

Социология Георга Зиммеля

Из всех теоретиков, работавших на рубеже XIX—XX вв. и считающихся ныне классиками буржуазной социологии, Георг Зиммель — самый непоследовательный и противоречивый. Его творчество постоянно подвергается многочисленным, иногда взаимоисключающим друг друга интерпретациям. Оценки социологии Зиммеля историками и теоретиками социологии колеблются от полного отрицания ими ценности его идей до признания их этапными, в значительной мере определившими содержание и направление последующего социологического развития.

Георг Зиммель родился 1 марта 1858 г. в Берлине. Окончив классическую гимназию, он поступил в Берлинский университет, где в числе его преподавателей были историки Моммзен, Дройзен и Трейчке, психологи Лацарус, Штейнталь и Бастиан, философы Харм и Целлер. В 1881 г. он получил докторскую степень по философии за диссертацию о Канте, через 4 года стал приват-доцентом, а через 15 лет — экстраординарным, т. е. внештатным, профессором и оставался в этой должности еще полтора десятилетия, не получая никакого жалованья, за исключением студенческих взносов за лекции. Лишь в 1914 г. он получил штатную должность профессора в университете Страсбурга, где читал логику, историю философии, метафизику, этику, философию религии, философию искусства, социальную психологию, социологию, а также специальные курсы по Канту, Шопенгауэру и Дарвину. Умер Зиммель 26 сентября 1918 г.

Три момента затрудняют адекватное понимание и оценку творчества Зиммеля: сложная идейная эволюция, широта и разбросанность его интересов, скорее эссеистский, чем систематический стиль большинства его работ.

Блестящий лектор и плодовитый писатель (издающееся в ФРГ полное собрание сочинений Зиммеля составляет 14 томов), он начал свой творческий путь в лоне «неофициальной берлинской культуры» [11, p. 168]. Представители этого довольно расплывчатого направления ориентировались на идеи натуралистического материализма, механицизма и социал-дарвинизма, импонировавшие многим крупным естествоиспытателям, смотревшим на науку как на «религию нашего времени». Характерен для этого периода, в частности переведенный на русский язык очерк Зиммеля «Дарвинизм и

рия познания» [4]. Влияние натуралистического позитивизма чувствуется и в одной из ранних его социологических работ «Социальная дифференциация: Социологическое и психологическое исследование» [5].

Затем последовал период, который условно может быть обозначен как «неокантианский». Именно тогда Зиммелем были написаны его многочисленные работы о Канте [15], создан труд по философии истории [3]. Неокантианские идеи наложили глубокий отпечаток на разработку Зиммелем категорий «формы» и «содержания» — основополагающих понятий его социологической концепции.

Зиммель испытал глубокое влияние идей К.Маркса. Одна из фундаментальных его работ — «Философия денег» [20] — представляет собой попытку культурологической (в отличие от марксовой социологической) интерпретации понятия отчуждения, во многом повторяющей критику Марксом капиталистического строя и буржуазного образа жизни. Последний же этап идейного развития Зиммеля характеризовался нарастанием скептицизма и сближением с антирационалистическими и антинатуралистическими движениями, переходом на позиции «философии жизни» [2]. Характерна для этого периода его дружба с поэтом-мистиком Стефаном Георге, которому он посвятил одну из своих последних книг. Однозначная оценка социологического творчества Зиммеля затруднена также по причине многосторонности его интересов. Зиммель был не только (и даже не в первую очередь) социологом, но и влиятельным философом культуры, теоретиком искусства, много писал по проблемам социальной психологии, этики, политэкономии, социологии города, религии, пола и др. И в каждой из этих областей он находил нечто, дополняющее и уточняющее его социологическое видение.

Зиммель редко прибегал к систематизации своих идей, так что его социологическая концепция оказалась как бы «рассыпанной» по различным статьям, книгам, эссе, написанным ad hoc и почти всегда посвященным важным, но частным проблемам. Эти пестрота и многообразие часто создавали представление об отсутствии за ними сколько-нибудь связного целого. На самом же деле все эти разнообразные проблемы и интересы объединяло характерное и весьма оригинальное для своего времени представление о предмете, методе и задачах социологической науки.

1. Метод, предмет и задачи социологии

Социология, писал Зиммель, должна конституироваться не традиционным для социальных наук образом — посредством выбора особенного, не «занятого» другими науками предмета, а как метод: «Поскольку она исходит из того, что человека следует трактовать

как общественное существо и что общество является носителем всех исторических событий, постольку она не находит объекта, который не изучался бы уже какой-либо из общественных наук, но обнаруживает для всех их новый путь — метод науки, которая именно в силу ее применимости ко всей совокупности проблем не является наукой, обладающей собственным содержанием» [16, S. 17].

С этой точки зрения все предметы каждой из общественных наук являются своеобразными, особенным образом оформленными «каналами», через которые «течет» общественная жизнь — «единственный носитель любой силы и любого смысла» [Ibid, S. 16]. Напротив, новое социологическое видение имеет своей задачей выделение и схватывание закономерностей, не поддающихся анализу средствами каждой из этих наук.

Конечной целью социологического метода, практикуемого в различных науках, считал Зиммель, является вычленение в их совокупном предмете особенного ряда факторов, становящихся собственным предметом социологии, «чистых форм социации» (Formen der Verges-ellschaftung). Термин «Vergesellschaftung» можно было бы перевести словом «общение». Однако оно чаще всего применяется для перевода марксова термина «Verkehr». Поэтому мы применяем в данном случае термин «социация» (по аналогии с анг. Sociation).

Социологический метод вычленяет, пишет Зиммель, «из явлений момент социации... как грамматика отделяет чистые формы языка от содержания, в котором живы эти формы» [16, S. 27]. За выявлением чистых форм социации должно было следовать их упорядочение и систематизация, психологическое обоснование и описание их в историческом изменении и развитии [Ibid., S. 30].

Практику применения социологического метода в различных общественных науках, т. е. выявление особого рода закономерностей в рамках их традиционного предмета, Зиммель называл общей социологией, описание и систематизацию чистых форм социации — чистой, или формальной, социологией. Чистая социология должна была служить выработке ориентиров, позволяющих исследователям в различных науках об обществе подходить к своему предмету «социологично», а значит — более осознанно, чем раньше, ставить проблемы и искать их решения. Чистая социология должна выполнять по отношению к прочим общественным наукам методологическую функцию, становясь «теорией познания частных социальных наук» [Ibid].

Система социального знания включала в себя также две философские социологические дисциплины: социологическую теорию познания, «охватывающую условия, предпосылки и основные понятия социологического исследования, которые в самом исследовании не могут быть обнаружены» [16, S. 29]; социальную «метафизику», необходимость в которой возникает тогда, когда «единичное исследование приводится к отношениям и целостностям, ставится в связь

вопросами и понятиями, не рождающимися и не существующими внутри опыта и непосредственного предметного знания» [Ibid].

Таким образом, складывалась целостная трехступенчатая (общая — формальная — философская социология) концепция социального знания. Намеченная Зиммелем программа оказалась для своего времени весьма прогрессивной. Период ее возникновения был периодом ускоренной институционализации и профессионализации социологии. В это время вопрос о выяснении собственной предметной области социологии был особенно актуальным.

Существовали два основных подхода к решению этого вопроса. Согласно первому из них, все социальное сводится исключительно к индивидам, их свойствам и переживаниям, так что «общество» оказывается абстракцией, неизбежной с точки зрения практики, полезной для предварительного ознакомления с явлением, но не представляющей собой реального предмета. Если индивиды и их переживания могут быть исследованы естественными и историческими науками, то для особой, отдельной науки — социологии — не остается своей области. Самым ярким представителем этого подхода был Дильтей.

«Если с точки зрения такой критики, — писал Зиммель, — общества, так сказать, слишком мало, то с другой — его слишком много, чтобы ограничить его изучение одной наукой» [16, S. 6]. С этой другой точки зрения все, что происходит с людьми, происходит в обществе, обусловлено обществом и является его частью. Поэтому нет науки о человеческом, которая не была бы наукой об обществе. На таких позициях стоял, в частности, Теннис, объединявший в рамках «общей социологии» право и филологию, политологию и искусствознание, психологию, теологию и даже антропологию. В этом случае, говорил Зиммель, «совокупность наук ставится на голову и к ней приклеивается новая этикетка: социология» [Ibid., S. 7].

Согласно Зиммелю, его собственная концепция давала возможность строго определить оба рода междисциплинарных границ: во-первых, она гарантировала четкость отделения социологии как учения о чистых формах социации от прочих общественных наук; во-вторых, она позволяла провести границу между науками об обществе (в которых оказывалось возможным применение социологического метода) и науками о природе. Тем самым она одновременно обеспечивала единство социологии как науки и единство общественных наук.

2. Формальная социология

Понятие формы и тесно связанное с ним понятие содержания — важнейшие понятия зиммелевской чистой, или формальной, социологии.

В одной из своих сравнительно ранних работ — «Проблемы философии истории» [3] — Зиммель истолковал историю общества как историю психических явлений. При этом каждое психическое явление рассматривалось им в двух аспектах: с одной стороны, как психический акт, представляющий собой, например, желание, припоминание, утверждение, с другой — как то, что в каждом из подобных актов делается, вспоминается, утверждается и т. д.

Если мы изолируем этот последний аспект психического акта, то получим, писал Зиммель, объективное содержание сознания, которое никоим образом не является психологическим (цит. по: [11, p. 38]). Это содержание — то, что в философии жизни понималось как «переживание» (Erlebnis), — и есть, по Зиммелю, «материя», «тело» социального.

Имея в виду эту непсихологичность переживания, можно говорить о феноменологических, а не о психологических основаниях зиммелевской философии истории. Эту сторону дела, кстати, недостаточно учитывали авторы русского перевода «Проблем философии истории», что привело (в их изложении) к излишней психологизиции идей Зиммеля.

В свою очередь форму лучше всего определить по задачам, которые она выполняет. По Зиммелю, задачи эти следующие: 1) форма соотносит друг с другом несколько содержаний таким образом, что содержания эти образуют единство; 2) обретая форму, эти содержания отделяются от других содержаний; 3) форма структурирует содержания, которые она взаимно соотносит друг с другом. «То, что мы называем формой, — писал Зиммель, — с точки зрения исполняемых ею функций есть унификация материала: она преодолевает изолированность частей, его составляющих. Целостность как единство этих частей... противостоит всякому другому материалу, не обладающему формой или оформленному иначе» [15, S. 64].

Применительно к социологии противопоставление формы и содержания следовало, таким образом, понимать как противопоставление «материи» социального взаимодействия — культурно-исторически обусловленных продуктов человеческого духа, целей, стремлений, потребностей индивидов — и наиболее часто повторяющихся, характерных для всех и всяческих культурно-исторических событий и явлений структур взаимодействия.

Задача формальной социологии, следовательно, не в том, чтобы разделить целостные социальные образования на две части, а в том, чтобы, говоря современным языком, тематизировать общество как межчеловеческое, межиндивидуальное явление. Зиммель отнюдь не стремился (в чем его, кстати, часто упрекали) к составлению исчерпывающего «каталога» человеческих взаимосвязей. Наоборот, считал он, чистые формальные понятия имеют ограниченную ценность и проект формальной социологии лишь тогда будет

реализован адекватно, когда выявление чистых форм социации будет сопровождаться выяснением того, «что значат они как чистые формы поведения, при каких обстоятельствах они возникли, как развивались, какие изменения претерпевали благодаря особенностям их объектов, благодаря каким одновременно формальным и материальным характеристикам общества они возникли и сошли» [19, S. 10—11]. Другими словами, каждая форма социации, будучи отождествлена, должна была стать объектом исторического содержательного описания.

Зиммель не ставил задачи создать общую классификацию социальных форм. Он, однако, сделал предметом своих исследований ряд аспектов и сторон социальной жизни, выделенных им как формы из ее «живой» реальности: господство, подчинение, соперничество, разделение труда, образование партий и т. д. Все эти формы, полагал Зиммель, воспроизводятся, наполняясь соответствующим содержанием, в различного рода группах и социальных организациях, в свою очередь могущих трактоваться как формы: в государстве и религиозном сообществе, в группе заговорщиков и экономическом объединении, в семье и художественной школе и т. п. Образцы исследования этих и других подобных форм Зиммель дал в очерках, составивших книгу «Социология» [Ibid.]. Позднее некоторые исследователи пытались систематизировать выделенные Зиммелем формы. Так, Т. Абель указывал на наличие семи типов таких форм: описания сложных ситуаций (тяжба, рабство, обмен), норм (закон, обычай, мораль, честь), социальных типов («чужак», бедняк, учитель, простолюдин), групп (семья, тайное общество, политическая партия), элементов и свойств групповой структуры (иерархия, постоянство, подвижность, централизация), межиндивидуальных отношений (конфликт, господство, подчинение) и, наконец, крупномасштабных социально-исторических процессов [8, p. 27]. Классификация Абеля лишена логического основания, и, кроме того, отнесение того или иного явления под определенную категорию часто выглядит совершенно произвольным.

Делались также попытки классифицировать формы социации по трем группам: социальные процессы, социальные типы и модели развития [11, p. 12]. К социальным процессам при этом относились постоянные, независимые от конкретных обстоятельств их реализации явления (такие, как подчинение, господство, соревнование, примирение т. п.).

Примером зиммелевского анализа социального процесса как формы социации может служить его исследование моды. Мода, пишет Зиммель [18, S. 26], одновременно предполагает и подражание, и индивидуализацию. Человек, следующий моде, одновременно и отличает себя от других, и утверждает свою принадлежность к определенному слою или группе. Невозможность моды без стремления к индивидуализации Зиммель доказывает тем, что в прими-

тивных обществах, характеризующихся максимальной социальной однородностью, где отсутствует стремление выделиться из общей массы, отсутствует и мода. Точно так же в любом обществе, управляемом сравнительно небольшой группой людей, представители правящей олигархии носят одинаково строгое платье, не желая демонстрировать свою исключительность перед лицом общей массы граждан. Пример: венецианские дожи, ходившие только в черном.

Невозможность моды без стремления к подражанию, к слиянию с коллективом доказывается тем, что в обществах, характеризующихся распадом групповых норм, мода отсутствует. Так, во Флоренции XIV в. каждый следовал собственному стилю одежды: мода отсутствовала, ибо отсутствовало стремление к слиянию с коллективом.

Как только какое-либо явление (одежда, идеи, манеры, вещи и проч.) стало «модным», оно тут же начинает «выходить из моды». В том-то и очарование моды, что она одновременно и нова и преходяща. Мода дает чувство настоящего, ощущение течения времени. Причиной широчайшего распространения моды в современную эпоху, говорит Зиммель, как раз и является процесс разложения старинных, принимавшихся на веру убеждений, привычек, традиций, в результате чего более активными становятся временные, переходные формы. Отсюда засилье моды в искусстве, в науках, даже в морали.

Однако несмотря на преходящий характер той или иной конкретной моды, она как социальная форма обладает некоторым постоянством: мода в том или ином виде существует всегда [18, S. 26—56].

Вторая категория социальных форм, исследуемая Зиммелем, — социальный тип. Человек, включенный в определенного рода отношение, обретает некоторые характерные качества, которые являются для него сущностными, т. е. проявляющимися постоянно вне зависимости от природы того или иного конкретного взаимодействия. Примеры социальных типов, исследованных Зиммелем, — циник, бедняк, кокетка, аристократ и т. д. Как и в примере с модой, мысль Зиммеля при характеристике социальных типов движется диалектически, через выявление характерного противоречия. Так, бытие такого социального типа, как аристократ, представляет собой единство двух взаимоисключающих характеристик: с одной стороны, он целиком поглощен своей группой, ее фамильной традицией, ибо является ветвью фамильного древа, с другой — он абсолютно отделен и даже противопоставлен ей, ибо сила, независимость и личная ответственность сут| этой характерной для аристократии традиции [19, S. 34].

Примером социальных форм, относящихся к третьей группе именуемой моделью развития, может служить универсальный процесс взаимосвязи расширения группы с усилением индивидуальности.

По мере увеличения группы, пишет Зиммель, члены ее становятся все менее похожими друг на друга. Усиление индивидуальности сопровождается деградацией группы. И наоборот, чем меньше, т. е. своеобразнее, группа, тем менее индивидуальны ее представители. Исторический процесс развивается в сторону усиления индивидуальности за счет утраты индивидами их уникальных социальных характеристик: расширенная семья сменяется самостоятельными полноправными индивидами и нуклеарной семьей; цеховая и кровнородственная организация сменяется гражданским обществом с характерной для него высокой индивидуальной ответственностью [Ibid., S. 527—532],

Приведенная трехзвенная (социальные процессы — социальные типы — модели развития) классификация социальных форм весьма несовершенна. Более содержательной может стать классификация социальных форм по степени их удаленности от непосредственного потока жизни. Ближе всего к жизни, считает Зиммель, такие спонтанные формы, как обмен, личная склонность, подражание, формы, связанные с поведением толпы, и проч. Несколько далее от потока жизни, т. е. от «материи» социального и общественного содержания, стоят такие более устойчивые и независимые формы, как экономические и прочие формальные (не в зиммелевском, а в привычном ныне социологическом смысле слова) организации.

И наконец, наибольшую дистанцию от непосредственности сериальной жизни сохраняют формы социации, представляющие собой не мыслительную абстракцию, а реально существующие (точнее, реально встречающиеся) в социальной жизни игровые формы. Они «чисты», ибо содержание, когда-то их «наполнявшее», исчезло. Примеры игровых форм: то, что понимается под старым режимом, т. е. политическая форма, пережившая свое время и не удовлетворяющая запросов участвующих в ней индивидов; «наука для науки», т. е. знание, оторванное от потребностей человечества, переставшее быть «оружием в борьбе за существование», «искусство для искусства» и т. д.

Исключительную по своей роли и значимости игровую форму представляет собой так называемое свободное общение (Geselligkeit, sociability). Свободное общение — это общение ради общения, затеянное безо всяких конкретных целей, кроме одной — насладиться общением, побыть с другими. Такого рода общение представляет собой игровую форму социации, или абстрактную модель социального процесса, лишенную всяких содержательных элементов. Индивиды входят в такого рода общение, как «формальные» индивиды, лишенные каких-либо содержательных характеристик (таких, как способности, богатство, статус, власть, убеждения и т. д.); это общение — общение «равных». Такт служит средством обеспечения этого равенства; он ограничивает любого рода содержательные стремления и импульсы участников: бестактно на вечеринке гово-

рить о делах, обсуждать абстрактные проблемы, демонстрировать свой ум или свое богатство. Такт, следовательно, есть игровая форма социальных норм. Флирт, или кокетство, игровая форма сексуальных отношений, лишенные реального эротического содержания. Разговор здесь — цель в себе; тема его, разумеется, не безразлична, однако главное — не тема, не содержание его, а удовольствие от разговора, от беседы, воплощающей в себе свободное общение, общение ради общения [16, Кар. 3].

В анализе свободного общения Зиммель наиболее полно и последовательно продемонстрировал идею чистой или формальной социологии. Однако в нем он, можно сказать, и исчерпал эту идею, продемонстрировав ее пределы, ее «нижние» границы.

Довольно распространено мнение о том, что социология Зиммеля представляет собой попытку сведения человеческого общества к такого рода чистым, или игровым, формам и что конечной целью Зиммеля было составление исчерпывающего списка этих форм [21]. Считается также, что содержательные анализы, проведенные Зиммелем (наподобие рассмотренного нами анализа социальных процессов, социальных типов и др.), доказали, вопреки его намерениям, неосуществимость подобного проекта. Действительно, Зиммель неоднократно давал повод к такого рода упрекам, ставя на одну доску и сочетая по формальному признаку такие разные по своей социальной роли и культурному содержанию явления, как христианские секты и раннее коммунистическое движение, военное столкновение и супружеский конфликт, подчинение солдата офицеру и рабочего предпринимателю и т. д. Такие формальные классификации и субординации социальных явлений подвергались, критике со стороны В.И.Ленина, показавшего, что одни и те же социальные формы могут иметь совершенно различное значение в зависимости от исторической обстановки [7, с. 431].

Зиммель и сам отчетливо понимал невозможность сведения социальной жизни к ее формальному моменту — «грамматике» форм социации. Именно поэтому идея чистой, или формальной, социологии отнюдь не исчерпывала содержания его социологической концепции, включающей также философскую социологию, задающую чистой социологии теоретико-познавательные и социально-философские мировоззренческие ориентиры.

3. Философская социология. Концепция понимания

Зиммель писал о двоякого рода границах, пролегающих там, где конкретно-научное мышление переходит *в* философское. Одна из этих границ обнаруживается тогда, когда встает вопрос о предпосылках познания. Конкретные науки не могут быть беспредпо

сылочными, каждый их последующий шаг требует доказательства, т. е. основывается на предпосылках содержательного и методического характера. Именно эти предпосылки раскрывает и исследует философия. Вторая граница обнаруживает себя тем, что «неизбежно фрагментарное содержание позитивного знания стремится восполнить себя, образовав картину мира, и соотнестись с целостностью жизни вообще» [20, S. V].

Применительно к социологии проблема философского обоснования ставилась Зиммелем как проблема (а) разработки социологической теории познания и (б) создания социальной философии или, как говорил сам Зиммель, социальной метафизики.

Специфической теорией познания социальных явлений Зиммель считал теорию исторического понимания. Разработанная еще в «Проблемах философии истории», теория эта рассматривалась Зиммелем как философская методология познания, служащая руководством по применению в ходе социологического анализа общенаучных методов, таких, как индукция, типологизирование и проч. Сами по себе эти методы, согласно Зиммелю, не позволяют выяс-^нить смысл социально-исторических явлений. Требуется выяснение того, как связано исследуемое явление с интересами самого исследователя или социальной группы, которую он представляет [17, S. 5]. Теория понимания была последовательно развита Зиммелем во втором немецком издании «Проблем философии истории» [Ibid.], коренным образом измененном и переработанном по сравнению с первым (с которого был сделан в свое время русский перевод). В результате явление оказывается не только включенным в ряд номологически познанных наукой объектов, но и осмысленным, понятым с точки зрения социальной реальности, жизни. Понимание, таким образом, выступает как метод, характеризующий только и исключительно социальное познание, ибо на место формальных общенаучных критериев адекватности выдвигается новый, содержательный, социальный по самой своей природе критерий.

Какого-либо рода тип деятельности можно считать понятым, если психические процессы, на основе которых сложилось определенное осознанное социальное действие, вызывают в интерпретаторе ту же самую реакцию, что и в самом деятеле. Такое понимание «объективного» действия, а не действующего лица — первая ступень процесса. Следующая ступень, необходимость которой вытекает из глубины и сложности взаимосвязей, составляющих в своей совокупности историческое явление, представляет собой понимание мотивов и чувств самого действующего индивида [Ibid., S. 38]. Пониманию доступны и подлежат лишь такие сочетания переживаний (т. е. представлений и сопровождающих их эмоций), которые «выступают не только как случайные и моментальные явления субъективной душевной жизни, но и имеют общеобязательность типического» [Ibid., S. 42—43]. Таким образом, любое социологическое

суждение о взаимосвязи какого-либо рода переживаний с какого-либо рода действиями считается обоснованным только тогда, когда оно сформулировано в рамках общепринятых ценностей и, следовательно, поддается рациональной реконструкции.

Критерием обоснованности суждений, сформулированных в рамках понимающего подхода, является, следовательно, рациональность сочетаний мотивов и деятельностей, входящих в анализируемые фрагменты опыта. Но итогом, результатом понимания будет не обнаружение каких-либо «звеньев» причинно-следственной цели, а открытие смысла действия, заключающегося в логике связи этого действия с человеческими представлениями, потребностями, интересами.

Теория понимания воплотила в себе то новое, что стремился внести Зиммель в теорию и методологию социального познания по сравнению с познавательными представлениями позитивистской и органицистской социологии, характерными для предшествующего периода. Она должна была, по мысли Зиммеля, служить «оружием рефлексии», делая проблематичным то, что в социологических исследованиях воспринималось как самоочевидное и не требующее доказательств, — объяснение через посредство целостностей (таких, как народный дух, социальный организм и т. п.). Эти целостности должны рассматриваться, полагал Зиммель, как конструированные — как регулятивные принципы познания, а не как реальные единства [14].

Зиммель требовал методологической релятивизации социологических объяснений и отказа от устаревших, по его мнению, идей социологического и исторического «реализма».

Кроме того, теория понимания подчеркивала роль субъективных «компонентов познания в социальных науках, т. е. роль исследователя, творчески и заинтересованно рассматривающего развертывающиеся социально-исторические явления, будучи одновременно средством «контроля» этого субъективного компонента, ибо признание участия интересов и ценностей в социальном познании требовало последовательного выяснения их роли в выборе объектов исследования, в формировании и интерпретации понятий и т. д.

И наконец, понимание служило соединительным звеном меж ду чистой, или формальной, социологией и социальной филосо фией, будучи средством исторического осмысления данных, дос тавляемых формальной социологией.

Зиммелевская теория понимания давала, таким образом, возможность сознательного и последовательного включения в самый процесс социального исследования социально-практического, ценностного интереса, тенденции.

Однако принятие такой ценностно ориентированной позиции, будучи лишено у Зиммеля объективного обоснования, вело к субъективизации и релятивизации социального познания. Зиммлев-

екая концепция понимания в отличие, например, от марксистского . принципа партийности, также признающего и учитывающего в ходе социального анализа интересы и ценности проводящего анализ теоретика, зиждилась не на объективной концепции общества и общественного развития, а на представлении об априорно постулируемой идее общества как регуляторе познания [Ibid.]. Таким образом, вопрос об объективности познания вообще не мог быть поставлен. Приняв точку зрения понимания (в зиммелевской его трактовке), исследователь тем самым признавал не просто ценностную (и социальную) детерминированность своего познания, но и тот факт, что он познает не объективные характеристики своей предметной области, а лишь отраженные представления и идеи, характерные для его собственного (или общепризнанного в его социальной группе) образа социального мира.

Идеи Зиммеля о природе социального познания легче понять, рассмотрев их в свете общих теоретико-познавательных суждений («метафизики познания»), сформулированных им в рамках философии жизни. «Только жизнь в состоянии понять жизнь», — писал Зиммель [6, с. 29]. Вот почему «всякая объективность, предмет познания, должна быть обращена в жизнь, дабы процесс познавания, истолкованный как функция жизни, действительно, был уверен в том, что перед ним совершенно проницаемый для него и, по существу, одинаковый с ним объект» [Там же, с. 29—30].

Если традиционный релятивизм растворял в потоке жизни Картину мира со стороны субъекта; то у Зиммеля то же самое происходит со стороны объекта. Не только субъект познает внешний по отношению к нему мир в образах и категориях, выражающих его собственную духовную структуру, но и сам объект познания лишается «внежизненной» объективности, выступая только в тех категориях и формах, которые предлагает ему жизнь.

Точно таким же образом организуется, по Зиммелю, и социальное познание: общество при посредстве использующего процедуры понимания индивида познает само себя; оно полагает представление о себе самом в качестве регулятивного принципа познания, понуждая тем самым явления и факты развертывающейся социальной жизни выражаться в предписанных им категориях и формах.

Именно таким образом, в соответствии с наиболее общими представлениями о процессах и механизмах познания и строит Зиммель свою социологическую концепцию. Именно в этом смысле и следует толковать роль теории понимания в общесоциологической концепции Зиммеля — как соединительного звена между формальной социологией (описывающей формы социации и трактующей их в их историческом изменении и развитии) и социальной философией. Лишь в духовной «деятельности» исследователя, писал Зиммель, которая упорядочивает факты в согласии с господствующи-

ми идеями и ценностями, составляет факты в такие сочетания, из которых рождаются решения проблем, какие даже и не могли бы быть поставлены, если бы исследователь опирался только и исключительно на исходные «ряды опыта», — лишь в такой деятельности рождаются гипотетические по самой своей сути образования, воспринимаемые и обсуждаемые как «исторические истины» [17, S. 54]. Эта духовная деятельность есть, в сущности, деятельность понимания, а началом, ее направляющим и организующим, ее регулятивным принципом является «целостный образ» социального мира, фигурирующий в образе социальной философии.

4. Социальная философия и социология культуры

В фундаменте социально-философской концепции Зиммеля были заложены характерные для эволюционизма XIX в. идеи о развитии общества как функциональный дифференциации, сопровождаемой одновременной интеграцией различных его элементов. В этом сказалось влияние позитивистского эволюционизма, преобладавшего на начальном этапе философско-социологического творчества Зиммеля.

Характеризуя один из типов исследуемых Зиммелем форм социации, обозначаемый как модель развития, мы показали, что, по Зиммелю, размер группы тесно коррелирует со степенью развития индивидуальности ее представителей. Точно так же, добавляет он, размер группы прямо пропорционален степени свободы, которой пользуются ее члены: чем меньше группа, тем сплоченнее она должна выступать, тем теснее держать своих членов с целью защиты собственной целостности от враждебных воздействий внешней среды [19, S. 534].

По мере количественного роста группы расширяются допустимые границы идентификации ее членов как таковых, следовательно, открывается возможность варьирования индивидуальностей и возрастает степень индивидуальной свободы. Расширение группы приводит к реализации пространственного аспекта социации, в свою очередь ведущего (применительно к процессам развития психики) к появлению способности абстрагирования; увеличение численности индивидов в группе, сопровождающееся дифференциацией ее элементов, порождает умственную способность к ассоциации [19, S. 480]. Так рождается интеллект, способность сознания.

Порождение и развитие интеллекта идет одновременно с возникновением и развитием денежного хозяйства. Появление денег как универсального средства обмена также обусловлено историческим процессом пространственного расширения и неизбежной дифференциации хозяйственных единиц. Деньги, как и интеллект, раз-

виваются параллельно росту свободы и нарастающей (благодаря разделению труда) индивидуализации членов социальных групп [Ibid., S. 552].

Возникновение сознания и появление денег знаменуют вступление общества в его исторический «период».

История общества есть, по Зиммелю, история нарастающей интеллектуализации (т. е. по существу, рационализации) социальной жизни и углубления влияния принципов денежного хозяйства. Другими словами, история общества отождествляется Зиммелем с историей становления современного капитализма, в котором наиболее полно выразились характерные общие черты денег и интеллекта.

В посвященной Канту книге Зиммель писал, рассуждая об интеллектуализме кантовской философии: «С одной стороны, он (интеллектуализм. — *Авт.)* проявился в характерном для нового времени возвеличении науки, причем не столько в оценке ее фактических успехов, сколько в вере в нее, в полноту жизни, которую обеспечит развернувшая свои возможности наука, — в вере, которая точно так же растет из столкновений социализма с либерализмом. С другой стороны, на практике всепроникающее денежное хозяйство демонстрирует господство интеллектуального принципа: ни с чем не считающуюся рациональность, неприятие субъективных моментов, принципиальную доступность для любого человека — все это характерные черты как денежного хозяйства нового времени, так и интеллектуализма» [15, S. 7]. В отличие от других теоретиков «капиталистического духа» Зиммель не связывает возникновение денежного хозяйства и интеллектуализма с новым временем — с зарождением капиталистического хозяйства и идеологии. Это гораздо более общие понятия — своего рода «эволюционные универсалии», уровень развития которых характеризует различные эпохи человеческой истории. Интеллектуализм и денежное хозяйство — руководящие понятия историко-социологической концепции Зиммеля. Одновременно они рассматриваются как абстрактнейшие из форм социации. Анализу этих форм Зиммель посвятил заключительную главу своей «Философии денег», представляющую собой феноменологию капиталистического образа жизни.

Первой и основной чертой, равным образом характеризующей две эти формы, Зиммель считает отсутствие определенных качественных признаков выраженной природы. «Интеллект, — пишет он, — согласно чистому его понятию, абсолютно бесхарактерен, но не в смысле отсутствия какого-то требуемого качества, а потому, что он целиком находится по ту сторону любой избранной односторонности, которая, собственно, и дает характер» [20, S. 483]. То же самое относится и к деньгам. Деньги в себе и для себя есть чистое отображение ценностных отношений вещей, они равно доступны

любой стороне, в денежных делах все люди равноценны, но не потому, что ценен каждый, а потому, что ни один не обладает ценностью, а только деньги [20, S. 483].

С безжалостной объективностью интеллект выстраивает механистический образ мира, изгоняя свойственный предшествующим эпохам наивный субъективизм и прямое постижение, заменяя их объективностью логического метода.

Снижается качество, исчезает глубина и полнота душевного переживания, характерные для прошлого, когда «даже такой высокоинтеллектуальный... человек, как Данте, говорил, что некоторым теоретическим противникам нужно отвечать не аргументами, а ударом ножа» [Ibid., S. 484]. Ныне же распространение интеллекта — все и вся опосредующего духа — обеспечивает легкость понимания друг друга людьми самого различного происхождения и душевного склада, — легкость, оборотной стороной которой становится уравнение, понижение общего уровня душевной жизни.

Точно так же и деньги, пишет Зиммель, в неумолимой однозначности своих воздействий исключают столь характерные для прошлых эпох проявления любого рода непосредственности. Воцаряется всеобщее отчуждение: деньги отнимают у производимой вещи ее целесообразный характер, превращают ее в средство — работник оказывается отчужденным от продукта своего труда; деньги пространственно, а затем и духовно отделяют индивида от принадлежащих ему вещей, перестающих быть частью его Я, — и владелец оказывается отчужденным от владения; из взаимоотношений тех, кто управляет, и тех, кто подчиняется, исчезает субъективный, личностный момент, подчинение становится частью технологической необходимости, требованием «дела» — и индивиды оказываются отчужденными друг от друга в процессе производства и т. д.

Всеобщее отчуждение сопровождается ростом индивидуальной свободы. «Если свобода есть независимость от воли другого вообще, — пишет Зиммель, — то прежде всего она предполагает независимость от воли определенного другого. Независим не одинокий отшельник германских или американских лесов — независим в позитивном смысле слова человек современного большого города, который, хотя и требует для себя бесчисленного количества производителей, доставщиков, помощников, соединен с ними лишь вещным, т. е. деньгами опосредуемым, образом» [Ibid., S. 318]. Отчуждение и свобода — две стороны одной медали.

В этом процессе всеобщего отчуждения люди теряют качества своей особости, переходят в «одномерность», перестают быть предпочитающими и предпочитаемыми. Символом межчеловеческих отношений становится проституция.

Природа проституции и природа денег аналогичны, считает Зиммель. «Безразличие, с которым они предаются всякому новому

употреблению, легкость, с которой они покидают любого субъекта, ибо поистине они не связаны ни с одним, исключающая всякое сердечное движение вещность, свойственная им как чистым средствам, — все это заставляет провести роковую аналогию между деньгами и проституцией» [Ibid., S. 414].

Кант, формулируя моральный императив, указывал, что человек никогда не должен рассматривать другого человека как средство, но обязан считать его целью и соответственно действовать. Проституция — это поведение, полностью противоречащее этому принципу. Человек здесь — средство, причем для обеих участвующих сторон. И в том, что проституция оказалась глубочайшим образом связанной с денежным хозяйством, Зиммель видит глубокий исторический смысл.

Также и природу вещей деньги губят одним своим прикосновением. «В то самое мгновение, — пишет Зиммель, — когда вещь начинает рассматриваться и оцениваться с точки зрения ее денежной стоимости, она выпадает из этой категории (из категории предметов, обладающих собственной природой. — *Авт.),* ее качественная ценность переходит в количественную, и та принадлежность самой себе, т. е. двойственное отношение к самой себе и другому, которую мы воспринимаем как предпочтительность, особость, оказывается утраченной. Сущность проституции, обнаруженная нами в деньгах, сообщается предметам...» [Ibid., S. 433].

Зиммель исследует социальную функцию денег и логического сознания во всех их многообразных и тончайших опосредствованиях в проявлениях: в буржуазной демократии, формальном праве, идеологии либерализма, всевластии науки, развитии техники, тенденциях художественного вкуса, излюбленных мотивах и композиции художественных произведений и, наконец, в самом ритме в темпе современной жизни. Во всех областях и сферах совместного человеческого существования он открывает «стилевое единство» современной культуры, обусловленное природой двух этих руководящих ею факторов.

Объективность — вот стиль современной культуры: объективность денег, противостоящая любой содержательной, субъективно обусловленной характеристике обладания, делающая их абсолютно независимыми от той или иной возможности их применения; объективность логических форм, существующих независимо от наполняющего их содержания и признающих возможной формальную правильность любого, даже самого бессмысленного и ложного суждения; в каком-то смысле им аналогична и объективность современного права, с неуязвимой формальной правильностью творящего иногда вопиющую содержательную, или, как говорил Зиммель, материальную, несправедливость. Таковы парадоксы, возникающие из развития и сочетания двух основных факторов и определяющие, по Зиммелю, смысл современной эпохи.

Смысл этот — нарастающее «опустошение» фундаментальных форм социации, отрыв их от содержания, превращение их в самодовлеющие игровые формы — короче, релятивизация культурных содержаний.

Освобожденный индивид оказывается отчужденным от объективности человеческого духа. «Как абсолютистский образ мира в сочетании с соответствующими практическими, экономическими, чувственными образами человеческих вещей характеризовал определенную ступень интеллектуального развития, так релятивистский кажется выражающим или, может быть, еще важнее, являющим собой нынешнее приспособительное отношение нашего интеллекта, что подтверждается образами социальной и субъективной жизни, которая в деньгах обрела как свой реальный, действенный носитель, так и отраженный символ своих движений и форм» [Ibid., S. 585]. Так — на высокой ноте сознательного и последовательного релятивизма — завершается «Философия денег».

Зиммель дал в «Философии денег» впечатляющее описание глубочайших противоречий капиталистической цивилизации в сфере культуры. Впервые эту тему Зиммель осветил еще в 1889 г. в одноименной статье, опубликованной в «Шмоллеровском ежегоднике». Вышедшая первым изданием в 1900 г., книга стала первой в бесконечном ряду посвященных анализу «духа капитализма» трудов различных авторов. «Современный капитализм» В. Зомбарта, «Протестантская этика и дух капитализма», а также ряд очерков по социологии религии М. Вебера, работы Р. Штаммлера, Э. Трельча, М. Шелера, а еще позже — О. Шпенглера, давшего теорию капитализма во втором томе «Заката Европы», социологов и философов антропологического направления — А. Гелена, Х. Плесснера, Э. Ротхакера, «Диалектика Просвещения» М.Хоркхаймера и Т.Адорно и уже более поздние труды критических философов и социологов Франкфуртской школы —все эти работы появились после зиммелевской, но далеко не все они содержали столь острую критику духовного строя капитализма. Можно согласиться с Г. Войславски, писавшем о «Философии денег», что, несмотря на отсутствие этического пафоса и абстрактную «внеличностность» стиля, «вся книга от первой до последней строки звучит как обвинительное заключение» [24, S. 13] — обвинительное заключение капитализму.

Зиммель дал блестящее описание процесса деградации культурных норм и связанной с этим релятивизации образа жизни в условиях капитализма — изнутри самого этого процесса, с позиций участника происходящих событий. Он продемонстрировал явление опустошения социальных форм, неспособных более содержать внутри себя материальное движение жизни, косвенно подтвердив тем самым марксов диагноз капитализма как социальна экономической системы, неспособной обеспечить адекватное использование переросших ее общественных производительных сил

В ходе собственных рассуждений он продемонстрировал глубину и плодотворность марксова анализа роли денег в превращениях буржуазного сознания, марксовой концепции отчуждения, марксовой критики буржуазного права, буржуазной демократии и т. д. Воздействие мысли Маркса сказывается на многих, очень многих страницах «Философии денег».

Однако это сходство (а иногда и прямые заимствования у Маркса) отнюдь не снимает коренной противоположности подходов Маркса и Зиммеля к исследованию капиталистического общественного строя и капиталистического образа жизни. Эта противоположность проявляется как в исходных пунктах анализа, так и в его ходе и конечных выводах.

Так, совокупность социальных явлений современного ему капитализма Зиммель выводит из господства денег, которое, в свою очередь, рассматривается как следствие и выражение культурного развития. Для Маркса же сама культура есть продукт социальных отношений, складывающихся в ту или иную исторически конкретную структуру в ходе развития и как следствие развития производительных сил.

Сосредоточиваясь на анализе символической функции денег, трактуя ее исключительно как результат культурного процесса, Зиммель отказывается от изучения механизмов функционирования денежного хозяйства в условиях капиталистической экономики, что имеет далеко идущие последствия. Анализ становится абстрактным, далеким от действительности капиталистических общественных отношений. Позиции и точки зрения релятивизируются, религиозные, моральные, правовые связи начинают считаться столь же значимыми, как и экономические, вместо изучения процессов взаимодействия культуры и социально-экономической структуры общества внимание сосредоточивается на исследовании функциональных взаимосвязей различных элементов культуры.

Разумеется, последний подход также правомерен, если рассматривать его как одно из возможных направлений исследования, не претендующее на открытие сущности культурного развития в условиях капиталистического общества. Однако Зиммель протестует против всякого «субстанционального» объяснения культуры, считая свой подход единственно возможным. Поэтому в противоположность Марксу, давшему прекрасный анализ роли денег |] капиталистическом обществе и вскрывшему лежащие за нею реальные социальные противоречия, Зиммель, сосредоточиваясь на описании символизма денег, стремится скрыть эти противоречия за «всеобщей релятивностью жизни».

Эта установка объясняется сознательной философией, мировоззренческой позицией Зиммеля. Он полагал, что марксистская концепция социально-экономического развития догматична и нерефлексивна, относя марксизм к тем версиям «исторического реа-

лизма», разъяснению «сконструированной» природы которых должна была служить его теория исторического понимания. Признавая в историческом материализме «позитивное содержание», Зиммель считал одной из задач своей социально-философской концепции «подстроить под исторический материализм фундамент такого рода, чтобы сохранить объяснительную ценность хозяйственной жизни путем включения ее в основания духовной культуры, но чтобы сами хозяйственные формы рассматривались при этом как результат более глубоких оценок и течений, психологических и даже метафизических предпосылок» [20, S. VIII].

Иначе говоря, Зиммель предполагал релятивизировать добытые историческим материализмом истины, т. е. фактически лишить исторический материализм его прочного материалистического фундамента. Попытка «усовершенствовать» марксизм на деле оказывалась борьбой с марксизмом, а концепция Зиммеля, столь многим обязанного марксизму, несмотря на свою критическую направленность, была принципиально противоположной марксистскому видению социально-исторического процесса.

5. Зиммель и современная ему социология

В течение всей своей жизни Зиммель как социолог пользовался огромной известностью. Однако вскоре после смерти его работы хотя и не были вовсе забыты, но как бы выпали из поля зрения исследователей. Тому виной — особенности стиля его творчества, отмеченные нами, а также маргинальное положение Зиммеля по отношению к официальным академическим кругам. Зиммеля как «остроумного наблюдателя» и «эссеиста» противопоставляли «глубоким аналитикам» и «систематикам» Э. Дюркгейму и М. Веберу. Сыграла свою роль и историческая случайность: считая главным социологическим трудом Зиммеля «Социологию» [19] — сборник написанных в разное время очерков, объединенных под одной обложкой в 1908 г., — социологи, по существу, просмотрели глубоко систематизированную и сводящую воедино все темы социологического творчества Зиммеля шестисотстраничную «Философию денег» [20]. Как свидетельствует Беккер [11, p. 216], к этой книге, введенные в заблуждение ее странно звучащим названием, обращались философы и экономисты, но отнюдь не социологи, для которых она фактически была предназначена. Временное «забвение» Зиммеля было обусловлено и содержанием его теоретической концепции. Социологический формализм как таковой был чересчур уязвим и открыт для самых очевидных возражений. Философское же его обоснование, предложенное Зиммелем (субъективистская теория понимания и философия истории), явно шло вразрез общему направлению социологического мышления эпохи, когда потребности оформления социо

логии в самостоятельную науку побуждали даже наиболее абстрактно мыслящих теоретиков вроде Дюркгейма провозглашать отказ от философии, отождествляемой со «спекуляцией» и «метафизикой». Именно в тот период сложился и традиционный для буржуазной социологии утопический идеал ценностно-нейтрального познания.

20—30-е годы XX в, ознаменовались в социологии упадком теории и расцветом эмпирических исследований. Нельзя сказать, что Зиммель тогда был забыт совсем. Хотя в самой Германии его труды и идеи оказались отодвинутыми на задний план бурными социальными событиями, они пользовались значительным успехом в США, особенно среди социологов и социальных психологов Чикагской школы. Была опубликована книга Спикмана о Зиммеле [22]; Смолл, Парк, Берджесс и другие печатали переводы из Зиммеля и широко пропагандировали его труды, оказавшие влияние на формирование их собственных социологических концепций. Однако не совокупность социологических идей Зиммеля вызывала их интерес. Привлекали прежде всего те из его работ, которые соответствовали направлению их исследований: по социологии города, динамике человеческих групп, социальной дезорганизации, социальной экологии и т. п. Именно в этот период и сложилось во многом свойственное американской социологии и поныне представление о Зиммеле как о тонком и наблюдательном социальном психологе, теоретике взаимодействия, не ставившем в отличие, например, от его современников Вебера и Дюркгейма крупномасштабных, значимых теоретических, методологических, социальных проблем.

Выражением этой точки зрения может служить посвященный Зиммелю раздел в переведенной на русский язык книге Г.Беккера и А.Боскова «Современная социологическая теория» [2, с. 39—41].

В Германии начала 30-х годов один лишь Л.фон Визе попытался позитивно использовать теоретическое наследие Зиммеля. Однако его «Система общей социологии» [23], оказавшаяся гигантским «аннотированным каталогом» типов межчеловеческих связей и отношений, оторванных от конкретного содержания и лишенных исторического смысла, сыграла отрицательную роль в том, что касалось распространения и признания идей Зиммеля. Она лишь послужила выработке формалистского стереотипа, согласно которому впоследствии оказался судим не только Визе, но и сам Зиммель.

Развитие социологии в послевоенный период внесло некоторые коррективы в сложившиеся ранее представления. В трудах Зиммеля обнаруживают сегодня *идеи,* позволяющие считать его одним из предшественников символического интеракционизма. По словам Н.Дензина, конечной целью интеракционистских исследований является формулирование «универсальной формальной теории в зиммелевском смысле» [10, p. 269], т. е. формулирование «грамматики» символических взаимодействий, согласно которой

конституируются любые социальные факты и явления независимо от их конкретно-исторического содержания.

Один из наиболее глубоких интерпретаторов Зиммеля — Фр. Тенбрук трактует Зиммеля как основоположника структурно-функционального подхода [11, p. 69]. Если совокупность форм социации истолковать как совокупность ролевых структур, то общество оказывается функцией межиндивидуальных взаимодействий, организующихся в этих структурных рамках.

В этой связи Тенбрук обращает внимание на динамический аспект зиммелевского понятия социации. Подход Зиммеля, говорит он, отличается от сложившейся ныне в западной социологии структурно-функциональной теории общества тем, что роли трактуются у Зиммеля не как принудительно действующие орудия социализации и социального контроля, а, наоборот, как «вторичные» образования, функция которых определяется их внутренним, индивидуально обусловленным содержанием, т. е. мотивами, целями, — короче говоря, культурным материалом, привносимым к роли взаимодействующими индивидами. Тенбрук подводит к необходимости рассматривать формальную социологию Зиммеля как тот же структурный функционализм, но без абсолютизации системы, во-первых, и свободный от пренебрежения ролью личности, во-вторых [12, p. 75].

В трудах Зиммеля обнаруживают также классические образцы исследований в области ролевой теории, динамики социальных групп, социологии власти, социологии конфликта и т. д. При этом, однако, часто оказывается утраченной общая теоретическая система координат, в рамках которой ставились и решались Зиммелем указанные проблемы. Многие стороны социологического наследия Зиммеля ускользают из поля зрения исследователей. Широко распространенным остается мнение о «мелкотемности» его работ, об «эссеистской» природе его творчества и, главное, об отсутствии сколько-нибудь целостной концепции общества и социального развития. Похоже, что Зиммель был прав, записав более полувека назад в своем дневнике: «Наследство, которое я оставлю, похоже на разменный чек; деньги распределены, и каждый вкладывает свою часть в то дело, которое соответствует его натуре, забывая, чем он обязан этому наследству» [11, p. 195].

В последние десятилетия на Западе наметилось оживление интереса к социологическому творчеству Зиммеля [10—12]. Появляются работы, посвященные анализу его социологической концепции в единстве всех ее составных частей: общей, формальной и философской социологии. Особенно примечательна в этом отношении книга П. Э. Шнабеля [13]. Иногда говорят даже о «зиммелевском ренессансе». По словам Л.Козера, Зиммель «продолжает стимулировать социологическое воображение столь же мощно, как Дюркгейм или Вебер» [9, p. 215].

Литература

1. *Беккер Г.,* Бесков *А.* Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1962.

2. Буржуазная философия кануна и начала империализма. М., 1977.

3. *Зиммелъ Г.* Проблемы философии истории. М., 1898.

4. *Зиммелъ Г.* Дарвинизм и теория познания. М., 1899.

5. *Зиммелъ Г.* Социальная дифференциация.Социол. и психол. исслед. М., 1909.

6. *Зиммелъ Г.* Конфликт современной культуры. Пг., 1923.

7. *Ленин В. И.* Поли. собр. соч. Т. 1.

8. *Abel T.* Systematic sociology as an independent science.2 ed. N.Y., 1965.

9. *Coser L. A.* Masters of sociological thought. N.Y., 1977.

10. *Denzin N.* Symbolic interactionism and ethnomethodology //' Understanding everyday life / Ed. J. L. Douglas. L. , 1972.

11. *Georg Simmel,* 1858—1918 / Ed. K. H. Wollf. Columbus (Ohio), 1958.

12. *Georg Simmel /* Ed. L. A. Coser. Englewood Cilffs (N.J.), 1965.

13. *Schnabel P. E.* Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Siinmels. Eine wissenschaf tshistorische und wissenschaf tstheoretische Untersuchung. Stuttgart, 1974.

14. *Schrader-Klebert K.* Der Begriff der Gesellschaft als regula tive Idee bei Georg Simmel // Soziale Welt. 1968. Bd. 19. H. 1.

15. *Simmel G.* Kant; Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universitat. 2. Aufl. Miinchen; Leipzig, 1909.

16. *Simmel G.* Grundfragen der Soziologie:Individuum und Gesellschaft. B.; Leipzig, 1917.

17. *Simmel G.* Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische Studie. 2. Aufl. Munchen; Leipzig, 1922.

18. *Simmel G.* Philosophische Kultur: Gesammelte Essays. 2. Aufl. Potsdam, 1923.

19. *Simmel G.* Soziologie:Untersuchungen iiber die Formen der Vorgesellschaftung. 3. Aufl.Munchen; Leipzig, 1923.

20. *Simmel G.* Philosophic des Geldes. 6. Aufl.1958.

21. *Sorokin P.* Contemporary sociological theories, N.Y., 1928.

22. *Spykman N.* The .social theory of G.Simmel. Chicago, 1925.

23. *Wiese L.* System der allgemeinen Soziologie. Munchen; Leipzig, 3.

24. *Woyslawski H. L.* Georg Simmels Philosophie des kapitalisjichen Geistes. B., 1931.

Глава 7

Социология Эмиля Дюркгейма

1. Социально-политическая позиция Дюркгейма

Последняя четверть XIX в. во Франции ознаменовалась тем, что общественно-экономическая система не могла обеспечить своего собственного стабильного существования и находилась под постоянной угрозой революционных выступлений трудящихся масс Клерикально-монархические круги вели борьбу с буржуазными республиканцами, стремясь к реставрации реакционного общественного порядка.

Духовной опорой реакции была спиритуалистическая философия. Вместе с тем к концу XIX в. в различных областях духовно культуры заметно усилилось влияние контовского позитивизма Идея социологии как самостоятельной науки, которая должна была стать основой реорганизации общества, постепенно находила поддержку буржуазных республиканцев, выдвинувших программ социально-политических преобразований.

Между 1870 и 1914 гг. социологическая мысль во франции развивалась в нескольких направлениях. Одно из них возглавлял последователи Ле Пле, проводившие монографические исследования экономического и семейного положения различных групп на селения. В идеологическом отношении леплеисты были весьма консервативны, опору пошатнувшемуся общественному порядку они старались найти в религии.

Так называемые социальные статистики, в большинстве случаев государственные чиновники, проводили эмпирические исследования по заказу государственных учреждений.

Социологи различных направлений позитивистской ориентации группировались вокруг «Международного журнала социологии* организованного Рене Вормсом. Среди них видное место занимал Г. Тард, М. Ковалевский, Я. Новиков, Е. Де Роберти и другие активные члены Парижского социологического общества и Международного института социологии.

С теологических позиций выступали католические социологи, защитники томизма (Абер, Деплуаж, Легран и др.).

Однако ни одно из этих направлений не могло служить теоретической основой социально-политических устремлений буржуаз

ных республиканцев. Теоретическим обоснованием политики и идеологии социального реформаторства, необходимой предпосылкой которого был «классовый мир» и «всеобщее согласие», стала теоретико-методологическая концепция, получившая название «социологизм».

Наиболее полное выражение эта концепция нашла в трудах Эмиля Дюркгейма (1858—1917).

Получив философское образование в Высшей Нормальной школе в Париже, Дюркгейм вначале преподавал в провинциальных лицеях, одновременно изучая социологическую литературу и сотрудничая в качестве рецензента в философских журналах. Побывав в Германии для ознакомления с состоянием философии, социальных наук и этики, он получил в 1887 г. приглашение прочитать курс социальных наук в университете Бордо, а в 1896 г. возглавил в этом университете первую во Франции кафедру педагогики и социальной науки.

Вокруг Дюркгейма объединилась группа его учеников и последователей: Марсель Гране, Селестин Бугле, Жорж Дави, Франсуа Симиан, Поль Фоконне, Морис Хальбвакс, Марсель Мосс и др. В тесном сотрудничестве с ними Дюркгейм в 1896 г. стал издавать «Социологический ежегодник», оказавший большое влияние на развитие французского обществоведения.

Идейно-теоретическими источниками научной и педагогической деятельности Дюркгейма служили концепции Просвещения, в частности концепции Монтескье, Кондорсе, Руссо, а также Сен-Симона и Конта. Большое влияние на него также оказали этика Канта, психология народов Вундта, некоторые идеи немецкой исторической школы права.

Первые три крупных произведения Дюркгейм опубликовал в 90-х годах. В докторской диссертации «О разделении общественного труда» (1893) была изложена его социально-политическая плат-Форма, впоследствии конкретизированная и уточненная как им самим, так и его «школой». Другая работа — «Правила социологического метода» (1895) — была посвящена обоснованию теоретико-методологических концепций социологизма. «Правила...» подготовили почву для конституирования социологии как самостоятельной дисциплины. В социологическом исследовании «Самоубийство» (1897) Дюркгейм предпринял попытку объединения теоретического под-кода к объяснению этого явления с анализом эмпирических данных, послуживших основой для теоретической гипотезы.

В 1902 г. Дюркгейм был приглашен в Сорбонну на должность профессора кафедры науки о воспитании, которой начал руководить с 1906 г. В 1913 г. кафедра была переименована в кафедру науки о воспитании и социологии.

После переезда в Париж Дюркгейм в течение 15 лет занимался преподаванием, разработкой социологических проблем морали,

воспитания и образования. Итогом этой работы были следующие публикации: «Воспитание и социология» (1922), «Моральное вос питание» (1925), «Эволюция педагогики во Франции» (1938), «Уро ки-социологии» (1960) [17; 19; 21; 22].

Многолетняя работа по проблемам религии увенчалась трудом, посвященным австралийскому тотемизму, — «Элементарные формы религиозной жизни» (1912).

«Социологическая школа» Дюркгейма завоевала прочные позиции во французском обществоведении, однако работа социолога была прервана первой мировой войной. Дюркгейм откликнулся на военные события участием в общественной деятельности по «моральному вдохновению» народа. Отрицая империалистический характер войны в отношении всех ее участников, в том числе и Франции, он вместе с тем разоблачал империалистические цели Германии, ее стремление к всемирной гегемонии. В памфлетах «Германия превыше всего» (1915) и «Кто хотел войны?» (191 Дюркгейм возлагал на Германию вину за военные бедствия.

Остро чувствуя кризис буржуазного общества, пытаясь бороться с ним при помощи социологического обоснования планов общественного переустройства и исправления, Дюркгейм хотел создать новую идеологию буржуазии, идеологию, которая имела бы научный характер. В соответствии с позитивистской концепцией научная социология должна была стать новым символом верь идеологией, даже религией современного Дюркгейму общества Предлагаемые им меры и способы решения социально-политических проблем, основанные на идее классовой солидарности, были направлены на мирное урегулирование противоречия между трудом и капиталом. Он пытался теоретически обосновать популярный в то время буржуазный лозунг общественной солидарности положил в основу всего своего учения идеи позитивистской концепции науки.

Борясь за секуляризацию школьного и университетского образования, за освобождение общественной и интеллектуально; жизни от церковного влияния, Дюркгейм неизменно выступал против повсеместного засилья клерикалов и внес немалый вклад в обоснование политики отделения церкви от государства и школы от церкви, увенчавшейся принятием соответствующего закона в 1905 г.

Отвергая революцию, Дюркгейм призывал к организации профессиональных корпораций, предназначенных, с его точки зрения, улучшать общественную мораль, и к реформе образования.

Профессиональные корпорации, охватывающие целые отрасли труда, объединяющие капиталистов и рабочих в единый общественный орган и разрешающие все проблемы как данной профессии, так и взаимоотношений с другими профессиональными объединениями, должны были, по мысли Дюркгейма, помогать прави

тельству в деле урегулирования общественных проблем и регламентации всех видов человеческой деятельности.

Дюркгейм, не понимал всей сложности нарастающего социалистического движения, коренных различий между многочисленными группировками его участников. Поэтому отношение Дюркгейма к социализму было, во-первых, недифференцированным, во-вторых, отмеченным симпатией к некоторым социалистическим идеям, в особенности идеям Сен-Симона, в-третьих, характеризовалось непониманием сущности научного социализма К. Маркса.

Дюркгейм поддерживал близкие дружеские отношения с Жоресом, вождем французских социалистов. В ряде пунктов несомненно совпадение их взглядов, их взаимное влияние. Многим представителям школы Дюркгейма был близок реформистский социализм жоресовского типа. Марсель Мосс, Франсуа Симиан, Люсьен Леви-Брюль, Альберт Юбер, Люсьен Герц были членами социалистической партии. Некоторые из них участвовали в основании «Юманите», в те времена органа социалистической партии, и сотрудничали в нем. Многие из дюркгеймовцев преподавали в Социалистической школе, целью которой была пропаганда среди рабочих социализма. Неудивительно поэтому, что некоторые общественные круги в Третьей республике воспринимали социологию почти как синоним социализма.

В 90-х годах среди различных отрядов французского рабочего движения начало расти влияние марксизма. Появляются переводы произведений Энгельса, Каутского, Лабриолы. Ответом Дюркгейма на увлечение многих студентов социализмом были в 1895— 1896 гг. его лекции о социализме. Начав с Сен-Симона, он намеревался рассмотреть учения Прудона, Лассаля и Маркса, однако не смог до конца этот план осуществить.

Дюркгейм признавал социализм движением, имеющим большое общественное значение. Социалисты, особенно Сен-Симон и Маркс, осознавали, писал он, что современное общество коренным образом отличается от традиционного типа социального порядка, и сформулировали программу социальной реорганизации, чтобы преодолеть кризис, вызванный переходом от старого к новому. Социализм — это идеал, выросший из чувства справедливости и сочувствия нищете грудящегося класса. Это «прежде всего план реконструкции общества, программа коллективной жизни, которой еще не существует и которая представляется человеку достойной его» [20, p. 4]. Социализм — это «крик боли и иногда гнева, издаваемый людьми, которые сильнее всего чувствуют нашу коллективную болезнь» [20, p. 6].

Определяя социализм как практическую доктрину, требующую сознательного подчинения всех экономических функций руководящим центрам общества [20, p. 25], Дюркгейм ошибочно истолковывал социализм как исключительно экономическое учение, которое якобы не уделяет внимания моральным проблемам.

Дюркгейм, хотя и признавал, что многие социалисты, и осо бенно К. Маркс, неразрывно связали свою судьбу с защитой инте ресов рабочего класса, все же полагал, что это является второсте пенным, несущественным в их теориях. Отвергая необходимость уничтожения классов, Дюркгейм не считал принципиально важ ным положение о «классовом конфликте», поскольку улучшение судьбы рабочих наступит не само собой как простое следствие реформы общественного устройства.

Абсолютизируя экономическое содержание социализма и на этом основании критикуя его за недооценку морального фактора, Дюркгейм рассматривал коммунизм (ранние коммунистические учения) как исключительно моральную доктрину, проповедующую аскетизм как мечту, которая выражает благородство ума ее творцов и вследствие этого обладает притягательной силой. Но это учение, по мнению Дюркгейма, не соответствует потребностям общества, поскольку не всеобщее воздержание и бедность должны стать общественным идеалом, а благополучие и богатство.

Непонимание Дюркгеймом научного социализма объясняется его реформистской позицией. В целом оптимистически оценивая возможности развития капитализма, он зачислял общественные явления, на почве которых вырастал научный социализм, в разряд «социальной патологии», которую можно излечить путем реформ, а социальный вопрос сводил к вопросу моральному.

Социально-политическая позиция Дюркгейма носила примирительный и утопический характер. Его усилия как идеолога и теоретика были направлены на поиски третьего пути между клерикальным роялизмом и социализмом, на обоснование социального реформаторства. Поиски эти не увенчались сколь-нибудь серьезными результатами.

2. Предмет социологии и ее место в ряду других общественных наук

К числу условий, необходимых для превращения социологии в самостоятельную науку, Дюркгейм относил наличие особого предмета, изучаемого исключительно данной наукой, и соответствующего метода исследования. Социология должна изучать, полагал он, социальную реальность, имеющую особые, только ей одной присущие качества. Элементами социальной реальности являются социальные факты, совокупность которых — общество. Эти факты и составляют предмет социологии.

«Социальным фактом, — по определению Дюркгейма, — является всякий образ действия, резко определенный или нет, способный оказывать на индивида внешнее давление... и име

щий в то же время свое собственное существование, независимое от его индивидуальных проявлений» [1, с. 19]. Дюркгейм писал, что при рождении индивид находит готовыми законы и обычаи, правила поведения, религиозные верования и обряды, язык, денежную систему, функционирующие независимо от него. Эти образы мыслей, действий и чувствований существуют самостоятельно, объективно.

Следствием объективности социальных фактов была другая их характеристика — оказываемое ими на индивидов давление, принуждение последних к определенному действию. Поясняя это, Дюркгейм писал, что каждый человек испытывает на себе социальное принуждение. Юридические и моральные правила, например, не могут быть нарушены без того, чтобы индивид не почувствовал всей тяжести всеобщего неодобрения. Точно так же обстоит дело с другими видами социальных фактов.

Фактам коллективного сознания, которые Дюркгейм назвал коллективными представлениями, являющимися сущностью морали, религии, права, он в известном смысле противопоставлял факты, понимаемые как формы общественного бытия, или факты морфологического порядка.

Социальная морфология должна изучать строение и форму частей общества, его «анатомическую структуру», которую составляют демографические и экономические факты — «субстрат» коллективных представлений. К морфологическим фактам относятся число и характер основных элементов общества, способы их сочетания, степень достигнутой ими сплоченности, распределение населения на территории, характер путей сообщения, форма жилищ и т. д. [10, p. 171].

Морфологические факты составляют как бы «материальный», количественный аспект общества, в то время как факты коллективного сознания — коллективные представления являются его духовым, качественным аспектом.

Морфологические факты и коллективные представления Дюркгейм назвал «внутренней социальной средой». Ее характеризует число индивидов на единице площади («материальная плотность») и степень концентрации «массы» («динамическая плотность»), выражающаяся в интенсивности социального общения индивидов, частоте их контактов, определяющей «качество общей жизни».

Противоречия в решении Дюркгеймом этих вопросов — яркий пример его философской непоследовательности. Так, указывая на определяющее влияние социальной среды, Дюркгейм включал ц это понятие как материальные, так и идеальные факторы. Подчеркивая способность коллективного сознания производить другие социальные акты и даже создавать общество, он придавал ему (сознанию) самодовлеющий, автономный характер, никогда не ста-

вя вопроса о границах или относительности этой автономии. Употребляемое им понятие материального субстрата общественной жизни отнюдь не означало приближения к пониманию действительной материальной основы общества, его базиса. Принижение важности экономических отношений, истолкование их как отношений выгоды, интереса привело его к непониманию роли производственной трудовой деятельности. Как большинство домарксовых материалистов, Дюркгейм считал, что материя — это синоним физического тела, и потому не мог усмотреть в обществе иной материи, чем та, которая была воплощена в экологическом, демографическом, технологическом факторах.

Вместе с тем нельзя не отметить его стремления поставить социологию на более прочный фундамент, чем, тот, на котором стояла психология, найти исходный пункт для социологического объяснения многообразия социальных феноменов.

Помимо непоследовательности, важнейшим недостатком дюркгеймовской трактовки проблемы социальных фактов как предмета социологии было непонимание важности исследования их гносеологической природы, что при теоретическом анализе такого явления, как религия приводило к принципиальным ошибкам.

В концепции Дюркгейма социология занимает центральное место среди общественных наук. Ее задача не только исследование социальных фактов. Социология вооружает все другие общественные науки методом и теорией, на базе которых должны вестись исследования в различных областях общественной жизни. Различные общественные науки становятся как бы разделами, ветвями социологии, исследующими коллективные представления в их конкретной форме — юридической, моральной, религиозной, экономической и т. п. Представителей различных дисциплин должна объединять общая точка зрения на характер социальных фактов, общие критерии их оценки, общий метод исследования. Только при таком условии социология перестанет быть абстрактной, метафизической наукой, а труды обществоведов — монографиями, ничем не связанными друг с другом и лишенными познавательной ценности. Дюркгейм распространял свои планы «социологизации» на теорию познания и логику, а также на нефилософские науки историю, этнографию, экономику и др. Философия также подлежала перестройке на базе социологии и ее данных [23].

Соотношение социологии и философии в понимании Дюркгейма выражалось в противоречивой формуле: с одной стороны, требование отделения социологии от философии, а с другой — нахождение новых видов связей между ними. Дюркгейм считал, что

отпочковавшись от философии, социология получит возможность

заняться своими собственными проблемами — социальной реальностью как таковой. При этом он имел в виду ее отпочкование

традиционной идеалистической метафизики, далекой от понимания действительности. Одним из конечных результатов развития социальных исследований было, по мысли Дюркгейма, создание социологически обоснованной философии, поскольку действительно научное решение самых трудных метафизических вопросов (о природе морали, религии и т. п.) возможно, считал он, только на базе социологических исследований.

Задачи, которые ранее безуспешно решались с объективно-идеалистических (теологических) или субъективно-идеалистических (психологических) позиций, казались ему разрешимыми, если под объяснение социальных по своей сущности явлений будет подведена эмпирическая база. Так социологическая точка зрения должна была изменить философию, лишить ее спекулятивного характера. Подобная постановка вопроса о соотношении социологии и философии в ряду других общественных наук не встречается ни в одной другой школе западной социологии и содержит немало верных мыслей.

3. «Социологизм» как теория общества

В теоретических концепциях Дюркгейма прослеживаются две главные тенденции. Первая из них — натурализм — исходит из понимания общества и его закономерностей по аналогии с природой, с естественными ее законами и связана с традициями философии Просвещения. Вторая — так называемый социальный реализм — понимание общества как реальности особого рода (sui generis), отличной от всех других видов реальности (физической, химической, биологической, психологической), — связана с концепциями общества, развиваемыми традиционалистами (Бональдом, де Местром), а также Сен-Симоном и Контом.

Социальный реализм как теория общества является частью так называемого «социологизма» Дюркгейма.

В теоретическом плане «социологизм» в противоположность индивидуалистическим концепциям утверждал принцип специфичности и автономности социальной реальности, более того, ее примата и превосходства над индивидами. Идеи «социологизма» встречаются в произведениях многих современников Дюркгейма — Альфреда Эспинаса (1844—1922), Жана Изуле (1854—1929), Евгения Валентиновича Де Роберти (1843—1915).

По сравнению с индивидом общество рассматривалось как более богатая содержанием реальность. В методологическом плане для «социологизма» характерен принцип объективного научного подхода к социальным явлениям, требование объяснения социального другим социальным Я, а в связи с этим — критика биологического и психологического редукционизма.

Социологизм имел непосредственное отношение к решению основного философского вопроса. Дюркгейм признавал связь сознания и материи, указывал на происхождение общественного сознания из «социальной среды». Из того, что социальная жизнь «отчасти не зависит от организма, не следует вовсе, что она не зависит ни от какой материальной причины и что ее должно поместить вне природы, — писал он. — Все те факты, объяснения которых нельзя найти в строении тканей, происходят от свойств социальной среды» [2, с. 279]. Сутью его концепции было стремление включить моральные и религиозные феномены в сферу естественных явлений, «имеющих условия и причины», но в то же время сохранить их специфику. Последнее вело к наделению общественного сознания такого рода качествами, которые превращали его в почти самостоятельный феномен, порождающий общественную жизнь как таковую.

Дюркгейм проводил четкое различие между индивидуальным и коллективным сознанием. «Группа думает, чувствует, действует совершенно иначе, чем это сделали бы ее члены, если бы они были разъединены. Если, следовательно, отправляться от этих последних, мы не поймем ничего из того, что происходит в группе», — писал он [1, с. 91]. Коллективное, или общее, сознание французский социолог называл психическим типом общества, имеющим свой способ развития, несводимый к материальной основе, свои условия существования. Стремясь выразить динамический аспект коллективного сознания, его спонтанный, нерегулируемый характер, Дюркгейм ввел термин «коллективные представления» для обозначения эмоционально окрашенных общих идей и верований. И своему происхождению, и по своему содержанию они являются общественными, коллективными.

При рассмотрении генезиса коллективного, или общего, сознания Дюркгейм опирался на идеи непрерывного развития природы и «творческого синтеза» простого в сложное.

Отношения индивидов в обществе истолковывались им как отношения ассоциации, в результате которой возникает новое качество — социальная жизнь как процесс деятельности.

Учение, согласно которому в процессе общения и ассоциации индивидов из фактов взаимодействия и коммуникации возникает новое качество — социальная жизнь, получило у многих исследователей Дюркгейма название «ассоцианистского реализма» (см. [18, 26—28]).

Отрицая веру в общество как трансцендентное гипостазированное и субстанциональное целое и предупреждая против подобного истолкования своей концепции, Дюркгейм писал: «Социальные верования или акты способны существовать независимо от их индивидуальных выражений. Этим, очевидно, мы не хотели сказать что общество возможно без индивидов: подозрение в провозгла

шении столь явной нелепости нас могло бы и пощадить» [3, с. 436]. Под «независимостью общества» Дюркгейм подразумевал лишь его объективность по отношению к индивиду и особую качественную специфику, а не потусторонность, сверхъестественность. «Мы отнюдь не хотим гипостазировать коллективное сознание, — писал Дюркгейм, — Мы столь же мало допускаем субстанциональную душу в обществе, как и в отдельном индивидууме» [Там же, с. 26]. Социолог истолковывал отношение общества и индивидов как отношение целого и его частей, постоянно ссылаясь на пример химического целого как синтез его составных элементов.

Однако наряду с ассоцианистским существует еще один немаловажный аспект дюркгеймовского понимания общества. Указывая на земные социальные корни религии, Дюркгейм называл бога обществом. Употребляя понятия общества и бога как синонимы, он хотел предложить взамен обветшалых религиозных представлений новые, отвечающие критериям рациональности и светскости. Подчеркивая священность общества, наделяя его чертами одухотворенности, гиперспиритуалистичности, Дюркгейм хотел выразить идею морального превосходства общества над индивидами.

Но, наделяя общество чертами священности, он рисовал его тем самым в традиционных религиозных красках. Натурализм и рационализм Дюркгейма вполне сочетались не только с религиозно-спиритуалистической терминологией, но и с идеалистической трактовкой общественной жизни.

Взгляды Дюркгейма на общество эволюционировали. В своих ранних произведениях он настаивал на тесной взаимосвязи между коллективным сознанием и социальной средой. В зависимости от того, как меняется размер групп, плотность и мобильность их индивидуальных компонентов, отношение между индивидуальными умами и коллективным умом, меняются и общие верования, санкционируемые последним. Позднее Дюркгейм стал считать коллективное сознание жизненным узлом всего общества.

Общество он объявил «композицией всякого рода идей, верований и чувств, которые реализуются через посредство индивидов» [18, p. 85].

Исторический идеализм, яркой формулировкой которого было это определение общества, привел Дюркгейма к тому, что социальные отношения он почти всегда стал истолковывать как отношения моральные; а идеалы называл «душой общества», его сущностью.

Как справедливо указывал ученик Дюркгейма Селестен Бугле, «в позитивизме не было монизма» [9, p. XI], и в особенности в дюркгеймовском позитивизме. Общество и его сознание рассматривались Дюркгеймом как явления одноплановые, в его концепции они были не только взаимосвязанными и взаимообусловленными, но и могли менять этимологическую последовательность при объ-

яснении. То коллективные представления были продуктом общества, то, наоборот, общество — продуктом коллективных представлений, что не смущало Дюркгейма, а, напротив, казалось ему признаком научности. В этом состоял, как отмечал Бугле, «центральный пункт дюркгеймовской философии» [Ibid.].

4. Правила социологического метода

Методология социологического исследования, разработанная Дюркгеймом, позволяет отнести его к видным представителям позитивизма.

Ставя задачу конституирования социологии в теоретико-методологическом отношении, Дюркгейм пытался тесно связать ее методологические принципы с пониманием предмета социологии как особого рода фактов — социальных. При этом он продолжал традиции позитивизма в том смысле, что систематически рассматривал правила сбора исходных эмпирических данных, объяснения эмпирически установленных отношений между ними и доказательства выдвинутых гипотез. Дюркгейм разделял натуралистические установки позитивистов, стремясь строить социологию по примеру естественных наук с характерным для последних индуктивным методом и принципом объективного наблюдения. Главным противником Дюркгейма в этих вопросах был психологизм, в частности типичный для того времени метод интроспекции.

Первое правило, которое должно было, по мнению Дюркгейма, обеспечить объективный подход к социальной действительности, выражалось в принципе: «Социальные факты нужно рассматривать как вещи» [1, *с.* 20].

Трактовать социальные явления как «вещи» означало признавать их независимое от субъекта существование и исследовать их объективно, так, как исследует свой предмет та или иная естественная наука. Применяя принципы методологического объективизма к , изучению коллективных представлений, природа которых идеальна, «гиперспиритуалистична», Дюркгейм столкнулся с некоторыми весьма сложными вопросами. Поскольку коллективные состояния сознания нельзя непосредственно наблюдать, о них, утверждал он, можно судить только опосредованно, на основании объективных данных о различных формах поведения, а также по выражению коллективного сознания в форме общественных институтов. Социология, таким образом, имеет дело с объективизацией общественного сознания, с выражением его в объективных показателях. Например, Дюркгейм считал, что цифры статистики помогают раскрыть неуловимые иным путем «течения» повседневной жизни, пословицы первобытных народов — обычаи этих народов, произведения искусства — исторически меняющиеся вкусы и т. п. [Там же, с. 51].

Поскольку применение метода косвенного наблюдения возможно в физических науках, оно возможно и в социологии. Однако цель науки, согласно Дюркгейму, не сводится к описанию и упорядочению социальных фактов при помощи наблюдаемых объективных показателей. Они помогают устанавливать более глубокие причинные связи и законы. Наличие в социальном мире закона свидетельствует о научности социологии, которая этот закон раскрывает, ее родстве с другими науками. «Именно законы образуют предмет исследования науки об обществе», — писал Дюркгейм [16, p. 46], тесно связывая понятие закона с принципом детерминизма». «Социология может родиться при условии, если идея детерминизма, прочно установившаяся в физических и естественных науках, будет, наконец, распространена на социальный порядок» [Ibid., p. 39].

Дюркгейм рассматривал факт и закон как категории соотносительные, отражающие разные уровни связей действительности. Факт есть внешнее проявление закона; закон — общая внутренняя основа факта.

Стремясь достигнуть как можно большей объективности при сборе эмпирического материала, Дюркгейм подчеркивал, что на первой фазе исследования в качестве исходных данных нужно выбирать только такие явления, которые можно наблюдать непосредственно.

В требовании исходить из ощущений, «заимствовать из чувственных данных элементы своих первоначальных определений» [1, с. 49] Дюркгейм видел гарантию избавления от «предпонятий» или понятий обыденного языка «призраков, искажающих истинный вид вещей, но принимаемых нами за самые вещи» [Там же, с. 23]. Продолжая борьбу с этими «призраками», начатую Ф. Бэконом, он требовал изгнать из науки путаные идеи, предрассудки и эмоции.

Факты, утверждал Дюркгейм, должны классифицироваться независимо от ученого и колебаний его ума и основываться на природе вещей. Отсюда его требование давать объективные определения понятий путем выделения черт, общих для целого класса явлений.

Дюркгейм осознавал необходимость теоретического определения научных понятий и требовал, чтобы они удовлетворяли критерию общности, а не основывались лишь на одном изолированном факте. Однако ярко выраженная приверженность к индуктивизму и эмпиризму не позволила ему более полно проанализировать способ образования теоретических научных понятий, показать, в чем проявляются их связи с научной теорией.

Стремление найти объективные закономерности общественных явлений обусловило высокую оценку, данную Дюркгеймом применению статистики в социологии. Статистические закономерности заключения браков, колебаний рождаемости, числа самоубийств и многие другие, которые на первый взгляд полностью зависят от

индивидуальных причин, казались Дюркгейму наилучшим доказательством того, что в этих закономерностях проявляется некое коллективное состояние.

Одной из важнейших проблем Дюркгейм считал теоретическое обоснование возможностей научного объяснения социальных фактов. Дюркгейм дифференцировал и применил в практике социологического исследования два рода анализа: причинный и функциональный.

Социологическое объяснение, по Дюркгейму, — это причинное объяснение, суть которого в анализе зависимости социального явления от социальной среды. С этой точки зрения Дюркгейм критиковал все другие попытки объяснить общественную жизнь — психологический редукционизм Милля, объяснение Контом общественной эволюции как следствия врожденного стремления человека развить свою природу, утилитаристские теории, в частности спенсеровскую концепцию.

Понятие функции было заимствовано Дюркгеймом из биологии и означало, что между данным физиологическим процессом и той или иной потребностью организма как целого существует отношение соответствия. Переводя это положение в социальные термины, Дюркгейм утверждал, что функция социального явления или института состоит в налаживании соответствия между институтом и некоторой потребностью общества как целого. Например, «спрашивать, какова функция разделения труда, — это значит исследовать, какой потребности оно соответствует» [2, с. 37]. Толкование Дюркгеймом функции как объективной связи между явлением и определенным состоянием общества как целого вполне оправданно. Функция, таким образом, зависит не только от объективных особенностей явления, выполняющего данную функцию, — она выражает идею связи, отношения.

Однако Дюркгейму не удалось довести до конца разработку метода функционального анализа, так как в ряде случаев он испытывал большие теоретические затруднения.

Например, он не смог выдвинуть и обосновать теоретического критерия истинного понимания общественных явлений, хотя многократно указывал на ошибки обыденного толкования того или иного общественного института и *его* функций.

Дюркгейм считал, что из правил установления причины, разработанных Миллем, применимо в социологии только одно — метод сопутствующих изменений. Если установлено, что два вида явлений постоянно находятся в одних и тех же отношениях и постоянно изменяются определенным образом как бы параллельно, тогда есть основание предположить, что между ними существует причинная связь. Исходным основанием для исследования причинных связей являются постоянные корреляции между определенными явлениями. Однако Дюркгейм полагал, что для констатации

причинной зависимости одного постоянства связей между явлениями недостаточно, так как существуют связи, которые могут быть очень устойчивыми, однако причинными не являются. Такие корреляции образуются в результате того, что оба вида связанных друг с другом явлений суть следствия некоей общей причины, которая в корреляции не участвует.

Дюркгейм пытался исследовать, каким образом можно добиться достоверного знания причин, как можно доказать причинное отношение. Если, исследуя явления в одном обществе, нельзя надежно определить их причину, выделив ее из множества других причин и отдельно исследовав ее действие, то это можно сделать, исследуя аналогичные явления в других обществах, в которых действующие факторы можно наблюдать хотя бы частично изолированно.

Сравнительным исследованиям Дюркгейм придавал намного большее значение, чем Конт. Он утверждал, что они помогают решить все основные теоретические задачи социологии, так как, только сравнивая одни и те же явления в разных обществах, можно открыть в них общее и специфическое, определяющее их разнообразие и развитие в разных направлениях. Из этих соображений он включил причинный анализ в рамки сравнительного метода исследования. После того как установлена взаимозависимость двух социальных явлений, нужно при помощи сравнительного исследования выяснить их важность и распространенность, определить, имели ли они место в различных общественных условиях или только в определенном обществе, или при определенном общем состоянии разных обществ.

Стремление избежать описательности, разработать теорию и методологию социологического объяснения — весьма положительные моменты «социологизма» — точно так же, как и его методологический объективизм и ориентация на естественные науки.

Структурно-функциональный анализ Дюркгейма базировался на аналогии общества с организмом как наиболее совершенной системой органов и функций. Из аналогий с организмом Дюркгейм выводил понятие обществ нормального типа, понятия нормы и патологии, которые затем применял к интерпретации таких явлений, как преступность, кризисы и другие формы общественной дезорганизации.

Нормальны, по Дюркгейму, те отправления социального организма, которые вытекают из условий его существования. Преступления и другие социальные болезни, нанося вред обществу и вызывая отвращение, нормальны в том смысле, что коренятся в определенных общественных условиях и поддерживают полезные и необходимые общественные отношения.

Внешний, непосредственно воспринимаемый объективный признак, который бы позволил отличить друг от друга два разряда

фактов (нормальных и патологических), заключаются, по мнению Дюркгейма, в степени их всеобщности или распространенности.

Общепринятость является показателем общественного здоровья [1, с. 69]. Социальный факт, писал Дюркгейм, нормален для данного социального типа, рассматриваемого в определенной фазе его развития, если этот факт имеет место в большинстве принадлежащих к этому виду обществ, взятых в соответствующей фазе их эволюции [Там же, с. 69].

Понимание нормального как общепринятого и широко распространенного вело Дюркгейма не только к парадоксальным заключениям, но и к релятивизму. Так, преступление, встречающееся во всех или большинстве обществ, рассматривалось им как нормальное явление. Напротив, такие типичные социальные явления, как рост числа самоубийств в конце XIX в., некоторые типы экономического кризиса квалифицировались им как патологические.

Дюркгейм иногда приближался к другому, более научному пониманию нормы как оптимального варианта функционирования общества, а иногда отождествлял норму с идеалом.

Дюркгейм догадывался о необходимости опираться на определенную теорию общества и исторического развития, говоря о некоей идеальной, оптимальной форме общества, по отношению к которой следует рассматривать отклоняющиеся случаи. Но теоретически обосновать эту форму он не мог. Это неизбежно приводило его к релятивизму в оценке того или иного общественного явления.

Избежать релятивизма в оценке общественных явлений можно было бы, перейдя на почву объективных критериев исторического прогресса и рассматривая субъективные критерии в соответствии с общей теорией поступательного развития общества. Но, отвергая идеи эволюционистов о прямолинейном и однолинейном развитии, Дюркгейм не выработал собственной последовательной теоретической концепции истории. В отличие от поздних структурных функционалистов, нередко избегающих сопоставления требований структурно-функционального подхода и исторического (причинного) анализа, Дюркгейм признавал правомерными оба подхода. Но трактовка общества как гармонического единства затрудняла понимание им причин и движущих сил развития. С позиции абсолютизации общественного целого проблема причин или движущих сил общественного развития является принципиально неразрешимой. Исторический метод, который Дюркгейм предлагал применять в исследованиях, означал требование изучать социальную среду как главный источник изменений и не прояснял смысла этого понятия в его отношении к истории.

Разработка причинного и функционального анализа применительно к обществу — плодотворное и перспективное направление Важно, что Дюркгейм выступил в защиту социального детермини

низма в то время, когда в западном обществоведении нарастала тенденция истолкования принципа причинности в субъективистском духе.

Весьма плодотворной была также его установка на сравнительный анализ как необходимое требование социологического исследования. Действительно, вне исторической перспективы, позволяющей сравнивать социальные явления в разных обществах и в разных временных параметрах, социологическое исследование зачастую лишается научного значения и смысла. Характерно, что это требование было также забыто более поздними структурными функционалистами.

В целом можно сделать вывод, что социологический метод Дюркгейма в той части, где речь шла об основных постулатах исследования, сохранил свое значение до настоящего времени. Реа-4шзация же этих постулатов ограничивалась и затруднялась вследствие неадекватной теоретической базы «социологизма».

I 5. Общественная солидарность и разделение труда

Центральная проблема творчества Дюркгейма — социальная солидарность. Решение этой проблемы должно было дать ответ на Допрос о том, какие связи объединяют людей в общество. Следовало определить природу и функции социальной солидарности в современном «развитом» обществе в отличие от примитивных или традиционных обществ и объяснить исторический переход от одной формы общества к другой.

Дюркгейм подверг критике важнейшие социологические концепции факторов, объединяющих людей в общество. Этими факторами не может быть свободная игра индивидуальных интересов (Спенсер) или государство (Конт, Теннис). Силой, создающей его общественное целое и способствующей его сохранению, несмотря на центробежные тенденции, является разделение труда. Главный тезис Дюркгейма состоял в том, что разделение труда, под которым он понимал профессиональную специализацию, все более и более исполняет роль, «которую некогда исполняло общее сознание; оно главным образом удерживает вместе социальные агрегаты высших типов» [2, с. 137].

Дюркгейм ставил перед собой следующие задачи: 1) исследование функции разделения труда, т. е. определение, какой социальной потребности оно соответствует; 2) раскрытие причин и условий, от которых оно зависит; 3) классификация его главных «ненормальных» форм, поскольку, по его мнению, «здесь, как и в биологии, патологическое поможет нам лучше понять физиологическое» [Там же, с. 32].

Разделение труда — признак высокоразвитого общества. Вследствие все увеличивающейся специализации труда индивиды вынуждены обмениваться своей деятельностью, выполнять взаимодополняющие функции, невольно составляя единое целое. Солидарность в развитом обществе — естественное следствие разделения производственных ролей. Как же обстояло дело с архаическими обществами, где разделение труда отсутствовало?

Отталкиваясь от типичной для социологии XIX в. идеи конструирования двух типов общества, между которыми существует историческая преемственность (таковы типологии Конта, Спенсера, Тенниса и др.), Дюркгейм строит дихотомию обществ с механической и органической солидарностью как двух звеньев единой эволюционной цепи.

Солидарность, господствующую в неразвитых, архаических обществах, он называет механической по аналогии с той связью, которая существует между молекулами неорганического вещества (молекулы все одинаковы, связаны чисто механически). Солидарность в таких обществах определяется сходством, подобием составляющих их индивидов, одинаковостью исполняемых этими индивидами общественных функций, неразвитостью индивидуальных черт. Механическая солидарность возможна ценой поглощения индивидуальности коллективом.

Дюркгейм находит объективный показатель, «видимый символ» солидарности в праве. Для механической солидарности характерно репрессивное право, в котором выражается сила коллективного сознания и задача которого — строго наказывать индивида, преступившего обычай или закон.

Дюркгейм устанавливает функциональную зависимость между силой социальных связей, характерных для того или иного вида солидарности, с одной стороны, относительной величиной (объемом) коллективного сознания, его интенсивностью, большей или меньшей его определенностью — с другой.

Солидарность крепче, если объем коллективного сознания совпадает с объемом индивидуальных сознаний, если коллективное сознание более интенсивно и более четко выражено. Тогда нет места для индивидуальных отклонений, коллективное сознание регламентирует всю жизнь индивида без остатка, коллективный авторитет является абсолютным. По своему содержанию коллективное сознание в таких случаях целиком и полностью религиозно. Предвосхищая свою будущую теорию религии, Дюркгейм выдвинул положение о том, что там, где сильное убеждение разделяется группой людей, оно неизбежно принимает религиозный характер. Главная черта религиозных верований и чувств состоит в том, «что они общи известному числу индивидов, живущих вместе, и, что, кроме того, они имеют довольно высокую среднюю интенсивность» [2, с. 134].

Но религия, констатировал Дюркгейм, обнимает все уменьшающуюся часть общественной жизни. Развитие разделения труда, в котором появляется все большее число самых разнообразных функций, — главный и непосредственный фактор, ослабляющий коллективное сознание. Поскольку люди в обществе начинают выполнять частные специальные функции, происходит ослабление общественного сознания, которое функционально дифференцируется с тем, чтобы соответствовать все возрастающему разделению труда в более сложной общественной организации.

Развитое общество, в котором каждый индивид выполняет какую-либо специальную функцию в соответствии с разделением общественного труда, напоминает организм с его различными органами, поэтому Дюркгейм называет новый вид солидарности, возникающей в нем, органической солидарностью. Разделение труда обусловливает различия индивидов, развивающих в соответствии со своей профессиональной ролью индивидуальные, личностные способности и таланты. Каждый индивид — теперь личность. Сознание того, что каждый зависит от другого, что все связаны единой системой общественных отношений, создаваемых разделением труда, вызывает чувство зависимости друг от друга, солидарности, своей связи с обществом. «Так как разделение труда становится важным источником социальной солидарности, то оно • Вместе с тем становится основанием морального порядка» [Там же, с. 324].

Органической солидарности соответствует так называемое реститутивное (восстановительное) право, функция которого состоит «в восстановлении прежнего порядка вещей, в приведении нарушенных отношений к их нормальной форме» [Там же, с. 53].

Коллективное сознание при органической солидарности принимает новые формы и изменяет свое содержание. Оно уменьшается в объеме, становясь только очень узкой частью развитых обществ; его интенсивность и степень определенности также уменьшаются. По мере развития разделения труда коллективное сознание становится все слабее и неопределеннее [Там же, с. 122].

По содержанию коллективное сознание все более превращается в светское, рационалистическое, ориентированное на индивида. В то же время Дюркгейм утверждал, что общему сознанию не угрожает опасность «совсем исчезнуть» [Там же, с. 136]. Развивается новая религия, объектом которой становится индивид. «По отношению к достоинству индивида мы уже имеем свой культ, который, как и всякий культ, уже имеет свои суеверия. Это, если угодно, общая вера» [Там же, с. 137].

Дюркгеймовская типология обнаруживает сильное влияние спенсеровского деления обществ на простые и сложные и его характеристики первых как гомогенных, а вторых — как свободно связанных и гетерогенных.

Дюркгейм подчеркивал и выделял аспект солидарности при разделении труда в современном обществе, отодвигая на задний план проблему антагонизма труда и капитала, «принудительного характера труда», морального и экономического кризисов общества. Анализируя эти проблемы в конце своей книги «Разделение труда», он был склонен рассматривать их как результат недостаточной отрегулированности отношений между главными классами, как нездоровый элемент в жизни общества, которое в целом рассматривалось как солидарное, сохранившее свойственные предшествующим эпохам единство, цельность. Разделение труда, согласно Дюркгейму, — это как раз тот механизм, который в современном обществе, утратившем в значительной степени цементирующую силу общего, коллективного, религиозного сознания, создает желаемую общественную связь, классовую солидарность, якобы компенсирующую все недостатки, связанные с узкой специализацией. Так понятие солидарности становится осью, вокруг которой строится весь анализ разделения труда, определение его функций.

Главный тезис Дюркгейма о том, что разделение труда естественно порождает солидарность, вытекал из определения функций разделения труда не по отношению к тому или иному классу той или иной социально-экономической системы, а лишь по отношению к коллективному или общему сознанию.

Солидарность рассматривалась Дюркгеймом как высший моральный принцип, высшая ценность, которая является универсальной, признаваемой всеми членами общества. Поскольку потребность в общественном порядке, гармонии, солидарности «всеми считается за моральную» — морально и само разделение труда. Так, дюркгеймовская концепция служила «определению условий сохранения общества» — той главной задаче, которую он ставил перед социологической наукой. Разумеется, всеобщность признания общественной солидарности высшей ценностью только постулировалась, а не доказывалась.

Причиной разделения труда Дюркгейм считал рост народонаселения, обусловливающий интенсивность социальной жизни. Возрастание «физической плотности», а также «объема» обществ было неразрывно связано, по его мнению, с увеличением «моральной или динамической плотности», т. е. уровня социального взаимодействия, которое приводит в конечном счете к разделению труда.

Но каким образом? С ростом населения увеличивается и борьба за существование (введение термина «борьба за существование» как механизма социального изменения было данью биологизму); в этих условиях разделение труда — единственное средство сохранения и поддержания данного общества, создания общественной солидарности нового типа, предоставления обществу возможности развиваться в прогрессивном направлении.

Существуют и другие пути смягчения борьбы за существование, такие, как миграции, физическое устранение слабых, гражданская война, преступления, но они предполагают ценностную переориентацию индивидов. Эти способы избежания уничтожения • общества в борьбе за существование затрагивают общую систему ценностей с общественным благом на ее вершине. Только профессионализация и специализация функций, по мнению Дюркгейма, сохраняют и усиливают ценностную ориентацию на сохранение и общества и его членов.

Дюркгейм далее усложнял свой анализ, обращаясь к вопросу о множественности причин и условий. Кроме необходимых факторов он искал вторичные факторы или ограничивающие условия, которые либо ускоряют, либо замедляют развитие данного социального явления. Они делают возможным развитие разделения труда, хотя сами не являются его причинами.

Среди таких специфических факторов он называл «прогрессирующую неопределенность общего сознания», секуляризацию и развитие науки, ослабление авторитета лиц старшего возраста, традиций и привычек и возрастание рациональности права, морали и цивилизации вообще, общее уменьшение давления общества на индивидов и возникновение автономной индивидуальной личности.

Вывод Дюркгейма состоял в том, что причинно-следственные отношения не являются простыми и однолинейными, а включают множество переменных, что причинное объяснение социальных фактов не должно полностью игнорировать ценностный аспект социальной жизни, хотя и не может всецело на нем базироваться. Тот факт, что Дюркгейм настаивал на постулате объяснения социального социальным, не позволил ему выйти за рамки констатации взаимодействия между факторами и установить истинную причинную зависимость явлений. Последняя могла быть установлена только в сфере более глубокого анализа, поскольку только подход к обществу как взаимодействию различных сторон единой общественно-экономической формации позволяет установить зависимость между ними как между определяющей причиной и произведенными следствиями.

Дюркгейм же исходил из философского принципа, что явления одного уровня не возникают из явлений другого уровня. Эта его установка принципиально исключала возможность обращения при объяснении социальных явлений к явлениям другого, более высокого порядка, к явлениям более фундаментальным, т. е. к экономическим отношениям общества. Поэтому Дюркгейму и не удалось собственно причинное объяснение разделения труда. Он коснулся лишь взаимодействия различных факторов в пределах социальной сферы, не восходя к тому уровню, на котором только и можно найти истинные причины разделения труда.

Последнее следовало искать прежде всего в условиях экономической жизни классового общества, в конкретном характере его производственных отношений, которые и детерминируют процесс разделения труда. Дюркгейм же отрицал прочность и устойчивость экономических связей, их способность создавать общество, определять его характер и обеспечивать длительность существования. Поэтому он и исследовал разделение труда не с экономической, а с моральной точки зрения, считая разделение труда, которое он отождествлял с ростом специализации, — основным фактором, создающим общественную солидарность, т. е. общество.

6. «Ненормальные» формы разделения труда. Личность и общество

Дюркгейм был свидетелем нарастающих кризисных явлений и в экономической, и духовной жизни общества. Рост противоречий между трудом и капиталом, анархию производства он называл «ненормальными» формами разделения труда, вызванными слишком быстрыми темпами общественного развития. В третьей , части «Разделения труда», посвященной исследованию этих «ненормальных» форм, Дюркгейм выделил следующие «болезни» капитализма: аномию (anomie), социальное неравенство и неадекватную организацию разделения труда. Объяснение аномии, т. е. такого общественного состояния, при котором отсутствует четкая моральная регуляция поведения индивидов, Дюркгейм искал в неразработанности правил, регулирующих отношения между социальными функциями, которые «не приспособлены друг к другу» [2, с. 284]. Это особенно ярко проявляется во время экономического или торгового кризиса в антагонизме труда и капитала. С ростом рыночной экономики производство становится неконтролируемым и нерегулируемым. С развитием крупной промышленности меняются отношения между предпринимателем и рабочим. С одной стороны, увеличиваются потребности последних; с другой стороны, машины все более заменяют людей. «Рабочий завербован... отнят у своей семьи» [Там же, с. 297]. «Так как эти превращения совершались с поразительной быстротой, то борющиеся интересы не имели еще времени прийти в равновесие» [Там же]. Рост крупной промышленности разбивает единство малого предприятия, создавая два больших класса, капитал и труд, которые (Дюркгейм не отрицал этого) находятся в антагонистических отношениях.

Нормальное состояние общества, по Дюркгейму, должно характеризоваться развитым экономическим планированием и нормативной регуляцией экономических отношений, осуществляемой производственными корпорациями. В данном случае он отождествлял нормальное с оптимальным, наилучшим.

Болезни капитализма, описанные Дюркгеймом, такие, как нерегулированная, ничем не сдерживаемая конкуренция, классовый конфликт, рутинизация труда и деградация рабочей силы, характеризуются им как болезни слишком быстрого роста производства и разделения труда, как временные побочные продукты естественной эволюции.

«Ненормальной формой» разделения труда Дюркгейм считал также неравенство, влекущее за собой отклонение от органической солидарности. Всякое «внешнее неравенство», создаваемое, например, наследованием имущества, угрожает органической солидарности, поэтому последняя возможна только при условии устранения неравенства и достижения справедливости на основе «естественного распределения талантов» [Там же, с. 301]. Равенству возможностей, утверждал он, препятствует классовая система, которая отнимает у широких масс возможность занять социальное положение в соответствии с их способностями. Это ведет к несправедливому обмену услугами. «Если какой-нибудь класс общества вынужден, для того, чтобы жить, предлагать во что бы то ни стало другому свои услуги, между тем как другой класс может без них обойтись благодаря имеющимся у него ресурсам, не вытекающим из какого-нибудь социального превосходства (Дюркгейм имел в виду превосходство способностей. — Авт.), то второй класс несправедливо предписывает законы первому» (Там же, с. 308].

Преодоление «ненормальных» форм разделения труда мыслилось Дюркгеймом на пути мирного разрешения конфликтов, уменьшения борьбы и конкуренции до приемлемых размеров, установления свода правил, жестко регламентирующих отношения классов, введения справедливости и равенства «внешних условий», т. е. равенство социальных возможностей и воздаяния всем по заслугам.

Дюркгейм не представлял себе общества, в котором будут полностью устранены частная собственность и всяческое неравенство. Они, считал он, будут существовать, хотя и изменится отношение между ними. Доступ к материальным благам будет регулироваться естественными способностями индивидов, их одаренностью.

Последняя из указанных Дюркгеймом «ненормальных» форм разделения труда возникает тогда, когда из-за отсутствия координации действий недостаточна профессиональная активность рабочего.

По мысли Дюркгейма, солидарность общественной организации возрастет, если будет более интенсифицирован и организован труд. Однако это утопическое предположение было отвергнуто ходом развития капиталистического производства в XX в. Ни «научная организация труда», ни любые другие пути его интенсификации не привели к классовой солидарности антагонистического общества. Само понимание разделения труда у Э. Дюркгейма иное, чем у К. Маркса. Источник классового конфликта нужно было ис-

кать не путем анализа разделения труда как специализации профессиональных функций, а в разделении труда между классами общества в соответствии с их отношением к средствам производства, как полагал Маркс. Наследуется или заново приобретается собственность на средства производства — это имеет второстепенное значение; главное же заключается в том, что отношения собственности определяют все другие отношения капиталистического общества и лежат в основе антагонизма труда и капитала.

Пути преодоления пороков капитализма, намеченные Дюркгеймом, были нереальны, утопичны, хотя он все меньше уповал на естественное развитие солидарности на основе самого факта разделения труда и все резче ставил вопрос о лечении язв капитализма, сначала выдвинув задачу реорганизации общества в пределах капиталистической системы, а затем сделав упор на моральном воспитании в духе соответствующих ценностей и идеалов.

Анализ противоречий капитализма лежит также в основе решения Дюркгеймом более широкой социологической проблемы взаимоотношения общества и личности. Его точка зрения состояла в утверждении того, что общество не может развиваться и процветать, если угнетается человеческая личность, если человек, выполняющий узкую профессиональную функцию, низводится до уровня машины. Более того, личность будет неизбежно деградировать, если поставлены под угрозу экономические и общественные функции общества. В данном случае Дюркгейм избежал типичной дихотомии XIX в., которая выражалась в постановке вопроса о взаимоотношении личности и общества таким образом, что обязательно признавался приоритет одной из сторон. Личность и общество; считал Дюркгейм, находятся в отношениях взаимозависимости, каждая сторона заинтересована в развитии и процветании другой. Счастье и благополучие личности, полагал Дюркгейм, зависят от состояния общества; оно тем больше, чем «более упорядочена общественная жизнь и, следовательно, чем более гарантируются права и свободы индивида» [13, p. 5].

Он выступил в роли обличителя неизбежного морального зла, вытекающего из специализации и дифференциации производства. Когда рабочий каждый день «повторяет одни и те же движения с монотонной регулярностью, не интересуясь ими и не понимая их» [2, с. 297], он превращается в инертное колесо, приводимое в действие внешней силой.

По мнению Дюркгейма, превращение человека в придаток машины невозможно смягчить или сгладить предоставлением рабочим общего образования, развитием у них интереса к искусству, литературе, потому что приобщение к культуре делает еще более нетерпимыми узкие границы специализации.

Как же устранить противоречие между разделением труда, увеличивающейся специализацией функций рабочего и потребно-

стями развития его личности? Разделение труда, согласно Дюркгейму, само по себе не влечет отрицательных последствий. Они возникают только при исключительных и ненормальных условиях. Поэтому нужно добиться, чтобы разделение труда «было самим собой, чтобы ничто извне не извращало его» [2, с. 299]. Это возможно в том случае, если осознание рабочими цели, солидарности с другими, общественной необходимости в своем труде наполнит этот труд особым содержанием, сделает его не только сносным, но и желательным. Важным условием солидарной, согласованной деятельности рабочих является соответствие выполняемых ими функций их способностям и наклонностям. Когда нарушается согласие между способностями индивидов и предназначенным им родом деятельности, возникает болезненное состояние общества. Объясняя столь наивно возникновение общественных кризисов, Дюркгейм вместе с тем настаивал на том, «чтобы различия, разделившие первоначально общество на классы, исчезли или уменьшились» [Там же, с. 301]. Дифференциация общества должна покоиться не на социальных привилегиях, а на тех преимуществах, которые обусловливаются индивидуальными способностями каждого.

Таким образом, равенство, справедливость и свобода в представлении Дюркгейма — основы общественного устройства высшего типа организации, к которому приблизилось современное промышленное общество. Так в период кризиса капитализма и широкого распространения социалистической идеологии старые буржуазные лозунги были вновь повторены Дюркгеймом.

Общество конституируется моральными связями, сознательным стремлением к идеалу, моральными отношениями, которые можно и должно сознательно урегулировать, — таков краеугольный камень дюркгеймовского реформизма. Утверждая, что «дело справедливости будет становиться все полнее по мере развития организованного типа» [Там же, с. 305], т. е. в развитом капиталистическом обществе, Дюркгейм апологетически приписывал этому обществу социалистические черты. Возможность сознательного управления общественными процессами им рассматривалась как реальная. Отсюда его практические рекомендации «уничтожить бесполезные должности, распределить труд таким образом, чтобы всякий был достаточно занят, увеличить, следовательно, функциональную деятельность каждого работника... Тогда самопроизвольно утвердится порядок» [Там же, с. 312].

Решение проблемы взаимоотношения индивида и общества Дюркгеймом отличалось тем, что не идеализировало прошлое, усматривало источники и возможности развития индивидуальности в прогрессирующем разделении труда. Если на начальных стадиях организованности свобода индивида «только кажущаяся и его личность заимствована» [Там же, с. 326], то на ее более высокой

ступени личность получает возможность, свободно развивая свои способности, стать гармонической и цельной. Развитие личности «в глубину», связанное с узкой специализацией, — ничуть не менее важная задача, чем развитие «в ширину», граничащее с дилетантизмом. Благодаря ассоциации с другими людьми человек приобретает то, что теряет из-за узкой специализации. Не замечая эксплуататорского характера труда, порождающего отчуждение индивида, связывая трудности, переживаемые специализированным рабочим, только с временными неблагоприятными условиями, Дюркгейм верил, что общие идеалы братства и солидарности, сознание общей цели всех тружеников возместят неизбежные для них потери.

Целью Дюркгейма было усовершенствование капиталистического общества, а не его коренная перестройка. Поэтому, несмотря на элементы нового подхода к отдельным специальным явлениям, он в целом не пошел дальше Конта, сконцентрировав внимание на моральных проблемах, усовершенствовании правовой и моральной регламентации общественных отношений. Социальная утопия Дюркгейма вобрала в себя черты реформистского социализма Жореса, а также прудоновские идеи урегулирования противоречивых социальных интересов, при которых не затрагивается их экономическая основа.

7. Применение принципов «социологизма» к исследованию причин самоубийства

Проблема самоубийства, исследованию которой Дюркгейм посвятил специальную монографию, привлекла его внимание по многим причинам. Это была «ясно очерченная группа фактов» [3, с. 3], которые можно легко определить. Вместо того чтобы «предаваться метафизическим размышлениям по поводу «социальных явлений» [Там же], социолог может «открывать законы, которые лучше всякой диалектической аргументации доказывают возможность существования социологии как науки» [Там же, с. 4]. Это во-первых. Во-вторых, Дюркгейм рассматривал свою работу как применение к эмпирическому материалу главного принципа социологического метода: изучение социального факта как «вещи», т. е. признание существования особой, внешней по отношению к индивиду общественной реальности, которая, определяя его поведение, не зависит от воли этого индивида.

Опираясь на эти теоретико-методологические предпосылки, Дюркгейм отвергал объяснение самоубийства индивидуальными психологическими мотивами и утверждал в качестве объясняющих факторов сугубо социальные причины: «Самоубийство зависит главным образом не от внутренних свойств индивида, а от внешних причин, управляющих людьми» [Там же, с. 266].

Выявляя черты общественного кризиса, Дюркгейм отмечал, что самоубийство является «одной из тех форм, в которой передается наша коллективная болезнь, и они помогут нам добраться до ее сути» [Там же, с. 5]. Определение причины социальной болезни, рекомендация средств ее преодоления казались ему лучшим способом упрочения престижа социологии как науки. Социологическое объяснение «наиболее индивидуального действия» могло пролить свет на те силы, которые объединяют людей, поскольку самоубийства — явный пример разрушения социальных связей.

Сущностью дюркгеймовского объяснения был «социологизм», сквозь призму которого рассматривались все другие факторы, в том числе и индивидуальная предрасположенность к самоубийству. Указывая, что психологические мотивы самоубийств, часто кажущиеся их причинами, представляют лишь индивидуальное, притом искаженное отражение общих условий, Дюркгейм обратился к изучению социальной среды как главной причины, под влиянием которой изменяется процент самоубийств. Дюркгейм полностью не отвергал роли индивидуальных факторов, психического состояния отдельных самоубийств, их специфических жизненных обстоятельств, но подчеркивал второстепенное значение этих факторов, зависимость от общих социальных причин, состояния общества.

Согласно концепции, выдвинутой Дюркгеймом, процент самоубийств (отношение количества самоубийств к численности населения) является функцией нескольких социальных переменных: взаимоотношений в религиозных, семейных, политических, национальных и других группах. Исходя из этого, Дюркгейм использовал прием доказательства путем элиминации (исключения), систематически рассматривал и отвергал такие социальные факты, как «психоорганическое предрасположение» индивидов (психопатическое состояние, расовый и наследственный факторы), черты физического окружения (климат, время года, время дня) и процесс подражания. Вслед за этим он рассматривал действие социальных причин и способ, каким они действуют, а также отношения, в которых находятся социальные и несоциальные факторы.

Обратившись к данным официальной статистики, Дюркгейм обнаружил ряд частных закономерностей: процент самоубийств выше летом, чем зимой; мужчины чаще кончают самоубийством, чем женщины; старые люди чаще, чем молодые; солдаты чаще, чем гражданское население; протестанты чаще, чем католики; одинокие, вдовы или разведенные чаще, чем женатые; процент самоубийств выше в городских, чем в сельских областях, и т. п. «Оставив в стороне индивида как индивида, его мотивы и идеи, нужно изучать, — утверждал Дюркгейм, — те различные состояния социальной среды (религиозные верования, семья, политическая жизнь, профессиональные группы и т. п.), под влиянием которых

изменяется процент самоубийств» [Там же, с.178). Исследуя социальные факты, Дюркгейм старался определить, какой элемент или какой аспект их в соответствии с различными логическими правилами, и особенно с правилом соответствующих изменений, наиболее тесно связан с процентом самоубийств. Какая, например, черта религии имеет наибольшее отношение к самоубийству? Что именно в католицизме делает католиков менее подверженными самоубийству, чем протестантов?

Начав с исследования того, как то или иное вероисповедание влияет на самоубийство, Дюркгейм показал различия между католицизмом и протестантизмом как с точки зрения вероучения, так и с точки зрения обрядов. Католицизм как более старая традиционная система верований и обрядов обладает по сравнению с протестантизмом гораздо большей целостностью, силой убеждений, непримиримостью к новшествам, разрушающим общий дух. Это обусловливает большую сплоченность религиозной группы католиков, а отсюда, следовательно, меньший среди них процент самоубийств. Протестантизм же связан с упадком традиционных верований, проникнут «духом свободомыслия» и критицизма. Его возможность объединить верующих меньше, и процент самоубийств поэтому выше.

Эта гипотеза позволила объяснить многие другие социальные переменные, связанные с ростом числа самоубийств. Объединяет эти переменные степень социальной интеграции или социальной связи индивида. Семья, дети, сельская жизнь — те социально интегрирующие факторы, которые предохраняют от чувства соци альной изоляции. «Число самоубийств обратно пропорционально степени интеграции тех социальных групп, в которые входит индивид» [Там же, с. 266].

Факторы несоциального порядка, писал Дюркгейм, могут оказывать на процент самоубийств только косвенное влияние. Он применил процедуру, когда в отношение включается не социальный фактор, но отыскивается тот его аспект, который наиболее тесно связан с фактором социальным.

Влияние биологических, например половых, различий становится понятным, когда проанализированы соответствующие социальные позиции мужчин и женщин, способы их участия в социальной и экономической жизни, изменяющиеся циклы их социальной активности и т. д. Утверждая, что «различные типы самоубийств могут вытекать из различных определяющих причин» [1, с. 169], и указывая на трудности составления морфологической классификации самоубийств, учитывающей все их характерные типовые особенности, Дюркгейм принял решение составить этиологическую классификацию, соответствующую причинам самоубийств.

Он выделил четыре вида самоубийств: эгоистическое, альтруистическое, аномическое и фаталистическое. Первое создаете*

причинами, которые обусловливают отдаление индивида от общества, перестающего влиять на него регулирующим образом. Разрыв социальных связей, отсутствие коллективной поддержки, состояние разобщенности порождают чувство одиночества, пустоты, ощущение трагизма существования. Одной из причин самоубийства подобного рода может быть крайний индивидуализм, но почвой, его порождающей, является «больное общество, коллективное бесчувствие, социальная тоска» [3, с. 274]. Общественная дезорганизация, «утрата общественных целей ослабляют социальные узы, привязывающие индивида к обществу, а следовательно, к жизни. Это общее состояние в свою очередь отражается в дезинтеграции общественных групп — религиозных, семейных, политических, непосредственно влияющих на индивида.

Второй вид самоубийства — альтруистический — встречается тогда, когда личные интересы совершенно поглощены социальными, когда интеграция группы настолько велика, что индивид перестает существовать как самостоятельная единица. К этому виду Дюркгейм относит древние обычаи: самоубийство стариков и больных, самосожжение жен после смерти мужей, самоубийство рабов после смерти хозяина и т. п. Такого рода самоубийства существовали главным образом в архаических обществах.

Третий вид самоубийств — аномический. Он встречается по преимуществу во время крупных общественных потрясений, экономических кризисов, когда индивид теряет способность приспосабливаться к социальным преобразованиям, новым социальным требованиям и теряет связь с обществом. Состояние общественной аномии, под которой Дюркгейм подразумевал отсутствие четких правил и норм поведения, когда старая иерархия ценностей рушится, а новая еще не сложилась, порождает моральную неустойчивость отдельных индивидов. Когда колеблется и дезорганизуется общественная структура, одни индивиды быстро возвышаются, другие теряют свое положение в обществе, когда нарушается общественное равновесие, число самоубийств растет. Аномическое самоубийство, встречающееся чаще всего в торговых и деловых кругах, характеризуется Дюркгеймом также со стороны индивидуальных качеств представителей торгового и промышленного мира, их необузданного стремления к наживе, которое, не встречая жесткой регламентации, непомерно растет, нарушая моральное и психологическое равновесие. Таким образом, ослабление или отсутствие общественной регламентации, беспорядочная, неурегулированная общественная деятельность лежит в основе аномического самоубийства. Если общество не способно оказывать нужное воздействие на человека, печальный исход неизбежен. Противоположностью аномического самоубийства является фаталистическое, возникающее в результате усиленного контроля группы над индивидом, «избытка регламентации», которая последнему становится невы

носимой, «Его совершают люди, будущее которых безжалостно замуровано, страсти которых жестоко ограничены дисциплиной» [Там же, с. 373].

Таким образом, самоубийство, по мнению Дюркгейма, является намеренным и сознательным актом, совершаемым индивидом в зависимости от социальной дисциплины. Мерило нормального социального поведения — «нормальный социальный субъект» [Там же, с. 331], дисциплинированный и признающий коллективный моральный авторитет.

Понятия «эгоизм — альтруизм» и «аномия — фатализм» обозначали в концепции Дюркгейма коллективные силы или наклонности, толкающие человека на самоубийство. Дюркгейм называл эти «силы» течениями. Измерение их интенсивности возможно по проценту самоубийств. Коллективные силы или наклонности могут объяснить, по мнению теоретика «социологизма», индивидуальные наклонности и предрасположения к самоубийству, а не наоборот. Психологические мотивы самоубийства являются индивидуальными, притом часто искаженными, отражениями общих условий социальной среды.

Наиболее ценной чертой дюркгеймовского анализа самоубийств является раскрытие социальной сущности этого явления как порождаемого кризисным состоянием общества. Идеи Дюркгейма послужили толчком для социологических исследований «отклоняющегося поведения», в частности, его подход был широко использован и развит Робертом Мертоном [7]. Но, ярко описав состояние морального разложения, морально-психологической дезорганизации и упадка буржуазного общества, Дюркгейм не вскрыл истинных причин этого кризиса, усматривая их не в сущности капиталистических отношений, а в слишком быстрых темпах социальных изменений, за которыми не поспевает моральное сознание.

Реакционно-утопической была и идея выхода из кризиса путем создания производственных корпораций, призванных укреплять моральный порядок общества.

Следует указать на абстрактный, формалистический характер типологии самоубийства, разработанный Дюркгеймом. Существо этого социального явления искажалось тем, что в одну группу попадали разнородные поступки, отражающие социальные нормы различных общественно-экономических формаций.

Уделяя преимущественное внимание социальному фактору, Дюркгейм ограничивался лишь указанием на его связь с фактором психологическим. Мысль о том, что решение индивида опосредуется культурными требованиями и нормами, той или иной установкой в отношении человеческой жизни, ее ценности, также не была разработана, а лишь высказана Дюркгеймом.

Осознание последователями Дюркгейма этих недостатков привело к пересмотру ими некоторых его положений, к стремлению

более последовательно и полно включать в социологическую теорию психологические факторы, что и было сделано Морисом Хальбваксом в его работе «Причины самоубийства» (1930). Ряд еще более поздних исследований реабилитировал роль психологических факторов, показывая влияние социальных переменных на те психологические детерминанты, которые непосредственно обусловливают индивидуальное решение.

Несмотря на то что концепция Дюркгейма нуждалась в более детальном анализе соотношения объективных и субъективных факторов, главное направление его исследования давало толчок к разработке общего вопроса — социальной обусловленности индивидуальной психологии.

Дюркгейм проложил дорогу количественному анализу в социологии и наметил пути развития его частных методик и техник, таких, например, как метод последовательного включения факторов, участвующих во взаимодействии, суть которого в исследовании и интерпретации комплекса взаимоотношений между множественностью характеристик, систематически включаемых в отношение, исследованное раньше, изучение этого отношения в широко варьирующихся контекстах и т. п. Дюркгейм не мог воспользоваться элементарными с сегодняшней точки зрения инструментами научного анализа: коэффициентом корреляции, понятием статистического взаимодействия, формализацией аналитических процедур и др. Несмотря на это, его работа сыграла значительную роль в утверждении социологического подхода к самоубийству в противоположность психопатологическому, популярному в его время и до наших дней соперничающему с социологическим подходом. И хотя многие из частных заключений Дюркгейма были опровергнуты либо уточнены, главная идея сохранила свое значение до сих пор.

Причину роста самоубийств в буржуазном обществе действительно следует искать в кризисных социальных ситуациях. При этом необходимо иметь в виду не только состояние общественной дезорганизации, моральной опустошенности и ослабления социальных связей, но в первую очередь и такие объективные процессы, порождаемые капитализмом, как рост безработицы, нищеты и страданий трудящихся масс.

8. Философско-социологическая концепция морали

Поскольку обществом Дюркгейм считал моральное единство индивидов, постольку в трактовке природы, происхождения и функций морали он придерживался концептуальной схемы «социологизма», выводя мораль из социальных условий, социальной среды, социальной структуры в своем специфическом понимании.

Первоначально мораль рассматривалась Дюркгеймом как система объективных правил поведения, отличительной чертой которых была их принудительность, которой отдельный индивид не мог не подчиниться. Главным признаком морали Дюркгейм считал долг, следование которому делает поведение человека моральным. В дальнейшем интерес Дюркгейма привлек добровольный аспект | морали, такие ее особенности, как желательность, притягательность и личная заинтересованность индивида в моральных ценностях — объективных, общественных по своей природе благах.

Пытаясь дать социологическое объяснение как генезиса, так и функционирования моральных феноменов, Дюркгейм переосмысливал способы социальной детерминации морали. В «Разделении труда» он утверждал принцип исторического развития моральных верований в зависимости от морфологических и структурных факторов. Позднее он подчеркивал значение периодов духовного подъема, «моментов воодушевления», «периодов созидания и обновления» [18, p. 134], которые оставляют о себе память в виде идей, идеалов и ценностей. Последние поддерживаются и воспроизводятся вновь и вновь путем организации праздников, публичных, религиозных и светских церемоний, благодаря ораторскому искусству, драматическим представлениям, когда люди могут приобщиться к коллективной моральной жизни» [Ibid., p. 135].

В любом случае Дюркгейм утверждал социальную сущность морали. Подчеркивая «священный характер морали» [Ibid., p. 101], он объяснял его тем, что как религия, так и мораль имеют своим источником и объектом общество, превосходящее индивида по своей силе и авторитету. Общество требует личного бескорыстия и самопожертвования — обязательных компонентов морали. «Кант постулирует бога, без которого его гипотеза о морали непонятна. Мы постулируем общество, специфически отличное от индивидов, поскольку иначе мораль не имеет цели, а долг не имеет основы» [Ibid., p. 74].

Связывая мораль с общественными условиями, ее порождающими, Дюркгейм не считал возможным выдвигать и обосновывать общественный идеал революционного характера, требующий коренной ломки социальной структуры. В тех случаях, когда мораль «отстает от реальных условий общества» [Ibid., p. 54], считал он, требуется только приведение ее в соответствие с изменяющейся структурой — не более.

Идея детерминации морали стабильной общественной структурой приводила Дюркгейма к моральному релятивизму. Если все формы морали одинаково обусловлены существующей структурой, они одинаково правомерны и нет объективных для признания превосходства какой-либо одной из них.

В основе общественного кризиса, который, по Дюркгейму, имея главным образом моральную природу, лежит изменение характера и содержания общего сознания. Быстрое изменение норм и цен

ностей влечет за собой утрату былой дисциплины и порядка в обществе. Мораль индивидуализма еще не упрочилась в качестве главной общественной ценности и содержания общего сознания. Органическая солидарность современного общества не исключает дефицита правил поведения, что ведет к состоянию аномии, морального вакуума, отсутствию норм. В силу этого современное общество ввергнуто в моральный беспорядок, переживает социальную смуту. Выход из кризиса — в усилении моральной регуляции.

Биологическая природа человека (способности, биологические функции, импульсы, страсти) находится в противоречии с его социальной природой, создаваемой путем воспитания (нормы, ценности, идеалы). Это обусловливает никогда не прекращающееся внутреннее беспокойство, чувство напряженности и тревоги. Только контролирующее действие общества сдерживает биологическую природу человека, его страсти и аппетиты, вводит их в определенные рамки. Когда же общество ослабляет свой контроль над индивидом, возникает аномия, состояние дезинтеграции общества и индивида. В этом общественном состоянии отсутствует твердая моральная регуляция индивидуального поведения, создается своего рода моральный вакуум, когда старые нормы и ценности уже не выполняют своей роли, а новые еще не утвердились. Это состояние противоположно моральному порядку, регуляции, контролю, характеризующим нормальное, «здоровое» состояние общества.

В «Разделении труда» Дюркгейм рассматривал аномию со стороны социальной структуры, объясняя ее несогласованностью общественных функций на базе роста, развития общества.

В «Самоубийстве» аномия рассматривалась им как моральный кризис, при котором на почве общественных потрясений нарушается система нормативной регуляции индивидуальных потребностей и страстей, что ведет к утрате личностью равновесия, потере ею чувства принадлежности к группе, дисциплины и общественной солидарности. Следствием этого и является отклоняющееся поведение.

Дюркгейм утопически верил, что можно сознательно регулировать индивидуальные и общественные потребности и удерживать их в рамках ограничений, диктуемых реальными общественными возможностями, сохраняя при этом капиталистические общественные отношения. Это должно было препятствовать возникновению напряжения, духовного кризиса, чувств разочарования и тоски и, как следствие, отклоняющегося поведения.

Разрабатывая проблему социальной сущности морали, Дюркгейм высказал немало верных мыслей. Положительным было признание социальных условий решающими для генезиса морали, анализ функциональных последствий для общества моральных правил, признание их социокультурной изменчивости, с одной стороны, и всеобщности — с другой.

Подход к морали как к социальному факту был направлен против интуитивизма тех философских теорий, которые обосновывали сверхъестественный характер морали, ссылаясь на откровение. Дюркгейм отвергал также эмотивизм, выводивший моральные суждения из чувств и отрицавший их истинность или ложность.

В принципе социологическое истолкование морали очень плодотворно. Но концепция Дюркгейма была слишком абстрактной и односторонней. Его аргументы в пользу общества как единственно достойной моральной цели необоснованны и слабы. Вряд ли можно отрицать, например, моральную ценность личности, ее гармонического развития. И хотя Дюркгейм признавал и активно защищал права и достоинство индивида, его теория не позволяла ему диалектически рассмотреть взаимодействие личности и общества в конкретных исторических условиях. Принцип безусловного превосходства общества над индивидом был несостоятелен. Абстрактный неисторический коллективизм столь же неоправдан, как и абстрактный индивидуализм, постоянно критикуемый Дюркгеймом, Взаимоотношения общества и личности, рассмотренные с моральной точки зрения, не могут быть сведены к отношению субординации. Между ними отношение диалектического взаимодействия.

Диалектическое объяснение такого сложного феномена, как мораль, учитывает его относительную самостоятельность и зависимость от целого ряда факторов: социальных, культурных, экологических, психологических и др. Правда, дюркгеймовское понимание общества было неоднозначным и довольно широким и включало такие элементы, изучение которых впоследствии отошло к экологии и демографии, а также нашло выражение в понятиях культуры и социальной психологии.

9. Философско-социологическая концепция религии

Концепция религии венчала развитие идей Дюркгейма о коллективном сознании как «высшей форме психической жизни», «сознания сознаний» [15, p. 633]. Традиционное для позитивизма отношение к религии как к важнейшему социальному институту, обеспечивающему интеграцию общества, приобрело у Дюркгейма форм поиска путей и средств социологического объяснения религии под влиянием трудов английских и американских антропологов, в частности Джеймса Фрейзера и Робертсона Смита. Дюркгейм обратился к этнографическим материалам, потому что в духе раннего эволюционизма считал, что «все существенные элементы религиозного мышления и жизни могут быть найдены по крайней мере

зародыше в наиболее примитивных религиях» [Ibid., p. 450]. Исследуя тотемизм как наиболее примитивную форму религии, он надеялся понять сущность и функции религии в «сложных» современных обществах, которые считал простой комбинацией «одного и того же первичного общества» [1, с. 133].

Подходя к вопросу об определении религии на базе изучения ее первобытных форм, Дюркгейм утверждал, что идея сверхъестественного, идея бога не является необходимым атрибутом религии. Чертой, присущей всем без исключения религиозным верованиям, французский социолог считал освящаемое религией разделение всех предметов на два противоположных класса: светские (обыденные, мирские, вульгарные, нечистые) и священные.

Священное обладает, во-первых, запретностью, отделенностью от светских явлений, во-вторых, является объектом стремлений, любви и уважения. Таким образом, священное —- источник принуждения (запрета) и уважения (авторитета) одновременно. Это укапывает, по мнению Дюркгейма, на общественный характер священного, поскольку общество обладает такими качествами: оно одновременно и источник авторитета, любви, поклонения, и источник принуждения. Священное воплощает коллективные силы, внедряет в индивидуальные сознания идею общего, связывает их с чем-то превосходящим.

Светское связано с повседневной жизнью человека, ежедневными его индивидуальными занятиями, частными интересами и «эгоистическими страстями». Дихотомия священного и светского, таким образом, восходит у Дюркгейма к дихотомии социального и индивидуального. Дюркгейм так определил религию: «Это целостная система верований и обрядов, относящихся к священным, т. е. запретным вещам, — верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех, кто им следует» [15, p. 65]. Под церковью Дюркгейм понимал такую организацию, которая налаживает коллективную религиозную жизнь группы. Даже у первобытных народов была «церковь», т. е. такие люди, которые заботились о своевременном и правильном отправлении религиозных обрядов. Основным примером мирской, «вульгарной» деятельности является, по Дюркгейму, трудовая деятельность — источник горести и печали, а примером священнодействия — коллективные религиозные церемонии и ритуалы — источник радости и возвышенного состояния духа. Дюркгейм многократно заявлял, что его определение религии далеко от общепринятого. Ее главный признак — совершение обрядов, направленных на священные объекты, для манипулирования которыми увеличивается солидарная сила группы, крепнет общее сознание, поддерживающее дух индивидов и придающее им уверенность, необходимые в жизни.

Как теоретик «социологизма», Дюркгейм считал, что ни физические, ни биологические причины не могут объяснить религию,

ее происхождение и сущность. Поэтому он отвергал анимизм, выво дящий религию из представлений о бессмертной душе (Эдуард Тей лор), и так называемый натуризм, выводящий религию из вынуж денного поклонения физическим природным силам (Альберт Кун, Вильгельм Шварц, Макс Мюллер и др.). Эти теории накладывают на наблюдаемую реальность «нереальный мир, целиком составлен ный из фантастических образов» [Ibid., p. 322]. Задача же исследо вателя состоит в том, чтобы найти ту объективно существующую реальность, которая является причиной, объектом и целью религиозных верований и обрядов. Эта реальность — общество.

Развивая социологическую концепцию религии, Дюркгейм высказал ряд мыслей относительно различных типов отношений между социальной реальностью и религией. Он считал религию социальным явлением, по крайней мере, в трех смыслах: во-первых, как социально детерминированное явление; во-вторых, как воплощение в коллективном сознании представлений о социальной реальности (этого рода анализ основан на отождествлении религиозных представлений с обществом, онтологизации коллективных представлений); в-третьих, как явление, имеющее функциональные социальные последствия (что означало в контексте концепции Дюркгейма анализ религии как явления, удовлетворяющего определенные социальные потребности).

Рассматривая религию с точки зрения ее происхождения, Дюркгейм видел ее истоки в особенностях социальной среды. В «Разделении труда», где еще четко отделялось причинное объяснение от других видов социологического анализа, Дюркгейм выдвинул положение, что религия не может быть основой примитивных обществ, хотя и пронизывает их насквозь, она не может быть причиной социальных структур, а, «наоборот, эти последние объясняют могущество и природу религиозных представлений» [6, с. 1421 Указание на структуру первобытного общества, его социальную организацию, отражением и выражением которой является тотемизм как религиозная система, было конкретизацией требования выводить социальное из социального. Утверждение, что «религия есть продукт социальной среды» [15, p. 606], предполагало наличие причинной зависимости между обществом и религией, признание каузального приоритета общества. Под социальным французский социолог понимал в данном случае морфологические особенности социальных фактов: строение общества и интенсивность социального общения его членов. Истинным источником религиозности оказывалась «собравшаяся вместе группа».

Общение всегда рассматривалось Дюркгеймом как позитивный факт, как благо, приносящее людям радость и воодушевление. Такого рода общением могло быть, по его мнению, только общение внеэкономическое, совершающееся вне трудового процесса. Дюркгейм рисовал яркую картину контраста между двумя периодами

жизни австралийских племен: периодом унылого тяжелого труда в одиночной борьбе за существование и периодом коллективных праздничных торжеств, когда все племя по завершении трудового процесса собирается вместе. Однообразное, скучное и убогое существование сменяется состоянием крайней экзальтации, возбуждения подъема, когда люди как бы одержимы какой-то могучей силой, которая заставляет их думать и чувствовать иначе, чем в обычное время. Так создается представление о двух качественно противоположных мирах: обыденном и священном, вызывающем веру в великую преобразующую силу коллективности.

Менее четко разработана Дюркгеймом идея каузальной зависимости религиозных представлений и культовых действий от другой морфологической особенности социальной среды — территориального расположения кланов и поселений. Он утверждал, что грозные силы в представлении австралийцев «локализованы в определенном социальном контексте» и потому «разделяются и партикуляризируются в образах окружающей среды, в которой они находятся» [Ibid., p. 282]. Различные названия одной и той же могучей силы: «мана», «вакан», «оренда», встречающиеся у разных кланов, объясняются их территориальной автономией. Рождение идеи единого бога представлялось следствием взаимного общения и обмена между племенами.

Но значительно большее место занимает в «Элементарных формах религиозной жизни» рассмотрение религии как особой формы выражения тех общественных сил, которые подчиняют себе индивидов. Исходным пунктом является мысль о тождественности общества и коллективных представлений, утверждение, что «общество есть синтез человеческих сознаний» [Ibid., p. 633]. Положение об обществе как первичном по отношению к коллективному сознанию заменяется идеей о том, что религиозные представления создают общество. Отождествляя общественное сознание с религиозным, Дюркгейм утверждал, что бог верующих лишь «фигуральное выражение общества» [Ibid., p. 323], а священный принцип «не что иное, как общество, гипостазированное и преображенное» [Ibid., p. 495]. Таким образом, религия — это само общество, вернее, фокус тех аспектов общества, которые наделены качеством священности, поэтому влияние религии на культуру, личность, а также на основные закономерности человеческого мышления почти безгранично. Общество — автор и предмет религиозного культа и догматов; оно создает религию и вызывает религиозное поклонение; оно бог и верующий одновременно.

Важным, притом весьма оригинальным моментом дюркгеймовского анализа религии, является постановка вопроса о религии как символической системе, системе знаков, в которой социологический анализ должен увидеть реальность, служащую ее базисом, г. е. общество. Только в 20-е годы XX в. символическая концепция

культуры, в том числе и в религии, стала разрабатываться Э. Кассирером (Philosophic der symbolischen Formen. B., Bd. 1—3).

Религия в свете этого рассматривалась как система, совокупность символов, на основе которой осуществлялись ее главные функции как общественного интегратора, а также прародителя и транслятора культуры.

Анализируя первобытный тотем, как тот знак, символ, при помощи которого определялась групповая принадлежность первобытного человека, Дюркгейм рассматривал и другие предметы материальной культуры как знаки, по которым можно проникнуть в состояние коллективного сознания определенной исторической эпохи. Он пришел к выводу, что социальная жизнь «возможна только благодаря обширному символизму» [Ibid., p. 321].

Считая, что главным компонентом религии является не ее догматическая часть, а религиозная деятельность, выражающаяся в коллективном отправлении обрядов, Дюркгейм сделал вывод о позитивной общественной функции религии. Культ, согласно Дюркгейму, направлен на осуществление дуализма священного и светского в поведении людей. Соответственно все религиозные обряды подразделяются на два вида — негативные и позитивные. Цель первых — резко разграничить священное и светское, предотвратить осквернение священного светским, приблизить человека к священному ценой самоотречения, самоуничтожения или крайнего аскетизма. Задача позитивного культа — приобщение верующих к священному миру. В культовой практике Дюркгейм выделял следующие основные социальные функции: дисциплинарную, или принуждения и контроля; цементирующую, т. е. укрепляющую социальное единство; воспроизводящую, при помощи которой осуществляется передача социального наследства новому поколению; наконец, эйфорическую, состоящую в создании радостного чувства социального благополучия. Все эти социальные функции религиозных обрядов служат поддержанию и укреплению социальной солидарности общества, а на индивидуальном уровне укрепляют веру человека в свои силы.

Побочным продуктом социологического анализа религии был анализ содержания человеческого сознания, происхождения основных логических способностей: классификации и создания общих понятий (концептов). И та и другая способность объяснялись Дюркгеймом как следствия социальной, религиозной жизни, как продукты «мысли религиозной» [Ibid., p. 13], изобилующей социальным содержанием. Отвергнув эмпиризм и априоризм, которые не могут объяснить всеобщего характера категорий, Дюркгейм применил структурный подход и утверждал, что в содержание общих понятий входят различные стороны общественного бытия. Так, идея времени возникает якобы из наблюдения за регулярными обрядами и церемониями. Их повторяемость вместе с регулярностью лунных

и солнечных циклов производит понятие периодичности, длительности, временности. Точно так же категория пространства появилась будто бы в результате одинаковой оценки и дифференциации пространства людьми одной и той же цивилизации. Объективность категорий Дюркгейм объяснял их коллективностью, общезначимостью, всеобщим признанием и использованием [14].

На том основании, что религия выражает якобы истинно существующие отношения, Дюркгейм, рассматривая взаимоотношение религии и науки, считал вторую продолжением и совершенствованием первой. Отказ от гносеологического анализа форм общественного сознания привел его к непониманию их специфики, к утверждению их родства и преемственности. Религия объявлялась вечной, поскольку всегда будет существовать необходимость облекать отношения человека и общества в идеологическую форму. Религия наделялась общими чертами идеологии, понимаемой весьма расширительно и формально.

Провозгласив религию без бога, возведя общество на божественный пьедестал, Дюркгейм, видимо, осознавал, что проблема человеческого индивида, которую он всегда рассматривал как зависящую от проблемы общества, остается теоретически нерешенной. Органически связать концепцию индивида с концепцией общества можно только на основе признания основополагающей роли общественно-производственной деятельности, связывающей воедино человека с его природной и общественной средой, делающей его творцом истории. Отвергая решающую роль экономики, Дюркгейм подошел к проблеме с другой стороны. От положения, что область традиционной религии все более и более сужается, Дюркгейм перешел к утверждению, что коллективное сознание обретает в современном ему обществе новое содержание и форму, воплощаясь «в религии человечности», рациональное выражение которой — мораль индивидуализма. По мере развития общества уважение к личности становится как бы общественной догмой; коллективные общественные силы находят выражение в культе индивида. Отношение к человеку как индивидуальному воплощению божественности могло, по мнению Дюркгейма, объяснить столь неожиданную перемену объекта поклонения. Однако убедительных теоретических аргументов теоретику «социологизма» привести не удалось. Дюркгейм не мог доказать, что идея абстрактного буржуазного гуманизма действительно становится идеологией всех классов буржуазного общества, на основе которой может произойти его идейное объединение.

Лишая религию ее главного компонента — веры в сверхъестественное, в бога, отстаивая расширительное толкование религии как системы верований и обрядов, касающихся какого-либо социально значимого объекта, Дюркгейм, по существу, отождествлял религию с абстрактной идеологией, имеющей вневременной, вечный характер, одинаково проявляющийся в любом обществе.

Идеология действительно выполняет интегрирующую, мобилизующую, регулирующую и организующую роль, а на уровне индивида способствует возникновению чувства уверенности, социального благополучия, сплоченности и энтузиазма. Все эти функции были выявлены и научно обоснованы К. Марксом и Ф. Энгельсом задолго до Дюркгейма. Если рассматривать историческую перспективу религии, то несомненно, что в обществе, ликвидировавшем антагонистические отношения, религиозная идеология все более будет уступать место научно обоснованной идеологии, что без идеологии невозможно общество и в этом смысле она. будет существовать всегда, ориентируя и организуя социальное поведение людей.

Принцип эволюционизма, согласно которому уже примитивные общественные формы содержат все черты явления, позволил Дюркгейму прийти к выводу об интегрирующей роли религии во всех общественных формациях. Считая общество единственным объектом религиозного поклонения (общество как воплощение гармонического согласия), Дюркгейм не вскрыл истинных причин этого обожествления. Объективные причины отчуждения общества от индивида, обусловившие возможность иррационального объяснения этого факта религией, остались в данном случае нераскрытыми. Здесь проявился основной недостаток социологического анализа, игнорирующего существование классов и классовых отношений как объективной материальной основы общественной жизни.

10. Место Дюркгейма в истории социологии

Влияние Дюркгейма на западную социологию в настоящее время общепризнанно. Он обратил внимание на многие ключевые, фундаментальные проблемы социологической науки — и этим, в частности, можно объяснить его популярность во Франции конца XIX — первой трети XX в., распространение влияния его идей в других странах Европы и Америки, а также интерес, вызываемый ими в настоящее время [24].

Природа общества, его интегративное начало, его «здоровое» и патологическое состояния, методы социологического исследования и статус социологии как науки — все эти проблемы, решаемые Дюркгеймом с позиций достаточно цельной философско-социологической концепции, несомненно принадлежат к числу важнейших проблем теоретической социологии. При настойчивых поисках ответа на вопрос о путях развития современного мира все чаще сопоставляются теории Маркса, Дюркгейма, Вебера, Парето.

Общетеоретические положения «социологизма» легли в основу принципов школы структурного функционализма. Недаром, определяя место и значение Дюркгейма в истории социологии, «Меж

дународная энциклопедия социальных наук» назвала его одним из главных основателей современной социологической теории [25, p. 311]. Структурный функционализм базирует свою теоретико-методологическую концепцию на разработанных Дюркгеймом положениях об обществе как саморегулирующейся системе, обладающей качествами, не сводимыми к качествам отдельных элементов, об общественном порядке как нормальном состоянии общества, о значении институтов воспитания и контроля, принципах функционального подхода к анализу социальных явлений с точки зрения их роли, выполняемой в системе. Не будет преувеличением утверждение, что указанные Дюркгеймом направления анализа общества, взятые вместе, составили основной теоретический багаж современного структурного функционализма.

Интерес Дюркгейма к проявлениям общественного кризиса, акцентирование внимания на их социальной обусловленности давали возможность его противникам из лагеря западных экономистов и социологов сопоставлять «социологизм» с некоторыми положениями теории марксизма. Уже после опубликования первых произведений его упрекали в коллективизме и материализме. Так, Пауль Барт в своей «Философии истории как социологии» зачислил «социологизм» и марксизм в одну и ту же группу общественных доктрин, которые называл «экономической концепцией истории». В современной западной литературе нередко встречаются попытки сопоставления Маркса и Дюркгейма, проводятся параллели между ними, выявляются черты сходства, которые якобы имели место в решении некоторых принципиальных вопросов социологической теории.

Дюркгейм был знаком с некоторыми основными работами Маркса, читал «Капитал», признавал его значение и высказывал отношение к некоторым основным теоретическим положениям марксизма. Критикуя марксизм, Дюркгейм отождествлял его с вульгарным экономическим детерминизмом, с утверждением однолинейной причинной зависимости общественных явлений от экономических факторов, с непризнанием обратного влияния идей на экономическую жизнь. При этом Дюркгейм сам определил тот пункт, в котором его социологическая концепция близка марксовой, а именно «идею о том, что социальная жизнь должна быть объяснена не взглядами тех, кто в ней участвует, но более глубокими причинами» [12, p. 648].

Однако, признавая научную ценность идеи объективности социальной жизни, Дюркгейм понимал под объективностью совсем не то, что Маркс. Объективность в толковании Э.Дюркгейма — это независимость социальных феноменов от индивидуального сознания, индивидуальных представлений, это объективное существование коллективного сознания по отношению к Сознанию индивида. Объективность общественно-исторической действительности в

понимании К. Маркса — это естественно-исторический характер общественного развития, протекающего по законам, в конечной счете независимым от всякого сознания, как индивидуального, так и коллективного.

Настаивая на примате социального, Дюркгейм понимал по| социальным преимущественно идеологическое, точнее моральное Социальную среду он отождествлял с моральной средой. К.Маркс же не сводил социальные отношения исключительно к отношениям экономическим, признавал существование социальных связей (семейных, национальных, классовых, групповых), считая материальные производственные отношения той основой, на которой складываются другие отношения и благодаря которой они наполняются конкретным историческим содержанием.

Характерно отношение Дюркгейма к экономике. Трактуя экономику упрощенно, как «состояние промышленной техники» Дюркгейм считал, что экономические связи не образуют прочных социальных контактов. Экономическая деятельность, по его мнению, «асоциальна». «Социальные типы» Дюркгейма, под которыми он имел в виду общества различных исторических периодов означали единый комплекс экологических, демографических идеологических факторов. Идеологические факторы он счита| определяющими. «Социальные типы» не имели ничего общего марксистским понятием общественно-экономической формации для которого характерно признание решающей роли в ней производственных отношений, деления общества на классы и объяснения идеологической и других духовных сфер как отражения классовых позиций и интересов.

В объяснении закономерностей общественной жизни Дюркгейм и его последователи исходили из так называемого коллективного сознания. При этом происхождение и сущность последнего, по мысли французского социолога, непосредственно зависели от общения между индивидами, рассматриваемого вне каких-либо конкретных исторических условий, вне конкретно-исторической деятельност| людей. Сложный процесс общения рассматривался Дюркгеймом лишь как психологическое взаимодействие индивидов во время коллективных собраний, церемоний, религиозных праздников обрядов, которое противопоставлялось общественно-трудовой деятельности людей. Общество выступает в трудах этих и близких к ним авторов прежде всего как сознание общества, а человеческий индивид — скорее как «общающееся», чем практически «действующее общественное существо» [5, с. 270].

Общественные отношения Дюркгеймом идеализировались, трактовались как отношения согласия, солидарности, гармонии и сотрудничества. Социальные конфликты и противоречия выносились за пределы «нормального», естественного общественного порядка рассматривались как болезнь, которую можно ликвидировать,

изменяя основных общественных устоев. В этой консервативной установке был сконцентрирован основной пафос «социологизма», враждебный революционному духу марксизма, тому, что наиболее существенно в марксистской диалектике, в данном случае — объяснению развития как борьбы противоположных сил.

Глобальная трактовка общественного сознания как совокупности общественных представлений, без выделения существенной специфики его отдельных норм, подмена вопроса о сущности различных форм общественного сознания вопросом об их функциях и замена их всех, по сути дела, одной — интегративной — таковы гносеологические корни дюркгеймовского «социологизма».

Противоречия этой концепции основаны на противоречии между натуралистической объективной методологией и спиритуалистической теорией коллективного сознания, отождествляемого с обществом.

Глубоко и остро переживая общественный кризис, Дюркгейм полагал, что, если этому кризису не положить конец, он может привести к фатальным результатам. Поэтому все усилия социолога были направлены на то, чтобы сохранить основы существующей общественной организации, реформировать, улучшать ее. «Социологизм» как концепция служил обоснованию этой цели.

Знаменательно, что попытки западных социологов найти пути выхода из кризиса опираются на идеи и концепции Дюркгейма, поставившего проблему кризиса буржуазного мира во главу угла социологии. В этом отношении характерны концепции так называемых неоконсерваторов (Даниэла Белла, Роберта Нисбета, Сеймура Липсета, Натана Глейзера, Самуэла Хантинггона, Даниэла Мойнихена и др.), в публикациях которых воспроизводятся и переосмысливаются концепции Дюркгейма о социальном порядке и аномии, меритократии, о социальном эгоизме.

В работе «Социология и идеология» французский исследователь М. Дион справедливо утверждает, что социология участвует в «великих сражениях» нашей эпохи. Защищая Дюркгейма от обвинений в реакционности, выдвигаемых гошистами, Дион отмечал, что «двойственность» социологизма объяснялась тем обстоятельством, что, «он (Дюркгейм. — *Авт.)* принадлежал к классу буржуазии, который еще верил или хотел верить, что его социальная система и ценности являются вечными» [11, p. 69]. В этом следует искать истоки противоречивости концепции Дюркгейма, которая выгодно отличалась от ненаучных теологических и субъективно-идеалистических концепций. До настоящего времени не потеряли актуальности критика Дюркгейма биологического и психологического редукционизма, указание на необходимую связь социологии и философии, критика абстрактных умозрительных спекуляций и не направляемого теорией манипулирования эмпирическими фактами.

Литература

1. *Дюркгейм Э.* Метод социологии. Киев; Харьков, 1899.
2. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Одесса, 1900.
3. *Дюркгейм Э.* Самоубийство. Социол. этюд. СПб., 1912.
4. *Кон И. С.* Позитивизм в социологии. Л., 1964.
5. *Леонтьев А. Н:* Проблемы развития психики. М., 1959.
6. *Осипова Е. В.* Социология Эмиля Дюркгейма:Крит, анализ теорет.-методол. концепций. М., 1977.
7. Социология преступности: современные буржуазные теории / Под ред. Б. С. *Никифорова.* М., 1966.
8. *Alpert H.* Emile Durkheim and his sociology. N.Y., 1939.
9. *Bougie C.* Preface // Durkheim E. Sociologie et philosophie. P., 1924.
10. *Davy G.* E. Durkheim // Rev. franc. sociol.1960. № 1.
11. *Dion M.* Sociologie et ideologic. P., 1973.
12. *Durkheim E.* A. Labriola: Essai sur la conception materialiste de 1'histoire // Rev. philos. fran?. 1897. Vol. 44.
13. *Durkheim E.* L'Individualisme et les intellectuels // Rev. bleue. Ser. 4. 1898. Vol. 10.
14. Durkheim E. Sociologie religieuse et theorie de la connaissance // Rev. metaphys. et moral. 1909. Vol. 17.
15. *Durkheim E.* Les formes elementaires de la vie religieuse. P., 1960.
16. *Durkheim E.* La Sociologie // La science franchise. P., 1915. Vol. 1.
17. *Durkheim E.* Education et Sociologie. P., 1922,
18. *Durkheim E.*. Sociologie et philosophie. P., 1924.
19. *Durkheim E.* L'education morale. P., 1925.
20. *Durkheim E.* Le socialisms: Sa definition, ses debuts, la doc trine saint-simonienne. P., 1928.
21. *Durkheim E.* L'evolution pedagogique en France. P., 1938.
22. *Durkheim E.* Legons de sociologie. Physique des moeurs et du droit. P., 1950.
23. *Durkheim E.* Sociology and its scientific field // Emile Dur kheim: A Collection of Essays / Ed. K. Wolff. N.Y., 1960.
24. Emile Durkheim / Ed. R. Nisbet. N.J., 1965.
25. International encyclopaedia of the social sciences. N.Y., 1968. Vol. 4.
26. *Lukes S.* Emile Durkheim: His life and work. N.Y., 1972.
27. *Nisbet R.* The sociology of Emile Durkheim. N.Y., 1974.
28. *Wallwork E.* Durkheim. Morality and milieu. Cambridge, 1972

Глава 8

Социология Макса Вебера

Макс Вебер (1864—1920) является одним из наиболее крупных социологов конца XIX — начала XX в., оказавшим большое влияние на развитие этой науки. Он принадлежал к числу тех универсально образованных умов, которых становится все меньше по мере роста специализации в области общественных наук; он одинаково хорошо ориентировался в области политэкономии, права, социологии и философии, выступал как историк хозяйства, политических институтов и политических теорий, религии и науки, наконец, как логик и методолог, разработавший принципы познания социальных наук.

В Гейдельбергском университете Вебер изучал юриспруденцию. Однако его интересы не ограничивались одной этой областью: в студенческие годы он еще занимался политэкономией и экономической историей. Да и занятия его юриспруденцией носили исторический характер. Это определялось влиянием так называемой исторической школы, которая господствовала в немецкой политэкономии последней четверти прошлого века (Вильгельм Рошер, Курт Книс, Густав Шмоллер). Скептически относясь к классической английской политэкономии, представители исторической школы ориентировались не столько на построение единой теории, сколько на выявление внутренней связи экономического развития с правовыми, этнографическими, психологическими и нравственно-религиозными аспектами жизни общества, а эту связь они пытались установить с помощью исторического анализа. Такая постановка вопроса в немалой степени была продиктована специфическими условиями развития Германии. Как государство бюрократическое с остатками феодального уклада, Германия была непохожа на Англию, поэтому немцы никогда до конца не разделяли принципов индивидуализма и утилитаризма, лежавших в основе классической политэкономии Смита и Рикардо.

Первые работы Вебера — «К истории торговых обществ в средние века» (1889), «Римская аграрная история и ее значение для государственного и частного права» (1891; рус. пер:. Аграрная история древнего мира — 1923), сразу поставившие его в ряд наиболее крупных ученых, — свидетельствуют о том, что он усвоил требования исторической школы и умело пользовался историческим анализом, вскрывая связь экономических отношений с государственно-

правовыми образованиями. Уже в «Римской аграрной истории...» были намечены контуры его «эмпирической социологии» (выражение Вебера), теснейшим образом связанной с историей. Вебер рассматривал эволюцию античного землевладения в связи с социальной и политической эволюцией, обращаясь также к анализу форм семейного уклада, быта, нравов, религиозных культов и т. д.

Интерес Вебера к аграрному вопросу имел вполне реальную политическую подоплеку: в 90-х годах он выступал с рядом статей и докладов, посвященных аграрному вопросу в Германии, где критиковал позицию консервативного юнкерства и защищал индустриальный путь развития Германии.

В то же время Вебер пытался разработать новую политическую платформу либерализма в условиях уже наметившегося в Германии перехода к государственно-монополистическому капитализму.

Таким образом, политические и теоретико-научные интересы были тесно связанными уже в раннем творчестве Вебера.

С 1894 г. Вебер — профессор в университете во Фрайбурге, с 1896 г. — в Гейдельберге. Однако через два года тяжелое душевное расстройство заставило его отказаться от преподавания, и он ' вернулся к нему только в 1919 г. Вебер был приглашен в Сент-Луис (США) для чтения курса лекций. Из своей поездки Вебер вынес много впечатлений, размышления над социально-политической системой Америки сильно повлияли на его развитие как социолога. «Труд, иммиграция, негритянская проблема и политические деятели — вот что привлекло его внимание. В Германию он вернулся со следующим убеждением: если современная демократия действительно нуждается в силе, которая уравновешивала бы бюрократический класс государственных служащих, то подобной силой может стать аппарат, состоящий из профессиональных политических деятелей» [6, с. 38].

С 1904 г. Вебер (вместе с Вернером Зомбартом) становится редактором немецкого социологического журнала «Архив социальной науки и социальной политики», в котором выходят наиболее важные его произведения, в том числе ставшее всемирно известным исследование «Протестантская этика и дух капитализма» (1905). Этим исследованием начинается серия публикаций Вебера по социологии религии, которой он занимался вплоть до своей смерти. Свои работы по социологии Вебер рассматривал как полемически направленные против марксизма; не случайно он назвал лекции по] социологии религии, прочитанные им в 1918 г. в Венском университете, «позитивной критикой материалистического понимания истории». Однако материалистическое понимание истории Вебер толковал слишком вульгарно, упрощенно, отождествляя его с экономическим материализмом. Одновременно Вебер размышлял над проблемами логики и методологии социальных наук: с 1903 по 1905

вышла серия его статей под общим названием «Рошер и Книс и логические проблемы исторической политэкономии», в 1904 г. — статья «Объективность социально-научного и социально-политического познания», в 1906 г. — «Критические исследования в области логики наук о культуре».

Круг интересов Вебера в этот период был необычайно широк: он занимался античной, средневековой и новоевропейской историей хозяйства, права, религии и даже искусства, размышлял над природой современного капитализма, его историей и судьбой дальнейшего развития; изучал проблему капиталистической урбанизации и в этой связи историю античного и средневекового города; исследовал специфику современной ему науки в ее отличии от других исторических форм знания; живо интересовался политической ситуацией не только в Германии, но и за ее пределами, в том числе в Америке и в России (в 1906 г. опубликовал статьи «К положению буржуазной демократии в России» и «Переход России к мнимому конституционализму»).

С 1919 г. Вебер работал в Мюнхенском университете. С 1916 по 1919 г. он печатал одну из основных своих работ — «Хозяйственная этика мировых религий» — исследование, над которым он работал до конца своей жизни. Из наиболее важных последних публикаций Вебера следует отметить его работы «Политика как профессия» (1919) и «Наука как профессия» (1920). В них нашли отражение умонастроения Вебера после первой мировой войны, его недовольство политикой Германии в Веймарский период, а также весьма мрачный взгляд на будущее буржуазно-индустриальной цивилизации. Социалистической революции в России Вебер не принял. і Умер Вебер в 1920 г., не успев осуществить всего, что задумал.

Уже посмертно были изданы его фундаментальная работа «Хозяйство и общество» (1921), где подводились итоги его социологических исследований, а также сборники статей по методологии и логике культурно-исторического и социологического исследования, по социологии религии, политики, социологии музыки и др.

1. Идеальный тип как логическая конструкция

Методологические принципы веберовской социологии тесно связаны с теоретической ситуацией западного обществознания конца XIX в. Особенно важно правильно понять отношение Вебера к идеям Дильтея и неокантианцев.

Проблема общезначимости наук о культуре стала центральной в исследованиях Вебера. В одном вопросе он согласен с Дильтеем: разделяет его антинатурализм и убежден, что, изучая человеческую деятельность, нельзя исходить из тех же методологических принципов, из которых исходит астроном, изучающий дви-

жение небесных тел. Как и Дильтей, Вебер считал, что абстрагироваться от того, что человек есть существо сознательное, не может ни историк, ни социолог, ни экономист. Но руководствоваться при изучении социальной жизни методом непосредственного вживания, интуиции Вебер решительно отказывался, поскольку результат подобного способа изучения не обладает общезначимостью.

Согласно Веберу, основная ошибка Дильтея и его последователей — психологизм. Вместо того чтобы исследовать психологический процесс возникновения у историка определенных представлений с точки зрения того, каким образом в его душе эти представления появились и как он субъективно пришел к пониманию связи между ними, — другими словами, вместо того чтобы исследовать мир переживаний историка, Вебер предлагает изучать логику образования тех понятий, которыми при этом оперирует историк, ибо только выражение в форме общезначимых понятий того, что «постигнуто интуитивно», превращает субъективный мир представлений историка в объективный мир исторической науки.

В своих методологических исследованиях Вебер, в сущности, присоединился к неокантианскому варианту антинатуралистического обоснования исторической науки.

Вслед за Генрихом Риккертом Вебер разграничивает два акта — отнесение к ценности и оценку; если первый превращает наше индивидуальное впечатление в объективное и общезначимое суждение, то второй не выходит за пределы субъективности. Наука о культуре, обществе и истории, заявляет Вебер, должна быть так же свободна от оценочных суждений, как и наука естественная.

Такое требование вовсе не означает, что ученый должен вообще отказаться от собственных оценок и вкусов — просто они не должны вторгаться в пределы его научных суждений. За этими пределами он вправе их высказывать сколько угодно, но уже не как ученый, а как частное лицо.

Вебер, однако, существенно корректирует предпосылки Риккерта. В отличие от Риккерта, рассматривающего ценности и их иерархию как нечто надысторическое, Вебер склонен трактовать ценность как установку той или иной исторической эпохи, как свойственное эпохе направление интереса. Тем самым ценности из области надысторического переносятся в историю, а неокантианское учение о ценностях сближается с позитивизмом. «Выражение «отнесение к ценности» подразумевает только философское истолкование того специфически научного «интереса», который руководит выбором и обработкой объекта эмпирического исследования» [37, S. 497].

Интерес эпохи — это нечто более устойчивое и объективное, чем просто частный интерес того или иного исследователя, но в то же время нечто гораздо более субъективное, чем надысторический интерес, получивший у неокантианцев название «ценностей».

керта ценности были укоренены в надысторической реальности — трансцендентальном субъекте.

Превращая их в «интерес эпохи», т. е. в нечто относительное, Вебер тем самым переосмысляет наукоучение Риккерта.

Поскольку, согласно Веберу, ценности лишь выражения общих установок своего времени, постольку у каждого времени есть и свои абсолюты. Абсолют, таким образом, оказывается историческим, а стало быть, относительным.

Вебер был одним из наиболее крупных историков и социологов, попытавшихся сознательно применить неокантианский инструментарий понятий в практике эмпирического исследования.

Риккертовское учение о понятиях как средствах преодоления интенсивного и экстенсивного многообразия эмпирической действительности своеобразно преломилось у Вебера в категории «идеального типа». Идеальный тип, вообще говоря, есть «интерес эпохи», выраженный в виде теоретической конструкции. Таким образом, идеальный тип не извлекается из эмпирической реальности, а конструируется как теоретическая схема. В этом смысле Вебер называет идеальный тип «утопией». «Чем резче и однозначнее сконструированы идеальные типы, чем они, следовательно, в этом смысле чужды миру (weltfremder), тем лучше они выполняют свое назначение — как в терминологическом и классификационном, так и в эвристическом отношении» [39, Hlbbd. 2, S. 15].

Таким образом, веберовский идеальный тип близок к идеальной модели, которой пользуется естествознание. Это хорошо понимает сам Вебер. Мыслительные конструкции, которые носят название идеальных типов, говорит он, «быть может, так же мало встречаются в реальности, как физические реакции, которые вычислены только при допущении абсолютно пустого пространства» [Ibid., S. 10]. Вебер называет идеальный тип «продуктом нашей фантазии, созданным нами самими чисто мыслительным образованием» [37, S. 194—197], подчеркивая тем самым его внеэмпирическое происхождение. Подобно тому как идеальная модель конструируется естествоиспытателем в качестве инструмента, средства для познания природы, так и идеальный тип создается как инструмент для постижения исторической реальности. «Образование абстрактных идеальных типов, — пишет Вебер, — рассматривается не как цель, а как средство» [37, S. 193]. Именно благодаря своей определенности от эмпирической реальности, своему отличию от нее идеальный тип может служить как бы масштабом для соотнесения с ним этой последней. Чтобы усмотреть действительные каузальные связи, мы конструируем недействительные» [38, S. 287].

Такие понятия, как «экономический обмен», «homo economicus» («экономический человек»), «ремесло», «капитализм», «церковь», «секта», «христианство», «средневековое городское хозяйство», суть, согласно Веберу, идеально-типические конструкции, употребляемые

в качестве средств для изображения индивидуальных исторических образований. Одним из наиболее распространенных заблуждений Вебер считал «реалистическое» (в средневековом значении этого термина) истолкование идеальных типов, т. е. отождествление этих умственных конструкций с самой историко-культурной реальностью, их «субстанциализацию».

Однако тут у Вебера возникают затруднения, связанные с вопросом о том, как же все-таки конструируется идеальный тип. Вот одно из его разъяснений: Содержательно эта конструкция (идеальный тип. — *Авт.)* имеет характер некой утопии, возникщей при мыслительном усилении, выделении определенных элементов действительности [37, *S.* 190]. Здесь мы легко обнаруживаем противоречия в трактовке идеального типа. В самом деле, с одной стороны, Вебер делает акцент на том, что идеальные типы представляют собой «утопию», «фантазию». С другой — выясняется, что они берутся из самой действительности — правда, путем некоторой ее «деформации»: усиления, выделения, заострения тех элементов, которые исследователю представляются типическими.

Выходит, что идеальная конструкция в определенном смысле извлечена из самой эмпирической реальности. Значит, эмпирический мир — это не просто хаотическое многообразие, как полагали Генрих Риккерт и Вильгельм Виндельбанд, это многообразие предстает исследователю уже как-то организованным в известные единства, комплексы явлений, связь между которыми, пусть еще недостаточно установленная, все-таки предполагается существующей.

Это противоречие свидетельствует о том, что Веберу не удалось последовательно реализовать методологические принципы Риккерта, что в своей теории образования идеальных типов он возвращается на позиции эмпиризма, который вслед за Риккертом пытался преодолеть.

Итак, идеальный тип — что же это: априорная конструкция или эмпирическое обобщение? Видимо, выделение некоторых элементов действительности с целью образования такого, например, понятия, как «городское ремесленное хозяйство», предполагает выделение из индивидуальных явлений чего-то если не общего для всех них, то по крайней мере характерного для многих. Эта процедура прямо противоположна образованию индивидуализирующих исторических понятий, как их представлял себе Риккерт; она похожа скорее на образование понятий генерализирующих.

Чтобы разрешить это противоречие, Вебер разграничивает исторический и социологический идеальные типы.

• Еще Риккерт отмечал, что в отличие от истории социология как наука, устанавливающая законы, должна быть отнесена к типу наук номотетических, пользующихся генерализирующим методом. В них общие понятия выступают не как средство, а как це.ль по-

знания; способ образования социологических понятий, по Риккерту, логически не отличается от способа образования понятий естественно-научных. Своеобразие веберовской концепции идеального типа и целый ряд трудностей, связанных с ней, определяется тем, что идеальный тип у Вебера служит методологическим принципом как социологического, так и исторического познания. Как справедливо замечает исследователь творчества Вебера Вальтер, «индивидуализирующая и генерализирующая тенденции у Вебера... Всегда переплетены», поскольку у него «история и социология часто неразрывны» [33, S. 3].

В первый раз вводя понятие идеального типа в своих методологических работах 1904 г., Вебер рассматривает его главным образом как средство исторического познания, как исторический идеальный тип. Именно поэтому он подчеркивает, что идеальный тип есть лишь средство, а не цель познания.

Однако самим пониманием задач исторической науки Вебер отличается от Риккерта: он не ограничивается реконструкцией того, «что на самом деле было», как рекомендовал Риккерт, ориентированный на историческую школу Леопольда Ранке; Вебер склонен подвергать исторически-индивидуальное каузальному анализу. Уже этим Вебер вносит в историческое исследование элемент генерализации, в результате чего различие между историей и социологией существенно уменьшается. Вот как определяет Вебер роль идеального типа в социологии и истории: «Социология, как это уже многократно предполагалось в качестве само собой разумеющегося, создает понятия типов и ищет общие правила событий, в противоположность истории, которая стремится к каузальному анализу... индивидуальных, важных в культурном отношении действий, образований, личностей» [37, S. 545].

Задача истории, таким образом, состоит, по Веберу, в установлении каузальных связей между индивидуальными историческими образованиями. Здесь идеальный тип служит средством раскрытия генетической связи исторических явлений, потому мы будем называть его генетическим идеальным типом. Вот примеры генетических идеальных типов у Вебера: «средневековый город», «кальвинизм», «методизм», «культура капитализма» и т. д. Все они образованы, как объясняет Вебер, подчеркиванием одной из сторон эмпирически данных фактов. Различие между ними и общими родовыми понятиями состоит, однако, в том, что родовые понятия, как полагает Вебер, получаются путем выделения одного из признаков всех данных явлений, в то время как генетический идеальный тип вовсе не предполагает такой формальный всеобщности.

Что же представляет собой социологический идеальный тип? Если история, согласно Веберу, должна стремиться к каузальному анализу индивидуальных явлений, т. е. явлений, локализованных во времени и в пространстве, то задача социологии — устанавли-

вать общие правила событий безотносительно к пространственно-временному определению этих событий. В этом смысле идеальные типы как инструменты социологического исследования, по-видимому, должны быть более общими и в отличие от генетических идеальных типов могут быть названы «чистыми идеальными типами». Так, социолог конструирует чистые идеальные модели господства (харизматического, рационального и патриархального), встречающиеся во все исторические эпохи в любой точке земного шара. «Чистые типы» пригодны в исследовании тем больше, чем они чище, т. е. чем дальше от действительных, эмпирических существующих явлений.

«Чистые типы» социологии Вебер сравнивает с идеально-типическими конструкциями политической экономии в том отношении, что, во-первых, в обоих случаях имеет место конструирование такого человеческого действия, как если бы оно происходило в идеальных условиях, и, во-вторых, обе дисциплины рассматривают идеальную форму протекания действия независимо от локальных условий места и времени. Предполагается, что если будут выполнены идеальные условия, то в любую эпоху, в любой стране действие будет совершаться именно таким образом. Различие условий и их влияние на ход действия фиксируется, согласно Веберу, по тому отклонению от идеального типа, которое встречается всегда, но заметить и общезначимым образом выразить это отклонение в понятиях позволяет лишь идеально-типическая конструкция.

Как отмечал исследователь Вебера Генрих Вайперт, генетические идеальные типы отличаются от чистых только по степени общности. Генетический тип применяется локально во времени и пространстве, а применение чистого типа не локализовано; генетический тип служит средством выявления связи, которая была лишь один раз, а чистый — средством выявления связи, существующей всегда; качественное различие между историей и социологией, по Риккерту, сменяется у Вебера различием количественным.

Что касается образования исторических понятий, то Вебер отходит от Риккерта, усиливая момент генерализации. Напротив, в социологии Вебер смягчает номотетический принцип Риккерта, вводя момент индивидуализации. Последняя выражается в том, что Вебер отказывается от установления законов социальной жизни, ограничиваясь более скромной задачей — установлением правил протекания социальных событий.

Таким образом, мы можем теперь, подводя итоги, сказать, что те противоречия, которые возникли в связи с образованием у Вебера идеально-типических понятий, в значительной мере связаны с различными функциями и различным происхождением идеальных типов в истории и социологии. Если по отношению к историческому идеальному типу можно сказать, что он является средством познания, а не его целью, то по отношению к социологическо-

му идеальному типу это не всегда так. Более того, если в историческую науку идеальный тип вносит элемент общего, то в социологии он, скорее, выполняет функцию замены закономерных связей типическими. Тем самым с помощью идеального типа Вебер значительно сужает пропасть между историей и социологией, которая разделяла эти две науки в теории Баденской школы. В отношении прав немецкий социолог Ганс Фрейер, замечая, что «понятие идеального типа смягчает противоположность индивидуализирующего и генерализирующего способов мышления, поскольку оно, с одной стороны, выделяет в индивидуальном характерное, а с другой — на пути генерализации доходит только до типического, но не до всеобщности закона» [14, S. 148].

2. Проблема понимания и категория «социального действия»

Чтобы показать, как применяется понятие идеального типа у Вебера, необходимо проанализировать это понятие и с содержательной точки зрения. Для этого необходимо ввести еще одну категорию социологии Вебера — категорию понимания. Как ни парадоксально, но Вебер в ходе своих исследований вынужден был пользоваться категорией, против которой он возражал Дильтею, Кроче и другим представителям интуитивизма. Правда, понимание у Вебера имеет иное значение, чем в интуитивизме.

Необходимость понимания предмета своего исследования, согласно Веберу, отличает социологию от естественных наук. «Как и всякое событие, человеческое... поведение обнаруживает связи и закономерности протекания. Но отличие человеческого поведения состоит в том, что его можно понятно истолковать» [37, S. 403—404]. То обстоятельство, что человеческое поведение поддается осмысленному толкованию, предполагает специфическое отличие науки о человеческом поведении (социологии) от естественных наук. Именно здесь усматривал различие между науками о духе и науками о природе Дильтей.

Однако Вебер сразу спешит отмежеваться от Дильтея: он не противопоставляет «понимание» причинному «объяснению», а, напротив, тесно их связывает. «Социология (в подразумеваемом смысле этого многозначного слова) означает науку, которая хочет истолковывающим образом понять (deutend verstehen) социальное действие и благодаря этому причинно объяснить его в его протекании и его последствиях» [37, S. 503]. Отличие веберовской категории понимания от соответствующей категории Дильтея состоит не только в том, что Вебер предпосылает понимание объяснению, в то время как Дильтей их противопоставляет, — понимание, кроме того, согласно Веберу, не есть категория психологическая,

как это полагал Дильтей, а понимающая социология в соответствии с этим не есть часть психологии [37, S. 408].

Рассмотрим аргументацию Вебера. Социология, по Веберу, так же, как и история, должна брать в качестве исходного пункта своих исследований поведение индивида или группы индивидов. Отдельный индивид и его поведение является как бы «клеточкой» социологии и истории, их «атомом», тем «простейшим единством» [37, S. 415], которое само уже не подлежит дальнейшему разложению и расщеплению. Поведение индивида изучает, однако, и психология. В чем же отличие психологического и социологического подходов к изучению индивидуального поведения?

Социология, говорит Вебер, рассматривает поведение личности лишь постольку, поскольку личность вкладывает в свои действия определенный смысл. Только такое поведение может интересовать социолога; что же касается психологии, то для нее этот момент не является определяющим. Таким образом, социологическое понятие действия вводится Вебером через понятие смысла. «Действием, — пишет он, — называется... человеческое поведение... в том случае и постольку, если и поскольку действующий индивид или действующие индивиды связывают с ним субъективный смысл» [37, S. 503].

Важно отметить, что Вебер имеет в виду тот смысл, который вкладывает в действие сам индивид; он многократно Подчеркивает, что речь идет не о «метафизическом смысле», который рассматривался бы как некий «высший», «истинный» смысл (социология, по Веберу, не имеет дела с метафизическими реальностями и не является наукой нормативной), и не о том «объективном» смысле, который могут в конечном счете получать действия уже независимо от его собственных намерений. Разумеется, этим Вебер не отрицает как возможности существования нормативных дисциплин, так и возможности «расхождения между субъективно подразумеваемым смыслом индивидуального действия и некоторым его объективным смыслом. Однако в последнем случае он предпочитает не употреблять термин «смысл», поскольку «смысл» предполагает субъекта, для которого он существует. Вебер лишь утверждает, что предметом социологического исследования является действие, связанное с субъективно подразумеваемым смыслом. Социология, по Веберу, должна быть «понимающей» постольку, поскольку действие индивида осмысленно. Но это понимание не является «психологическим», поскольку смысл не принадлежит к сфере психологического и не является предметом психологии.

С принципом «понимания» связана одна из центральных методологических категорий веберовской социологии — категория социального действия. Насколько важна для Вебера эта категория, можно судить по тому, что он определяет социологию как науку, изучающую социальное действие.

Как же определяет Вебер само социальное действие? «Действием следует... называть человеческое поведение (безразлично, внешнее или внутреннее деяние, не деяние или претерпевание), если и поскольку действующий или действующие связывают с ним некоторый субъективный смысл. Но «социальным действием» следует называть такое, которое по своему смыслу, подразумеваемому действующим или действующими, отнесено к поведению других и этим ориентировано в своем протекании» [39, HIbbd. 1, S. 1].

Таким образом, социальное действие, по Веберу, предполагает два момента: субъективную мотивацию индивида или группы, без которой вообще нельзя говорить о действии, и ориентацию на другого (других), которую Вебер называет еще и «ожиданием» и без которой действие не может рассматриваться как социальное.

Остановимся сначала на первом моменте. Вебер настаивает на том, что без учета мотивов действующего индивида социология не в состоянии установить те причинные связи, которые в конечном счете позволяют создать объективную картину социального процесса (ср. [27, p. 4]).

Категория социального действия, требующая исходить из понимания мотивов отдельного индивида, есть тот решающий пункт, в котором социологический подход Вебера отличается от социологии Э.Дюркгейма. Вводя понятие социального действия, Вебер, по существу, дает свою трактовку социального факта, полемически направленную против той, которая была предложена Дюркгеймом.

В противоположность Дюркгейму, Вебер считает, что ни общество в целом, ни те или иные формы коллективности не должны, если подходить к вопросу строго научно, рассматриваться в качестве субъектов действия: таковыми могут быть только отдельные индивиды. «Для других (например, юридических) познавательных целей или для целей практических может оказаться целесообразным и просто неизбежным рассмотрение социальных образований («государства», «товарищества», «акционерные общества», «учреждения») точно так, как если бы они были отдельными индивидами (например, как носителей прав и обязанностей или как виновников действий, имеющих юридическую силу). Но с точки зрения социологии, которая дает понимающее истолкование действия, эти образования суть только процессы и связи специфических действий отдельных людей, так как только последние являются понятными для нас носителями действий, имеющих смысловую ориентацию» [39, HIbbd. I, S. 10]. Коллективы, согласно Веберу, социология может рассматривать как производные от составляющих их индивидов; они представляют собой не самостоятельные реальности, как у Дюркгейма, а, скорее, способы организации действий отдельных индивидов.

Вебер не исключает возможности использования в социологии таких понятий, как семья, нация, государство, армия, без кото-

рых и в самом деле социолог не может обойтись. Но он требует при этом не забывать, что эти формы коллективностей не являются реально субъектами социального действия, и поэтому и не приписывать им волю или мышление, не прибегать к понятиям коллективной воли или коллективной мысли иначе как в метафорическом смысле (см. [7, p. 290—291]). Нельзя не отметить, что в своем «методологическом индивидуализме» Веберу трудно быть последовательным; у него возникает ряд затруднений, когда он пытается применить категорию социального действия, особенно при анализе традиционного общества.

Итак, понимание мотивации, «субъективно подразумеваемого смысла» — необходимый момент социологического исследования. Что же, однако, представляет собой «понимание», коль скоро Вебер не отождествляет его с той трактовкой понимания, какую предлагает психология? Психологическое понимание чужих душевных состояний является, по Веберу, лишь подсобным, а не главным средством для историка и социолога. К нему можно прибегать лишь в том случае, если действие, подлежащее объяснению, не может быть понято по его смыслу. «При объяснении иррациональных моментов действия, — говорит Вебер, — понимающая психология действительно может оказать несомненно важную услугу. Но это, — подчеркивает он, — ничего не меняет в методологических принципах» [37, S. 520].

Каковы же эти методологические принципы? Непосредственно более понятным по своей смысловой структуре является «действие, ориентированное субъективно строго рационально в соответствии со средствами, которые считаются (субъективно) однозначно адекватными для достижения (субъективно) однозначных и ясно сознаваемых целей» [37, S. 480].

Проанализируем приведенное определение. Итак, социология должна ориентироваться на действие индивида или группы индивидов. При этом наиболее понятным является действие осмысленное, т. е. (1) направленное к достижению ясно сознаваемых самим действующим индивидом целей и (2) использующее для достижения этих целей средства, признаваемые за адекватные самим действующим индивидом. Сознание действующего индивида оказывается, таким образом, необходимым для того, чтобы изучаемое действие выступало в качестве социальной реальности. Описанный тип действия Вебер называет целерациональным (zweckrationale). Для понимания целерационального действия, согласно Веберу, нет надобности прибегать к психологии. «Чем однозначнее поведение ориентировано в соответствии с типом правильной рациональности (Richtigkeitsrationalitat), тем не менее нужно объяснять его протекание какими-либо психологическими соображениями» [37, S. 408].

Понятие правильно-рационального поведения Вебер употребляет для характеристики объективно-рационального действия;

целерациональное и правильно-рациональное действия совпадают в том случае, если средства, выбранные субъективно в качестве наиболее адекватных для достижения определенной цели, оказываются и объективно наиболее адекватными.

Осмысленное целерациональное действие не является предметом психологии именно потому, что цель, которую ставит перед собой индивид, не может быть понятна, если исходить только из анализа его душевной жизни. Рассмотрение этой цели выводит нас за пределы психологизма. Правда, связь между целью и выбираемыми для ее реализации средствами опосредована психологией индивида; однако, согласно Веберу, чем ближе действие к целерационализму, тем меньше коэффициент психологического преломления, чище, рациональнее связь между целью и средствами.

Это, разумеется, не значит, что Вебер рассматривает целерациональное действие как некий всеобщий тип действия: напротив, он не только не считает его всеобщим, но не считает даже и преобладающим в эмпирической реальности. Целерациональное действие — это идеальный тип, а не эмпирически общее, тем более не всеобщее. Как идеальный тип оно в чистом виде редко встречается в реальности. Именно целерациональное действие есть наиболее важный тип социального действия, оно служит образцом социального действия, с которым соотносятся все остальные виды действия. Их Вебер перечисляет в следующем порядке: «Для социологии существуют следующие типы действия: 1) более или менее приближенно достигнутый правильный тип (Richtigkeitstypus); 2) (субъективно) целерационально ориентированный тип; 3) действие, более или менее сознательно и более или менее однозначно целерационально ориентированное; 4) действие, ориентированное не целерационально, но понятное по своему смыслу; 5) действие, по своему смыслу более или менее понятно мотивированное, однако нарушаемое — более или менее сильно — вторжением непонятных элементов и, наконец, 6) действие, в котором совершенно непонятные психические или физические факты связаны «с» человеком или «в» человеке незаметными переходами» [37, S. 411].

Как видим, эта шкала построена по принципу сравнения всякого действия индивида с целерациональным (или правильно-рациональным) действием. Самым понятным является целерациональное действие — здесь степень очевидности наивысшая. По мере убывания рациональности действие становится все менее понятным, его непосредственная очевидность становится все меньшей. И хотя в реальности граница, отделяющая целерациональное действие от иррационального, никогда не может быть жестко установлена, хотя «часть всякого социологически релевантного действия (особенно в традиционном обществе) стоит на грани того и другого» [37, S.503], тем не менее социолог должен исходить из целерационального действия как действия социально-типического, рассмат-

ривая другие виды человеческого поведения как отклонение от идеального типа.

Итак, по Веберу, понимание в чистом виде имеет место там, где перед нами — целерациональное действие. Сам Вебер считает, что в этом случае уже нельзя говорить о психологическом понимании, поскольку смысл действия, его цели лежат за пределами психологии. Но поставим вопрос по-другому: что именно мы понимаем в случае целерационального действия: смысл действия или самого действующего? Допустим, мы видим человека, который рубит в лесу дрова. Мы можем сделать вывод, что он делает это либо для заработка, либо для того, чтобы заготовить себе на зиму топливо, и т. д. и т. п. Рассуждая таким образом, мы пытаемся понять смысл действия, а не самого действующего. Однако та же операция может послужить для нас и средством анализа самого действующего индивида. Трудность, которая возникает здесь, весьма существенна. Ведь если социология стремится понять самого действующего индивида, то всякое действие выступает для нее как знак чего-то, в действительности совсем другого, того, о чем сам индивид или не догадывается, или, если догадывается, то пытается скрыть (от других или даже от себя). Таков подход к пониманию действия индивида, например, в психоанализе Фрейда.

Возможность такого подхода Вебер принципиально не исключал. «Существенная часть работы понимающей психологии, — писал он, — состоит как раз в раскрытии связей, недостаточно замечаемых и в этом смысле не ориентированных субъективно-рационально, но которые тем не менее объективно-рациональны (и как таковые понятны). Если мы здесь совершенно отвлечемся от некоторых частей работы так называемого психоанализа, которые носят этот характер, то такая конструкция, как, например, ницшеанская теория ressentiment'a, выводит объективную рациональность внешнего поведения, исходя из известных интересов. Впрочем, в методическом отношении это делается точно так же, как это несколько десятилетий тому назад делала теория экономического материализма» [37, S. 410]. Как видим, такой подход к рассмотрению социальных явлений Вебер не исключает, но считает необходимым указать на его проблематичность, а поэтому и необходимость ограничивать этот подход, применяя его лишь спорадически как подсобное средство. Проблематичность его Вебер усматривает в том, что «в таких случаях субъективно, хотя и незаметно (для самого исследователя. — *Авт.)* целерациональное и объективно правильно-рациональное оказываются в неясном отношении друг к другу» [37, S. 410]. Вебер имеет в виду следующее весьма серьезное затруднение, возникающее при «психологическом» подходе. Если индивид сам ясно осознает поставленную им цель и только стремится скрыть от других, то это нетрудно понять; такую • ситуацию вполне можно подвести под схему целерационального

поведения. Но если речь идет о таком действии, когда индивид не отдает себе отчета в собственных целях (а именно эти действия исследует психоанализ), то возникает вопрос: имеет ли исследователь достаточные основания утверждать, что он понимает действующего индивида лучше, чем тот понимает сам себя? В самом деле: ведь нельзя забывать о том, что метод психоанализа возник из практики лечения душевнобольных, по отношению к которым врач считает себя лучше понимающим их состояние, чем они сами это понимают. В самом деле, ведь он — здоровый человек, а они — больные. Но на каком основании он может применять этот метод к другим здоровым людям? Для этого может быть только одно основание: убеждение в том, что они тоже «больны». Но тогда понятие болезни оказывается перенесенным из сферы медицины в общесоциальную сферу, а лечение в этом случае оказывается социальной терапией, в конечном счете — лечением общества в целом.

Очевидно, именно эти соображения заставили Вебера ограничить сферу применения такого рода подходов в социальном и историческом исследованиях. Но тогда как же все-таки он сам решает вопрос о понимании? Что именно мы понимаем в случае целерационального действия: смысл действия или самого действующего? Вебер потому выбрал в качестве идеально-типической модели целерациональное действие, что в нем оба эти момента совпадают: понять смысл действия — это и значит в данном случае понять действующего, а понять действующего — значит понять смысл его поступков. Такое совпадение Вебер считает тем идеальным случаем, от которого должна отправляться социология. Реально чаще всего эти оба момента не совпадают, но наука не может, согласно Веберу, отправляться от эмпирического факта: она должна создать себе идеализованное пространство. Таким «пространством» является для социологии целерациональное действие.

3. Структура и виды социального действия

Поскольку, однако, Вебер рассматривает целерациональное действие как идеальный тип, постольку он вправе заявить, что «рационалистический» характер его метода вовсе не предполагает рационалистической трактовки самой социальной реальности. Целерациональность — это, по Веберу, лишь методологическая, а не «онтологическая» установка социолога, это средство анализа действительности, а не характеристика самой этой действительности. Этот момент Вебер специально подчеркивает.

Хотя Вебер заботится о том, чтобы отделить целерациональное действие как конструируемый идеальный тип от самой эмпирической реальности, однако проблема соотношения идеально-типической конструкции и эмпирической реальности далеко не так

проста, как можно было бы думать, и однозначного решения этой проблемы у самого Вебера нет. Как бы ни хотелось Веберу раз и навсегда четко разделить эти две сферы, но при первой же попытке реально работать с идеально-типической конструкцией эта четкость разделения исчезает. В общей форме мы уже выявили те трудности, которые возникают здесь у Вебера.

Какие предпосылки, важные для социологической теории, содержит в себе целерациональное действие? Выбирая целерациональное действие в качестве методологической основы для социологии, Вебер тем самым отмежевывается от тех социологических теорий, которые в качестве исходной реальности берут социальные «тотальности», например: «народ», «общество», «государство», «экономика». Вебер резко критикует в этой связи «органическую социологию», рассматривающую отдельного индивида как часть, «клеточку» некоторого социального организма. Вебер решительно возражает против рассмотрения общества по биологической модели: понятие организма в применении к обществу может быть лишь метафорой — не больше. «Для других познавательных целей может быть полезно или необходимо понять отдельного индивида, например, как некое обобществление «клеток» или комплекс биохимических реакций... На; для социологии (в употребляемом здесь значении слова), так же, как и для истории, объектом познания является именно смысловая связь поведения» [37, S. 513]. Органицистский подход к изучению общества абстрагируется от того, что человек есть существо, действующее сознательно. Аналогия между индивидом и клеткой тела (или его органом) возможна лишь при условии, что фактор сознания признается несущественным. Против этого-то и возражает Вебер, выдвигая такую модель социального действия, которая принимает этот фактор в качестве существенного. А поскольку этот фактор Вебер объявляет необходимой предпосылкой социологии, постольку он исходит в своих исследованиях не из социального целого, а из отдельного индивида. «Действие как поведение, ориентированное на понятный смысл, существует для нас всегда только как действие одной из многих отдельных личностей» [37, S. 513].

Принцип «понимания» оказывается, таким образом, критерием, с помощью которого отделяется сфера, релевантная для социолога, от той, которая не может быть предметом социологического исследования. Поведение индивида мы понимаем, а поведения клетки — нет. Не «понимаем» мы также — в веберовском значении слова — и действие народа или народного хозяйства, хотя вполне можем понять действия составляющих народ (или участвующих в народном хозяйстве) индивидов. Вот почему Вебер говорит: «Такие понятия, как «государство», «товарищество», «феодализм» и дух обозначают для социологии, вообще говоря, категории определенного рода совместных действий людей, и задача социологии, сло

довательно, состоит в том, чтобы свести их к «понятным» действиям, т. е. к действиям отдельных участников» [37, S. 415]. Такой подход обязателен, по Веберу, для социолога, но не является обязательным для всех вообще наук для человека. Так, юриспруденция при известных обстоятельствах может рассматривать в качестве «правового лица» также и государство или тот или иной коллектив; социология же не вправе этого делать. Ее подход предполагает рассмотрение даже таких социальных образований, как право, лишь в той форме, как оно преломляется через целерациональное действие (а стало быть, через сознание) отдельного индивида. «Поскольку «право» становятся объектом исследования социологии, последняя имеет дело не с опосредованием логически правильного «объективного» содержания правовых принципов, а с действием (индивида), среди детерминант и результатов которого значительную роль играют также и представления человека о «смысле» и «значимости» определенных юридических принципов [37, S. 416]. Поскольку, таким образом, согласно Веберу, общественные институты (право, государство, религия и др.) должны изучаться социологией в той форме, в какой они становятся значимыми для отдельных индивидов, в какой последние реально ориентированы на них в своих действиях, постольку снимается тот привкус «метафизики», который всегда присутствует в социальных учениях, принимающих за исходное именно эти институты (как и вообще «целостности»). Этот привкус неизбежно ощущается в социальных историях,создаваемых на основе методологических предпосылок реализма в средневековом значении этого понятия. Этой точке зрения Вебер противопоставляет требование исходить в социологии из действий отдельных индивидов. Его позицию можно было бы, исходя из этого, охарактеризовать как номиналистическую. Однако это не вполне адекватная характеристика, и вот почему. Требование исходить из индивидуального действия выставляется Вебером как принцип познания, а в силу неокантианской установки Вебера характеристика принципов познания отнюдь не есть в то же время и характеристика самой социальной реальности. Реальность пластична в том смысле, что ее можно изучать также и по-другому, результатом чего может быть наука, отличная от социологии, например юриспруденция или политическая экономия. Стало быть, говоря об индивидуальном целерациональном действии, Вебер не утверждает, что оно есть характеристика самой реальной социальной жизни, а принимает его в качестве идеального типа, который в чистом виде редко встречается в действительности. Поэтому целесообразно было бы говорить о методологическом номинализме или, точнее, о методологическом индивидуализме Вебера.

Но у методологического индивидуализма есть, конечно, свои (содержательные («онтологические») импликации. Постулируя в ка-

честве исходного пункта целерациональное действие, Вебер выступает против трактовки сознания как эпифеномена.

Один из исследователей Вебера — Вольфганг Моммзен совершенно справедливо считает, что такая позиция Вебера является отголоском в его методологии принципов классического гуманизма. «Социология Вебера отнюдь не была полностью свободна от ценностей; уже ее радикально индивидуалистический исходный пункт... может быть понят, только исходя из европейской гуманистической традиции и ее уважения к индивиду...» [23, S. 69].

Основной методологический исходный пункт Вебера можно было бы сформулировать так: человек сам знает, что он. хочет. Разумеется, в действительности человек далеко не всегда знает, чего он хочет, ведь целерациональное действие — это идеальный случай. Но социолог должен исходить именно из этого идеального случая как из теоретико-методологической предпосылки.

Учитывая отмеченные нами содержательные импликации, которые предполагает методическое понятие социального действия, нельзя не согласиться с утверждением И, С. Кона, что «методологические принципы Вебера тесно связаны с его пониманием исторического процесса. Общественная жизнь, по Веберу, есть взаимодействие отдельных людей» [17, S. 136], и хотя сам Вебер постоянно подчеркивает исключительно методологическое значение свои: идеально-типических конструкций, мы тем не менее должны констатировать, что его методологический индивидуализм неразрывно связан с индивидуализмом его мировоззрения и с трактовкой общества как взаимодействия индивидов, т. е. с социологических номинализмом.

Вторым обязательным моментом социального действия Вебер считает ориентацию действующего лица на другого индивида других индивидов). Разъясняя, о какой именно ориентации идет речь, Вебер пишет: «Социальное действие... может быть ориентировано на прошлое, настоящее или ожидаемое в будущем поведение других индивидов (месть за нападение в прошлом, оборона при нападении в настоящем, меры защиты против будущего нападения). В качестве «других» могут выступать известный индивид или неопределенно многие и совсем неизвестные (например, «деньги» означают средство обмена, которое действующий индивид принимает при обмене, так как ориентирует свое действие на ожидание того, что в будущем при обмене их в свою очередь примут неизвестные ему и неопределенно многие другие)» [39, Hlbbd. I, S. 2].

Введение в социологию принципа «ориентации на другого» представляет собой попытку внутри методологического индивидуализма и средствами последнего найти нечто всеобщее, принять внимание ту, если так можно выразиться, субстанцию социального, без которой целерациональное действие остается классической моделью робинзонады. Авторы робинзонад не предусматривали

действиях индивида никакой «ориентации на другого»: в основе действия индивида для них лежал индивидуальный «интерес», и не случайно именно робинзонады послужили моделью так называемого homo economicus (экономического человека). Согласно Веберу, социология начинается там, где обнаруживается, что экономический человек — слишком упрощенная модель человека.

Однако здесь может возникнуть вопрос: почему Веберу понадобился столь «окольный» путь, чтобы прийти к признанию существования «всеобщего»? Дело в том, что таким путем Вебер только и может показать, в какой форме выступает «всеобщее» для социологической науки: наука не должна рассматривать «социальность» вне и помимо индивидов, она не должна допускать и тени субстанциализации социального (здесь опять-таки проходит водораздел между социологией, как ее понимает Вебер, и принципами социологии Дюркгейма); лишь в той мере и настолько, в какой и насколько «всеобщее» признается отдельными индивидами и ориентирует их реальное поведение, лишь постольку оно существует. Вебер поясняет, что существование таких общностей, как «государство», «союз», с точки зрения социологии означает не что иное, как большую или меньшую возможность (chance) того, что индивиды в своих действиях принимают во внимание эти образования. Когда эта возможность уменьшается, существование данного института становится более проблематичным; сведение этой возможности к нулю означает конец данного института (государственного, правового и т. д.).

Веберовская категория «ориентации на другого», несомненно, ведет свое происхождение из области права и представляет собой социологическую интерпретацию одного из ключевых понятий правоведения и философии права — «признания».

Таким образом, социология права — это не только один из частных разделов социологии Вебера, признание, составляющее важнейший принцип правосознания, объявляется Вебером конституитивным моментом всякого социального действия вообще.

Особенно важное значение приобретает рассматриваемая нами проблема в учении Вебера о формах господства; здесь она выступает в форме вопроса о «легитимной власти» и вообще о природе «легитимности». Однако необходимо отметить, что проблема «легитимности», а соответственно и «признания» не получила у Вебера однозначного и последовательного решения. Как в юриспруденции, так и в социальной философии эта проблема была всегда тесно связана с идеей «естественного права». Что же касается Вебера, то он считает «естественное право» ценностным постулатом, которому не место в социологии, поскольку последняя хочет быть эмпирической наукой, а стало быть, должна быть свободной от ценностей. Поэтому задача теоретического фундирования таких категорий, как ожидание», «признание», «легитимность», остается, в сущности, до

конца не решенной (См. по этому вопросу интересную полемику Моммзена с Винкельманом [23, S. 414—419]).

Итак, наличие субъективного смысла в ориентации на других — два необходимых признака социального действия. В соответствии с этим определением не всякое действие, как подчеркивает Вебер, может быть названо социальным. Так, если действие индивида ориентировано на ожидание определенного «поведения» не со стороны других индивидов, а со стороны вещественных предметов (машин, явлений природы и т. д.), то оно не может быть названо социальным действием в принятом Вебером смысле слова. Точно так же не является социальным действием религиозная акция индивида, предающегося созерцанию, одинокой молитве и т. д. [37, S. 549].

'

Хозяйственная деятельность индивида только тогда становится социальным действием, если при распоряжении определенными экономическими благами во внимание принимается другой (или другие) индивид(ы) и действие протекает с ориентацией на этих других.

Как историк и социолог Вебер, разумеется, понимает, что массовые действия — один из важных предметов исследования социолога, но специфический угол зрения социолога, по Веберу, предполагает учет «смыслового отношения между поведением индивида и фактом его омассовления», — говоря проще, социолог должен понять, какой субъективно подразумеваемый смысл связывает индивида с другими, на каком основании люди объединяются в массу. «Действие, которое в своем протекании имеет причиной воздействие простого факта массы чисто как такового и определяется этим фактом лишь реактивно, а не отнесено к нему осмысленно, не является «социальным действием в установленном здесь смысле слова» [37, S. 550].

Характерен оборот Вебера «смысловое отношение к факту своей принадлежности к массе». Достаточно, стало быть, индивиду, составляющему «атом» массы, осмысленно отнестись к своей «омассовленности», как уже появляется дистанция между ним и его «массовостью», и это обстоятельство будет определяющим также и для структуры самой массы. В этом пункте веберовский социологический подход к массовым движениям существенно отличается от социально-психологического, предложенного, в частности, Лебоном. Лебон подошел к феномену массы как психолог, он стремился зафиксировать то общее, что имеет место в любой толпе, будь то революционная масса на улицах Парижа или «толпа» римских солдат, толпа зрителей в театре или толпа крестоносцев. Действительно, у любой «толпы», какова бы ни была социальная принадлежность составляющих ее индивидов, каков бы ни был их интеллектуальный уровень, можно обнаружить определенную общность поведения: общим в толпе со всякой другой толпой будет то, что

ее поведении определяется чисто реактивно, стихийно. Но в поле зрения социальной психологии при этом не попадет то, что отличает один тип от другого и что должна изучать, согласно Веберу, уже не психология, а социология толпы. Предметом социологии в этом пункте должно быть не столько непосредственное поведение массы, сколько его смысловой результат. Характер массового движения, в значительной мере определяемый смысловыми установками, которыми руководствуются составляющие массу индивиды, сказывается — с большими или меньшими отклонениями — на характере тех религиозных, политических, экономических и других институтов, которые складываются в ходе и в результате этих движений. В социологии религии, права и политики Вебер как раз и пытается осуществить свой метод анализа массовых движений.

При рассмотрении веберовского разделения видов действия мы сможем понять, как применяется «идеальная модель» целерационального действия. Вебер указывает четыре вида действия: целерациональное (zweckrationale), ценностно-рациональное (wertrationale), аффективное и традиционное. «Социальное действие, подобно всякому действию, может быть определено: 1) целерационально, т. е. через ожидание определенного поведения предметов внешнего мира и других людей и при использовании этого ожидания как «условия» или как «средства» для рационально направленных и регулируемых целей (критерием рациональности является успех); 2) ценностно-рационально, т. е. через сознательную веру в этическую, эстетическую, религиозную или как-либо иначе понимаемую безусловную собственную ценность (самоценность) определенного поведения, взятого просто как таковое и независимо от успеха; 3) аффективно, особенно эмоционально — через актуальные аффекты и чувства; 4) традиционно, т. е. через привычку» [37, S. 551].

Нельзя сразу же не обратить внимание на то, что два последних вида действия — аффективное и традиционное — не являются социальными действиями в собственном смысле слова, поскольку здесь мы не имеем дела с осознанным смыслом. Сам Вебер отмечает, что «строго традиционное поведение, так же как и чисто реактивное подражание, целиком и полностью стоит на границе, а часто и по ту сторону того, что можно назвать вообще действием, ориентированным «по смыслу». Ибо это очень часто лишь притупленная реакция на привычные раздражения, протекающая по однажды принятой привычной установке» [37, S. 551].

Только ценностно-рациональное и целерациональное действия суть социальные действия в веберовском значении этого слова. «Чисто ценностно-рационально, — говорит Вебер, — действует тот, кто, не считаясь с предвидимыми последствиями, действует в соответствии со своими убеждениями и выполняет то, чего, как ему кажется, требуют от него долг, достоинство, красота, религиозное

предписание, пиетет или важность какого-либо... «дела». Ценностно-рациональное действие... всегда есть действие в соответствии с «заповедями» или «требованиями», которые действующий считает предъявленными к себе. Лишь поскольку человеческое действие... ориентируется на такие требования... мы будем говорить о ценностной рациональности» [37, S. 552]. В случае ценностно-рационального и аффективного действия целью действия является не оно само, а нечто другое (результат, успех и т. д.); побочные следствия как в первом, так и во втором случае в расчет не принимаются.

В отличие от ценностно-рационального действия последний, четвертый, тип — целерациональное действие — во всех отношениях поддается расчленению. «Целерационально, — пишет Вебер, — действует тот, кто ориентирует свое действие в соответствии с целью, средством и побочными последствиями и при этом рационально взвешивает, как средства по отношению к цели, как цели по отношению к побочным следствиям, так, наконец, и различные возможные цели по отношению друг к другу» [37, S. 552].

Как видим, четыре указанных типа действия располагаются Вебером в порядке возрастающей рациональности: если традиционное и аффективное действия можно назвать субъективно-иррациональными (объективно оба могут оказаться рациональными), то ценностно-рациональное действие уже содержит в себе субъективно-рациональный момент, поскольку действующий сознательно соотносит свои поступки с определенной ценностью как целью; однако этот тип действия только относительно рационален, поскольку сама ценность принимается без дальнейшего опосредования и обоснования и в результате не принимаются во внимание побочные следствия поступка. Абсолютно рациональным в установленном Вебером смысле слова является только целерациональное действие, если оно протекает в чистом виде.

Реально протекающее поведение индивида, говорит Вебер, ориентировано, как правило, в соответствии с двумя и более видами действия: в нем имеют место и целерациональные, и ценностно-рациональные, и аффективные, и традиционные моменты. В разных типах обществ те или иные виды действия могут быть преобладающими: в традиционных обществах преобладает традиционный и аффективный типы ориентации действия, в индустриальном — целе-и ценностно-рациональный с тенденцией вытеснения второго первым. Вводя категорию социального действия, Вебер, однако, не смог разрешить тех трудностей, которые возникли в связи с применением этой категории. Сюда относится, во-первых, трудность определения субъективно подразумеваемого смысла действия. Стремясь уточнить, о каком «смысле» здесь должна идти речь, Вебер много лет бился над разработкой категории социологического понимания, так и не сумев до конца освободиться от психологизма.

Парсонс, анализируя веберовское понятие социального действия, отмечает, что категория традиционного действия является слабой в теоретическом отношении, ибо «имеет дело с психологическим понятием привычки» [26, p. 647].

Во-вторых, категория социального действия в качестве исходной «клеточки» социальной жизни не дает возможности понять результаты общественного процесса, которые сплошь и рядом не совпадают с направленностью индивидуальных действий. «Так как Вебер разлагает социальное целое на его индивидуально-психологические компоненты и каждый из них рассматривает отдельно, вне связи с целым, то он оказывается не в состоянии реконструировать общую историческую перспективу» [17, S. 138].

4. Принцип рациональности в веберовской социологии

Вебер не случайно расположил четыре описанных им типа социального действия в порядке возрастания рациональности; такой порядок не просто методологический прием, удобный для объяснения: Вебер убежден, что рационализация социального действия — это тенденция самого исторического процесса. И хотя этот процесс протекает не без «помех» и «отклонений», европейская история последних столетий и «вовлечение» других, неевропейских цивилизаций на путь индустриализации, проложенный Западом, свидетельствуют, по Веберу, что рационализация есть всемирно-исторический процесс. «Одной из существенных компонент «рационализации» действия является замена внутренней приверженности привычным нравам и обычаям планомерным приспособлением к соображениям интереса. Конечно, этот процесс не исчерпывает понятия «рационализация» действия, ибо последняя может протекать, кроме того, позитивно — в направлении сознательной ценностной рационализации — и негативно — не только за счет разрушения нравов, но также и за счет вытеснения аффективного действия и, наконец, за счет вытеснения также и ценностно-рационального поведения в пользу чисто целерационального, при котором уже не верят в ценности» [37, S. 558].

Проблема рационализации как судьбы западной цивилизации и в конечном счете судьбы всего современного человечества уже предполагает переход от рассмотрения методологии Вебера к рассмотрению содержательной стороны его социологии, которая, как видим, находится с методологическими принципами Вебера в самой тесной связи.

Правда, в этом вопросе у Вебера можно заметить ту же двойственность, которую мы зафиксировали в связи с его учением об идеальном типе вообще: с одной стороны, Вебер рассматривает

возрастание рациональности как процесс, имеющий место в реальной истории; с другой — подчеркивает, что рассмотрение исторического развития с точки зрения рационализации всех сфер человеческой жизнедеятельности есть методологический прием исследователя, точка зрения на реальность.

Что же означает возрастание роли целерационального действия с точки зрения структуры общества в целом? Рационализируется способ ведения хозяйства, рационализируется управление — как в области экономики, так и в области политики, науки, культуры — во всех сферах социальной жизни; рационализируется образ мышления людей, так же как и способ их чувствования и образ жизни в целом. Все это сопровождается возрастанием социальной роли науки, представляющей собой, по Веберу, наиболее чистое воплощение принципа рациональности. Наука проникает прежде всего в производство, а затем и в управление, наконец, также и в быт — в этом Вебер видит одно из свидетельств универсальной рационализации современного общества.

Рационализация представляет собой, по Веберу, результат соединения целого ряда исторических фактов, предопределивших направление развития Европы за последние 300—400 лет. Констелляция этих факторов не рассматривается Вебером как нечто заранее предопределенное — скорее, это своего рода историческая случайность, а поэтому рационализация, с его точки зрения, есть не столько необходимость исторического развития, сколько его судьба. Случилось так, что в определенный временной период и в определенном районе мира встретились несколько феноменов, несших в себе рациональное начало: античная наука, особенно математика, дополненная в эпоху Возрождения экспериментом и приобретшая со времен Галилея характер новой, экспериментальной науки, внутренне связанной с техникой; рациональное римское право, какого не знали прежние типы общества и которое получило на европейской почве свое дальнейшее развитие в средние века; рациональный способ ведения хозяйства, возникший благодаря отделению рабочей силы от средств производства и, стало быть, на почве того, что К.Маркс назвал в свое время «абстрактным трудом» — трудом, доступным количественному измерению. Фактором, позволившим как бы синтезировать все эти элементы, оказался, согласно Веберу, протестантизм, создавший мировоззренческие предпосылки для осуществления рационального способа ведения хозяйства (прежде всего для внедрения в экономику достижений науки и превращения последней в непосредственную производительную силу), поскольку экономический успех был возведен протестантской этикой в религиозное призвание.

В результате в Европе впервые возник новый, прежде никогда не существовавший и потому не имеющий аналогий в истории тип общества, который современные социологи называют индустриальным. Все прежде существовавшие типы обществ в отличии

от современного Вебер называет традиционными. Важнейший признак традиционных обществ — это отсутствие в них господства формально-рационального начала. Что же представляет собой это последнее? Формальная рациональность — это прежде всего калькулируемость, формально-рациональное — это то, что поддается количественному учету, что без остатка исчерпывается количественной характеристикой. «Формальная рациональность хозяйства определяется мерой технически для него возможного и действительно применяемого им расчета. Напротив, материальная рациональность характеризуется степенью, в какой снабжение определенной группы людей жизненными благами осуществляется путем экономически ориентированного социального действия с точки зрения определенных... ценностных постулатов...» [39, Hlbbd. I, S. 60]. Иными словами, экономика, руководствующаяся определенными критериями, лежащими за пределами того, что можно рационально подсчитать и что Вебер называет «ценностными постулатами», т. е. экономика, служащая целям, не ею самой определенным, характеризуется как «материально (т. е. содержательно) определяемая». «Материальная рациональность — это рациональность для чего-то; формальная рациональность — это рациональность «ни для чего», рациональность сама по себе, взятая как самоцель. Не следует, однако, забывать, что понятие формальной рациональности —- это идеальный тип и в эмпирической реальности она в чистом виде встречается крайне редко. Однако движение в направлении формальной рационализации — это, как показывает Вебер во многих своих работах, движение самого исторического процесса. В прежних типах обществ преобладала «материальная рациональность», в современном — формальная рациональность, что соответствует преобладанию целерационального типа действия над всеми остальными.

В своем учении о формальной рациональности и об отличии именно в этом отношении современного типа общества от традиционных обществ Вебер не оригинален: то, что он обозначил как формальную рациональность, было в свое время открыто Марксом и выступало у него в качестве понятия «абстрактного труда» [4, т. 46, ч. 1, с. 248]. Правда, это понятие играет в структуре марксовой мысли другую роль, нежели формальная рациональность у Вебера, но влияние Маркса на Вебера в этом пункте не подлежит сомнению. Этого влияния, впрочем, Вебер никогда не отрицал. Более того, он относил Маркса к тем мыслителям, которые наиболее сильно воздействовали на социально-историческую мысль XX в. [9, с. 855]. Важнейший показатель абстрактного труда у Маркса — это то, что он «не обладает никакими качествами и поэтому лишь измерим в количественном отношении» [4, т. 13, с. 43]. Чисто количественная характеристика труда стала возможной, по Марксу, только в капиталистическом обществе, создавшем «буржуазную форму труда в противоположность к его античным и средневековым фор-

мам» [Там же, с. 44]. Особенностью этого труда является прежде всего его абстрактная всеобщность, т. е. безразличие по отношению к определенной форме создаваемого им продукта, а стало быть, и безразличие по отношению к тому, какую потребность удовлетворяет этот последний. Марксово определение абстрактно-всеобщего труда фиксировало факт превращения труда в «средство создания богатства вообще». Человек и его потребности, как показал К. Маркс, становятся при этом только средством, моментом, необходимым для нормальной жизни производства.

Аналогично и наиболее существенная характеристика формальной рациональности у Вебера, как подчеркивает один из его исследователей — Карл Левит, состоит в том, что «способ хозяйствования становится настолько самостоятельным, что... он уже не имеет никакого ясного отношения к потребностям человека как такового» [19, S. 27]. Формальная рациональность — это принцип, которому подчиняется не только современная экономика, но — в тенденции — также и вся совокупность жизненных отправлений современного общества.

Учение о формальной рациональности — это, по существу, веберовская теория капитализма. Необходимо отметить тесную связь между веберовской метрологией, в частности теорией социального действия и выделением типов действия, с одной стороны, и его теорией генезиса капитализма — с другой. В самом деле, Вебер подчеркивал, что при создании идеально-типической конструкции исследователь руководствуется в конечном счете «интересом эпохи», которая и задает ему «направленность взгляда». Эпоха поставила перед Вебером в качестве центрального вопрос о том, что такое современное капиталистическое общество, каково его происхождение и пути развития, какова судьба индивида в этом обществе и как оно реализовало или реализует в будущем те идеалы, которые в XVII и XVIII вв. были провозглашены его идеологами как «идеалы разума». Характер вопроса предопределил методологический инструментарий Вебера. Был создан тип «социального действия», в частности целерационального действия, который послужил точкой отсчета для конструирования других типов действия. Характерно, что сам Вебер считал наиболее чистым эмпирическим образцом целерационального действия поведение индивида в сфере экономической. Не случайно примеры целерационального действия Вебер приводит, как правило, из этой сферы: это или обмен товаров, или конкурентная борьба на рынке, или биржевая игра и т. д. Соответственно, когда речь заходит о традиционных обществах, Вебер отмечает, что целерациональный тип действия там встречается преимущественно в сфере хозяйственной.

Вопрос о судьбах капитализма обусловил, таким образом, как «методологический индивидуализм» Вебера, так и его вполне определенную социальную позицию.

1 5. Учение о типах господства и противоречивость политической позиции Вебера

Веберовская теория «рационализации» самым тесным образом связана с его пониманием социального действия. Не менее тесно с категорией социального действия увязана и веберовская социология власти. Как мы уже отмечали, неотъемлемым моментом социального действия Вебер считает «ориентацию на другого», которая является не чем иным, как традиционной для правоведения категорией «признания»: если категорию «признания» освободить от того нормативного значения, которое она имеет в юриспруденции, и от того «метафизического» значения, которое она имела в учениях о «естественном праве», то мы получим именно понятие «ожидания», которое Вебер считает необходимым для социологического исследования общества. Очень важна роль этого понятия в учении Вебера о типах легитимного господства, т. е. такого господства, которое признано управляемыми индивидами. Характерно веберовское определение господства: «Господство, — пишет он, — означает шанс встретить повиновение определенному приказу» [41, S. 99]. Господство предполагает, таким образом, взаимное ожидание: того, кто приказывает, — что его приказу будут повиноваться; тех, кто повинуются, — что приказ будет иметь тот характер, какой ими, повинующимися, ожидается, т. е. признается. В полном соответствии со своей методологией Вебер начинает анализ легитимных типов господства с рассмотрения возможных (типических) «мотивов повиновения» [41, S. 99]. Таких мотивов Вебер находит три в соответствии с ними различает три чистых типа господства.

«Господство может быть обусловлено интересами, т. е. целерациональными соображениями повинующихся относительно преимуществ или невыгод; оно может обусловливаться, далее, просто «нравами», привычкой к определенному поведению; наконец, оно может основываться на простой личной склонности подданных, т. е. иметь аффективную базу».

Как видим, первый тип господства — его Вебер называет «легальным» — в качестве «мотива уступчивости» имеет соображения интереса; в его основе лежит целерациональное действие. К такому типу относятся Вебером современные европейские буржуазные государства: Англия, Франция, Соединенные Штаты Америки и др. В таком государстве подчиняются, подчеркивает Вебер, не личности, а установленным законам: им подчиняются не только управляемые, но и управляющие (чиновники). Аппарат управления состоит из специально обученных чиновников, к ним предъявляется требование действовать «невзирая на лица», т. е. по строго формальным и рациональным правилам. Формально-правовое начало — принцип, лежащий в основе «легального господства»; именно этот прин-

цип оказался, согласно Веберу, одной из необходимых предпосылок развития современного капитализма как системы формальной рациональности.

Бюрократия, говорит Вебер, технически является самым чистым типом легального господства. Однако никакое господство не может быть только бюрократическим: «На вершине лестницы стоят либо наследственные монархи, либо избранные народом президенты, либо лидеры, избранные парламентской аристократией...» [41, S. 100]. Но повседневная, непрерывная работа ведется при этом силами специалистов-чиновников, т. е. машиной управления, деятельность которой не может быть приостановлена, без того чтобы не вызвать серьезного нарушения в функционировании социального механизма.

Помимо юридического образования, чиновник, соответствующий «рациональному» типу государства, должен иметь специальное образование, поскольку от него требуется компетентность. Вот как описывает Вебер чистый тип рационально-бюрократического управления: «Совокупность штаба управления... состоит из отдельных чиновников, которые 1) лично свободны и подчиняются только деловому служебному долгу; 2) имеют устойчивую служебную иерархию; 3) имеют твердо определенную служебную компетенцию; 4) работают в силу контракта, следовательно, принципиально на; основе свободного выбора в соответствии со специальной квалификацией; 5) вознаграждаются постоянными денежными окладами; 6) рассматривают свою службу как единственную или главную профессию; 7) предвидят свою карьеру — «повышение» — или в соответствии со старшинством по службе, или в соответствии со способностями независимо от суждения начальника; 8) работают в «отрыве от средств управления» и без присвоения служебных мест; 9) подчиняются строгой единой служебной дисциплине контролю» [39, Hlbbd. I, S. 162—163].

Этот тип господства наиболее соответствует, по Веберу, формально-рациональной структуре экономики, сложившейся в Западной Европе и США к концу XIX в.; в области управления имеет место такая же специализация и разделение труда, как и в производстве; здесь так же подчиняются безлично-деловому принципу; управляющей так же «оторван от средств управления», как производитель — от средств производства. «Бюрократическое управление означает господство посредством знания — в этом состоит его специфически рациональный характер» [39, Hlbbd., S. 165].

Описанный Вебером идеальный тип формально-рационально| го управления, безусловно, представляет собой идеализацию реального положения вещей, он не имел и не имеет эмпирического осуществления ни в одном из современных буржуазных государств Вебер здесь, в сущности, имеет в виду машину управления, машину в самом буквальном значении этого слова — у последней

самом деле не может быть никаких интересов, кроме «интересов дела», и она не подвержена коррупции. Вебер считает, что такая «человеческая машина» точнее и дешевле механического устройства.

«Никакая машинерия мира не может работать с такой точностью, как эта человеческая машина, и к тому же стоить так дешево!» [35, S. 413].

Однако машина управления, подобно всякой машине, нуждается в программе. Программу может ей задать только политический лидер (или лидеры), ставящий перед собой определенные цели, т. е. другими словами, ставящий формальный механизм управления на службу определенным политическим ценностям. Характерное для веберовской методологии разведение «науки» и «ценности» в его социологии господства находит еще одно применение.

Другой тип легитимного господства, обусловленный «нравами», привычкой к определенному поведению, Вебер называет традиционным. Традиционное господство основано на вере не только в законность, но даже в священность издревле существующих порядков и властей; в его основе лежит, следовательно, традиционное действие. Чистейшим типом такого господства является, по Веберу, патриархальное господство. Союз господствующих представляет собой общность (Gemeinschaft), тип начальника — «господин», штаб управления — «слуги», подчиненные — «подданные», которые послушны господину в силу пиетета [41, S. 101]. Вебер подчеркивает, что патриархальный тип господства по своей структуре во многом сходен со структурой семьи. «В сущности семейный союз есть клеточка традиционных отношений господства» [41, S. 103]. Нетрудно заметить, что веберовское различение традиционного и легитимного типов власти по своему существу восходит к противопоставлению двух основных типов социальной структуры — гемайншафта и гезельшафта, — произведенному Фердинандом Теннисом.

Именно это обстоятельство делает особенно прочным и устойчивым тот тип легитимности, который характерен для этого типа господства.

Вебер неоднократно отмечал неустойчивость и слабость легитимности в современном правовом государстве: легальный тип государства представлялся ему хотя и наиболее подходящим для современного индустриального общества, но нуждающимся в некотором подкреплении; именно поэтому Вебер считал полезным сохранение наследственного монарха в качестве главы государства, как это было в некоторых европейскик странах.

Аппарат управления здесь состоит из лично зависимых от господина домашних служащих, родственников, личных друзей или лично верных ему вассалов. Во всех случаях не служебная дисциплина и не деловая компетентность, как в уже рассмотренном типе господства, а именно личная верность служит основанием

для назначения на должность и для продвижения по иерархической лестнице. Поскольку ничто не ставит предела произволу господина, то иерархическое членение часто нарушается привилегиями.

Вебер различает две формы традиционного господства: чисто патриархальную и сословную структуру управления. В первом случае «слуги» находятся в полной личной зависимости от господина, причем могут привлекаться к управлению люди из совершенно бесправных слоев наряду с близкими родственниками и друзьями государя; такой вид традиционного господства встречался, например, в Византии. Во втором случае «слуги» не являются лично зависимыми, их управление до известной степени «автокефально» и автономно; здесь имеет силу принцип сословной чести, о которой не может быть и речи при патриархальной структуре управления. Наиболее близкими к этому типу являются феодальные государства Западной Европы. «Управление с помощью патримониально зависимых (рабов, крепостных), как это имело место в Передней Азии в Египте вплоть до эпохи мамелюков; есть крайний и не всегда самый последовательны тип бессословного, чисто патримониального господства. Управление с помощью свободных плебеев относительно ближе к рациональному чиновничеству. Управление с помощью гуманитариев (Literaten) может иметь различный характер, но всегд| приближается к сословному типу: брахманы, мандарины, буддийские и христианские клирики» [41, S. 104].

Для обычных видов традиционного господства характерно отсутствие формального права и соответственно требования действовать «невзирая на лица»; характер отношений в любой сфере сугубо личный; правда, некоторой свободой от этого чисто личного начала во всех типах традиционных обществ, как подчеркивает Вебер, пользуется сфера торговли [41, S. 103], но эта свобода относительна: наряду со свободной торговлей всегда существует традиционная ее форма.

Третьим чистым типом господства является, по Веберу, так называемое харизматическое господство. Понятие харизмы (от греч. харисма — божественный дар) играет в социологии Вебера важную роль; харизма по крайней мере в соответствии с этимологическим значением этого слова есть некоторая экстраординарна способность, выделяющая индивида среди остальных и, самое главное, не столько приобретенная им, сколько дарованная ему природой, богом, судьбой. К харизматическим качествам Вебер относит магические способности, пророческий дар, выдающуюся силу духа и слова; харизмой, по Веберу, обладают герои, великие полководцы, маги, пророки и провидцы, гениальные художники, выдающиеся политики, основатели мировых религий — Будда, Иисус, Магомет, основатели государств — Солон и Ликург, великие завоеватели — Александр, Цезарь, Наполеон.

Харизматический тип легитимного господства представляет собой прямую противоположность традиционного: если традиционный тип господства держится привычкой, привязанностью к обычному, раз и навсегда заведенному, то харизматический, напротив, опирается на нечто необычайное, никогда ранее не признававшееся; не случайно для пророка, по Веберу, характерен такой оборот: «Сказано.., а я говорю вам...» Аффективный тип социального действия является основной базой харизматического господства. Вебер рассматривает харизму как «великую революционную силу» [39, Hlbbd. I, S. 182], существовавшую в традиционном типе общества и способную внести изменения в лишенную динамизма структуру этих обществ.

Однако при всем различии и даже противоположности традиционного и харизматического типов господства между ними есть и нечто общее, а именно: и тот и другой опираются на личные отношения между господином и подчиненными. В этом отношении оба эти типа противостоят формально-рациональному типу господства как безличному. Источником личной преданности харизматическому государю является не традиция и не признание его формального права, а эмоционально окрашенная преданность ему и вера в его харизму. Именно поэтому, подчеркивает Вебер, харизматический вождь должен постоянно доказывать ее присутствие. Союз господствующих, как и в предыдущем случае, представляет собой общину, в которой объединены — в зависимости от характера харизмы — учитель и его ученики, вождь и его последователи и приверженцы и т. д. Аппарат управления составляется на основании присутствия (у управляющего) харизмы и личной преданности вождю; рациональное понятие «компетентности», так же как и сословно-традиционное понятие «привилегии», здесь полностью отсутствует. Как от формально-рационального, так и от традиционного типа господства харизматическое отличается тем, что здесь нет установленных (рационально или по традиции) правил: решения по всем вопросам выносятся иррационально, на основании «откровения или творчества, деяния и личного примера, от случая к случаю» [40, S. 105].

Харизматический принцип легитимности в отличие от формально-рационального авторитарен. По существу, авторитет харизматика базируется на его силе — только не на грубой, физической (что, впрочем, отнюдь не исключено), а на силе его дара.

Нельзя не обратить внимание на то, что Вебер рассматривает харизму совершенно безотносительно к содержанию того, что возвещает, за что выступает, что несет с собой харизматик, верный своему принципу, согласно которому социология как наука должна быть свободна от ценностей. Вебер подчеркнуто безразличен к ценностям, вносимым в мир харизматической личностью: Перикл, Клеон, Наполеон, Иисус или Чингисхан, с точки зрения Вебера

как социолога власти, одинаково харизматические деятели; создаваемые ими государственные или религиозные сообщества представляют собой разновидности харизматического типа господства.

Методологические принципы Вебера исключает возможность различения того типа политика, каким был, например, Перикл, от политического демагога типа Гитлера, опиравшегося на суггестив но-эмоциональные формы воздействия на массы и потому вполне подходившего под веберовское определение харизматика. Поскольку социолога, по Веберу, должно интересовать не субъективное раз личие (скажем, подлинной религиозности от псевдорелигиозности), а объективный результат действий того или иного исторического лица, то веберовская социология с необходимостью несет в себе некоторую двусмысленность. Эта двусмысленность независимо от политических установок самого Вебера сыграла отрицательную роль в сложной социально-политической ситуации, которая сложилась в Германии после первой мировой войны в период Веймарской республики.

Мы уже упоминали, что легальное господство, по Веберу, имеет более слабую легитимирующую силу, чем традиционное или харизматическое. Вебер кладет в основу легального типа господства целерациональное действие, т. е. соображения интересов [39, Hlbbd. 2, S. 551].

В своем чистом виде, стало быть, легальное господство ценностного фундамента не имеет, а поэтому и осуществляющая этот тип господства формально-рациональная бюрократия должна служить исключительно «интересам дела», ее безличный характер соответствует ее предполагаемым «внеценностным установкам».

Отношения господства в рациональном государстве рассматриваются Вебером по аналогии с отношениями в сфере частного предпринимательства (ведь и целерациональное действие имеет в качестве модели действие экономическое). Отношения в сфере • экономики — это, согласно Веберу, та «клеточка», из которой развивается легальный тип господства. Что же представляет собой эта «клеточка»?

Самой общей предпосылкой «рациональной» экономики современного капитализма является, по Веберу, «рациональный расчет капитала как норма для всех крупных промышленных предприятий, работающих на удовлетворение повседневных потребностей» [2, с. 177], Именно возможность строгого учета, счетного контроля доходности предприятия путем составления баланса, которая появляется только на основе ряда предпосылок, ранее существовавших, открывает путь развитию «рациональной» экономики. Каковы же эти специфические предпосылки?

«Во-первых, это присвоение автономными частными промышленными предприятиями свободной собственности на вещные средства производства (землю, приборы, машины, орудия и т. д.)... Во-

вторых, вольный рынок, т. е. свобода рынка от нерациональных стеснений обмена, например от сословных ограничений... В-третьих, рациональная, т. е. строго рассчитанная и поэтому механизированная, техника как производства, так и обмена... В-четвертых, рациональное, т. е. твердо установленное, право. Чтобы капиталистический порядок мог функционировать, рациональное хозяйство должно опираться на твердые правовые нормы суда и управления... В-пятых, свободный труд, т. е. наличие таких людей, которые не только имеют право продавать на рынке свою рабочую силу, но и экономически вынуждены к этому... В-шестых, коммерческая организация хозяйства, под которою здесь разумеется широкое применение ценных бумаг для установления прав участия в предприятиях и прав на имущество, — словом, возможность исключительной ориентировки при покрытии потребности на рыночный спрос и доходность предприятия» [2, с. 177—178].

Большинство перечисленных Вебером предпосылок капиталистическото хозяйства имеет общий момент, характеризуемый как освобождение: рынка — от сословных ограничений, права — от сращенности с нравами и обычаями (а именно нравы и обычаи, как показывает сам Вебер, обеспечивают праву легитимность), производителя — от средств производства.

Легко понять, почему эти предпосылки необходимы для того, чтобы мог осуществиться рациональный расчет капитала: ведь расчет предполагает возможность превращения всех качественных характеристик в количественные, и все то, что не поддается такому превращению, выступает как препятствие на пути развития рационального капиталистического хозяйства.

Рациональность в веберовском ее понимании — это формальная, функциональная рациональность. Для ее полного развития необходимо, чтобы возник такой же функциональный, т. е. свободный от всяких содержательных (ценностных) моментов, тип управления. Таким типом Вебер считает легальное господство. Но так как формальная рациональность, как и соответствующий ей чистый тип целерационального действия, есть не самоцель, а средство для достижения чего-то другого, то легальное господство не имеет достаточно сильной легитимности и должно быть подкреплено чем-то другим: традицией или харизмой. Если перевести это положение Вебера на политический язык, то оно будет звучать следующим образом: парламентарная демократия, признаваемая классическим либерализмом единственным правомерно законодательным (легитимирующим) органом в правовом типе западноевропейского буржуазного государства, не имеет в себе достаточной легитимирующей силы в глазах масс, а потому должна быть дополнена или наследственным монархом (чьи права, разумеется, ограничены парламентом), или плебисцитарно избранным политическим лидером.

Однако, чтобы не впасть в односторонность при рассмотрении политических взглядов Вебера, надо иметь в виду, что он никогда не подвергал сомнению необходимость парламента, который ограничивал бы власть плебисцитарно избранного лидера и осуществлял как по отношению к нему, так и по отношению к аппарату управления функции контроля. Именно наличие трех взаимно дополняющих моментов — аппарата управления («машины») как рационального средства осуществления власти, политического лидера-харизматика как формирующего и производящего политическую программу («ценности») и, наконец, парламента как инстанции, критически-контрольной по отношению главным образом к аппарату, но отчасти и к президенту, — необходимо, с точки зрения Вебера, для современного западного общества. Одним из мотивов, заставивших Вебера особо подчеркивать значение плебисцита, было стремление ограничить все возрастающую силу аппарата политических партий, которая уже в его время таила в себе угрозу той самой «партийной олигархии», о которой с тревогой пишут теперь на Западе (см., в частности, книгу К. Ясперса [8]).

В первом случае легитимность легального господства усиливается с помощью традиции, во втором — с помощью харизмы. Сам Вебер в последний период своей деятельности пришел к выводу о необходимости дополнения парламентарной легальности именно плебисцитарной легитимностью: в качестве политического лидера должен, по его мнению, выступать политический деятель, избираемый не парламентом, а непосредственно всем народом и имеющий право обращаться к народу непосредственно через голову парламента. Только плебисцит, по убеждению Вебера, может придать политическому лидеру ту силу легитимности, которая позволит ему проводить определенным образом ориентированную политику, т. е. поставить государственно-бюрократическую машину на службу тем или иным ценностям.

Если при этом мы вспомним, что харизма в веберовской социологии принципиально не допускает никакого содержательного истолкования, то понятно, что политическая позиция Вебера выглядит весьма двусмысленной в свете тех событий, которые произошли в Германии 13 лет спустя после смерти Вебера. И если одни из его исследователей считают, что он теоретически предсказал появление тоталитарных режимов в Европе и предостерегал относительно возможности последних (см. [16, S. 5—7]), то другие склонны обвинить его в том, что косвенно, теоретически он способствовал возникновению этих режимов. Так, немецкий философ Карл Левит пишет: «Позитивно он проложил путь авторитарному и диктаторскому вождистскому государству (Fuererstaat) в силу того, что он выдвигал идею иррационального «харизматического» вождизма и «демократии вождей, опирающейся на машину», а нега-

тивно — из-за бессодержательности, формализма его политического этоса, последним словом которого был решительный выбор одной ценности, неважно какой, из всех остальных» [20, S. 171].

Действительно, Вебер дал серьезное основание для таких оценок: его политическая позиция, так же как и его теория господства, представляла собой существенный отход от позиций классического либерализма, теоретически представленного в Германии, в частности, неокантианцами. Теоретически этот отход, как нам представляется, наиболее ярко выявился в рассмотрении правового капиталистического государства как образования чисто функционального, нуждающегося в легитимировании со стороны внешних по отношению к нему ценностей.

Кстати, именно вокруг этого вопроса в последние годы разгорелась полемика между интерпретаторами и критиками Вебера. Немецкий социолог Винкельман предпринял специальное исследование, чтобы доказать, что Вебер, в сущности, исходил из предпосылок классического либерализма. По Винкельману, у легального господства есть достаточная легитимирующая сила, поскольку оно опирается не столько на целерациональное, сколько на ценностно-рациональное действие. В соответствии с принципиальной постановкой вопроса понятие «легального господства» относится Вебером к рациональному, а именно к ценностно-рационально ориентированному господству, которое выродилось в недостойное, нейтральное по отношению к ценностям, «чисто целерациональное, формальное господство легальности только в ее дегенеративной форме» [44, S. 72]. Другими словами, согласно Винкельману, современное правовое государство построено не по чисто функциональному принципу — в основе его лежат определенные ценности, в свое время возвещенные идеологами либерализма и коренящиеся, как утверждает Винкельман, в естественном праве личности на суверенитет, на равенство с другими личностями перед лицом государственно-правовых учреждений и т. д. Это те ценности, которые новое время отстаивало в своей борьбе против средневековья, ценности, которые, по убеждению Винкельмана, имеют не меньшую легитимизирующую силу, чем ценности традиционного общества, а потому нет нужды их «укреплять» с помощью традиционных или харизматических элементов.

Социолог Моммзен возражает Винкельману, указывая, что Вебер основывал легальное господство на целерациональном; а не на ценностно-рациональном действии и соответственно в своей социологии права выступал с позиции позитивизма. В подтверждение тезиса Моммзена можно привести неоднократные заявления Вебера о том, что теория естественного права представляет собой не что иное, как философско-правовое орудие, которым обычно пользуется харизматическая личность, стремясь обосновать легитимность своих действий по отношению к существующему тра-

дициионному господству [41, S. 105—107]. Тем самым Вебер, по существу, сводит теорию естественного права к идеологическим образованиям и лишает их того онтологического статуса, который хотел бы сохранить за ними Винкельман. Однако, несмотря на то что точка зрения Моммзена имеет на своей стороне столь серьезные аргументы, попытка Винкельмана тоже не лишена своих оснований.

Тот факт, что веберовская социология права и государства дает известные основания для этих противоположных интерпретаций, лишний раз свидетельствует о радикальной двусмысленности ключевого для Вебера понятия рациональности.

Двусмысленность веберовской позиции связана здесь с его противоречивым отношением к рационалистической традиции. С одной стороны, Вебер выступает как представитель рационализма. Это сказывается как в его методологии, ориентирующейся на сознательное субъективное мотивированное индивидуальное действие, так и в его политических взглядах: политические статьи и выступления Вебера с 90-х годов прошлого века направлены против аграрного консерватизма и идеологии немецкого юнкерства, которым Вебер противопоставляет буржуазно-либеральную позицию [25]. Веберовская критика романтического иррационализма философии жизни полностью соответствует его критике консервативного юнкерства в политике; рационализму в методологии соответствует сознательное отстаивание рациональности как основного принципа капиталистической экономики.,

Особенно наглядно ценностное отношение Вебера к рационализму как этическому принципу сказалось в его предпочтении так называемой этики ответственности (Verantwortungsethik) «этике убеждения» (Gesinnungsethik).

На связь принципа рациональности в его веберовской интерпретации с религиозно-этической проблематикой справедливо указывают современные исследователи творчества Вебера, в частности Р. Бендикс [10), И. Вайс [42; 43] и др. Не случайно сегодня вновь обострился интерес к «Протестантской этике» Вебера как к «истоку и тайне» всей его социологии [42, S. 153—154].

«Этика ответственности», предполагающая трезвую оценку ситуации, жестоко рациональную формулировку альтернативных возможностей, сознательный выбор одной из возможностей и ее неуклонное проведение в жизнь, а также личную ответственность за этот выбор, всегда была руководящим принципом деятельности самого Вебера. Он требовал руководствоваться именно этим принципом и в области науки (его идеальные типы, в сущности, призваны дать жестоко рациональную формулировку альтернативных, взаимно друг друга исключающих возможностей), и в области политики: «этика ответственности», согласно Веберу, должна быть обязательной принадлежностью политического лидера.

Сам Вебер в полемике с Рошером, Книсом и Майером указывал на связь понятия «рациональность» с важнейшей для него ценностью — свободой.

Если для романтически настроенного Книса в основе личности лежит иррациональная, ничем не обусловленная свобода, то, согласно Веберу, мера рациональности человеческого действия есть мера его свободы. «Очевидна, — пишет он, — ложность допущения, что... «свобода» волнения тождественна «иррациональности» действия. Специфическая «непредсказуемость», равная непредсказуемости «слепых природных сил», но не большая, — это привилегия сумасшедшего. Наибольшей степенью эмпирического «чувства свободы» сопровождаются у нас, напротив, те действия, которые сознаются нами как совершаемые рационально, т. е. при отсутствии физического или психического «принуждения», страстных «аффектов» и «случайных» помрачений ясности суждения, те действия, которыми мы преследуем осознанную «цель» с помощью средств, представляющихся нам наиболее адекватными в меру нашей осведомленности, т. е. преследуем в соответствии с правилами опыта» [37, S. 226—227].

Человек, по Веберу, свободен, когда его действие рационально, т. ,е. когда рн ясно сознает преследуемую цель и сознательно избирает адекватные ей средства. «Чем «свободнее» действующий индивид выносит решение, т. е., чем более оно зависит от его собственных «соображений», не замутненных никаким «внешним» принуждением или непреодолимыми «аффектами», тем более ceteris paribus (при прочих равных условиях) мотивация подчиняется категориям «цели» и «средства», тем полнее, следовательно, удается ее рациональный анализ и при необходимости — ее включение в схему рационального действия» [38, S. 132].

Вебер, однако, не до конца разделяет также и принципы рационалистической традиции. Он не признает онтологическую, а лишь методологическую значимость рационализма; сама тенденция Вебера к разделению методологии и онтологии, с одной стороны, и методологии и мировоззрения — с другой, объясняется именно некоторым отстранением Вебера по отношению к принципу рациональности. В политическом плане это сказывается в отходе Вебера от классического либерализма. Этот отход наметился у него прежде всего при рассмотрении проблем политической экономии. Политэкономия, писал он, не может ориентироваться ни на этические, ни на производственно-технические, ни на эвдемонистические «идеалы» — она может и должна ориентироваться на идеалы «национальные»: ее целью должно быть экономическое укрепление и процветание нации. «Нация» выступает у Вебера и как важнейшая политическая «ценность». Правда, «национализм» Вебера отнюдь не носил такого характера, как у немецких консерваторов: Вебер не считал возможным жертвовать ради «нации» политическими свобо-

дами отдельного индивида; его идеалом было сочетание политической свободы и национального могущества. Соединение политического либерализма с националистическими мотивами вообще характерно для Германии, и здесь Вебер, пожалуй, не составляет исключения; однако он дает идеям «национализма» несколько иное обоснование, чем немецкий либерализм XIX в.

Такая же двойственность характерна и для веберовского отношения к формальной рациональности. Американский социолог Артур Мицмен попытался показать, что отношение Вебера к формальной рациональности существенно менялось в ходе его развития. Мицмен считает, что если в первый период своей деятельности Вебер был приверженцем и защитником рациональности, то впоследствии, особенно в период первой мировой войны и после нее, он склонен был относиться к принципу рациональности резко критически, противопоставляя ему иррациональную харизму [22, p. 168—185]. Нам кажется, что такой резкой эволюции в творчестве Вебера установить нельзя и подход Мицмена упрощает действительную картину. Если сравнить между собой такие произведения Вебера, как «Протестантская этика и дух капитализма» (оно относится к первому периоду) и «Наука как призвание и профессия» (последний год жизни Вебера), то и в той и в другой можно обнаружить амбивалентное отношение Вебера к принципу рациональности.

Не случайно с критикой веберовской работы «Протестантская этика», где он попытался показать связь принципа рациональности в экономике с протестантской религиозностью (особенно с кальвинизмом), выступили наиболее резко именно протестантские теологи (см. в этой связи приложение к одному из изданий этой работы Weber M. Die protestantische Ethik. Miinchen; Hamburg, 1965). Они обвиняли Вебера в том, что последний грубо исказил, оклеветал протестантизм — эту самую рациональную, по Веберу, форму религии на Западе.

Можно говорить разве что об изменении акцентов: настроение «героического пессимизма», слабее намеченное у молодого Вебера, в последний период его жизни год от года усиливалось. Интерпретация веберовского наследия у Мицмена отражает умонастроения 60-х годов с характерным для этого времени резко критическим отношением к буржуазно-индустриальному обществу и его принципу формальной рациональности. В этом же духе интерпретировали учение Вебера и представители Франкфуртской школы — М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермас и др. С середины 70-х годов, когда в западной социологии возобладали стабилизационные тенденции, изменилось отношение к принципу рациональности вообще и к его веберовскому пониманию в частности [25, 29]. Акценты сместились: Вебер выглядит почти однозначно как защитник принципа формальной рациональности, что тоже, конечно, не вполне соответствует действительности.

Не только к рациональности у Вебера было двойственное отношение: не менее двойственно относится он и к ее антиподу — харизме, и даже к наиболее чуждой ему «традиции». Это обстоятельство всегда парализовало деятельность Вебера как политика; двойственность связывала Вебера всякий раз, когда заходила речь об однозначном решении вопроса в той или иной политической ситуации: всякий сегодня найденный выход представал перед ним как завтрашний тупик. Те, кто знал политический темперамент Вебера, были удивлены, когда он предпочел ученую карьеру деятельности профессионального политика, но, как справедливо отметил Моммзен, личная трагедия Вебера состояла в том, что, хотя он был рожден деятелем, его активность всегда была парализована рассудком [29, S. 35].

6. Социология религии

Наиболее отчетливо двойственность веберовского отношения к любому из идеальных типов — рациональности, харизме, традиции — сказалась в его социологии религии.

Веберовские исследования в области социологии религии начались с его работы «Протестантская этика и дух капитализма» (1904) и завершились большими историко-социологическими экскурсами, посвященными анализу мировых религий: индуизма, буддизма, конфуцианства, даосизма, иудаизма и др. В работе Вебера над проблемами религии можно выделить два этапа, различающиеся не только по предмету, но отчасти и по направленности исследовательского интереса. На первом этапе, в период работы над «Протестантской этикой», веберовский интерес к религии ограничивается главным образом вопросом о том, какую роль сыграло изменение религиозной этики, обусловленное возникновением и развитием протестантизма, в становлении современного капитализма и шире — в проведении в жизнь принципа рациональности. Предметом исследования у Вебера становится поэтому связь между религиозно-этическими принципами и формами экономической деятельности, причем полемический пафос Вебера направлен здесь против марксистского понимания религии как продукта экономических отношений. Однако, по существу, веберовская полемика имела своим объектом не марксистское, а грубо экономическое обоснование религии, поскольку марксизм всегда признавал обратное влияние духовных факторов на экономическую структуру общества.

Намеченная в «Протестантской этике» тема — связь и взаимовлияние религии и экономики — сохраняет свое значение и в дальнейших веберовских исследованиях религии. Как влияют религиозно-этические установки на характер и способ осуществления экономической деятельности и, главное, на формы ее мотива-

ции, как, далее, те или иные типы ведения хозяйства «деформируют» религиозно-этические принципы — вот одна из главных тем Вебера при исследовании им мировых религий. При этом основным средством анализа у Вебера является сравнение: этого требует его метод идеального типизирования. Основанием сравнения служит прежде всего (хотя, конечно, не исключительно) степень рационализации экономической деятельности, допускаемая той или иной религиозной этикой. Степень рационализации, как показывает Вебер, обратно пропорциональна силе магического элемента, в разной степени присутствующего в каждой религии. Пара противоположностей «рациональное — магическое» является одним из инструментов анализа в «Хозяйственной этике мировых религий». Под этим названием Вебер опубликовал с 1916 по 1919 г. серию статей по социологии мировых религий в журнале «Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik (1916, Bd. 41; 1916—1917, Bd. 42; 1917—1918, Bd. 44; 1918—1919, Bd. 46).

Однако по мере того как Вебер от вопроса о становлении и развитии современного капитализма переходил к непосредственному созданию социологии как положительной эмпирической науки об обществе, по мере того как он осмысливал место и роль религиозного фактора в структуре социального образования, его социология религии получала наряду с прежней еще и новую нагрузку: именно с помощью социологии религии Вебер пытался вскрыть содержание категории социального действия: социология религии имеет своим предметом субъективно подразумеваемый смысл. Если в социологии права и государства Вебер анализирует формы «ориентации на другого», то в социологии религии он типологизирует основные виды смыслов, как они выступали в истории. В результате социология религии становится одним из центральных разделов социологии Вебера в целом.

Некоторые современные социологи, например И. Вайс, склонны считать социологию религии «парадигмой» веберовской социологической концепции в целом, что, на наш взгляд, не лишено оснований [2, S. 103 и сл.].

Как в реальном социальном действии трудно отделить друг от друга его моменты — «субъективно подразумеваемый смысл» и «ориентацию на другого», так же трудно отделить друг от друга религиозно-этические и государственно-правовые образования, в истории тесно между собой связанные. Но в целях анализа Вебер сознательно расщепляет эти моменты, чтобы затем в ходе исследования уяснить себе «механизм» их связи. Поэтому в «Хозяйственной этике мировых религий» речь идет уже не только о соотношении религии и хозяйства, но и о соотношении религии и форм власти, религии и искусства, науки, философии и т. д.

Однако, несмотря на расширение и углубление темы, методологические средства анализа религиозной этики у Вебера в значи-

тельной мере остаются прежними: эталоном для сравнения у него здесь так же, как и в других разделах его социологии, остается целерациональное действие, а его наиболее чистым вариантом является действие экономическое. Поэтому установление типа связи религии именно с хозяйственной этикой остается для Вебера по-прежнему важнейшим средством анализа как самой религии, так и отношения ее к праву, государству, науке, искусству и т. д.

Сравнение производится Вебером не на основании внешне фиксируемых моментов религиозного действия — именно по отношению к религиозным явлениям этот подход мало что дает. Только понимание смысла совершаемых действий, т. е. мотивов действующих индивидов, открывает возможность социологического анализа религии. Прежде чем производить сравнение и классификацию типов религиозного поведения, надо увидеть тот предмет, который должен быть сравнен и классифицирован. В социологии религии особенно ясна роль метода понимания. Если конструкция идеального типа сближает Вебера с позитивизмом и номинализмом, то его принцип «понимания», напротив, требует, скорее, созерцания и «сопереживания», что дает основание для сравнения веберовской социологии религии с феноменологией Эдмунда Гуссерля, Макса Шелера и др. [21, 28]. Именно это позволило Питириму Сорокину утверждать, что веберовская социология религии есть, по существу, социология культуры в целом [23]. Веберовский подход к изучению религии отличается от подхода Французской школы (Дюркгейм, Леви-Брюль и др.), с одной стороны, и от английской традиции, идущей от Тэйлора и Фрейзера, — с другой. И для французской школы, и для англичан характерно прежде всего исследование генезиса религии, ее ранних форм: не случайно и те и другие обращаются к религиозным представлениям первобытных обществ и, исходя из них, рассматривают структуру религиозного сознания как таковую. Английские этнографы и религиоведы, руководствуясь принципами эволюционизма, не мыслят понимание религии иначе как путем установления ее происхождения. Дюркгейм, считавший, что понятия религии и социальности, вообще говоря, тождественны, рассматривает проблему происхождения и сущности религии как тождественную проблеме происхождения и сущности общества; понятно поэтому, какое значение придает он исследованиям по социологии религии.

Не ставя в качестве центрального вопрос о происхождении религии, Вебер не рассматривает специально и вопрос о ее сущности. Как правильно отметил Эрнст Кассирер [9], в своей социологии Вебер ставит вопрос не об эмпирическом и даже не о теоретическом происхождении религии, а о ее чистом «составе» (BeStand) [13, S. 184].

«...Мы должны, — пишет Вебер, — вообще иметь дело не с с сущностью» религии, а с условиями и следствиями определенно-

го рода действий общины (Gemeinschaftshandeln), понимание которых также и здесь может быть обретено, только исходя из субъективных переживаний, представлений, целей отдельного индивида, т. е. исходя из «смысла», так как их внешнее протекание в высшей степени многообразно» [39, 1, 8. 317]. Требованием исходить из отдельного индивида и его мотивов — переживаний, представлений, целей —- Вебер руководствуется и при исследовании религии. Понятно поэтому, что он, в отличие от Дюркгейма, подчеркивает совсем другой момент всякой, в том числе (и даже прежде всего) и примитивной, религии, — магические и культовые действия, по Веберу, всегда имеют посюсторонние цели. «Действие, мотивированное религиозно или магически... первоначально направлено на посюсторонние цели» [39, Hlbbd., 2, S. 317] — это прежде всего регулирование погоды (вызывание дождя, укрощение бури и т. д.), лечение болезней (в том числе изгнание злых духов из тела больного), предсказание будущих событий и пр. Именно поскольку магическое и ритуальное действие, по убеждению Вебера, имеет своей целью достижение определенных, вполне посюсторонних и в этом смысле рациональных результатов, постольку он считает возможным квалифицировать это действие как «по крайней мере относительно рациональное» [39, Hlbbd., S. 317].

Второй важнейший аспект социологии религии Вебера — это сосредоточенность его на роли необычных, сверхъестественных способностей индивида, благодаря которым он в состоянии быть магом, шаманом, пророком, основателем новой религии. Эти способности (индивидуальная харизма) представляют собой, по Веберу, огромную социальную силу, но силу иррациональную, которую он противопоставляет рациональным факторам. При этом харизма рассматривается Вебером опять-таки как фактор, указывающий на индивидуума и требующий принимать во внимание именно индивидуальное действие как клеточку социального процесса.

Соответственно своим интересам и методу Вебер выбирает и предмет исследования: он изучает главным образом религии развитых обществ, т. е. мировые религии, предполагающие сравнительно высокий уровень социальной дифференциации, значительное интеллектуальное развитие, появление личности, наделенной ясным самосознанием. Хотя ритуально-культовый момент имеет место и в мировых религиях, но в той мере, в какой здесь ослабляется групповое начало и выделяется индивидуальное, возрастает значение догматических и этических элементов по сравнению с обрядовым и ритуальными. И вот тут веберовская методология, требующая анализа мотивов действующих индивидов, находит себе соответствующий предмет исследования.

На огромном материале высокоразвитых форм религиозной жизни Вебер путем эмпирического наблюдения и сравнения фиксирует, где и при каких социальных условиях, среди каких соци-

альных слоев и профессиональных групп преобладает в религии ритуалистически-культовое начало, где — аскетически-деятельное, где — мйстико-созерцательное, а где — интеллектуально-догматическое. Так, согласно Веберу, магические элементы наиболее характерны для религий земледельческих народов и — в рамках высокоразвитых культур — для крестьянского сословия; вера в судьбу, рок составляет характерную принадлежность религии народов-завоевателей и военного сословия; рационалистический характер носит религия городских сословий, в частности ремесленников, которые меньше, чем земледельцы, зависят от внешних, природных условий и в большей степени — от ритмически правильного, рационально организованного трудового процесса. Однако поскольку мировые религии, как правило, возникают и распространяются не среди одного только сословия, то в них присутствует в своеобразных сочетаниях целый ряд различных моментов.

В качестве примера остановимся на веберовском анализе конфуцианства. Хотя конфуцианство в строгом смысле слова нельзя назвать религией, в нем отсутствует, например, вера в загробную жизнь, но по своему социальному значению и по той роли, которую оно сыграло внутри китайской культуры, оно, по Веберу, может быть отнесено к мировым религиям. Конфуцианство, говорит Вебер, предельно реалистично, ему чужд интерес к потустороннему миру. Важнейшие блага с точки зрения конфуцианской этики: долголетие, здоровье, богатство — одним словом, благополучная земная жизнь. Поэтому ни эсхатологические мотивы, ни связанные с верой в загробную жизнь мотивы искупления, спасения для него не характерны; и хотя в Китае, как отмечает Вебер, и существовала мессианская надежда на посюстороннего спасителя-императора, она не принимала формы той веры в утопию, которая характерна для иудаизма или христианства.

В результате государственный культ был подчеркнуто трезвым и простым: жертва, ритуальная молитва, музыка и ритмический танец. Строго исключались из культа все оргиастические элементы; конфуцианству был чужд и экстатизм и аскетизм: все это представлялось иррациональным началом, вносящим дух беспокойства и беспорядка в строго рациональную этику и классически упорядоченный культ. «В официальном конфуцианстве не было, конечно, индивидуальной молитвы в западном смысле слова. Оно знало только ритуальные формы» [36, S. 433—434].

Из-за отсутствия индивидуального, личного отношения между человеком и богом не могло возникнуть идеи «милости», «богоизбранности». «Как и буддизм, конфуцианство было только этикой. Но в резкой противоположности к буддизму оно было исключительно внутримирской профанной этикой. И в еще большем контрасте к буддизму оно было приспособленным к миру, его порядкам и условиям...» [37, S. 441]. Строй, порядок и гармония — вот основные прин-

ципы конфуцианской этики, равно применимые к государственному состоянию и состоянию человеческой души. «Разум» конфуцианства, — пишет Вебер, — был рационализмом порядка...» [36, S. 457]. Задачи воспитания и образования были целиком подчинены этим основным ценностям. Образование носило гуманитарный («литературный») характер: знание классической китайской литературы, владение искусством стихосложения, тонкое знание многочисленных ритуалов — вот те чисто традиционные элементы, которые необходимо было усвоить китайскому аристократу.

Спецификой конфуцианской этики является то, что несмотря на рационализм она не враждебна магии. Правда, этические добродетели ставятся выше магических чар и заклинаний: «Магия против добродетели бессильна», — считал Конфуций (цит. по: [36, S. 444]). Но принципиально магия не отвергалась, признавалось, что она имеет власть над злыми духами, хотя и не имеет власти над добрыми, и это соответствовало конфуцианским представлениям о природе, которая была полна духов — и добрых и злых.

Таким образом, Вебер показывает, что в конфуцианстве были соединены два начала: этически-рациональное и иррационально-магическое; рационализм здесь особый, существенно отличный от западного типа рационализма: он был объединен с магией и традиционализмом. Именно в силу этого обстоятельства в Китае не могла возникнуть та форма науки, которая развивалась на западноевропейской почве, и не мог сложиться сходный с западным тип рационального хозяйства, так же как и формально рациональный тип управления.

Рассматривая далее индивидуальный облик других мировых религиозно-этических систем, Вебер дает их классификацию в соответствии с тем, какие именно социальные слои были главными носителями этих систем: носитель конфуцианства — организующий мир бюрократ; индуизма — упорядочивающий мир маг; буддизма — странствующий по миру монах-созерцатель; ислама — покоряющий мир воин; христианства — бродячий ремесленник.

Особое внимание Вебера привлекла проблема так называемой религии париев, т. е. групп, стоящих на нижней ступеньке или даже вне социальной иерархии. Если для наиболее привилегированных, аристократических слоев, как правило (но не исключительно), характерна направленность интересов на посюсторонний мир, стремление упорядочить (конфуцианство), организовать (индуизм), просветлить, освятить его (элементы этого стремления к «освящению» мира можно найти в католическом и православном вариантах христианства), то в «религии париев» на первый план выступают эсхатологические мотивы, устремления к потустороннему.

Анализируя «религиозную этику париев» на материале иудаизма, особенно религии пророков, а также различных внутри-христианских течений и сект, Вебер показывает, что носителями

«религиозности париев» никогда не были рабы или свободные поденщики, которые, по Веберу, вообще не являются активными в религиозном отношении. Исключения здесь не составляет, согласно Веберу, и современный ему пролетариат [12, S. 78]. Наиболее активными в религиозном отношении среди непривилегированных слоев являются, по Веберу, мелкие ремесленники, обедневшие выходцы из более привилегированных слоев (например, русские разночинцы, тип миросозерцания которых весьма интересовал Вебера). При этом не следует думать, что эсхатологизм и «потусторонняя направленность религиозного интереса» исключают интеллектуализм: Вебер специально обсуждает эту тему и приходит к выводу, что интеллектуализм париев и «народных интеллектуалов» (например, раввинов) — явление столь же распространенное, как и интеллектуализм высших чиновников (например, китайских мандаринов) или священников (в индуизме, иудаизме), и т. д.

Вебер классифицирует религии также и на основании их различного отношения к миру. Так, для конфуцианства характерно приятие мира; напротив, отрицание и неприятие мира характерны для буддизма. Индия, по Веберу, является колыбелью религиозно-этических учений, теоретически и практически отрицающих мир [36, S.536]. Некоторые религии принимают мир на условиях его улучшения и исправления: таковы ислам, христианство, зороастризм. От того, принимается ли мир и в какой мере, зависит отношение религиозной этики к сфере политики, вообще к власти и насилию. Религия, отвергшая мир, как правило, аполитична, она исключает насилие; здесь наиболее последователен буддизм, хотя идеи ненасилия характерны также и для христианства.

Там, где мир полностью принимается, религиозные воззрения, замечает Вебер, легко согласуются со сферой политики, магические религии вообще в противоречие с политикой не вступают.

Мировые религии носят, как правило, сотериологический характер. Проблема спасения — одна из центральных в религиозной этике. Вебер анализирует религиозно-этические установки в зависимости от того, какие пути спасения они предлагают. Возможны прежде всего два варианта: спасение через собственные действия, как, например, в буддизме, и спасение с помощью посредника — спасителя (иудаизм, ислам, христианство). В первом случае методами спасения являются либо ритуальные культовые действия или церемонии, либо действия социальные (любовь к ближнему, благотворительность, забота о ближних в конфуцианстве), либо, наконец, самоусовершенствование. Во втором случае (спасение через спасителя) — также несколько вариантов спасения: во-первых, через институционализацию (принадлежность к церкви как условие спасения в католицизме); во-вторых, через веру (иудаизм, лютеранство); в-третьих, через милость предопределения (ислам, кальвинизм).

Наконец, Вебер различает пути спасения, зависящие уже не столько от выполнения заповедей и от ритуальных действий верующих, сколько от внутренней установки. Здесь он также обнаруживает два разных типа: спасение через активное этическое действие и через мистическое созерцание. В первом случае верующий осознает себя как орудие божественной воли; необходимым условием этического характера его деятельности является аскеза. Тут, в свою очередь, возможны два случая: или целью является бегство от мира — и тогда аскетизм есть средство освобождения от всех уз, связывающих человека с миром, или же целью является преобразование мира (кальвинизм.) — и здесь аскеза служит целям внутримирской экономической, научной и другой деятельности.

Второй — созерцательный — путь имеет целью достижение состояния мистического просветления, покоя в божественном. Средством здесь служит та же аскеза; как и в случае активной деятельности, аскеза здесь тоже рациональна.

Рационально-аскетическое поведение направлено, однако, на отрешение от посюстороннего мира и погружение в сознание бесконечного. Как видим, метод сравнения и классификации, к которому постоянно прибегает Вебер, требует постоянного различения, противопоставления феноменов религиозного сознания. Основанием для различения у Вебера являются опять-таки идеальные типы, которые выступают как рациональное начало, начало харизматическое и, наконец, традиционное.

За этими идеальными типами стоят «последние ценности» самого Вебера: 1) этика братской любви («добро»); 2) освобожденный от ценностей и ставший чисто функциональным «разум», т. е. формальная рациональность (бывшая «истина», секуляризованная до механизма); 3) стихийно-экстатическое начало, харизма, основа магических религий (иррациональная «сила», стихийная «мощь», «красота», на стороне которой самая иррациональная жизненная сила — половая любовь).

Нет сомнения, что эти три «начала» — идеальные типы, что в эмпирической реальности они в чистом виде, как правило, не выступают; однако нет сомнения в том, что они все представляют собой основные «ценности», которые в мировоззрении самого Вебера так же тяготеют друг к другу и друг другу противостоят, как и сконструированные в соответствии с ними идеальные типы. «Мы знаем сегодня не только то, что нечто может быть прекрасно, хотя оно не является добрым, но и то, что оно прекрасно именно в том, в чем оно не добро; это нам известно со времен Ницше, а еще ранее вы найдете это в «Цветах зла», как Бодлер назвал томик своих стихов. И уж ходячей мудростью является то, что нечто может быть истинно, хотя оно не прекрасно, и поскольку оно не прекрасно, не священно и не добро» [37, S. 583].

Политеизм (вечная борьба богов) — мировоззренческая основа мышления Вебера; в социологии религии она проступила с особенной ясностью, поскольку сам Вебер рассматривает религию как последнюю, далее несводимую основу всех ценностей. Примирение враждующих «ценностей», по Веберу, невозможно: никакое научное мышление, никакая философская медитация не в состоянии найти достаточное основание для предпочтения одной группы ценностей другой. «Как мыслят себе возможность «научного» выбора между ценностью французской и немецкой культур, этого я не знаю. Тут тоже спор различных богов и спор вечный... А над этими богами и их борьбой господствует судьба, но отнюдь не «наука»... Какой человек отважится «научно опровергать» этику Нагорной проповеди, например положение «не противиться злу», или притчу о человеке, подставляющем левую и правую щеку? И тем не менее ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, проповедуется этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства. Нужно выбирать между религиозным достоинством, которое дает эта этика, и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: «Противиться злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно пересилит». В зависимости от конечной установки индивида одна из этих этических позиций исходит от дьявола, другая — от бога, и индивид должен решить, кто для него — бог и кто — дьявол» [37, S. 584].

Этот «политеизм» на уровне «последних ценностей» обнаруживает в Вебере уже не столько последователя Канта и неокантианцев, сколько мыслителя, близкого по своим мировоззренческим установкам к традициям Гоббса, Макиавелли, Ницше. Именно от них унаследовал Вебер требование сурового и мужественного стремления к познанию истины, какова бы она ни была; именно к этой традиции восходит также глубокое убеждение Вебера, что истина скорее страшна и жестока, чем утешительна; своеобразный «вопрекизм», «любовь к судьбе», как бы ни была жестока последняя, тоже унаследован Вебером от Ницше.

7. Макс Вебер и современность

Вебер провел скрупулезное исследование, стремясь доказать, что именно религиозные убеждения, религиозная этика были основными стимулами развития капиталистической экономики.

Здесь, однако, необходимо прежде всего отметить, что марксистская теория отнюдь не отрицает возможности обратного влияния форм сознания на экономику, что отмечал Ф. Энгельс в письмах 90-х годов; упрощенное истолкование марксистского подхода к истории только облегчило Веберу его критику марксизма. Но, кроме того, в самой работе Вебера «Протестантская этика и дух

капитализма» остался нерешенным целый ряд серьезных вопросов. Так, объясняя, что протестантский «аскетизм в миру» мог превратиться в буржуазный принцип только по мере секуляризации религиозного сознания, Вебер не может ответить на вопрос, в силу каких причин происходил и углублялся сам этот процесс секуляризации — может быть, опять-таки играли роль факторы экономические?

Влияние К. Маркса сказалось и на формировании одного из важнейших понятий социологии Вебера — понятия рациональности, что мы уже отмечали. Но и здесь Вебер ведет полемику с марксизмом, стремясь показать, что формальная рациональность как принцип современной экономики не есть результат капиталистического производства, а возникает из констелляции в определенный исторический момент целого ряда разнородных факторов; по Веберу, формальная рациональность — это судьба Европы (а теперь и всего человечества), которой невозможно избежать. Марксово учение о преодолении капитализма и о возможности создания нового типа общества — общества социалистического — Вебер считает утопией; он не склонен идеализировать буржуазный мир, но не видит ему никакой альтернативы. Разоблаченная, уже чисто формальная, лишенная всякого ценностного содержания рациональность находит в лице Вебера своего защитника; на этом основании он продолжает считать себя либералом, хотя и лишенным всяких иллюзий.

К. Маркс рассматривает отчуждение как явление по существу своему экономическое, связанное с капиталистическим характером производства; ликвидация отчуждения — это прежде всего экономическая перестройка буржуазного общества. Вебер укореняет формальную рациональность не только в экономике, но и в науке, праве, религиозной этике, с тем чтобы доказать, что экономическая перестройка общества не может привести к желаемому результату.

Методологические принципы Вебера тоже формировались в полемике с марксизмом. Вебер жестко разделял научное познание как объективное, не зависящее от мировоззренческих установок ученого, и политическую деятельность, пусть даже того же самого ученого, в качестве двух разных сфер, каждая из которых должна быть независимой от другой. Как мы уже показали, такое жесткое разделение не смог осуществить даже сам Вебер.

Конструкция идеальных типов, по замыслу Вебера, должна была служить средством «независимого от ценностей» исследования. Метод идеального типизирования разрабатывался Вебером в прямой полемике с исторической школой и в косвенной с К. Марксом. И в самом деле; К. Маркс в своих работах стремился понять общество как некоторую целостность, пользуясь при этом методом восхождения от абстрактного к конкретному, с помощью кото-

рого можно воспроизвести целостность в понятии. Всю жизнь воюя против тех социологов и историков, которые оперировали целостными структурами, Вебер, несомненно, воевал и с К. Марксом.

Создание теории социального действия, которая должна исходить из индивида и субъективной осмысленности его поведения, было результатом полемики не только с органицистами, Лебоном, Дюркгеймом, но и с марксизмом, которому Вебер неосновательно приписывал недооценку роли сознания человека, личностной мотивации в динамике общественно-исторического процесса.

Влияние Вебера на социологию было огромно, но неоднозначно.

Парсонс, много сделавший для популяризации Вебера в США, приложил немало усилий, чтобы синтезировать его идеи с идеями Парето и Дюркгейма в рамках единой теории социального действия; теоретические категории Вебера были при этом вырваны из исторического контекста и превратились в понятия с вневременным содержанием. В то же время Вебер использовался как знамя антинатуралистической ориентации в социологии. Кризис структурного функционализма в 60-х годах нашего столетия усилил интерес к антипозитивистским идеям и историзму Вебера, но одновременно вызвал острую критику его методологического объективизма, принципа «свободы от ценностей» слева (Гоулднер и др.). В социологии ФРГ отношение к Веберу — точнее, его интерпретация — в тот же период стало одним из водоразделов между позитивистско-сциентистской и левомарксистской ориентациями (в частности, Франкфуртской школой); этот конфликт, охвативший самый широкий круг вопросов, особенно ярко проявился на съезде социологов ФРГ в 1964 г., посвященном столетию со дня рождения Вебера [20].

В докладе Г. Маркузе, как ранее в «Диалектике Просвещения» М.Хоркхаймера и Т.Адорно (1947), в сущности снималась двойственность, с какой Вебер относился к принципу рациональности, и позиция Вебера в этом пункте трактовалась как однозначно негативная (см. об этом подробнее: [15, S. 208 и сл.]).

Ситуация изменилась с середины 70-х годов: сейчас социология в ФРГ переживает своего рода «веберовский ренессанс» [2, с. 123—127], ориентированный диаметрально противоположным образом, чем интерес к Веберу в леворадикальной социологии 60-х годов. Эта новая тенденция нашла свое выражение в работах К. Зейфарта, М. Шпронделя, Г. Шмидта, отчасти В. Шлюхтера и др. [29—31]. , Представители этой тенденции, с одной стороны, выявляют этические корни принципа рациональности, а с другой — предлагают конкретно-социологическую расшифровку этого принципа с целью показать, какие социальные слои являются носителями принципа рациональности на протяжении истории нового времени. В полемике с названными авторами идеи Франкфуртской школы — с известными, впрочем, оговорками — продолжает отстаивать Ю. Хабермас [15, S. 240 и сл.].

Литература

1. *Бельцев Л. В.* Социология религии М. Вебера: Крит, очерк. Автореф. дисс. канд. филос. наук. М., 1975.

2. *Вебер М.* История хозяйства. Пг., 1923.

3. *Здравомыслов А. Г.* Макс Вебер и его «преодоление» мар ксизма // Социол. исслед. 1976. № 4.

4. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд.

5. Новейшие тенденции в современной буржуазной социологии // Социол. исслед. 1984. № 4,

6. *СелигменБ.* Основные течения совр.экономич. мысли. М., 1968.

7. Социология и современность. М., 1977. Т. 2.

8. *Ясперс К.* Куда движется ФРГ? М., 1969.

9. *Baumgarten E.* Max Weber: Werk und Person. Tubingen, 1964.

10. *Bendix R.* Max Weber: An Intellectual Portrait. N.Y., 1962.

11. *Bendix R.,Roth G.* Scholarship and partisanship. Essays on Max Weber. Berkeley, 1971.

12. *Bessner W.* Die Begriffsjurisprudenz, der Rechtspositivismus und die Transzendentalphilosophie I. Kant als Grundlagen der Soziologie und der politischen Ethik Max Webers. Weiden, 1968.

13. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. B., 1927. Bd. 2.

14. *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig; B., 1930.

15. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Frank furt a.M., 1981. Bd. 1.

16. *Jaspers K.* Max Weber: Politiker, Forscher, Philosoph. Bremen, 1946.

17. *Kon I. S.* Der Positivismus in der Soziologie. B., 1968.

18. *Lowith K.* Max Weber und seine Nachfolger // Mass und Welt. 1939.

19. *Lowith K.* Max Weber und Karl Marx // Gesammelte Ab-handlungen. Stuttgart, 1960.

20. Max Weber und die Soziologie heute / Hrsg. Stammer. Tubingen, 1965.

21. *Merleau-Ponty M.* Les aventures de la dialectique. P., 1955.

22. *Mitzman A.* The iron cage •// Historical interpretation of Max Weber. N.Y., 1970.

23. *Mommsen W.J.* Max Weber und die deutsche Politik, 1890—' 1920. Tubingen, 1959.

24. *Molmann W.* Max Weber und die rationale Soziologie. Tubingen, 1966.

25. *Monch R.* Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beitrage von T. Parsons, E. Durkheim und M. Weber. Frankfurt a.M., 1982.

26. Parsons *T.* The structure of social action. N.Y., 1961.

27. Parsons T. The social system. N.Y., 1966.

28. *Scheler M.* Wissensformen und die Gesellschaft. Bern, 1960.

29. *Schluchter W.* Die Paradoxie der Rationalisierung: Zum Verhaltnis von «Ethik» und «Welt» bei Max Weber // Ztschr. Soziol. 1976. № 5.

30. *Schmidt G.* Max Webers Beitrag zur empirischen Industrieforschung // Koln. Ztschr. Soziol. und Sozialpsychol. 1980. № 1.

31. *Seyfarth G.* Gesellschaftliche Rationalisierung und die Entwicklung der Intellektuellenschichten: Zur Weiterfiihrung eines zentralen Themas Max Webers // Max Weber und die Rationali sierung sozialen Handelns / Hrsg. W. M. Sprondel, G. Seyfarth. Stutt gart 1981.

32. *Sorokin P.* Contemporary sociological theories, N.Y., 1928.

33. *Walter A.* Max Weber als Soziologe // Jahrbuch fur Soziologie. Karlsruhe, 1926. Bd. 2.

34. *Weber M.* Die Verhaltnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland // Schriften des Vereins fiir Sozialpolitik. Leipzig, 1892. Bd. 55.

35. *Weber M.* Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tubingen, 1924.

36. *Weber M.* Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie. Tubingen, 1951. Bd. 1.

37. *Weber M.* Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre. Tubingen, 1951.

38. *Weber M.* Gesammelte politishe Schriften. Tubingen, 1951.

39. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Koln; Berlin, 1964.

40. *Weber M.* Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Munchen; Hamburg, 1965.

41. *Weber M.* Staatssoziologie / Hrsg. B. Winckelmann. B., 1966.

42. *Weiss J.* Max Weber Grundlegung der Soziologie. Munchen, 1975.

43. *Weiss J.* Ration alitat als Kommunikabilitat: Uberlegungen zur Rblle von Rationalitatsunterstellungen in der Soziologie // Max Weber'und die Rationalisierung des sozialen Handelns.

44. *Wenckelmann J.* Legitimitat und legalitat in Max Webers Herrschaftssoziologie. Tubingen, 1952.

Глава 9

Социологическая система Вильфредо Парето

1. Парето и его время

На рубеже двух веков в философской мысли Италии господствовал позитивизм, отличавшийся только своей пестротой и заимствованиями [5, с. 16]. Позитивистская социология также была эклектичной, сочетая элементы механицизма, эволюционизма, вульгарного биологизма и других течений. Таковы были концепции Чезаре Ломброзо (1836—1909), Энрико Ферри (1856—1929) и др. Известность получили идеи представителей итальянской школы политической социологии Гаэтано Моски (1858—1941), Роберта Михельса (1876—1936) [2], к которым непосредственно примыкают и взгляды Вильфредо Парето (1848—1923).

Сын аристократа, эмигрировавшего во Францию по политическим причинам, Парето получил инженерное образование и начал работать в римской железнодорожной компании. Рано включившись в политическую борьбу, он стал выступать в печати с критикой экономической политики правительства, требуя свободы торговли и невмешательства государства Б частные дела.

На формирование научных интересов Парето оказали влияние видный итальянский экономист Матео Панталеони и профессор кафедры политэкономии в Лозаннском университете Леон Вальрас.

Разработанная Вальрасом теория экономического равновесия, перенесенная Парето на область общетеоретических представлений об обществе, стала впоследствии той основой, на которой строилась его социологическая система. Парето опубликовал ряд статей, посвященных доктрине Вальраса, в «Экономическом журнале», а после ухода Вальраса в отставку в 1.893 г. стал руководить его кафедрой.

Первой крупной публикацией Парето был основанный на университетских лекциях «Курс политической экономии». Позже он подвергал критике политику правительства, был в дружеских отношениях со многими социалистами, выступал в защиту Дрейфуса.

Около 1900 г. в настроениях и убеждениях Парето произошел перелом, обусловленный крушением прежних либеральных иллюзий.

Уверенный, что время либерализма прошло, что общество вступило в период стагнации и для обеспечения стабильности соци-

альной жизни необходимо насилие, он занял откровенно антидемократическую и антилиберальную позицию. Его новые взгляды нашли отражение в книге «Социалистические системы» (1901), «Учебнике политической экономии» (1906), а также в ряде статей.

Болезнь сердца заставила Парето прервать профессорскую деятельность, а в 1907 г. — отказаться от руководства кафедрой, оставив за собой лишь чтение лекций (до 1917 г.). В 1912 г. он закончил свой основной труд, названный «Трактатом по общей социологии», который из-за начавшейся войны появился на свет только в 1916 г. Некоторые из статей, написанные социологом в последние годы жизни, были опубликованы в сборниках «Факты и теории» (1920) и «Трансформация демократии» (1921). В последнем описано разложение итальянского государства под властью правительства, неспособного применить силу. Так Парето явился провозвестником фашизма.

Оказавшись у власти, фашисты окружили Парето почестями. Он получил звание «сенатора королевства», был привлечен к участию в журнале «Иерархия» и т. п. Умер Парето через год после прихода к власти фашистов, так и не определив своего отношения к новому режиму, который хотя и применил рекомендованные им методы насилия, однако не разрешил ни одного из социально-экономических противоречий.

В философском отношении социология Парето была синтезом позитивизма с волюнтаристским иррационализмом. Большое *влияние* на него оказали идеи французского социолога, теоретика анархосиндикализма Жоржа Сореля (1847—1922), особенно его теория насилия и отождествления революционных принципов с религиозными мифами, а также концепция Гаэтано Моски об универсальности деления общества на два класса — господствующий, монополизирующий власть и подчиненный, руководимый первым.

2. Методология

По замыслу Парето, его социологическая система должна была положить конец метафизическим и спекулятивным рассуждениям об обществе, занимавшим доминирующее положение в социально-политической мысли XIX в. Основная идея, вдохновлявшая Парето, состояла в том, чтобы разработать такие принципы построения социологического знания, которые обеспечили бы его достоверность, надежность и обоснованность. Поддерживая в целом концепцию общественной науки, разработанную основоположниками позитивизма — Контом, Миллем и Спенсером, Парето справедливо критиковал их за непоследовательность в проведении принципа эмпирической обоснованности знания.

Итальянский социолог считал, что социология является синтезом различных специальных общественных дисциплин: права, политэкономии, политической истории, истории религий, — «цель которого — в изучении человеческого общества, взятого в целом» [10, 1, p. 3].

Метод, при помощи которого Парето намеревался открыть всеобщие принципы устройства, функционирования и изменения обществ, он назвал логико-экспериментальным. Стремясь сделать социологию такой же точной наукой, как физика, химия и астрономия, он предлагал пользоваться только эмпирически обоснованными описательными суждениями, строго соблюдая логические правила перехода от наблюдений к обобщениям. Этические и вообще ценностные элементы в теории, по мнению Парето, всегда ведут к искажению, фальсификации фактов, поэтому подлежат устранению.

С точки зрения Парето, каждую теорию можно рассматри вать в трех аспектах: 1) объективном — независимо от автора и воспринимающего ее реципиента; 2) субъективном — в соотнесе нии как с автором, так и с реципиентом, когда выясняется, почему автор создает свою теорию, а данный индивид ее воспринимает; 3) утилитарном — с точки зрения ее полезности, индивидуальной или общественной. Полезность, по мнению Парето, не зависит от объективности или субъективности теории. Сама по себе истина нейтральна и обнаруживает свое общественное качество только в результате применения или достижения определенных целей. Если результаты окажутся полезными для общества, окажется полез ной и теория. Если результаты вредны, значит, теория принесла вред [Ibid., p. 172]. При этом Парето считал, что по содержанию все общественные теории в равной степени ложны, ограниченны, деформированы, поскольку ни один социолог до него не руководствовался логико-экспериментальным методом.

Трактовка итальянским социологом проблем причинности, закономерности, социального факта и некоторых более второстепенных методологических вопросов несет на себе печать влияния механицизма. Как и большинство позитивистов, Парето требовал отбросить понятия «абсолютный», «необходимый», поскольку они якобы заключают в себе априорное содержание — признак метафизики и теологии.

Зависимости между социальными фактами Парето предлагал изображать в виде количественных формул и показателей. Социолога, утверждал он, интересует интенсивность, сила, вес разных социальных фактов и условий, а не сущностный, необходимый характер взаимосвязей между ними. Понятие «сущность», так же как и понятие «необходимость», казалось ему архаическим пережитком. «Сущность — это предмет, неизвестный науке» [Ibid., p. 16], — писал он и истолковывал научный закон как «единообразие», повторяе-

мость событий, которая имеет вероятностный характер и не содержит момента необходимости. Закон в понимании Парето также лишен универсального характера и имеет силу только «внутри границ известного места и времени» [Ibid., p. 54]. Близость к конвенционалистской интерпретации закона выражалась не только в утверждении им гипотетического и вероятностного характера закона, но и в утверждении его зависимости от той или иной точки зрения исследователя, от субъективного выбора им аспекта рассмотрения связи явлений. Парето не проводил четкой границы между объективными законами, выражающими независимые от человека объективные необходимые связи в природе и в обществе, и законами, формулируемыми людьми с определенной целью и в соответствии с задачей исследования, т. е. гипотезами.

Отсутствие четкой границы между объективным и субъективным характерно и для интерпретации Парето понятия «социальный факт». Он не видел различия между фактами с точки зрения их гносеологической природы, материальной или идеальной, а также с точки зрения их истинности или ложности.

Такой подход был чреват глубокими противоречиями и вел к непониманию специфики тех или иных идеологических явлений (например, религии). В теоретико-методологическом плане он вел либо к функционалистской трактовке истины (истинно все существующее), либо к исключению из науки проблем истинности (как соответствия знания действительности), якобы не имеющей отношения к методологии.

Понятие причинности, поскольку оно выражает отношение, которое нельзя наблюдать, Парето также подверг сомнению. Критикуя принцип монокаузальности, он делал вывод, что отношение причинности должно быть заменено отношением взаимозависимости или взаимодействия. Отрицая факт каузального приоритета какого-либо одного явления, он требовал заменить причинную связь функциональной, причинное объяснение — функциональным. Поскольку каждое социальное явление — функция многих переменных, социальная теория должна принимать во внимание все факторы, действующие в обществе, и устанавливать между ними отношения постоянных зависимостей.

На том же основании Парето отвергал понятие однолинейной эволюции, утверждая, что «эволюция не совершается по непрерывной прямой линии» [Ibid., p. 312].

Парето придавал большое значение точности научной терминологии. Однако он не дал строгого и точного определения основным понятиям, которые употреблял. Декларативным осталось и его намерение придать «Трактату...» математическую форму. Дальше геометрических и алгебраических иллюстраций и графиков Парето не пошел.

Отождествляя ценностный аспект теории с ложью, добавленной к ее логико-экспериментальной структуре, Парето занял по-

зицию «свободы от ценностей». Но отрыв теории от общественной практики, сведение истинности к формально-логической правильности, отрицание детерминизма как принципа исследования и объяснения социальных явлений лишали Парето возможности не только правильно истолковывать интересовавшие его факты социальной жизни, но и понять происхождение и сущность тех общественных теорий, от которых он пытался отойти и которые во многом справедливо критиковал.

3. Общество как система взаимодействия индивидов

Одной из центральных идей Парето было рассмотрение общества как системы, находящейся в состоянии постепенно нарушаемого и восстанавливаемого равновесия (equilibrium). Понятие равновесия было им заимствовано из экономической теории Вальраса, которой Парето придал механистический характер, увидев прообраз общества в модели равновесия, все части которой жестко взаимосвязаны и механически влияют друг на друга. Изменения в одной части системы немедленно передаются другой ее части, и вся система приходит в движение, пока вновь не восстановится «динамическое равновесие» [11, p. 104].

Парето рассматривал экономику как подсистему социальной системы. Экономическая система, по его мнению, состоит из особых молекул — людей, приводимых в движение потребностями и рациональными интересами, встречающих препятствия на пути к достижению экономически желаемого. Социальная система является более сложной. В социальном действии участвуют человеческие индивиды, наделенные чувствами. Именно чувства, обусловленные психическим складом индивидов, — главная пружина, приводящая в движение всю систему. Понять же чувства значительно труднее, чем любые рациональные соображения.

Парето разделял социальные действия на логические и нелогические, а чтобы найти критерий их различения, разлагал действие на его составные элементы — внешне наблюдаемое действие, рациональное его обоснование (которое обычно дается задним числом), психическое состояние действующего лица. Последнее рассматривалось как та постоянная величина, лежащая в основе действия, которая определяет его характер. Психическое состояние индивида Парето считал «объективной» основой социального феномена в отличие от его субъективной основы, под которой он понимал аргументы, рационально выдвигаемые действующим лицом [10, vol. 1, p. 80].

Ошибка всех предшествующих социологов, полагал Парето, заключалась в том, что они пренебрегали объективной стороной дела и изучали только возникающие на ее почве теоретические

концепции, т. е. ограничивались изучением субъективного аспекта действительности. «Объективное» же социологическое исследование должно быть направлено на изучение психических установок и обусловливаемых ими «нелогических» действий, составляющих основную массу всех человеческих действий вообще. «Нелогические» действия, согласно Парето, обусловлены особой логикой чувств. В отличие от логических они являются результатом не сознательных рассуждений и соображений, а чувственного состояния человека, иррационального психического процесса.

«Нелогические» действия характеризуются тем, что люди, их совершающие, не знают истинных объективных связей между явлениями и поэтому используют неадекватные средства для достижения целей, «нелогически» соединяя цели и средства. Связь средств и цели в данном случае иллюзорна и существует только в представлении действующего субъекта. Таковы, например, жертвоприношения и другие религиозные обряды, цель которых умилостивить божество и добиться тем самым поставленной цели. Такого рода средства не связаны с целью объективно и потому не ведут к ее достижению.

«Логические» действия руководствуются не чувствами, а разумом и регулируются нормами. Они характерны для деятельности в области экономики, науки, отчасти политики. В данном случае средства и цели связаны между собой объективной логикой, основанной на действительно существующих связях, и потому ведут к достижению целей. Иными словами, средства здесь адекватны целям. Парето указывал на важность последнего момента, поскольку с субъективной точки зрения все действия кажутся логичными тому, кто их совершает.

Стремясь нащупать объективную почву для рассмотрения «нелогических» действий и в другой плоскости, Парето предлагал считать критерием субъективности мнения наблюдателей как «лиц, обладающих более обширными знаниями» [Ibid., p. 81].

Само по себе рассмотрение структуры и элементов социального действия, равно как и их классификация по уровню осознанности или преобладающему типу мотивации, безусловно, правомерно. Однако концепция социального действия Парето имела индивидуалистический и иррационалистический характер, односторонне подчеркивая эмоциональную природу человеческих побуждений, которым итальянский социолог не находил иного объяснения, кроме того, что указывал на их природное естественное происхождение. Побудительные причины социальных действий больших социальных групп, классов объяснить с этих позиций невозможно. Ведь классы объединяют индивидов, обладающих самыми различными психическими чертами, однако это не мешает этим индивидам действовать в те или иные моменты истории солидарно.

В основе концепции социального действия, разработанной Парето, лежала определенная концепция человека. Подчеркивая нелогическую, иррациональную природу индивида, он утверждал, что действия человека никогда не являются тем, чем они кажутся ему самому. Специфически человеческое состоит не в разуме, а в способности использовать разум для маскировки своих «нелогических» действий при помощи кажущихся логическими теорий и аргументов. Человек, писал Парето, в отличие от животного имеет способность мыслить и поэтому набрасывает покрывало на свои инстинкты и чувства [Ibid., vol. 2, p. 4]. Именно потому, что все люди являются как чувствующими, так и разумными существами, возникает проблема соотношения чувств *и* разума, чувств и идеологий. Парето без колебаний отдавал приоритет чувствам, считая их истинными движущими силами человеческой истории. Исторические закономерности он сводит к закономерностям иррациональной психической жизни отдельных индивидов, а идеологии называет «языками чувства».

Считая основой динамизма социальной системы эмоции, Парето тем самым подводил под социальную систему биологический фундамент, поскольку психика человека, ее черты и особенности истолковывались им вне и независимо от социально-экономического контекста. Хотя сам подход к обществу как к системе был правомерен, принцип механического равновесия, механической взаимосвязи элементов не мог удовлетворительно объяснить функционирования общества как целого.

Идея функциональной зависимости, взятая в отрыве от принципа социального детерминизма и призванная заменить его, в качестве объясняющего принципа обнаружила свою теоретическую несостоятельность. Чтобы найти источник движения системы, Парето вынужден был встать на позиции биологизма и психологизма, т. е. искать источник социальной жизни в психических склонностях и предрасположениях людей, притом таких, которые не имели никакой связи с производственно-экономической деятельностью и были выбраны весьма произвольно.

4. Психологический редукционизм

Сделав эмоциональную сферу человеческой деятельности главным звеном своей социологической системы, Парето сделал оговорку, что не все чувства достойны внимания социолога, а только такие, которые проявляются в определенного рода действиях, что дает возможность строго их классифицировать. Они неизменны, постоянны и потому являются теми элементами социальной среды которые «детерминируют социальное равновесие» [10, vol. 2, p. 242] Итальянский социолог дал этим элементам необычное и трудно

переводимое название — «резидуи» (residui), что на языке химических наук означает «остатки» или «осадки», желая этим подчеркнуть их устойчивость, способность оставаться после того, как из социального действия вычтены все рациональные соображения.

«Остатки» как основа чувств, эмоций, страстей, инстинктов, психических состояний и предрасположений имеют, согласно Парето, врожденный, естественный, не поддающийся влиянию внешних условий характер. Они являются внутренними биологическими импульсами, детерминирующими социальное поведение человека. На основе шести главных классов «остатков», подразделенных на множество подгрупп, Парето попытался объяснить все многочисленные варианты человеческого поведения. Еще более схематизировав исторические действия, итальянский социолог подчеркнул главную роль двух первых классов остатков.

Первый класс включает «остатки», названные «инстинктом комбинаций» [Ibid., vol.1, p. 528], который якобы лежит в основе всех социальных изменений. Это внутренняя психологическая склонность человека собирать, по-разному переставлять, комбинировать вещи, отчасти ради получаемого от этого удовольствия, отчасти потому, что человеку трудно удержаться от собирания и комбинирования.

Второй класс — «остатки» «постоянства агрегатов» [Ibid., p. 600], выражающие тенденцию поддерживать и сохранять однажды сформировавшиеся связи. Это консервативное чувство лежит в основе неприятия всего нового, в основе враждебного отношения к любым переменам и изменениям.

В остальные классы «остатков» Парето включил стремление человека проявлять свои чувства в общественных действиях и поступках, чувства социальности, собственности и, наконец, половой инстинкт.

В заключительных частях «Трактата...» Парето попытался применить теорию «остатков» к объяснению европейской истории, изображая ее в виде конфликта «остатков» первого и второго классов — инстинкта изменений и консерватизма, новаторства и ретроградства. «Нелогические» действия, совершаемые на основе «остатков», рассматривались им как главная клеточка общественной жизни, определяющая собой ход циклических изменений и возвращений в истории.

Неясность понятия «остаток», его комплексность, множественность входящих в него терминов, например «чувства», «инстинкты», «проявления чувств в действии», двойственная субъект-объектная природа понятия (психологическая и социальная) в его толковании привели к тому, что оно не вошло в словарь западной социологической науки.

Иррационализм паретовской концепции имел глубокие гносеологические и социальные корни. Его реальной основой был кризис

позитивистской рационалистической модели человека. Вместе с тем подчеркивание решающей роли иррациональных психических сил было связано с глубоким общественным пессимизмом, утратой веры в человеческий разум, дискредитированный в эпоху социального кризиса. Вместо идеи разумности всего существующего выдвигается идея его неразумности, нелогичности; идея рациональности сменяется иррационализмом биопсихологического толка. Социологическая концепция Парето — яркое свидетельство невозможности создать научную теорию личности и социального действия без опоры на адекватное понимание общества.

Убеждение в решающей роли «остатков» питало паретовский политический неомакиавеллизм: «Искусство управления, — писал он, — сводится к умению извлекать выгоды из эмоций, не тратя энергии на тщетные попытки их разрушить. Единственным результатом подобных попыток часто является только их усиление» [Ibid., vol. 2. p. 391].

Утвердив основополагающую роль чувственных сфер человеческой психики, Парето выводил из них свои теории идеологии, социальной стратификации и смены правящих элит.

5. Концепция идеологии

Интерес Парето к теории идеологии, которая является интегральной частью его социологической теории, был не случаен. Разочарование в политике буржуазных либеральных партий, неспособных к эффективному действию, погрязших в интригах и борьбе за власть, вызывало сугубо негативное отношение социолога к демагогическим ухищрениям и уловкам господствующих социально-политических группировок, суть которых он справедливо усматривал в их стремлении замаскировать свои неблаговидные политические цели. Вместе с тем рост популярности марксизма в *Италии,* который, по словам Парето, стал служить «новым евангелием» [11, p. 11] для лучшей части итальянской молодежи, убеждая ее в силе и общественной значимости идеологии, стимулировал поиски зачастую скрытых причин ее распространения и влияния на социальную жизнь. Оставаясь на позициях защиты буржуазного порядка, Парето попытался объяснить природу, особенности и социальные функции идеологии в современном мире.

Псевдологические рассуждения, пустые разглагольствования, ложные аргументы, фальшивые оправдания являются продуктом «мыслительного голода, испытываемого человеческим существом» [10, vol. 2, p. 5]. Потребность в оправдывающих социальное поведение псевдологических теориях, в которых средства, предлагаемые для достижения целей, не связаны с целями объективной логикой, выражается в создании теологических учений, этических

и политических доктрин, затушевывающих истинную сущность религии, морали, политики. Социальная наука должна поэтому раскрывать основу этих учений, т. е. обусловливающие их эмоции. Идеология, по Парето, — это чисто словесные покровы, ловкие демагогические ухищрения, которым придана теоретическая форма с целью маскировки нелогического характера действия. Идеологии создаются для того, чтобы скрыть истинные побудительные мотивы действий, корни которых — в иррациональных пластах человеческой психики. Идеологические концепции, верования, теории Парето обозначил термином «деривации» (derivazioni), что значит «производные», подчеркнув тем самым их вторичный, производный характер от чувств.

Итальянский социолог разработал классификацию дериваций, разделив их на четыре класса [Ibid., p. 15—16].

Первый класс образуют утверждения, преподносимые как абсолютные истины, аксиомы или догмы. Второй класс — это некомпетентные суждения, оправдываемые ссылкой на авторитет. Третий класс составляют апелляции к общепринятым принципам и чувствам; часто обоснование подобного рода покоится на чувствах действующего лица, обладателя определенного «остатка», но изображается как совпадение с чувствами «всех людей», «большинства», или «всех уважающих себя людей» [Ibid., p. 44]. Последний, четвертый класс дериваций образуют чисто словесные доводы, «вербальные доказательства», выражения, не имеющие никакого объективного эквивалента. Таковы известные из формальной логики софизмы. Этот род дериваций, употребляемый обычно ораторами, особенно действен, потому что при помощи ловко употребляемых оборотов пробуждает в слушателях нужные чувства, и притом так искусно, что они этого даже не замечают. Такие деривации высоко ценятся в политике и судопроизводстве. Сюда же относится простое жонглирование словами, употребление ходовых метких словечек и оборотов речи [4].

Парето считал, что фальшивые словесные образования, деривации идеологии, религии едва ли поддаются точному научному анализу. Однако он пытался найти пути объяснения идеологических явлений. Неверно считать, утверждал итальянский социолог, эти псевдологические построения просто абсурдом или патологией или же рассматривать их как плоды фантазии, созданные кастой священников для одурачивания масс. Противопоставляя деривации (идеологии) истине, Парето вместе с тем подчеркивал, что их логическая несостоятельность вовсе не уменьшает их социального значения, их ценности для общества в целом и для отдельных действующих лиц. «Факты ясно доказывают, — писал он, — что мифологии не соответствуют действительности и все же имеют большое социальное значение» [10, vol. 2, p. 299].

Следует отметить меткость некоторых наблюдений Парето. Так, он подчеркивал активную роль идеологий в обществе, их моби-

лизующую силу: «Обобщая, можно сказать, что деривации принимаются не столько потому, что кого-то убеждают, но потому, что ясно выражают идеи, которые люди уже имели в неосознанно виде. Этот последний факт всегда является главным моментом ситуации. Поскольку деривация была принята, она придала силу агрессивность соответствующим эмоциям, которые теперь нашли путь к проявлению» [Ibid., p. 312]. Раскрывая механизм манипулирования массовым сознанием, он писал: «Важно обладать просто деривацией, принимаемой с готовностью каждым, даже самым большим невеждой, а потом повторять ее снова и снова» [Ibid., p. 313]

Подчеркивая роль неосознанных элементов человеческой психики, Парето сформулировал некоторые идеи психологии подсознания, хотя не был знаком с трудами Фрейда.

Но, оторвав проблему нелогического действия от общественной практики, Парето вставал на позиции релятивизма. По его мнению, нет принципиальной разницы между аргументацией, и| пользуемой язычниками, христианами, сторонниками прогресс гуманизма, общественной солидарности, демократии и т. п. Все эти теории в равной мере характеризуются преобладанием эмоций над фактами и с научной точки зрения не имеют никакой ценности. Итальянский социолог отрицал, что идеологии существенно отличаются друг от друга хотя бы тем, что рождаются на разных уровнях развития общества и в различной пропорции содержат различные стороны общественного бытия. Историческая конкретизация проблемы отсутствовала и тогда, когда речь шла о сопоставлении научной ценности идеологий, существующих одновременно. Согласно Парето, идеологии меняются только по форме, заменяя одну систему аргументации другой, одни словесные формулировки другими, более гибкими и изощренными. По сути дела, Парето замыкал проблему идеологии в узкие рамки (границы) индивидуальной психики, отрывая ее от реальной истории и борьбы классов, в которой собственно и происходит развитие идеологии.

Логическим следствием рассуждений Парето было положение о существовании отдельных индивидов, которые могут освободиться от эмоций, деформирующих образ действительности. «Опыт показывает, — писал социолог, — что индивид может как бы разделиться надвое и до некоторой степени освободиться от своих эмоций, предрассудков и верований, когда борется за научное исследование» [Ibid., p. 76]. Эти люди, по мнению Парето, гении. Отдаваться во власть эмоций и предрассудков — удел заурядных личностей с умеренным талантом. Гении же «именно благодаря своим качествам возвышаются над обыденностью и отделяются от человеческих масс... менее подвержены господствующим верованиям, идеям и чувствам» [Ibid., vol. 1, p. 329].

Приведенное высказывание свидетельствует о том, что, несмотря на иррационализм своей теории, Парето далеко не был

свободен от иллюзий позитивистского рационализма. Согласно его концепции, гении, вожди, вообще выдающиеся личности — носители разума, тогда как массы способны руководствоваться только неосознанными эмоциями и страстями.

Характерно, что Парето попытался разграничить задачи логика и социолога. «Когда логик открывает ошибку в выводе, софизм разоблачается и работа логика закончена. Только тогда начинается работа социолога, который должен исследовать, почему вообще ложные аргументы принимаются многими людьми, почему эта софистика убеждает... Логика исследует, почему вывод является ошибочным, социология — почему он получает широкое распространение [Ibid., vol. 2, p. 10—11]. Однако ответ Парето на этот вопрос отнюдь не социологичен: «Утверждения принимаются и завоевывают престиж благодаря пробуждению в слушателях эмоций различного рода, которые получают статус доказательства. Они убеждают потому, что высказываются ученым сентенциозным тоном, с большой силой убедительности, изысканным литературным языком» [Ibid., p. 21].

В общем балансе социальных факторов деривации, согласно Парето, являются производными и зависимыми. В качестве общественного базиса он склонен рассматривать не социально-экономические отношения, а совокупность «остатков», интересов и связанной с ними социальной гетерогенности. Парето увлеченно разоблачает, демистифицирует различные деривации. Юридические теории, утверждает он, являются не обоснованием действительного применения законов, а всего лишь использованием ложных аргументов в соответствии с корыстными целями. Моральные деривации служат сокрытию аморальных целей, религиозные — прикрывают низменные чувства, общие якобы всем эпохам и народам.

Само социальное действие Парето истолковывал исключительно психологически, как иррациональное по своей природе. Если идеологии имеют псевдорациональный характер, а формулируемые ими мотивы лежат вне разума, то какие же факторы можно назвать действующими причинно? В какой сфере их нужно искать? К. Маркс и Ф. Энгельс их искали в условиях общественной жизни индивидов, показывая, «каким образом действие всякий раз возникало вследствие прямых материальных побудительных причин, а не из сопутствующих им фраз, каким образом, наоборот, политические и юридические фразы также являются результатом материальных побудительных причин, как и политическое действие и его результаты» [3, т. 13, с. 492]. Парето же искал истоки идеологических явлений в психике отдельного изолированного индивида, трактуя ее внеисторически и абстрактно. Реальные общественные силы, определяющие позицию индивида в массовых общественных движениях, и вообще действия масс его не интересовали. Из поля зрения итальянского социолога совершенно исчезала клас-

совая структура общества, интересы и стремления общественных сил, которые в силу своего общественного положения способны более или менее последовательно опираться в своих действиях на науку. Отказ от классово-исторического подхода к идеологическим явлениям придавал наблюдениям Парето печать односторонности и ограниченности. В конечном счете он сам оказался в путах «ложного сознания», в диагностике которого видел свою задачу. Ведь наряду с требованиями логико-гносеологического характера, о которых говорил Парето, научная теория и методология общественных наук обязательно включает социологический анализ социальной действительности с позиции определенных классовых интересов. Формалистическая односторонность методологии и психологический редукционизм обусловили неадекватность концепции идеологии Парето.

6. Концепция круговорота элит

Существенный элемент социальной системы составляет, согласно Парето, социальная гетерогенность, которая предопределяется изначальным неравенством индивидов. Особенность той или иной социальной группы зависит от природных способностей и талантов ее членов, а это, в свою очередь, определяет общественное положение группы на той или иной ступени общественной • лестницы. Тем, кто имеет «высший показатель в своей области деятельности, мы даем название элиты» [10, vol. 2, p. 530], писал Парето. Элита — это избранная часть населения, остальная его часть лишь «приспосабливается к полученным от нее стимулам» [Ibid., vol. 1, p. 168]. В свою очередь элита подразделяется на две части: одна прямо или косвенно принимает участие в управлении обществом («правящая элита», или «правящий класс»), а другая не участвует в управлении и подвизается в художественной или научной сферах («неуправляющая элита») [Ibid., vol. 2, p. 531].

Элита и неэлита образуют соответственно высший и низший слои общества. Представители низов, наиболее одаренные из них, «поднимаются вверх», пополняя ряды правящей элиты, члены которой в свою очередь, деградируя, «опускаются вниз», в массы. Здесь обнаруживается идейное родство концепции Парето с концепциями Тарда, Лебона, Моски: деление общества на изобретателей и подражателей (Тард), на вождей и толпу (Лебон), на господствующий и подчиненный классы (Моска).

Происходит циркуляция, или круговорот, элит — процесс взаимодействия между членами гетерогенного общества, которое представляется Парето в виде пирамиды с элитой на ее вершине. Элиту характеризует высокая степень самообладания и расчетливости, умение видеть слабые и наиболее чувствительные места в других и использовать их для своей выгоды, в то время как массы

обычно запутываются в сетях эмоций и предрассудков. Это оправдывает «разделение общества на две части. Те, в ком преобладает знание, управляют и руководят теми, в ком преобладают чувства, так что в конце концов их действия оказываются энергичными и мудро направляемыми» [Ibid., p. 351).

Парето указывает на два главных качества управляющих: умение убеждать, манипулируя человеческими эмоциями, и умение применять силу там, где это необходимо. Эти способности являются взаимоисключающими. Правительства правят, либо применяя силу, либо при помощи соглашательства и уговоров. «Согласие и сила являются инструментами управления на всем протяжении истории» [Ibid., p. 678].

Парето развивает идею об управлении массами путем манипулирования их чувствами при помощи идей, подчиняющих массы интересам правящих классов. «Политика правительства тем эффективнее, чем успешнее оно использует эмоции» [Ibid., p. 676]. Искусное применение этого принципа может, по Парето, объяснить любой политический успех. Ибо в ходе политической истории быстро обнаруживается, что одних методов убеждения недостаточно, чтобы правящий класс мог сохранить власть. Он должен уметь вовремя применить силу. Поэтому обличительная критика Парето направлена против сентиментальных идеологий либерализма с их проповедью гуманности, компромиссов и т. п. Будучи неспособной применить силу, правящая элита деградирует и вынуждена уступать свое место другой, обладающей большей решительностью и способной прибегнуть к насилию. «История является кладбищем аристократии» [Ibid., p. 538]. Ключ к объяснению взлетов и падений правящих классов, их возвышения и упадка находится, согласно Парето, во взаимоисключающем характере двух типов правления.

Механизмом, посредством которого происходит обновление правящей элиты в мирное время, является социальная мобильность. Чем более «открыт» правящий класс, тем крепче его «здоровье», тем более он способен сохранить свое господство. Чем более он замкнут, тем сильнее тенденция к упадку, «правящий класс обновляется не только численно, но и, что гораздо важнее, качественно, путем пополнения своих рядов из низших классов. Они приносят с собой энергию и пропорции «остатков», необходимые для удержания власти. Правящий класс восстанавливается, и своих наиболее разложившихся членов» [Ibid., p. 539].

За исключением полностью замкнутой элиты, становящейся кастой, правящая элита обычно находится в состоянии постоянной медленной трансформации. Если циркуляция элит происходит слишком медленно, в высших слоях скапливаются элементы, олицетворяющие бессилие, разложение и упадок. Эти слои теряют психические качества, обеспечивающие их элитарное положение,

и пасуют перед необходимостью применить насилие. Среди низших же слоев возрастает число индивидов, обладающих качествами, необходимыми для управления обществом. Они способны захватить власть при помощи насилия. Однако новый правящий класс в свою очередь со временем трансформируется в бессильный, загнивающий и утрачивает способность управлять. Вновь окрепнуть он может, либо черпая силы из низших классов, либо уничтожая физически разложившихся, ставших ненужными членов элиты. Если же, несмотря на эти меры, в низших классах скапливаются индивиды, превосходящие своими достоинствами высшие классы, наступает эпоха революции, смысл которой, по мнению Парето, состоит в обновлении состава правящей элиты, пополнении необходимых для управления психических сил и восстановлении таким образом общественного равновесия.

Циклы подъема и упадка, возвышения и падения элиты являются, по убеждению Парето, необходимыми и неизбежными. Чередование, колебание, смена элит являются законом существования человеческого общества. Что лежит в основе этого закона?

Паретовская теория исходит из утверждения, что круговорот элит происходит вследствие чередования в них «остатков» первого и второго классов. Каждой элите соответствует определенный стиль правления. Инстинкт «комбинаций» обусловливает использование убеждения и обмана, хитроумных средств одурачивания масс, введения их в заблуждение.

Инстинкт «постоянства агрегатов» обусловливает противоположные качества правителей. Они агрессивны, авторитарны, склонны к применению насилия, подозрительно относятся к манипулированию, маневрированию и компромиссам. Если первый тип правителей живет только настоящим, то второй устремлен в будущее. Правители фабрикуют идеалы, светские и религиозные, их цели простираются далеко вперед. Посвящение индивида служению обществу, подчинение индивидуальных интересов общественным, мужество и постоянство в следовании этим идеалам — таковы характерные личностные черты и духовные ценности этого типа правителей.

Правителей, у которых преобладают «остатки» «комбинаций», Парето называет «лисицами», а тех, у которых преобладают «остатки» «постоянства агрегатов», — «львами». «Лисицы» — символ хитрости, коварства, вероломства; «львы» — символ силы, упорства, непримиримости, мужества.

В области хозяйственной и финансовой деятельности «лисицам» и «львам» соответствуют типы «спекулянтов» и «рантье». «Спекулянт», согласно Парето, — прототип бизнесмена, ловкого воротилы, комбинатора, предпринимателя, стремящегося к наживе. Он погружен в рискованные комбинации, не знает угрызений совести, добивается успеха любой ценой. «Рантье» — его полная противоположность. Это робкий вкладчик, живущий на фиксиро-

ванные доходы, боящийся ступить шаг, чтобы не повредить своему капиталу и не пострадать самому. Преобладание в обществе «рантье» — свидетельство стабилизации общества, переходящей затем в загнивание. Преобладание «спекулянтов» предопределяет развитие в социальной и экономической жизни.

Чередование экономических и политических циклов связано в концепции социального равновесия Парето с циклами духовного производства — интеллектуального, религиозного, художественного и т. п. Здесь происходит ритмическая смена периодов веры и скептицизма, в основе которых в конечном счете лежат «остатки» первого и второго классов. Когда в психике индивидов усиливаются «остатки» первого класса и соответственно ослабевают «остатки» второго класса, изменяется пропорция «остатков» в определенных социальных группах. Такие группы недовольны окружающей действительностью, критически относятся к существующим порядкам и господствующим ценностям. Стремясь создать свои научно обоснованные и логически выдержанные теории и программы, они считают это расчищением пути разуму, освобождением от предрассудков. Но когда эти псевдоинтеллектуальные теории одержат верх, в обществе неизбежно возникнет противоположное течение духовной жизни. Индивиды, в которых усилились чувства «постоянства агрегатов», критикуют показную логичность и разумность новых теорий, выискивая в них ошибки и несоответствия. Так возникают антиинтеллектуальные, интуитивистские и мистические теории, постепенно вытесняющие позитивизм и рационализм.

Теория «круговорота элит», подобно теории общественной активности, строилась Парето не на основе анализа общественных отношений и социальных институтов, а на основе исследования врожденных биопсихических свойств индивидов. Первичными в его концепции власти являются личностные черты правителей, которыми они обладали еще до того, как заняли элитарное положение в обществе. Пытаясь поставить вопрос о соотношении биологической и социальной дифференциации, Парето считал, что капиталистическая экономика в условиях, благоприятствующих ее развитию, предоставляет простор для свободного продвижения в верхи общества лучших его представителей и воспроизводства его структуры в соответствии с биопсихическими качествами индивидов. Итальянский социолог не предполагал, что обладание необходимыми для управления личностными качествами — лишь одно из условий возникновения института господства, притом не главное и не решающее. В действительности же конкуренция регулируется институтом капиталистической частной собственности. Индивиды вступают в борьбу, уже будучи включенными в определенную систему общественных отношений, обладая преимуществами, обусловленными положением, занимаемым ими в обществе. Главный фактор политического успеха и отбора «лучших» из числа

претендентов на власть — сила тех политических классов и группировок, которые стоят за этими претендентами.

Политические, идеологические и экономические изменения в обществе не являются простым следствием изменений в личном составе правящего меньшинства, как считал Парето. Процесс «циркуляции элит» в действительности выражает глубокие общественные процессы, прежде всего социально-экономического характера. Политические изменения происходят тогда, когда правящие группировки не в состоянии разрешить социально-экономические проблемы, возникающие в ходе общественной практики, и вынуждены прибегнуть к политическому маневрированию.

Рассуждения Парето относительно функционирования элит не опирались на анализ реальных массовых общественных сил, не были конкретизированы в соответствии с отдельными историческими эпохами, акцентировали внимание на внешних формальных сходствах различных типов правления, подводимых под общую схему. Абсолютизируя общие черты функционирования элит власти в антагонистическом обществе, Парето не учитывал того, что разные исторические периоды выдвигают перед власть имущими разные требования, под влиянием которых дифференцируются, расслаиваются правящие группы, формирующиеся на основе исторически изменяющихся критериев.

Итальянский социолог нарисовал отталкивающий в своем цинизме образ истории, состоящий из картин насилия, афер, преступлений, дворцовых комбинаций и грызни претендентов на власть. Гуманизм в этих условиях не более чем предрассудок или идеология самоуничижения; будущее находится в руках политиков, лишенных совести, не задумывающихся об общественных последствиях своих действий, лишь бы они вели к желаемой цели. Общественное равновесие может обеспечить только такая элита, которая может извлекать выгоду из власти, не брезгует никакими средствами, в любом случае заботясь только о своих собственных интересах. «Цель оправдывает средства», — повторял Парето афоризм Макиавелли, которого он ценил значительно выше любых современных авторов.

Общественно-историческая концепция Парето глубоко пессимистична. История в его представлении обречена на вечно повторяющиеся циклы, в смене которых нет никакого заметного прогресса: восходящая часть кривой является «причиной» или условием ее нисходящей части — не более.

Как справедливо заметил один из исследователей Парето, его пессимизм не может быть объяснен меланхолическим темпераментом [7, p. 161]. Он объясняется крушением политических идеалов тех общественных слоев, к которым относился итальянский социолог. Вот почему Парето сделал своей программной установкой исторический пессимизм, перерастающий в политическую идеологию консерватизма, идеализирующего насилие.

7. Парето в исторической перспективе

«Трактат...» Парето увидел свет во время первой мировой империалистической войны и не нашел в Италии соответствующего «социологического» читателя. Во Франции господствующие позиции занимала школа Дюркгейма, отстаивающая совершенно иные теоретические позиции. Позже тот факт, что фашисты провозгласили Парето своим духовным отцом, отталкивал от него либерально настроенные круги.

Признание пришло к итальянскому социологу в Америке. В начале 30-х годов Лоуренс Хендерсон, известный биохимик, организовал в Гарвардском университете семинар по изучению концепций Парето, в котором приняли участие такие в будущем известные социологи, как Толкотт Парсонс, Роберт Мертон, Джордж 'Хоманс, Уильям Уайт, Клайд Клакхон и др. В 1935 г. «Трактат ...» был издан на английском языке, причем, как отмечает Л.Козер, «труды Парето читали как буржуазный ответ Марксу или как его консервативный функционалистский эквивалент» [8, p. 423].

Социологи более «левых» политических взглядов резко критиковали Парето за политический макиавеллизм, фашизм, несовременный способ мышления. Э. Богардус и Ф. Хауз писали, что основные идеи Парето гораздо раньше и лучше были выражены Дарвином, Джеймсом и Самнером [8, p. 423—424]. Однако посвященные Парето монографии, написанные Хендерсоном, Хомансом и Куртисом и прежде всего Парсонсом, сделали свое дело. Глава школы структурного функционализма считал Парето одним из наиболее выдающихся мастеров социальных наук, заявив, что в «Трактате..» нет ничего существенного, будь то на методологическом и теоретическом уровне, что... должно было быть отброшено [12, p. 300].

Представители структурного функционализма восприняли и переработали паретовскую теорию социального действия, а также концепцию общества как системы, находящейся в состоянии равновесия. Введенное им понятие равновесия (eqilibrium) заняло видное место в структурно-функциональном анализе в качестве .1 одного из основных понятий и отправных пунктов исследования.

Паретовский системный подход к обществу способствовал развитию той социологической традиции, согласно которой главными проблемами считались проблемы стабильности социальной системы. Структурные функционалисты считали заслугой Парето и отрицание простого однолинейного причинно-следственного отношения в пользу совокупности переменных, находящихся в состоянии функционального взаимодействия. Идея взаимодействия была направлена Парето против концепции социального детерминизма и хорошо вписывалась в контекст теоретических поисков западной социологической мысли. Столь же высоко оценивают западные экономисты вклад Парето в экономическую теорию, считая его одним из основателей современной политэкономии [6].

Сам Парето считал наибольшим своим вкладом в социальную мысль теорию «остатков» и дериватов. Иррационалистическая концепция личности, интегрированная в концепцию нелогического действия, в общих чертах ставила проблемы психологии подсознания. Это находит отклик в современной западной социальной психологии, в трактовке таких явлений, как извращенное сознание, механизм рациональности, функционирование предрассудков, авторитарная личность и др.

Весьма популярна среди современных западных политологов паретовская концепция идеологии. Понимание идеологий как произвольных теоретических построений, призванных маскировать и рационализировать предрассудки и эмоции, подчеркивает важную социальную роль систем верований. Положение, что человек руководствуется эмоционально окрашенными верованиями, не вдаваясь в рассуждения об их истинности или ложности, широко используется в методах пропаганды.

Пожалуй, наибольшее внимание в паретовской социологической системе привлекала теория элит, послужившая отправным пунктом для многочисленных исследований механизмов власти с самых различных теоретических позиций [2]. Эта теория, взятая в контексте всех его теоретических воззрений, дает основания считать ее автора провозвестником политических режимов фашистского типа. Желая того или нет, Парето отразил в своих трудах кризисные тенденции общественной *жизни* Западной Европы, развитие которых привело к фашизму. Концентрация внимания на проблемах политической борьбы, идея биологического отбора правящей элиты, обоснование применения грубой силы, попирающей законность, критика рационалистического подхода к политике, подчеркивание значения иррациональных слепых эмоций — все это перекликается с идеями, положенными в основу писаний официальных фашистских теоретиков.

«Трактат...» был задуман как «гигантское возражение» [11, p. 77] Марксу. Отрицая заслуги Маркса в политэкономии, Парето придавал большое значение Марксу как социологу, подчеркнувшему роль классовой борьбы в истории. Однако Парето был решительным противником научного социализма и резко критиковал исторический материализм, который ошибочно считал «экономическим материализмом». Последний, по мнению Парето, содержал ту ошибку, что представлял взаимодействие как соотношение причины и следствия [10, vol. 1, p. 500]. Если обобщить способы «опровержения» марксизма, применяемые Парето, то можно сказать, что он стремился представить марксистскую теорию одним из частных случаев своей «более широкой» концепции. Учение о классовой эксплуатации должно было быть растворено в более «широкой» концепции чередования элит, классовые различия оказывались частным случаем «более широких» — психологических — различий и т. п. Марксистской пар-

тийности противопоставлялось требование придерживаться логико-экспериментальной установки на свободную от ценностных суждений позицию и нейтральную объективность.

Теоретические идеалы Парето проникнуты духом исторической бесперспективности. Он ясно видел, что «буржуазия идет к своему закату». «У меня нет, — писал он, — никакого лекарства, чтобы вылечить болезнь, в которую впала буржуазия, или, если угодно, все общество. Напротив, я ясно заявляю, что такое лекарство, если оно и существует (во что я, правда, не верю), мне совершенно неизвестно. Я нахожусь в положении врача, который осознает, что пациент смертельно болен, и не знает, как его можно спасти» (цит.по: [9, S. 63]) .

Литература

1. *Ашин Г. К.* Концепции элитизма и плюрализма // Вопр. филос. 1976. № 7.

2. *Владимиров А. В.* Итальянская школа политической социологии. // Социол. исслед. 1976. № 4.

3. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд. Т. 13. JJJ 4. *Селигмен Б.* Основные течения современной экономической мысли. М., 1968.

5. *Эфиров С. А.* Итальянская буржуазная философия XX века. М., 1968.

6. *Allais M.* Vilfredo Pareto: Contribution to economics // Interinational encyclopaedia of the social sciences, N.Y., 1968. Vol. 11.

7. *Borkenau F.* V. Pareto. N.Y.; L., 1936.

8. *Coser L. A.* Masters of sociological thought. N.Y., 1971.

9. *Eisermann* G. Bedeutende Soziologen. Stuttgart, 1968.

10. *Pareto V.* Trattate di sociologia generale. Milano, 1964. Vol. 1—2.

11. *Pareto V.* Sociological writings / Sel. and introd. S. E. Finer. N.Y., 1966. 12. Parsons T. The structure of social action. N.Y., 1961.

Глава 10

Чикагская социологическая школа

Чикагская школа была первой институциональной академической школой в североамериканской социологии. По сути дела, в течение первой трети XX века Чикагская школа и была в основном социологией США. Американский историк социологии Деннис Смит в работе, посвященной этой школе, пишет, что «как сила, так и слабости Чикагской школы проистекают из столкновения между американским капитализмом и американским либерализмом» [3, p. 1]. Школа опиралась в мировоззренческом плане на протестантскую религиозную традицию, преобладающую в американской жизни, в социальном плане — на идеи реформизма, а в гносеологическом — на эмпиризм. Значительное влияние на методологические позиции школы оказала философия прагматизма, автор которой — Джон Дьюи также работал в эти годы в Чикагском университете.

Школа возникла на базе первого в США департамента социологии, организованного с момента создания нового университета в Чикаго в 1892 году. Сам университет был основан семейством Рокфеллеров, и при его создании царил дух приоритета ценностей филантропии и баптизма, а в практическом плане преобладающими социальными давлениями были непосредственная власть частного капитала и требование следовать установившимся образцам американского образа жизни.

Чикагская социологическая школа в период с 1915 года до начала 30-х годов сформировала интегральную и кумулятивную программу проведения основанных на местных проблемах исследований, которые произвели в свое время очень сильное впечатление. Несмотря на имевшиеся в этой программе слабые места, она стала важным этапом в институциализации социологии и эмпирических исследований и имела долгосрочное значение и влияние. Несколько меньшее значение как социологический центр имел в начале XX века Колумбийский университет, который приобрел международную значимость с 1940 года под руководством Пауля Лазарсфельда и Роберта Мертона.

С деятельностью Чикагской школы связано появление первого в США специализированного социологического журнала в 1898 году (American journal of sociology), который значительно отличался по характеру как от «движения социальных опросов», характерных

для британской эмпирической социологии, так и от голого, абстрактного теоретизирования. В журнале были широко представлены направления исследований, характерные для данной школы: жизнь этнических групп иммигрантов в США (японцев, чехов, итальянцев, шведов, немцев, евреев, китайцев, эстонцев); положение чернокожих американцев и отношение к ним, включая рабство, прессу, семью, теологические семинарии, предрассудки, расовое сознание и бирасовые организации; такие аспекты социологии семьи, молодежи и пола, как становление личности, социальная самоизоляция, игровые движения, дезорганизация семьи, женская мобильность, контроль над рождаемостью, межнациональные браки, развод, демографическое поведение.

Главной своей практической задачей школа с момента создания поставила научное обеспечение решений, принимаемых местными органами власти, в частности муниципальными властями Чикаго. Вот почему в перечне ее исследований значительное место занимали такие проблемы, как девиантное и маргинальное поведение, изучаемое на примере работы тюрем графств, суда для несовершеннолетних, выполнения закона о бедности. Объектом исследования являлись пенитенциарная система, жизнь в отелях, бродяги, городские районы порока, банды, самоубийства, психические заболевания, «сухой закон», религиозные секты. • Еще один значительный пласт исследовательской работы чикагских социологов — формирование общественного мнения и эффективность социальных процессов в условиях интенсивной урбанизации. Поэтому ими активно изучались средства массовой информации; коллективное самовыражение и культурные изменения как результат деятельности газет, религиозных организаций, кино, радио; экономические факторы и институты, такие, напри-мер, как сеть крупных универмагов, валютный рынок, забастовки, динамика цен на землю. Много внимания уделялось этническим труппам. Так, широкую известность получили работы по изучению еврейского гетто в Чикаго, финнской общины в Мичигане, поселений меннонитов в Канзасе.

Основателем и первым деканом факультета социологии Чикагского университета был Албион Смолл. Первыми лидерами, создававшими социологическую школу в Чикаго, были также Дж. Винсент, Ч. Хендерсон, У. Томас. Свой значительный вклад внесли в становление школы также Л. Уорд, У. Самнер, Ф. Гиддингс, Э. Росс, Ч. Х. Кули. В рамках школы сформировалось несколько поколений исследователей.

Школа существует и пользуется высокой профессиональной репутацией и сегодня. Однако с конца 30-х годов она теряет свое исключительное, монопольное положение в социологической науке США. Причинами этого стало, с одной стороны, развитие социологии в других центрах, а с другой — уход а 1934 году тогдашнего

лидера школы Р. Парка, возникшие разногласия относительно методов исследований и кризис концепции локализма как главного направления развития американской социологии. К тому времени в Чикаго не было общепризнанных крупных теоретиков ранга Сорокина или Лазарсфельда. В стране в это время значительное признание получили Колумбийский университет и Гарвард. Активно развивались социологические департаменты и в других американских университетах.

Главная тематика Чикагской социологической школы сегодня — урбанистическая социология, проблемы социальной окружающей среды.

1. Основоположник школы А. Смолл

Албион Вудбери Смолл (Small) (11.05.1854—24.03.1926) — был первым в США профессором социологии. Вместе с Лестером Уордом и Франклином Гиддингсом он считается ученым, внесшим решающий вклад в дело институционального признания социологии в американских академических кругах.

Образование он получил в области теологии, но, обучаясь в колледже Колби и в Баптистской Ньютоновской теологической семинарии, он значительно расширил круг своих интересов, выйдя далеко за рамки религиозных предметов. По окончании семинарии в 1889 г. он два года провел в университетах Берлина и Лейпцига, изучая труды Г. Шмоллера, А. Вагнера, А. Шеффле, К. Маркса.

Вернувшись в США, он преподает историю и политическую экономию в колледже Колби, затем в 1889 году защищает докторскую диссертацию в университете Джона Хопкинса.

Увлечение экономикой благосостояния и преклонение перед Л.Уордом окончательно приводят его к социологии, чью важнейшую задачу он видел в стимулировании и разработке основательного социального планирования, в формулировании надежного содержания секуляризованной социальной этики.

В 1889 году он становится президентом колледжа Колби, а с 1892 года занимает пост первого в США декана социологического департамента вновь созданного Чикагского университета. Профессорами социологии он назначает Джорджа Винсента, Уильяма Томаса, Чарльза Хендерсона, а чуть позже Роберта Парка и Эрнеста Берджесса. Совместно с Винсентом Смолл пишет первый американский учебник по социологии, опубликованный в 1894 году. Продолжая оставаться председателем социологического департамента до ухода на пенсию в 1925 году, он одновременно являлся деканом аспирантской школы с 1905 года. На всем протяжении академической карьеры его уважали не только как способного администратора, но и как ученого и информативного педагога.

В 1825 году он основал «Американский журнал социологии» и был его редактором на протяжении трех десятилетий. Долгое время это был единственный социологический журнал в США и один из лучших в мире. С его помощью А. Смолл значительно расширил интерес к социологии в академических кругах и среди широкой публики, а также много сделал для повышения уровня социологической литературы.

В 1905 году он был одним из организаторов Американского социологического общества и был его президентом в 1912 и 1913 гг. До своего ухода на пенсию он активно работал в этом обществе, издавал «Ежегодные протоколы» (Annual proceedings) общества. В 1929 году его избрали президентом Международного института социологии.

Хотя сегодня Смолла больше помнят как энергичного организатора социологической науки, чем теоретика, тем не менее развиваемые им идеи являются ярким выражением основных направлений развития социологической науки его времени. Этот период характеризовался переходом от первоначального акцента на относительно статичные социальные структуры к динамичному и функциональному анализу социальных процессов. Если в своем учебнике в 1894 году он уделял много места органистическим аналогиям, то в поздних работах он становится одним из наиболее влиятельных в США разработчиков концепции социального процесса. Базовым сырьевым материалом социального процесса является, по Смоллу, деятельность группы. Групповая деятельность основывается на элементарных человеческих интересах, и неизбежный конфликт этих интересов придает динамику социальному процессу. Формируя концепцию социального конфликта, Смолл (опирался на работы Маркса, Вагнера, Шеффле, Гумпловича. В то же время он полагал, что конфликты могут быть урегулированы, а анархии можно избежать, если они протекают под авторитетным контролем государства, выносящего третейские решения относительно групповых антагонизмов.

В 1893 году Смолл предложил развернутую схему человеческих интересов, возникающих в сопоставимых формах групповых проявлений. Разрабатывая эту схему, он использовал в ней и идеи Густава Ратценхофера, австрийского социального дарвиниста. Это влияние заметно также и в работе Смолла «Общая социология» (1905).

В обществоведении влияние Смолла распространялось за пределы социологической науки.Так, сформулированное им положение о государстве как посреднике и медиаторе в урегулировании конфликтных групповых интересов вдохновило Артура Бентли на создание его известного труда «Процесс правления» (The process of government), ставшего классикой в американской социологической науке. Работы Смолла «Адам Смит и современная социоло-

гия» (1907), «Камералисты: пионеры немецкой социальной политики» (1909), «Между эрами от капитализма к демократии» (1913), «Истоки социологии» (1924) внесли заметный вклад в развитие ряда областей экономической и политической наук. Неудивительно, что к концу его академической карьеры у него постоянно рос интерес к координации и синтезу социальных наук.

2. Периодизация деятельности Чикагской школы

Американский исследователь Лестер Куртц выделяет три поколения в развитии Чикагской социологической школы.

Первое поколение охватывает период развития с основания школы до первой мировой войны. Его бесспорным лидером был А. Смолл, будучи деканом департамента и главным редактором «Американского журнала социологии». С ним тесно сотрудничали ведущие профессора других департаментов Чикагского университета Джон Дьюи, Джордж Герберт Мид, Торстайн Веблен. Эти теоретики имели огромное влияние на своих современников. Именно благодаря им в теории и практике социальной жизни США начала века сформировалась мощная реформаторская традиция, а необходимость преобразований различных сторон жизни стала рассматриваться как один из главных приоритетов в общественном мнении США.

Самой большой заслугой первого поколения является установление тесных связей *с* городским правлением Чикаго и со всеми его административными службами. Именно эти социологи убедили людей, принимающих решения на разных уровнях городского самоуправления, что компетентное и эффективное решение острейших городских проблем возможно только на основе глубокой профессиональной социологической проработки этих проблем с учетом как возможных альтернатив существующих решений, так и с анализом вероятных долгосрочных и среднесрочных последствий каждого из вариантов решений.

Именно первое поколение Чикагской школы — Смолл, Винсент, Томас, Хендерсон утвердили либерализм в качестве основной социально-философской доктрины социологической школы. Либерализм понимается в США как идеологическая ориентация, основанная на вере в значение свободы и благосостояния индивида, а также на вере в возможность социального прогресса и улучшения качества жизни с помощью изменений и инноваций в социальной организации общества [4, p. 203].

Чикагская школа развивала корпоративную разновидность либерализма, суть которой состоит в убеждении, что без политического регулирования экономической жизни капитализм будет

разрушен классовыми конфликтами. Чикагская школа выступила против неограниченной экспансии капиталистического господства, на цивилизованность, рациональность форм такого господства.

В мировую социологическую классику вошла пятитомная работа этого периода Чикагской школы «Польский крестьянин в Европе и в Америке» (1918 — 1920), опубликованная Уильямом Айзеком Томасом (1863 — 1947) и Флорианом Витольдом Знанецким (1882 — 1958). Изученные в ней процессы миграции и социальной адаптации впервые строились на основе строгого качественного и количественного анализа личных документов (писем, дневников, автобиографий поляков, как переехавших в США, так и остающихся в Польше).

У. Томас сформулировал концепцию социальной ситуации, которую он делил на три важнейшие составные части:

1)объективные условия, заложенные в существующих соци альных теориях и ценностях;

2)установки индивида и социальной группы;

3)формулирование существа ситуации действующим индиви дом.

В совместной работе со Знанецким Томас детально исследовал именно систему социальных установок и показал, что конфликты

и социальная дезинтеграция с необходимостью возникают в случаях, когда индивидуальные определения ситуации личностью не совпадают с групповыми ценностями.

Будучи представителем психологического направления в социологии, Томас выделял четыре группы побудительных желаний человека, играющих ведущую роль в определении его поведения: необходимость нового опыта, обеспечение безопасности, стабильности своего образа жизни, потребность в признании себя со стороны окружения и жажда господства над своим окружением. Индивидуальную конфигурацию этих желаний он связывал с врожденными особенностями человека, прежде всего с его темпераментом.

Одной наиболее значимой инновацией в «Польском крестьянине» является типология личностей с точки зрения преобладающих у них механизмов социальной адаптации.

Мещанский тип характерен традиционностью своих установок; богемный отличается нестойкими и мало связанными установками при общей высокой степей адаптации; творческий тип — наиболее значимый, хотя и легкомысленный, для судеб социального прогресса, поскольку лишь этот тип личности способен на генерирование изобретений и инноваций.

Флориан Знанецкий являлся представителем гуманистического направления в социологии, он считал основным предметом социологии социальные системы и выделял следующие их разновидности социальные действия, социальные отношения, социальные личности и социальные группы. Знанецкий ввел в социологии по-

нятие человеческого коэффициента, означающее личностно значимый аспект человеческого опыта данного индивида. Его учет, по Знанецкому, обязателен при анализе деятельности личности и означает ее понимание социальной ситуации. Он занимался наряду с теорией социологии и исследованиями в области социологии знания, урбанистики, социологии образования. Знанецкий внес также важный вклад в развитие польской социологии первой половины XX века.

Второе поколение Чикагской школы охватывает социологов, в полной мере проявивших себя между первой мировой войной и серединой 30-х годов XX века. Лидерами этой генерации были Роберт Парк и Эрнест Берджесс, а основной проблематикой — различные аспекты урбанизации, социология семьи, социальная дезорганизация. Большую известность получила написанная Парком и Берджессом книга «Введение в науку социологии» (1921), долгое время бывшая основным учебником студентов-социологов в университетах США. Она считается основополагающей для формирования современной эмпирической социологии.

Роберт Эзра Парк (Parc) (1864—1944) считается, в отличие от организатора Смолла, идейным создателем Чикагской школы.

Образование он получил в университетах Мичигана, Гарварда, Берлина, Страсбурга и Гейдельберга. Долгое время он был журналистом- газетчиком, затем специалистом по рекламе, аналитиком в различных крупных промышленных корпорациях. В Чикагский университет он пришел в 1913 году, когда ему уже было сорок девять лет. Помимо учебника широко известна его работа «Иммигрантская пресса и ее контроль» (1922). Большой популярностью пользовалась его работа «Город» (1925), в которой проанализированы различные аспекты влияния социального окружения на человеческую жизнь, рассмотрены также биологические и экономические факторы человеческой жизнедеятельности.

Среди важных социологических понятий, впервые введенных Парком, следует особо отметить понятие социальной дистанции, как показатель степени близости или отчужденности индивидов или социальных групп, а также концепцию маргинальной личности, характеризующую индивида, находящегося в социальной структуре на стыке социальных групп либо же на их периферии.

Работы Парка стали стимулом для проведения многих эмпирических исследований, для углубления и дифференциации методов сбора и анализа конкретных социальных данных. Он считается одним из основателей теории социальной экологии большого города.

Эрнест Берджесс (Burgess) (1886—1966) — ближайший научный соратник Парка, развивавший вместе с ним экологическую концепцию социального развития. В 1934 году он был избран президентом Американской социологической ассоциации. Главными областями его научных интересов были проблемы урбанизации, со-

циальных патологий в городской среде, социализации личности, семьи и общины. Он много занимался разработкой исследовательской процедуры — широко известна, в частности, его методика «концентрических зон», с помощью которой он выявил социальную неоднородность пространства большого города.

В середине 30-х годов Парк покинул Чикагский университет, а его школа потеряла монополию на определение путей развития социологии США. На конгрессе Американской социологической ассоциации в декабре 1935 г. «Американский журнал социологии», издающийся в Чикаго, перестал быть органом ассоциации. Национальное объединение социологов создало в качестве такового новое издание — «Американское социологическое обозрение». Серьезными оппонентами Чикаго в области социологии стали бостонский Гарвард и нью-йоркская Колумбия.

В это время активную научную и идеологическую работу в США вели также департаменты социологии университетов Дьюка, Вандербильта, Мичигана, Питтсбурга. Так, в 1933 году курсы социологии читались в 32 вузах США ста тридцатью преподавателями. В аспирантуре готовилось 258 докторских диссертаций по социологии, в том числе в Чикаго — 51, в Колумбийском университете — 49, в Нью-Йоркской школе образования — 22, в Вашингтонском университете — 18. К этому времени только в Чикаго было выпущено 106 докторов социологии и 60 процентов из них были заняты в администрации, бизнесе, на исследовательских должностях и в вузовском преподавании.

Третье поколение Чикагской школы (середина 30-х — начало 50-х годов) связывают с руководством департаментом У. Огборна (1886—1959). Он был деканом с 1936 по 1951 годы, а в университете начал работать в 1927 году. В 1929 году он избирался президентом Американского социологического общества, с 1937 по 1939 гг. руководил Исследовательским советом социальных наук.

Главная его работа «Социальные изменения» (1922) была написана им, когда он еще был профессором Колумбийского университета, где он и защитил докторскую диссертацию.

Большой резонанс в США получил подготовленный под его руководством доклад «Новейшие тенденции в США» (1933). Он занимал различные посты в правительственных ведомствах. Его главной заслугой является выведение американской социологии с местного на общенациональный уровень. Ведущие правительственные ведомства стали заказывать социологам целевые разработки. Именно при нем сформировались, работая по заданию Федерального правительства, такие исследователи, как Г. Лассуэлл.

В своей теории социальных изменений Огборн проводит мысль о том, что материальная культура развивается в целом относительно быстрее, нежели нематериальная или адаптивная культура. Причины этого он объяснял малым количеством изобретений в

адаптивной культуре, наличием серьезных препятствий адаптивным изменениям, значительным сопротивлением адаптации, которые являются следствием оценок и ориентации группы — субъекта социальных действий. В целом эта теория положила начало формированию концепции технологического детерминизма в социологии.

Огборн был последовательным сторонником широкого использования статистических методов в социологии, и при нем получило значительное развитие математическое обеспечение проводимых чикагскими учеными социологических исследований.

Третье поколение, помимо Огборна, представлено также именами Эверетта Хьюза, Самуэла Стауффера, Луиса Вирта. Уже после второй мировой войны серьезно заявили о себе Франклин Фразье, Пол Кресси, Эдвард Шилз, Говард Бейкер.

Так, Луис Вирт (1897—1952) родился в еврейской семье в Германии и в четырнадцатилетнем возрасте вместе *с* родителями прибыл в США. Образование он получил в Чикаго, где в 1926 году защитил докторскую диссертацию. Широкую известность принесла ему работа «Гетто» (1928), посвященная судьбам еврейских иммигрантов, прибывших в Чикаго из Европы. В 1947—1948 гг. он был президентом Американской социологической ассоциации, а в 1949 году избирается первым президентом Международной социологической ассоциации на ее учредительном конгрессе.

В своей урбанистической концепции Вирт доказывает, что городской образ жизни характерен ослаблением первичных межличностных связей, становящихся фрагментарными и поверхностными, в нем уменьшается социальная роль семьи и соседской общины, преобладают вторичные формально-ролевые отношения, нарастает его социальное и культурное разнообразие, уменьшается роль традиций и ослабляется социальная солидарность, усиливается анонимность общения.

Четвертое поколение Чикагской школы выделяет Деннис Смит *[Smith D.* The Chicago school... N.Y., 1988] и датирует его от начала 50-х годов до нашего времени. Лидерами этого поколения он называет Герберта Блумера и Морриса Яновица. Г. Дж. Блумер — представитель психологического направления в социологии, сформулированного, в частности, Дж. Г. Мидом. Блумер продолжает традицию У. Томаса, Р. Парка, Э. Хьюза. Он сконцентрирован на изучении «Я», эго. Именно ему принадлежит термин «символический интеракционизм». Читатель может подробно ознакомиться с этой его концепцией в переведенной на русский язык работе Дж. Тернера «Структура социологической теории» [1, с. 257—268].

Моррис Яновиц (Janowitz) (1919) возглавлял чикагский департамент социологии в 1967—1972 гг., и главным его делом стало энергичное возрождение теоретической и эмпирической исследовательской традиции в сфере городской социологии.

Он окончил Нью-Йоркский университет, во время второй мировой войны сначала был аналитиком пропаганды в Министерстве юстиции, а затем офицером разведки в отделе психологической войны армии США. После войны Яновиц защитил докторскую диссертацию в 1948 году в Чикаго, с 1951 года преподавал в Мичиганском университете. Вернулся он в Чикагский университет в 1961 году.

В 1950 году он вместе с Бруно Беттелхеймом опубликовал работу «Динамика предрассудка», основанную на исследовании межрасовых и межэтнических отношений.

Широкий резонанс в США получила его работа «Последние полстолетия: социетальные изменения и политика в Америке» (1978). В ней он анализирует характерные тенденции социального развития США во второй половине XX века, рассматривает роль социологов в социальных и политических изменениях, происходящих в обществе. Подводя итоги, Яновиц пишет: «Вклад обществоведов в социетальные (то есть охватывающие все общество. — В. *К.)* изменения должен быть опосредованным и больше делать упор на разъяснение, нежели на непосредственное политическое руководство и действие» [3, p. 556].

Другими крупными современными представителями Чикагской школы являются Джералд Саттлз, Уильям Корнблум, Альберт Хантер. Центральными проблемами для изучения Чикагской школы на рубеже XXI века являются экологические процессы в большом городе; социальная организация и дезорганизация; формы социального и личностного контроля; символическая интеракция; управление личности собою; расовые и этнические отношения; общественное мнение; средства массовой информации; отклоняющееся поведение и преступность; демографические сдвиги; методика и техника социологических исследований.

Подводя некоторые итоги вкладу Чикагской школы в общественное использование социологического знания, можно выделить следующие положения.

Смолл сформулировал, что долг социолога — открывать новое знание и передать его так, чтобы справедливое и гармоничное общество управлялось во всеобщих интересах.

Томас стремился улучшить средства, имеющиеся в распоряжении социальных инженеров, чьей основной задачей является помощь людям в развитии личностного контроля, благодаря которому можно будет преодолеть индивидуальную нищету, материальную и духовную.

Парк изучал баланс потерь и приобретений цивилизации с точки зрения социального порядка и наиболее полной реализации сущности человеческой природы. Вирт разрабатывал для социологов стратегии достижения общественного консенсуса, которые не просто делают доступными

соответствующие знания, но и обязывают социологов *брать* на себя профессиональную ответственность за формирование общественного мнения.

Огборн концентрировался на рассмотрении последствий социального знания прежде всего для достижения индивидуальной свободы и личного удовлетворения и, уже потом, для достижения коллективной гармонии.

Яновиц детально идентифицировал эффективные средства личности и социального контроля.

Литература

1. *Тернер Дж.* Структура социологической теории. М.: Прогресс, 1985.
2. *Janowitz M.* The last half-century: societal change and politics in America. Chicago, 1978.
3. *Smith D.* The Chicago school: a liberal critique of capitalism. N.Y.: St. Marvin's Press, 1988.
4. *Theodorsons A.* G. *and G. A.* A modern dictionary of sociology. N.Y.: Th. Crowell, 1969.

Глава 11

Британская школа социальной антропологии

Своеобразие развития социологии в Британии состоит в том, что в отличие от некоторых других стран ряд проблем, социальных институтов и отношений наиболее плодотворно и эффективно исследовался здесь в рамках не самой социологии, но социальной антропологии. Именно в этой области Британия дала в начале XX века ряд крупных имен в мировом обществоведении. Примером могут служить имена Вестермарка, Редклиффа-Брауна и Малиновского.

Можно сказать, что в Британии социальная антропология заняла место социологии, но перенесла свой предмет в колониальную сферу. Примером может служить учитель Малиновского Вестермарк, заведовавший кафедрой социологии, но главные труды которого были посвящены антропологии. Еще один, пример — первым профессором социологии в Кембридже, что случилось лишь в 1969 году, был назначен Джон Варне, социальный антрополог по профессии.

Как отмечает известный историк британской социологии Дж. Рамни, «доминирующая роль понятий эволюции, стадий эволюции, прогресса, развития могла, вероятно, произойти из ровного характера английского исторического развития, из социальной постепенности, которую не смогла расстроить даже вторая мировая война. С другой стороны, понятия социальных классов, социальной войны, империализма, планирования и социальной инженерии лишь сравнительно недавно начали привлекать серьезное внимание. По мере того, как возникали социальные проблемы, они ложились в традиционную сетку понятий, и это объясняет, почему столь многое из того, что в других странах принадлежит социологии, в Англии является частью антропологии, политологии, экономической науки или психологии. Рост систематической социологии, неотложность потребности в ней, вероятно, отражает возрастающую функциональную взаимосвязанность областей и институтов социальной жизни» [8, p. 584].

Рассмотрим подробнее основные идеи и результаты, полученные ведущими социоантропологами Британии.

Э. *Вестермарк*

Эдвард Александр Вестермарк (Westermarck) (1862—1939) был известным финским и британским этнографом и социологом. Он

заведовал кафедрой социологии Лондонской школы экономики. Всей деятельностью он осуществлял синтез академической социологии и социоантропологии в британском обществоведении.

В социологии он приобрел репутацию специалиста по проблемам происхождения, функционирования и развития семьи, нравственности, социальных обычаев человечества на различных стадиях его развития.

Родившись в Финляндии, он окончил Гельсингфорсский университет и с 1894 года стал здесь профессором моральной философии. Затем он активно сотрудничает с британскими социологами, проводит с ними ряд этнографических экспедиций, и в 1907 году его приглашают заведовать знаменитой кафедрой имени Мартина Уайта — кафедрой социологии Лондонского университета — первым и долгое время единственным центром академической социологии в Великобритании.

В 1903 году он знакомится в Лондоне с В. Бренфордом и вместе с ним участвует в организации Социологического общества. С 1907 года он одновременно преподает в Лондоне и Гельсингфорсе, а летние месяцы проводит в марокканских экспедициях. Он заведует кафедрой Лондонской школы экономики до 1930 года, после чего, возвратившись в Финляндию, с 1930 по 1935 г. является профессором университета в Турку, а затем уходит на пенсию.

Он специализировался по проблемам зарождения и развития,; брака, морали, социальных обычаев.

]

Главные его книги: «История человеческого блага» (1891); «Происхождение и развитие мировых идей» (1906—1908); «Свадебные обряды в Марокко» (1914); «Краткая история брака» (1926); «Ритуал и верования в Марокко» (1926); «Ум и мудрость в Марокко» (1930); «Этическая относительность» (1932); «Ранние верования и их социальное влияние» (1933); «Будущее брака в западной цивилизации» (1936); «Христианство и мораль» (1939).

«Хотя Вестермарк и не был англичанином по рождению, — пишет Дж. Рамни, — он воплотил в себе так много из социальной мысли Адама Смита, Дарвина, Бокля и Спенсера, а также их акцент на индивидуальное и сравнительное изучение социальных институтов, что его место в английской социологии не вызывает никаких сомнений» [8, p. 578].

Его социологический подход характерен акцентом на изучение социальных институтов, рассматриваемых им в качестве форм социальных взаимосвязей, регулируемых и санкционируемых обществом. Применяя социологический анализ, он синтезировал в нем также и экономические и политологические, исторические, правовые подходы. Всеобщее международное признание специалистов получили его высокопрофессиональные работы по проблемам брака и семьи («Происхождение человеческого брака», 1889; «История человеческого брака», 1898). Большую школу для соци-

ологов представляют также его исследования верований, обычаев, ритуалов, анализ становления и роста нравственных представлений. Результаты этих исследований изложены, в частности, в работах «Происхождение и развитие моральных идей» (1906), «Нравственная относительность» (1932), «Христианство и мораль» (1937), Ритуал и верования в Марокко» (1926); «Языческие пережитки в мусульманской цивилизации» (1933).

Центральной для Вестермарка была проблема взаимосвязи между развитием нравственности и развитием социальных институтов. Его этическая теория берет начало от Адама Смита — отправной ее точкой он избирает ретрибутивные (воздающие) эмоции, такие как негодование, обида или благодарность. Сами по себе такие чувства не являются нравственными, но они таковыми становятся, только когда в них проникает симпатия, позволяющая индивиду ощутить эмоции от лица других. Это дает моральному суждению беспристрастность (impartiality) и универсальность и тем самым отражает эмоции, ощущаемые обществом.

Сравнительное изучение социальных институтов привело его к выводу о том, что в целом моральные суждения становятся более просвещенными. К такому заключению он пришел несколькими путями. Его имя связано также с понятием нравственной относительности, которую он определял как «предполагающую отсутствие объективных стандартов для нравственности, а объективное предполагает универсальность». Вестермарк продемонстрировал, что там, где существуют различия в моральных правилах разных народов относительно самоубийства или убийства детей, эти различия могут быть объяснены вариациями внутренних условий жизни, разницей в знании природы и последствий этого акта из-за магических и религиозных представлений, а также различием в размерах групп, среди которых распространены те или иные моральные правила.

Широкое распространение в его время получила трактовка моногамного происхождения семьи. Работа другого социолога Роберта Бриферо «Матери» была специально посвящена полемике с ним по этому вопросу. Эта дискуссия показала ограниченность слишком упрощенного применения сравнительного метода на основе аналогий с животным миром и слишком вольное обращение к инстинктам и аналогичным психологическим постулатам как источникам возникновения социальных институтов, свойственных иногда первоначальному этапу развития социологической науки.

В своих работах Вестермарк стремился показать, что биологическая, особенно дарвиновская, теория эволюции дает основания для выяснения причин возникновения, равно как и самой необходимости различных социальных институтов в человеческих сообществах. По Вестермарку, социальные институты — это регулярные и установившиеся человеческие взаимоотношения, санкцио-

нированные в любом обществе. Для него анализ социальных институтов был по своей сути анализом социальных санкций.

Особое внимание он уделял изучению социальных механизмов действия морали. Мораль — это не просто один из аспектов или областей социальной действительности. Она глубоко укоренилась в сердце всех социальных институтов, составляя фундамент всего социального порядка, человеческого равновесия.

Вестермарк — один из пионеров полевого исследования в академической социологии. В своей работе он широко опирался, помимо трудов социологов, и на труды антропологов, таких как Тайлор, Фрейзер, Маретт, Хаддон.

Его любимыми аналитическими приемами были исчерпывающая типология и сравнительный анализ социальных институтов, с помощью которого он стремился понять истоки их возникновения и существования.

Вкратце суть его метода можно свести к следующим положениям:

1. Классификация тех социальных институтов во всех обществах, которые отличаются существованием санкций, что, в свою очередь, затрагивает моральные *идеи,* нравственные ценности и соответствующие ритуалы, процедуры, правила.
2. Детальное сравнительное изучение их природы на уровне актуального социального поведения и социальных функций.
3. Исследование биологических и психологических фактов, на которых социальные институты базируются и которые их посто янно сопровождают.
4. Разъяснение изменений и развития этих санкций, имеющих место в истории известных обществ.

Большое внимание Вестермарк уделял тому, чтобы сделать абсолютно ясными источники своего знания, а также очень заботился о высокой степени надежности этих источников. В «Источниках и развитии моральных идей» он перечисляет, каким документальным материалом он пользовался: «Запись нравственных максим и чувств, которую можно найти в пословицах, литературных и философских работах, религиозных кодексах, обычаи и законы племени и народа» [1, Р- 158].

Разрабатывая теорию брака, он подчеркивал, что брак имеет корни в семье, а не наоборот. Поскольку некоторые формы семьи и брака заложены в инстинктивной природе человека, брак и семья всегда будут существовать как группа первичного значения в обществе, несмотря на далеко идущие изменения в других социальных институтах.

Анализируя мораль в целом, Вестермарк пришел к выводу, что все человеческие отношения (как и в случае с браком и семьей) определяются моральными импульсами, суждениями и правилами, вытекающими из базовых инстинктов и эмоций, созданных

наследственностью, В частности, центральное место в его системе занимает чувство симпатии, чувства одобрения и неодобрения как конкретные акты, переживаемые в терминах симпатии. К числу первично значимых чувств он относит также благодарность и обиду. Для человека как вида они имеют ценность как значимые для биологического выживания. Сами по себе они неморальны, но они становятся моральными по мере того, как общество постепенно признает и санкционирует типы поведения, к которым они относятся. Тем самым они приобретают качества всеобщности, объективности, безличности.

Моральные идеи, лежащие в основании всех социальных институтов, вводят в жизнь и регулируют определенные типы поведения. В конечном счете они основываются на фундаментальных инстинктивных предрасположенностях человека, соответствующих эмоциях одобрения и неодобрения, благодарности и обиды и его способности и симпатии. Возникновение и формирование моральных идей (или санкций) — это в действительности процесс институализации. Институализация как установление общественного порядка, как создание системы морали есть в действительности и по существу моральный процесс.

Труды Вестермарка имели целью дать оправдание и дальнейшее развитие методам, которые уже были предложены социологами девятнадцатого века. Одним из его важных результатов в развитии социологии как науки были эмпирическое изучение определенных рядов социальных фактов с тем, чтобы на этой базе построить теорию этих фактов, и демонстрация того, что социологические методы дают значительное и важное расширение наших знаний о человеке и обществе. Он развивал социологию, занимаясь детальными эмпирическими исследованиями как с помощью полевых исследований, так и проводя сравнительные документальные исследования реально существующих социальных институтов.

В теоретическом плане он стремился показать детальную связь биологической эволюции с пониманием человеческого общества и подкреплял свой анализ детально разработанной теорией социально-психологических реквизитов и процессов, благодаря которым социальные институты и приобретают свои формы. «Строго говоря, — пишет Р. Флетчер, — Вестермарк дал систематический анализ всеобщих социально-технологических реквизитов, на которых основывается порядок в человеческих обществах» [1, p. 122].

А. Р. Редклифф-Браун

Альфред Реджинальд Редклифф-Браун (Radcliffe-Brown) (1881—1955) -— английский социолог и один из наиболее известных антропологов первой половины XX века.

Благодаря его усилиям социальная антропология сформировалась как современная теоретическая и эмпирическая научная дисциплина. Наиболее плодотворным в методике было использование Редклиффом-Брауном подходов теории систем к изучению | примитивных обществ, что в конце концов привело к настоящей революции в анализе и интерпретации всей системы социальных отношений. Применение этого метода изменило облик социальной антропологии — от зацикленности на историческом развитии и психологической экстраполяции она перешла к сравнительному анализу устойчивых и изменяющихся социальных структур.

В детстве Редклифф учился в Королевской школе коммивояжеров в Миддлсексе, а затем в течение двух лет был стипендиатом средней школы короля Эдварда в Бирмингеме. Выдержав серьезный конкурс, он в 1901 году поступает в знаменитый Тринити-колледж в Кембридже и с отличием заканчивает его в 1906 году. Сначала он хотел изучать естествознание, но его тьютор У. Рауз Балл, математик и историк, увлеченный работами Джеймса Фрейзера, переориентировал его на социальные науки. В 1905 году он получает степень бакалавра, будучи первым в списке своего класса В университете Редклифф-Браун пришел к твердому убеждени| о необходимости использовать методы естествознания при анализе социальных явлений и процессов.

В дальнейшем большая часть его карьеры прошла вне Англии. Он заведовал кафедрами в университетах Кейптауна (1920-1925), Сиднея (1925—1931), Чикаго (1931—1937) и Оксфорда (1937-1946). Он также читал лекции в университетах Китая и Бразилии был профессором и директором Института социальных исследований в Александрии (Египет).

Много сил и времени он отдавал стимулированию других исследований и организации широкомасштабных проектов. В Южной Африке он открыл Школу африканской жизни и языков, в Сиднее вместе с Австралийским национальным исследовательским советом создал журнал «Океания» и руководил чрезвычайно интенсивными научными разработками.

Среди его многочисленных научных заслуг можно назвать, например, его членство в Амстердамской королевской академии наук, почетное членство в Нью-Йоркской академии наук и в Британской академии, он был избран первым президентом Британской ассоциации социальных антропологов, президентом Королевского антропологического общества.

Редклифф-Браун обладал блестящим письменным слогом, был выдающимся лектором, талантливым педагогом.

В юности он увлекался анархизмом, позднее стал социологом. Редклифф-Браун не искал специально учеников, но вокруг него постоянно возникали кружки.

В методологическом плане его социальная концепция была синтезом разнообразных элементов: теории реальности Гераклита, теории процесса Г. Спенсера, эпистемологической теории Г). Дюркгейма. Кроме того, значительное влияние на него оказали Юм, Сэмюэл Александер, Уайтхед, Ралф Бартон Перри и китайская философия.

Он был убежден, что конкретные события социальной жизни — это факты, к которым должны быть приложены все научные понятия и теории. Своеобразный синтез концепций Гераклита, Спенсера и Дюркгейма привел его к созданию концепции типов и форм социальной структуры как основанного на доверии равновесия в устойчивых системах.

Собственный творческий подход он создает в 1908 году, будучи аспирантом и сформулировав три основных требования к науке о человеческом обществе: рассматривать социальные явления в качестве природных фактов и таким образом подверженных действию обязательных условий и законов, которые в принципе могут быть открыты наукой; быть приверженным методологии естественных наук; использовать только такие обобщения, которые могут быть проверены и верифицированы. В своих работах он никогда не нарушал этих правил.

Основные его идеи и метод были реализованы уже в ранних работах: «Андаманские островитяне» (1922), «Методы этнологии и социальной антропологии» (1923), «Брат матери в Южной Африке» (1924), классическое же воплощение они получили двумя годами позже в работах «О понятии функции в социальной науке», «О социальной структуре», «Социальная организация австралийских племен».

Вместо объяснений социальных явлений в исторических и психологических терминах, что он полагал невозможным, Редклифф-Браун предложил объяснить их как устойчивые системы адаптации, коадаптации и интеграции. Главная его рабочая гипотеза состояла в том, что жизнь общества может рассматриваться как динамическая система взаимозависимых элементов, основанная на взаимной вере. Составляющие ее взаимные элементы являются функционально совместимыми друг с другом.

Он ввел понятие «социальная структура» еще в 1914 году, но окончательно это понятие было им углублено и точно проработано уже в 30-х годах. В окончательной формулировке социальная структура соотносится со взаимодействием индивидов, а организация — со взаимодействием деятельности. В то же время он заменил понятие «социальная система» на понятие «культура». Все эти изменения были взаимно связаны.

Главной целью Редклиффа-Брауна было абстрагирование общих черт и поиск сравнимых типов и вариаций, и он полагал, что единственно приемлемым методом получения систематичес-

кого знания является проверка ряда последовательных гипотез с помощью фактов. Некоторые из его современников, восхищаясь проведенными им эмпирическими и аналитическими исследованиями, не смогли тем не менее оценить сути его методологии, Впечатление того, что работа Редклифф-Брауна была окружена аурой нереальности, создавалось из-за его абстрактного толкования антропологии как науки, которая может продвигаться от эмпиризма, классификации и ненаправляемой индукции к постулированности и многомерной теории.

Эту концепцию антропологи с историческим, генетическим или психологическим подходами, включая представителей школы Ма линовского, не могли принять, и, действительно, его идея социаль ной антропологии как сравнительной социологии, имеющей фун даментальный характер естественной теоретической дисциплины, не получила признания, на которое рассчитывал ее автор. Надо сказать, что многие из полученных эмпирических и аналитических открытий были сделаны только благодаря этой концепции, равно как его общие принципы функционально-структурного анализа получили широкое применение, но в рамках других теоретических построений и при использовании методов, имевших мало общего с его собственными.

В целом он опубликовал около семидесяти работ. Все они написаны четким языком, в безукоризненном стиле, и логика изложения в них соединена с богатым научным воображением. Он имел вкус к классификациям и типологиям. Редклифф-Браун ввел оборот большое количество новых точных терминов, в частности| характеризующих оттенки родственных отношений. Например, *or* различает патера и генитора, право in rem и право in personaem. Эти систематизаторские способности проявились в полном объеме уже в первой его австралийской работе «Три племени Запад* ной Австралии» (1913).

Он участвовал лишь в двух продолжительных полевых экспедициях: на Андаманские, острова (1906—1908) и на северо-запад Западной Австралии (1910—1912), однако нельзя сказать, что он предпочитал кабинетную работу. Он в равной степени свободно владел как эмпирическими методами, так и приемами глубокого теоретического анализа изучаемых явлений. В работе «Социальная организация австралийских племен», охватившей все известные тогда племена аборигенов, он каталогизировал, классифицировал и произвел аналитические обобщения и синтез огромного количества данных о специфике социального поведения в зависимости от пола, возраста, языковой принадлежности, обычаев, обладания территорией, родственных связей, брака и пр.

От этого монументального обзора различий в рамках гомогенности берут свое начало, помимо типологий, определивших раз-

витие научной мысли многих поколений обществоведов, первые формы аналитических обобщений систем взаимоотношений, например, структурирование отношений по принадлежности к конкретному поколению, возрасту, полу. Кроме этих двух исследований он провел еще четырнадцать, посвященных тотемизму, первобытному праву, санкциям, патриархальной и матриархальной преемственности, табу, шутливым взаимоотношениям, религии, системам родственных связей, теории сравнительной социоантропологии и политическим системам.

По его определению, социоантропология функций, структур и родственных связей имеет дело с отношениями реальной взаимосвязанности, с «продолжающейся организацией индивидов во взаимоотношения, определяемые или контролируемые институтами, то есть социально учрежденными нормами или образцами поведения». Предметом такого изучения является «реальная и конкретная» социальная структура, являющаяся следствием «ролевой деятельности» индивидов, занимающих определенные «позиции» в этой структуре.

В целом социальная антропология, по Редклиффу-Брауну, состоит из общей теории и центральной теории. Общая теория имеет дело с тремя группами проблем. Первая — это статические или морфологические проблемы: что это за общество, его сходства и различия с другими обществами, как можно их сравнивать и классифицировать. Вторая область — социальная динамика: как функционируют различные общества, как они поддерживают существование свое. Третья группа — проблемы развития: как общество изменяет свой тип, как образуются новые общества, каковы общие закономерности социальных изменений. При этом общая теория в изучении этих вопросов делает упор на сформированные Спенсером три аспекта адаптации: на экологическую адаптацию к физическому окружению; на социальную адаптацию, то есть институциональную организацию, с помощью которой поддерживается социальный порядок; и на социализацию или «культурную адаптацию» индивидов.

Центральная теория имеет дело, с детерминантами социальных отношений всех типов. Редклифф-Браун сформулировал ее в терминах коадаптации, или подгонки и гармонизации индивидуальных интересов или ценностей, что делает возможным «отношения ассоциации» и «социальные ценности». Эта теория напоминает «рыночную» модель взаимодействия Г. Спенсера.

Обе названные теории выражены в идее о том, что жизнь общества необходимо изучать как систему отношений ассоциации и что конкретная социальная структура является организацией отношений, в которой интересы или ценности индивидов или групп коадаптированы в рамки мировоззренческих «социальных ценностей», выраженных в форме институциональных норм.

Идея коадаптации играет важную роль в концепции Редклиффа, но ее логические и концептуальные импликации разработаны недостаточно, равно как и статистические и динамические аспекты коадаптационного процесса. Он считал наиболее важной задачей изучение социальных структур, но допускал, что «изучение социальной структуры непосредственно ведет к изучению интересов л ценностей как детерминантов социальных отношений» [5, p. III] и что «социальная система может рассматриваться и изучаться как система ценностей» [6, p. 152].

Б. К. Малиновский

Одним из ведущих антропологов и социологов первой половины XX века был также Б. Малиновский.

Бронислав Каспар Малиновский (Malinowski) (1884—1942) — британский социальный антрополог и социолог, родившийся в Кракове, когда тот был еще в составе Австро-Венгерской империи.

Его отец Люциан Малиновский (1839—1898) был выдающимся филологом-славистом, создал в Польше современную лингвистику и занимался также исследованиями в области этнографии и фольклора. Бронислав воспитывался в атмосфере интеллигентов, которые не только высоко ценили свое национальное культурное наследие, что приводило многих из них к интенсивному политическому национализму, но и знавших и постоянно использовавших несколько иностранных языков, в полилингвистической, в поликультурной среде. Имея лингвистический дар, он овладел польским, русским, немецким, английским, французским, итальянским и испанским языками.

В 1908 году он защитил в Ягеллонском университете Кракова докторскую диссертацию по физике и математике, затем он заинтересовался социальными науками. Сначала учеба в Лейпциге у Вильгельма Вундта и Карла Бюхнера, затем с 1910 года — аспирантура в Лондонской школе экономики.

К этому времени он уже проводил исследование культуры аборигенов Австралии и написал книгу о примитивных религиях и формах социальной структуры, которая была затем опубликована в Польше в 1915 году (Wierzenia pierwotne i formy ustroju spolecznego. — Krakow: Akademija umiejetnosti). С 1927 года он заведовал кафедрой этнографии Лондонского университета, последние годы работал в США.

Антропология, во многом благодаря его нововведениям в методике исследований, превратилась из спекулятивной дисциплины, какой она была в XIX веке, в современную науку о человеке. Будучи полевым исследователем, теоретиком и, прежде всего, блестящим и вызывающим споры лектором и педагогом, он сыграл

решащую роль в становлении британской школы социальной антропологии.

Пафос его концепции заключался в ориентированности социальных наук на проведение полевых исследований. Теория будет достоверна лишь в том случае, когда она опирается на систематическое наблюдение и детальный анализ реального поведения индивидов и групп в живых, действующих обществах. Особую известность получили проведенные им исследования папуасов и меланезийцев на Тробрианских островах, расположенных неподалеку от Новой Гвинеи.

Основным его научным интересом было изучение культуры как универсального явления, а также формулирование такой сетки концептуальных понятий, которая позволит системно изучать специфические культуры со всеми их особенностями и откроет возможности для систематизированных кросс-культурных сравнений. Он резко выступал против спекулятивных построений как эволюционистов, так и диффузионистов, а также против атомистической трактовки характеристики и комплекса характеристик, вырванных из своих культурных контекстов.

В работе «Динамика культурных изменений» (1945) он подчеркивал, что культурные изменения должны быть подвергнуты наблюдению и анализу в рамках всей совокупной интерактивной ситуации.

Малиновский впервые сформулировал функционалистский подход к изучению культуры. Идея функции является ключевым понятием во всех его работах — от ранней «Семья среди австралийских аборигенов: Социологическое изучение» (1913) до завершающего теоретического утверждения в «Научной теории культуры» (1944). Он рассматривал культуру как собрание артефактов (продуктов деятельности человека) и организованных традиций, посредством которых формируется индивид, а организованные социальные группы поддерживают свою интеграцию и достигают преемственности. Но он также рассматривал культуру и как инструментальную реальность, подчеркивая ее происхождение от человеческих потребностей, начиная от первичных универсальных потребностей индивидуального организма и заканчивая тонкими и сложными, зачастую специфическими, потребностями сложноорганизованного. общества.

Согласно Малиновскому, функционализм — это орудие, «предварительное условие полевого исследования и сравнительного анализа явлений в различных культурах» [4, p. 175], позволяющее изучать различные аспекты культуры и производить ее глубинный анализ. Посредством промежуточного анализа институтов функционалистский подход открывает многоуровневые взаимоотношения между человеком как психологическим организмом и его созданием — культурой.

В аналитических целях Малиновский рассматривал каждую культуру как закрытую систему, а все культуры как принципиально сравнимые между собой. В книге «Аргонавты Западного Тихоокеанья» он констатировал, что конечная цель этнографа: «Уловить точку зрения аборигена, его отношение к жизни, реализовать его видение своего собственного мира. Мы должны изучать чело века, и мы должны изучать то, что касается его самым интимным образом, то есть ту хватку, которую жизнь наложила на него... В каждой культуре мы встречаем различные институты. Изучать институты, обычаи, кодексы или же изучать поведение и менталитет без субъективного желания почувствовать, чем живут люди, без понимания сущности их счастья, значит, по моему мнению, упустить самое большое вознаграждение, которое мы надеемся получить за изучение человека... Вероятно, когда мы читаем отчет об этих далеких обычаях, может возникнуть чувство солидарности с усилиями и надеждами этих аборигенов. Возможно, перед нами откроется образ мысли человека и, приблизившись, поведет нас путями, которыми мы никогда раньше не ходили. Может быть, поняв человеческую натуру в форме столь далекой и чуждой для нас, мы сможем пролить свет на нашу собственную культуру» [2, p. 29].

Он считал проживание среди изучаемой группы, компетентное использование местного языка, наблюдение как обычных повседневных событий, так и крупных, важных событий, восприимчивость к конфликтам и оттенкам мнений, а также рассмотрение каждого из этих аспектов в контексте целостной культуры обязательными и непременными условиями полевой работы и, опосредованно, формирования солидной, работающей теории.

Свои полевые исследования он начал с анализа семьи австралийских аборигенов (The family among the Australian aborigenes, 1913), затем, получив исследовательские стипендии, он выезжает для полевых работ в Новую Гвинею (1914—1920).

Особенно известны его исследования на Тробрианских островах. В этот период он стремился сформулировать принципы и создать модели исследования, служащие промежуточным этапом в интерпретации универсальных социальных процессов, используя Тробрианы в качестве специфической социальной лаборатории.

Впервые лекционную работу он начал в 1913 году в Лондонской школе экономики. Возвратясь в Лондон в 1920-х годах, он возобновил преподавание своих курсов. С 1924 года он — преподаватель, а с 1927-го — заведующий кафедрой Лондонского университета. Публикация «Аргонавтов» принесла ему международную репутацию. Самыми продуктивными стали для него 1923—1938 годы, когда на его семинары собиралось все, возрастающее число талантливых студентов и исследователей, профессионалов из различных областей.

В 1929 году выходит его работа «Сексуальная жизнь в Северо-Западной Меланезии», которая и сегодня остается одним из наиболее детальных и точных анализов того, как в примитивном обществе культурная традиция формирует индивидуальное поведение в одном из наиболее эмоционально окрашенных аспектов личной жизни. Книга «Коралловые сады» (1935) — наиболее тонкая и самокритичная работа, описывающая организацию общественной жизни на Тробрианах, влияние растениеводства, место магии в системе верований и интегративные аспекты садоводства.

К группе непосредственно социологических работ принадлежат: «Магия, наука и религия» (1925), «Преступление и обычай в обществе дикарей» (1926), «Миф в примитивной психологии» (1926), «Основы веры и морали» (1936).

Он считал магию организованным ответом на чувство ограниченности и бессилия перед лицом опасности, сложностей и фрустрации. Различая магию и религию, он определял магические системы как прагматичные по своей сущности и созданные вокруг таких целей, а религиозные системы как самодостаточные ритуалы, организованные, например, вокруг жизненных кризисов. Он различал индивидуальный характер религиозного опыта и социальный характер религиозных ритуалов. В этом анализе он связывал миф с магией и религией не в целях объяснения, но как свидетельство аутентичности магического акта и религиозной догмы.

Ряд работ Малиновского посвящен комплексному психолого-социологическому анализу процессов в обществе. В 1920-х годах он находился под сильным влиянием фрейдизма. С учетом этого подхода написана, в частности, «Психология секса» (1923), «Психоанализ и антропология» (1924), «Отец в примитивной психологии» (1927), «Сексуальная жизнь дикарей» (1929). В этих работах широко используется собранный им ранее эмпирический материал.

С конца 20-х годов Малиновского все сильнее начинает занимать проблема культурных изменений, инноваций в области культуры.

В 1938 году Малиновский переезжает в США. С 1939 года он работает в Йельском университете, затем в Бишоп музее. С 1940 г. он начинает новое полевое исследование в Затопеке (Оаксака) , но умирает в самом его разгаре 16 мая 1942 года.

Многие идеи Малиновского сегодня стали хрестоматийными. Особо значителен его вклад в разработку методики и процедуры эмпирического исследования. Даже критики признают его способность понимать общую ситуацию, характерную для предмета исследования, его способность тонко передать сложное взаимодействие проблемы и реальности.

Созданный им метод институционального анализа позволил ему при помощи модели выразить ключевые идеи его теории: интегральный характер любой культуры; сложное взаимодействие общества, культуры и индивида; фундированность культуры в человеческом организме (в способностях и потребностях человека в индивиде как носителе культуры); систематический характер культуры как явления.

Сам социальный институт он принимал за единицу социального анализа.

Академическая социология развивалась в Англии доволь| медленно, по сравнению с другими ведущими странами Запада отчасти задачи этой научной дисциплины успешно решала социальная антропология, представленная созвездием крупных имен включающих Редклиффа-Брауна, Малиновского, Вестермарка.

Причины же обструкции социологии со стороны академической элиты многие историки социологии видят в нежелании поднимать острые вопросы современной жизни. «Элита самодостаточна и эксклюзивна, — пишет Альберт Рейсе, — поскольку ее существование основано на привилегиях и классовых предрассудках, она активно противодействует социологии, создаваемой для критического исследования общества, которое ее кормит. А британские социальные антропологи, с другой стороны, не имели таких препятствий при изучении «примитивных» обитателей британских колониальных территорий» [7, p. 14]. Можно с уверенностью сказать, что наибольшую заинтересованность в развитии социологического знания проявляли в британском обществе не столько верхи, сколько демократические образованные низы.

В развитии новой науки в полной мере проявился и характерный для британцев прагматизм. Проводимые англичанами социологические исследования всегда были ориентированы на решение определенных, конкретных социальных целей. Это стало особенно очевидно для развития британской социологии в XX веке, когда анализ социальных явлений и тенденций получил широкий размах.

Восходя к работам Тайлора и Фрейзера, социальная антропология имела глубокие корни в британских университетах, вот почему ей не пришлось вести энергичную битву за свое признание. Будучи более интегрированными в национальную элиту, социальные антропологи и их исследовательский предмет в целом были более приемлемы в стране, нежели социологи. Об этом свидетельствует и сопоставление названий профессиональных объединений: Королевский антропологический институт, но Британская социологическая ассоциация.

В рамках социальной антропологии развивались две тенденции. Первая концентрировалась на прямом и тщательном наблюдении примитивных обществ. Так, Хаддон из Кембриджа организовал в 1898—1899 годах экспедицию в проливы Торреса, Редклифф-Браун — на Андаманские острова в 1906—1908 годах, Малиновский — на Тробрианские острова в 1914—1918 годах. Вторая же тенденция сочетала непосредственное наблюдение с тщательно разрабатываемой общей теорией. Малиновский и Редклифф-Браун на поздних этапах своей работы стали уделять значительно больше влияния разработке общесоциологических концепций.

Литература

1. *Fletcher R.* The making of sociology, v. 2. L., 1972.
2. *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. N.Y.: Button, 1961.
3. *Malinowski B.* The family among the Australian aborigenes, 1913.
4. *Malinowski B. A* scientific theory of culture and other essays. Chapel Hill: Univ. of N. Carolina Press, 1944.
5. *Radcliff-Brown A. R.* African political systems. Oxford Univ. Press, 1940.
6. *Radcliff-Brown A. R.* Structure and function in primitive society. N.Y.: Free Press, 1964.
7. *Reiss A.* Sociology in England // International encyclopaedia pf the social sciences, v. 15, N.Y.
8. *Rumney J.* British sociology // Twentieth century sociology. N.Y., 1945.

• 9. Wierzenia pierwotne i formy ustroju spolecznego. Krakow: [1] sAkademija umiejetnosti, 1915.

Глава 12

Колумбийская школа

Колумбийский университет, находящийся в Нью Йорке, — одно из наиболее престижных учебных заведений в США, получившее широкую известность благодаря уровню преподавания, и прежде всего из-за выдающихся достижений его профессоров и ученых в самых различных областях научного знания. Колумбийский университет всегда славился и широтой охвата изучаемых явлений, и смелостью, новаторской постановкой анализируемых проблем. Заметный вклад в развитие социологии в США внес и департамент социологии Колумбийского университета.

Первым официальным профессором социологии в США стал в 1894 году Ф. Гиддингс именно здесь, в Нью Йорке. Созданный вторым, после Чикагского, Колумбийский департамент социологии в начале XX века был единственным его соперником как в области профессиональной подготовки кадров, так и в академической разработке социологической проблематики. Однако серьезным и крупным исследовательским центром международного значения он становится с 30-х годов XX века, с появлением в нем таких фигур, как Роберт Мак-Айвер, Джекоб Морено и, конечно же, Пауль Лазарсфельд и Роберт Мертон.

Надо особо отметить, что если США — это нация иммигрантов, то более, чем где бы то ни было, это чувствуется в Нью-Йорке. После первой мировой войны и особенно с приходом к власти в ряде европейских стран фашизма колумбийская социология получила новую свежую кровь за счет европейской эмиграции, что дало свои блестящие результаты в развитии социологической науки.

Остановимся подробнее на творчестве социологов, принесших известность и славу Колумбийской школе.

Р. М. Мак-Айвер

Роберт Моррисон Мак-Айвер (Maclver) (1882—1970) известен в США не только как социолог, но и как политолог, философ, крупный организатор академической науки. Он внес значительный вклад в разработку фундаментальных моральных, социологических и философских принципов демократических институтов и процессов.

Занимаясь разработкой крупных теоретических проблем, он в то же время связывал свой анализ с возможностью решения конкретных социальных проблем. Мак-Айвер, в частности, стремился применить социологическую методологию к решению проблем трудовых взаимоотношений, экономических преобразований, интернационализма и мира, межгрупповых конфликтов, религии, академической свободы, социальной работы, правонарушений несовершеннолетних, эффективного использования трудовых ресурсов.

Родился он в Шотландии, получил образование в Эдинбургском и Оксфордском университетах, затем преподавал в университетах Абердина и Торонто. С 1927 года он — профессор политической философии и социологии Колумбийского университета. В 1963 году Мак-Айвер стал президентом, затем канцлером Нью-Йоркской школы социальных исследований.

Его главные работы: «Община: социологическое изучение» (1924); «Общество: его структура и изменения» (1931); «Социальная каузальность» (1942); «Сети правительства» (1947); «Академическая свобода в наше время» (1955).

Во время первой мировой войны он был вице-председателем Канадской военной трудовой администрации, после второй мировой войны возглавлял проект «Правонарушения несовершеннолетних в г. Нью Йорке» (1956—1961 гг.), был также одним из руководителей Исследовательского совета по социальным наукам, Расселловского фонда мудрецов и Национального совета по рабочей силе.

В американской политической науке очень влиятельна его концепция, согласно которой государство является агентством для реализации гуманных, человеческих целей. Государство при этом он определял как ассоциацию, созданную общиной для регулирования внешних условий социального строя. Оно, таким образом, является инструментальностью в рамках более широкой общности. Главная задача государства — установить порядок и уважать личность, но в то же время оно является детищем общества и связано с ним системой ценностей, для которых и посредством которых живут люди.

Говоря о вкладе Мак-Айвера в развитие социологии, следует упомянуть четыре аспекта.

Во-первых, он систематически разрабатывал и плодотворно использовал широкую сеть фундаментальных социологических понятий.

Во-вторых, он способствовал отрезвлению социологии США от крайностей голого эмпирического подхода и позитивистской методологии, в частности, с помощью акцента на то, что теория — это методологическое орудие социологического исследования. Прогресс науки, по его мнению, — это прежде всего прогресс мысли. Каждый ученый должен быть одновременно и специалистом в собственной области, и мыслителем в более широкой сфере [7, p.

30].

В-третьих, он убедительно подкрепил аргументами концепцию, согласно которой человек является существом творческим, имеющим субъективные надежды, чувства, аспирации, мотивы, идеалы и ценности. Жизнь, считал он, носит экспансивно творческий характер.

Наконец, в-четвертых, он наглядно продемонстрировал, что социологические работы могут быть ясными, написанными художественно, богатым литературным языком. Исследователь его творчества Гарри Алаэрт считает, что «в область неясности, литературного и интеллектуального хаоса Мак-Айвер внес и ясность мысли, и меткость выражения» [2, v. 9, p. 513].

Большой интерес представляют предложенные Мак-Айвером типология социальных интересов, различие между общиной и ассоциацией, его концепция социальной эволюции, теория гармонизации отношений между обществом и индивидом, а также сформулированная им дифференциация между институтами, сосредоточенными на средствах (цивилизация), и миром целей (культура).

Его классификация социальных интересов, в частности, различие, проводимое между похожими и общими интересами, нашло очень плодотворное применение при уяснении природы межиндивидуальных взаимоотношений как основы групповой организации, а также при анализе природы социальных связей. Различие между общиной как матрицей социальной организации и ассоциацией как специфической организацией, вырастающей и развивающейся в рамках этой матрицы, является ключевым элементом политических доктрин Мак-Айвера. Для социологии же это различие оказалось очень значимым для более глубокого анализа проблем социальной солидарности и как методологическая основа для более глубокого понимания природы плюралистического общества, то есть общества, состоящего из множества различных групп.

Концепция социальной эволюции разрабатывалась им в обстановке, когда эволюционистский подход в социологии подвергался резкой критике со стороны антропологов, например Гольденвейзера. Тем не менее его концепция социальной эволюции содержала импульсы для дальнейших плодотворных поисков. Он прослеживал образцы социальных изменений, начиная с примитивного типа функционально недифференцированного общества, в котором вся жизнь носила коммунальный характер, до более развитой, функционально разнообразной, институционально и ассоциативно дифференцированной социальной общности, в которой основа индивидуальных отношений носит гораздо менее коммунальный и более ассоциативный характер и в которой личность становится более развитой и более расширяющейся (экспансивной).

Интерес представляет также, как Мак-Айвер решал вечную проблему противоречия отношений между индивидом и обществом. Отвергая как теорию социального договора, так и органицистские концепции, он подчеркивал фундаментальную гармонию между личностью и обществом, признавая в то же время, что эта гармония далека от совершенства. В одном из своих определений он подчеркивал, что социальность и индивидуальность развиваются в процессе взаимодействия (pari passu).

Он различал также мир средств — цивилизацию и мир целей — культуру. Сами термины выбраны не очень удачно в связи с множеством толкований цивилизации и культуры в социальных науках, однако его упор на различия в социальных целях и социальных средствах дал толчок для многих социологических исследований процессов социальных изменений и для лучшего понимания функций важных социальных институтов. Это различие указывает на области социальной жизни, к которым можно правомерно применить понятие прогресса.

В своей речи в 1961 году, посвященной памяти Курта Левина, Мак-Айвер констатировал: «В каждой области научного исследования нам часто приходится полагаться на степени вероятности, на приближения или на косвенные подходы, и такие процедуры могут приносить результаты, имеющие важное значение. Есть много степеней между определенностью и незнанием, и почти все, что мы знаем о людях и человеческой деятельности, лежит внутри этих рамок» [6, p. 89—90].

Говоря о «парадоксе знания», он писал: «Единственные вещи, которые мы знаем как неизменные истины, — это вещи, которые мы не понимаем, в то время как единственные вещи, которые мы понимаем, — изменчивы, и они никогда не известны полностью» [8, p. 1124].

Я. (Дж.) Л. Морено

Крупной фигурой не только американской, но и мировой социальной науки является Джекоб Морено, еще один знаменитый представитель Колумбийской школы.

Якоб (Джекоб) Леви Морено (Moreno) (1892—1974) — американский социолог и психолог румынского происхождения, создатель социометрии и групповой психотерапии как социотерапевтического средства (метод психодрамы).

Он родился в Бухаресте, учился в Вене, куда семья переехала, когда ему было пять лет, а завершал среднее образование в Германии. Высшее образование он получил в Венском университете, изучая сначала философию, а затем медицину. С 1915 по 1917 год он был врачом и комендантом лагеря беженцев в Миттендорфе (Австрия), где и сделал первые наблюдения о важности

межличностных связей для здорового общества. С 1918 по 1925 *г* Морено занимался психиатрической практикой.

Первые его научные труды в этот период написаны и опубликованы на немецком языке. В это же время он издает журнал «Даймон», где печатаются молодые авторы, в частности Мартин Бубер.

В его теории понятие роли было центральным. Он и в жизни играл много социальных ролей — был психиатром, драматургом, теологом, поэтом, философом, изобретателем, групповым психологом, психодраматургом, социодраматургом, социометристом, педагогом. Наиболее важен в обществоведении его вклад в создание и развитие психодрамы, социодрамы и социометрии.

Он создал журналы «Социометрия» и «Журнал межличностных отношений» и возглавлял их с 1937 по 1955 год. В 1957 году он создал Международный комитет по психотерапии, который впоследствии был расширен и преобразован в Международный совет по групповой психотерапии. Начиная *с* 1954 года Совет регулярно проводит международные конгрессы по этой тематике. Сейчас эта организация называется Международная ассоциация по групповой психотерапии.

После его лекционных выступлений в Сорбонне там был открыт под руководством Жоржа Гурвича Социологический институт. В 1954 году по приглашению госдепартамента США он совершил лекционное турне по университетам Западной Германии. Аналогичные турне по европейским вузам он осуществлял по просьбам ЮНЕСКО. Среди стран, где он успешно читал курсы своих лекций, — Норвегия, Швейцария, Австрия, Италия, Испания, Чехословакия, Венгрия, СССР, Греция, Югославия, Турция, Израиль.

Широкое распространение своих идей в мире, происходившее наиболее активно в 1954—1960 гг., сам он называл «третьей психиатрической революцией» и главной ее особенностью считал то, что группа стала одновременно и доктором, и пациентом.

В 1911 году, будучи студентом-медиком и наблюдая за играми детей в детских садах Вены, он начал формировать свой психодраматический подход. Он стал воспитателем, рассказывал детям сказки. Собравшиеся вокруг него дети спонтанно реагировали на сюжеты рассказываемых сказок. По мере развития такого взаимодействия у них снижалась враждебность и расцветали творческие проявления.

В 1921 году он основал «Театр спонтанности» (Stegreiftheater), частично отражавший тогдашний интерес венцев к экспериментальному театру. В этом театре он появлялся на сцене и подогревал аудиторию, обсуждая с ней актуальные газетные новости. Сначала актеры, затем публика инсценировали эти события, а потом следовала дискуссия после спектакля. Он обнаружил, что в отличие от обычного театра, где актеры не достигают собственного,

личностного катарсиса посредством действия, его актеры, действуя в ситуациях реальной жизни, ощущали облегчение, освобождение от личностных давлений или болей во время как самого действия, так и после его обсуждения.

При создании им «классической» формы психодрамы как метода групповой психотерапии он выделил пять ее базовых элементов. Это:

1) протагонист — человек, изображающий свою жизненную ситуацию на сцене;

2) директор — обычно это хорошо подготовленный психодра матург, ведущий сессию;

3) дополнительные Я — лица, играющие роли, значимые для протагониста как другие люди, части его самого, объекты или символы;

4) аудитория — присутствующие, из которых выбираются до полнительные участники и которые участвуют в начальной раз минке и в завершении сессии;

5) сцена или область действия (сам Морено в 1922 году изо брел для этих целей трехъярусную вращающуюся сцену), где про тагонист может представить свой мир, реальность или жизненное пространство.

Хотя в психодраме применяется много технических приемов и Процедур, главным образом посредством обмена ролей со значимыми другими протагонист достигает эмоционального катарсиса, а затем и новых горизонтов посредством катарсиса интеграции. В финальных сценах драмы протагонисту предоставляется возможность для ролевого обучения, практики по выработке необходимых Навыков поведения или же возможность почувствовать себя в идеальной ситуации. По Морено, эти процедуры позволяют людям выйти за пределы действительности с тем, чтобы создать «добавочную действительность».

Социодраму он определял как метод глубокого действия, имеющего дело с межгрупповыми взаимоотношениями и коллективными идеологиями. Если в психодраме акцент сделан на индивида, то истинным субъектом социодрамы является группа. В основе подхода социодрамы лежит понимание того, что люди — это исполнители ролей и что каждая культура характеризуется определенным набором ролей, навязанных, с различной степенью успеха, членам этой культуры. Социодраматический подход имеет дело с социальными проблемами, возникающими из ролевых конфликтов, а в качестве цели социодрамы определено достижение социального катарсиса. По методам и основным процедурам социодрама аналогична психодраме [9, p. 87].

Основные элементы социометрической, психодраматической и социодраматической концепций — по существу, те же, поскольку все они являются частью общей интегральной теории. Разница

состоит главным образом в акцентах, и проистекает она из тех методов, которые применяются в каждом из трех случаев. Для социометрии главной целью является создание таких сообществ, которые позволяют индивиду выжить в качестве творческого человеческого существа. Практику достижения социального здоровья всем обществом Морено иногда называл «социатрией».

Он рассматривал индивидов в группах как части «социальных атомов», в которых индивид окружен лицами, *с* которыми он или она имеют позитивные или негативные взаимоотношения. Морено использует термин «теле» для обозначения двусторонних связей, объединяющих элементы эмпатии и переноса. Индивиды также рассматривались им как ключевой пункт в структуре ролевых отношений, которую они делят с другими людьми, в их «культурном атоме». Если группу можно реорганизовать таким образом, чтобы каждый индивид был окружен лицами со взаимоотношениями положительных «теле» и с минимальным конфликтом ролей, тогда индивиды могут стать более спонтанными. При достижении этой спонтанности она будет генерировать творческие реакции на ситуации, которые затем можно будет передавать другим людям в форме «культурных консервов».

В 1925 году Морено переезжает в США для внедрения изобретенного им электромагнитного звукозаписывающего устройства. Это был радиофильм для записи звука на дисках для эфирных передач и приемов. С 1925 по 1927 г. он продолжал работу над своим изобретением в Огайо, затем осел в Нью-Йорке, став патентованным врачом, открыл собственную психиатрическую практику и внедрил метод психодрамы в нескольких учреждениях. В США он создает новую версию «спонтанного театра» — «живую газету». Представления давались в знаменитом «Карнеги-холл» в 1923—1931 гг. Его идеи о спонтанности и творчестве были изложены в первом томе его «Психодрамы» (1946—1969). Серия его работ по социометрическим измерениям, проведенным в самой строгой американской тюрьме Синг-Синг, своим результатом имела несколько монографий по групповому методу классификации заключенных. Эти работы впервые были опубликованы в «Первой книге по групповой психотерапии» (1932).

Описывая этот период его жизни, его жена Зерка Морено пишет, что он был тогда серьезной проблемой для окружающего его сообщества коллег-психиатров: «Его взгляды на человека, его межличностные и межгрупповые взаимоотношения далеко убегали от того, что преподавалось. Он был фигурой слишком противоречивой, рядовому психиатру было слишком сложно его принять: он был диссидентом, одиночкой, нарциссическим лидером, харизматическим, но отчужденным, общительным, но избирательным, любимым, но эксцентричным, нелюбимым, но притягивающим» [10, p. 132].

Тем не менее его поддержал доктор Уильям Аалансон Уайт, благодаря помощи которого Морено создал театр психодрамы в

госпитале Св. Елизаветы в Вашингтоне, которым руководил Уайт. Благодаря Уайту он осуществил также социометрические реорганизации в Хадсоновской школе для девочек (1932—1938). На основе этих работ в 1934 году была опубликована основная работа Морено «Кто выживет? Основы социометрии, групповой психотерапии и социодрамы».

На протяжении последних двух десятилетий вплоть до 1953 года Морено главным образом занимался дальнейшей разработкой основных понятий и методов социометрии и психодрамы. В 1936 году он создал собственный санаторий в Биконе, Нью-Йорк, а в 1940 году основал Психодраматический институт.

Педагогическую деятельность в Колумбийском университете он стал вести с 1937 года сначала в Новой школе социальных исследований, затем в Учительском колледже. С 1951 по 1966 годы он был адъюнкт-профессором департамента социологии Аспирантской школы гуманитарных и естественных наук Нью-Йоркского университета.

В последний период своего творчества (1961—1974) он анализировал историю научных и практических движений, им порожденных. Он считал себя социальным реформатором, действовавшим в традициях Жан Жака Руссо, Иоганна Песталоцци и Фридриха Фребеля, хотя предпочитал, чтобы инициатива реформ оставалась в руках народа.

Морено был удостоен многих национальных и международных научных почестей.

Согласно оценкам Международной энциклопедии социальных наук, «Морено или его ученики уже к середине 70-х годов подготовили примерно пятнадцать тысяч практических специалистов по психодраме, главным образом в США» [2, v. 18, p. 540]. Сегодня существует двадцать три института в США и одиннадцать в других странах, действующих на основе его методик. Университетские курсы по психодраме и социометрии читаются в 14 вузах США и как минимум в 12 вузах других стран.

На его счету более 300 опубликованных научных трудов и около десятка созданных им научных журналов, в том числе: «Даймон», «Импромптю», «Социатрия», «Групповая психотерапия и психодрама». В 1956 году он основал «Международный журнал социометрии и социатрии».

Выдающимся организатором Колумбийской школы, придавшим ей мировое значение, был Пауль Лазарсфельд.

П. Ф. Лазарсфельд

Пауль Феликс Лазарсфельд (Lazarsfeld) (1901—1976) — австрийско-американский социолог, внесший значительный вклад в развитие математических методов в социологии.

Лазарсфельд был связан с Колумбийским университетом с 1940 г. до своего ухода в отставку в 1969 году. После 1962 г. он возглавлял здесь кафедру имени А. Кетле, которая была создана специально для него по предложению Р. Мертона, а названа так потому, что Лазарсфельд считал Адольфа Кетле создателем эмпирического социального исследования. Не желая бросать преподавание, он и после отставки почти каждую неделю ездил преподавать в Питтсбургский университет, где с ним встречался и имел продолжительные беседы в 1973—1974 гг. автор настоящей работы. Здесь Лазарсфельд оставался почетным профессором социальных наук до самой своей смерти.

Он родился в Вене в интеллигентной семье, связанной с миром культуры и политики. Его отец Роберт Лазарсфельд был адвокатом с обширной частной практикой, опубликовавшим в 1908 г. монографию по юриспруденции и часто защищавшим в суде молодых политических активистов без гонорара. Мать, Софи, была психологом, ученицей Альфреда Адлера. Она опубликовала книгу об эмансипации женщин и большую часть жизни была практикующим психоаналитиком. Скончалась она в Нью-Йорке вскоре после смерти сына, когда ей было уже за девяносто. Отец же умер в 1940 г. в Париже, где он жил вместе с сестрой Пауля, спасаясь от прихода нацистов в Австрию. Сестра после войны получила французское гражданство за свое участие в партизанском освободительном движении.

Пауль получил образование математика и психолога в Венском университете, защитив здесь в 1925 г. докторскую диссертацию по прикладной математике. После этого он преподавал в колледже, затем в 1929 г. основал Институт прикладных социальных исследований, *в* котором занялся разработкой методики и техники эмпирических исследований. С 1929 по 1933 г. он преподавал прикладную социологию в Венском университете. В это время главным предметом его научного изучения становится применение социологии для решения различных задач и проблем.

С молодых лет Лазарсфельд принимал активное участие в социалистическом движении — он был лидером студенческих социалистических организаций, основал ежемесячную газету социалистических студентов, помог создать политическое кабаре, игравшее видную роль в политической и культурной жизни Вены. Первой публикацией, которую он издал в двадцать три года совместно с Людвигом Вагнером, был отчет о работе детского летнего лагеря, построенного на социалистических принципах.

Его исследовательская работа в области психологии начиналась под руководством немецких ученых, работавших в Вене, Карла и Шарлотты Бюлеров. В своей более поздней работе Лазарсфельд так объясняет, почему он решил создать собственный исследовательский институт: «Борющаяся революция нуждается в эконо-

мике (Маркс), победившая революция нуждается в инженерах (Россия), проигравшая революция обращается к психологии (Вена)» [3, p. 272].

Президентом Совета института стал К Бюлер, Совет состоял главным образом из выдающихся граждан. Лазарсфельд стал исследовательским директором. В институте реализовывались десятки проектов, главным образом по заказам деловых фирм, профсоюзов и городских властей. Впоследствии Лазарсфельд создал еще три института — уже в США: исследовательский центр университета Ньюарка, бюро радиоисследований в Принстоне и, наконец, бюро прикладных социальных исследований в Колумбийском университете.

Наиболее значительным исследованием Лазарсфельда в первом — венском институте был проект, посвященный социальным и психологическим последствиям безработицы, который он предпринял по совету друга дома, лидера социал-демократической партии Отто Бауэра. Местом проведения стал городок Мариенталь, основными методами — включенное наблюдение, анализ биографий и различные неискаженные измерения последствий безработицы. Например, исследователи замеряли скорость, с которой ходят люди. Вывод: мужчины ходят медленней, чем женщины, поскольку у них больше свободного времени, которое надо убить. Исследователи, в частности, заметили, что с повышением уровня безработицы снижается распространение газеты социалистической партии, но возрастает тираж газеты, посвященной спорту и развлечениям. Это интерпретировалось как степень ухода от участия в политических делах. В библиотеках упало количество читаемых людьми книг почти наполовину, несмотря на отмену платы за пользование книгами. Этот индикатор интерпретировался как показатель растущей апатии.

В 1933 году П. Лазарсфельд, его первая жена Мария Ягода и Ганс Цейзель выпустили книгу «Мариенталь», содержащую основные выводы по этому проекту и ставшую классической работой в истории социологии благодаря интегративному использованию количественных и качественных наблюдений. Так, супруги Линд в другой классической работе «Средний город в процессе перемен» (1937) постоянно цитируют методы и результаты «Мариенталя». Эта книга была запрещена нацистами с их приходом к Власти, но с 1978 г. она является обязательной для изучения на социологических факультетах австрийских университетов. В 1979 г. группа молодых исследователей провела здесь панельное исследование, использовав методы Лазарсфельда и прибавив к ним новый — видеозапись.

На протяжении своей жизни Лазарсфельд был женат трижды: на Марии Ягода, Герте Герцог и Патрисии Кендалл — все они
были его студентками и впоследствии сотрудницами, и все они состоялись как видные обществоведы.

В Соединенные Штаты Лазарсфельд попал, получив грант фонда Рокфеллера в сентябре 1933 года за блестящие результаты мариентальского исследования. В 1933/34 учебном году он работал в Колумбийском, Гарвардском, Питтсбургском университетах, а также в университетах Огайо, Рочестера, Чикаго. В большинстве случаев он принимал участие в проводимых там исследовательских проектах. За четыре года работы по гранту он проявил незаурядный энтузиазм, энергию и творческое воображение, оказал чрезвычайно плодотворное и эффективное влияние на развитие обществоведения в США, получил американское гражданство и вызвал в Штаты на постоянную работу восемь своих ближайших наиболее способных сотрудников.

С 1937 по 1940 г. он возглавляет Бюро по исследованию радио в Принстонском университете, созданное под эгидой Рокфеллеровского фонда. В 1940 году проект под его руководством был перенесен в Колумбийский университет в Нью-Йорке и получил название Бюро прикладных социальных исследований. Одновременно он возглавляет здесь департамент социологии. Под руководством Лазарсфельда (1940—1950 гг.) Бюро расширяет масштаб, штаты, программу своей деятельности и становится известной ведущей лабораторией в области эмпирических социальных исследований и подготовки профессиональных кадров.

Особая роль Принстонского центра состояла в том, что радио в это время становится основным средством политического воздействия. Так, и Гитлер, и Рузвельт использовали радио в качестве своего главного орудия. В Принстоне под руководством Лазарсфельда начинает карьеру в качестве его заместителя и руководителя исследовательских работ Френк Стантон, который впоследствии стал президентом знаменитой Коламбия бродкастинг систем (CBS). Коллектив Лазарсфельда изучал эффективность планирования радиопрограмм, радиоаудиторию, предпочтения слушателей.

Предпочтение в методике отдавалось вторичному анализу данных социологических обзоров, контент-анализу программ и программному анализатору Лазарсфельда-Стантона — изобретенному ими средству фиксирования симпатий и антипатий в экспериментально подобранных аудиториях. В это время исследователи публикуют множество работ, в рамках Бюро идет широкая и эффективная подготовка кадров для организации радиовещания. Говоря о вкладе Лазарсфельда в становление социологии средств массовой коммуникации, известный американский социолог Дэвид Шиллс пишет: «Если можно сказать, что Гарольд Лассуэл создал программу для области исследования средств массовой коммуникации своим вопросом «Кто сказал, что кому и с каким результатом?» (1932), то Лазарсфельд расширил эту программу с помощью значимых методов, спрашивая, почему сообщения вводятся в средства массовой информации и почему люди слушают их, то есть какие типы удов-

летворения и вознаграждения люди получают из СМИ и какие функции СМИ реализуют в их жизни» [2, v. 18, p. 414].

Ближайшая сотрудница и вторая жена Лазарсфельда Герта Герцог изучала аудиторию дневных «мыльных опер» на радио, а также тех радиослушателей, которые в 1938 году поверили знаменитой передаче Орсона Уэллеса о вторжении марсиан, в его коллективе также Эдвард Зухман и Теодор Адорно измеряли социальные функции популярной и серьезной музыки. Бернард Берельсон изучал газеты, а Лео Левенталь провел контент-анализ биографий современников в популярных журналах.

Собственной тематикой Лазарсфельда было сравнительное изучение воздействия на аудиторию радио и прессы. Результаты были опубликованы им в соавторстве с Робертом Мертоном в работе «Массовая коммуникация, популярные вкусы и организованное социальное действие» (1948). В работе проанализированы социальные функции, выполняемые СМИ, отмечается, что они, обладая высоким статусом, утверждают и закрепляют социальные нормы и одновременно вызывают «наркотизирующие дисфункции». В работе делается вывод о том, что воздействие СМИ эффективно по отношению к социальным проблемам, находящимся на периферии общественного внимания, и что СМИ на самом деле не имеют такой степени власти и способности изменять общественное мнение, как это иногда им приписывается. За пятьдесят два года своей активной исследовательской деятельности Лазарсфельд внес значительный вклад в развитие четырех важнейших областей: социальные последствия безработицы, средства массовой коммуникации, поведение избирателей и социология высшего образования. Эти области не были частью заранее составленной программы, но явились результатом исторической случайности. Последствия безработицы в австрийском поселке в начале 30-х годов он стал изучать потому, что Отто Бауэр высмеял его планы об изучении свободного времени; он изучал в конце 30-х годов влияние радио потому, что как иммигрант он нуждался в работе как средстве существования; его исследование президентских выборов 1940 г. выросло из заказанной Министерством сельского хозяйства США оценки влияния радиопрограмм на американских фермеров. Всю жизнь он интересовался университетскими делами, но главное его исследование в области высшего образования — как преподаватели университетов и колледжей США отреагировали на «маккартизм» — было проведено в начале 50-х годов потому, что тогдашний президент Фонда за республику Роберт Хатчинс попросил его об этом.

Он стал известен как выдающийся методолог. Однако выбор метода для него был не отделим от содержания изучаемых явлений. По Лазарсфельду, методолог — это не просто специалист, внедряющий количественные методы в исследовательский проект,

но тот, кто «говорит другим исследователям, что они сделали или могут сделать, а не просто что они должны сделать» [5, p. 4].

В общении со своими студентами он постоянно подчеркивал, что теория и методика — это не две различных области социологии, но очень часто одна и та же вещь.

Приступив в 1937 г. к своей главной работе, касающейся изучения радиоаудитории, он понял, что необходимы новые методы изучения. Он взял метод изучения мнений и с помощью многофакторного анализа разработал пути идентификации причинно-следственных взаимоотношений. Это преобразование метода изучения мнений в «обзорное исследование» (survey research) составляет одно из главных достижений Лазарсфельда в области методологии и методики.

Классической является его совместная работа с третьей женой «Проблемы обзорного анализа» (1850), в которой они кодифицируют и уточняют социологическую технику и процедуры, впервые примененные в знаменитой работе «Американский солдат». Эта работа по существу является учебником, показывающим, как избежать выхода на служебные связи в обзорном исследовании, как правильно находить причинные атрибуции за счет усиления временных последовательностей, участвующих переменных.

Другой представитель Колумбийской школы, Герберт Хайман, дал впоследствии развернутый и типологизированный анализ методологических и процедурных принципов, сформулированных Лазарсфельдом в работе «Планирование и анализ в обзорном исследовании» (1955).

Лазарсфельд, в свою очередь, выразил описанные Хайманом принципы в виде алгебраических формул *в* работе «Анализ атрибутивных данных» (1968). Изучая радиоаудиторию, Лазарсфельд широко использовал детальные интервью с открытыми вопросами, с тем чтобы раскрыть субъективный опыт и мотивацию респондентов. В тех же целях он настаивал на применении метода контент-анализа для достижения более точного измерения природы стимулов. Его интерес к разработке методики связан с выбором исследуемых проблем — фундаментальные выводы его исследований указывали на необходимость дальнейшего поиска новых, еще более совершенных методов и процедур.

Одним из крупных достижений Лазарсфельда в области методики является создание им панельного метода. Изучая радиоаудитории, он заметил их тенденцию к самоизбирательности. Следовательно, для того, чтобы выявить причинно-следственные связи воздействия СМИ и отделить их от таких проблем, как влияние установок на типы восприятия, требовалось выработать метод изучения временного порядка переменных. Результатом стало создание панельного метода, в котором выборочная совокупность респондентов многократно интервьюируется с интервалом во време-

ни. По своей сути панельный метод является полевым экспериментом, в котором изучается скорее «естественная», нежели экспериментальная популяция.

Блестящим образом этот метод, в частности, был им использован в известном исследовании президентских выборов в США в 1940 г. В ходе исследования удалось изучить психологические и социальные процессы, которые задерживают, блокируют, усиливают, активизируют и изменяют решение избирателей. Так, люди, подверженные перекрещивающимся давлениям, оттягивают принятие решения.

Во-вторых, исследование позволило вскрыть явление лидерства в формировании общественного мнения. Было обнаружено, что это лидерство бывает как горизонтальним, так и вертикальным и что обычно поток мнений из средств массовой информации воздействует сначала на лиц, выполняющих социальную роль лидера общественного мнения, а они уже непосредственно воздействуют на публику. Он назвал этот процесс «двухступенчатым потоком коммуникации».

Для изучения межличностных отношений традиционные процедуры выборки были мало пригодны. Поэтому его школа разработала новые методы. Одной из первых была опробована выборка «снежного кома», при которой реципиентов, принадлежащих к различным социальным стратам, просили назвать людей, которые повлияли на их решение конкретным образом. Таким образом, количество опрашиваемых людей возрастало наподобие катящегося по зимнему полю снежного кома. Люди, которых постоянно цитировали, определялись как лидеры общественного мнения, из этой группы производилась выборка для проведения дальнейших интервью.

На основе «снежного кома» конструировались сети с использованием вопросов социометрического типа. Эта техника разрабатывалась под воздействием работ Джекоба Морено и его социограмм. Ученики Лазарсфельда Коулман, Кац и Мензель провели, в частности, по этой методике в 1966 году изучение механизмов, определяющих, как врачи начинают выписывать пациентам новые типы лекарств. Вообще же методы, разрабатываемые Лазарсфельдом, широко использовались в полевой практике его учениками. Примерами могут служить известные в США исследования Петера Росси о межличностной среде (1966); ученика самого Росси — У. Уолласа о студенческой культуре гуманитарного колледжа (1966); Ричарда Альба и Чарльза Кадушина о социальных кругах (1976); Кадушина об интеллектуальных элитах (1974); Альба и Гвен Мур Об элитных социальных кругах (1978).

Одним из коренных вопросов в проведении социологического

исследования для Лазарсфельда на протяжении всей его профессиональной карьеры был вопрос о том, как изучать «действие» с

точки зрения субъекта. В 1958 г. он написал по этому поводу работу «Исторические заметки об эмпирическом изучении действия: интеллектуальная Одиссея». Хотя рукописью широко пользовались его ученики, она была издана лишь в 1972 т.

Многие из исследований Колумбийской школы были посвящены анализу «обоснований», которые люди дают своему поведению. Процедура получила название «анализ обоснований». В сердцевине процедуры — выработка «расчетной схемы», то есть модели изучаемого действия, включающей различные измерения связанных с этим действием параметров и характеристик. Большинство из необходимых по схеме данных получают в процессе личностного интервью, а в решающей части опроса исследователь задает «различающие» вопросы — определяющие не только, что данный индивид подвержен определенному влиянию, но и как он или она действуют конкретным образом вследствие этого влияния.

Классической работой Лазарсфельда по «анализу обоснований» считается «Искусство спрашивать «почему» (1935), написанная в основном по материалам его австрийских исследований по проблемам потребления. В работе выделяются три типа данных, которые необходимы для выяснения вопросов «почему» в изучении потребительских покупок:

1) данные о влияниях, которые приводят к действиям;

2) данные о соответствующих качествах товаров;

3) данные об импульсах покупателя, влияющих на его дейст вия.

Этот подход использовался впоследствии Колумбийской школой не только в анализе потребительского поведения. Подобная методика применялась, в частности, в изучении изменений в намерениях избирателей (Годет, 1939); действий присяжных (Цейзель, 1947); выбора профессий (Лазарсфельд и др., 1931); браков и разводов (Гуд, 1956); решений о визите к психиатру (Кадушин, 1958); вступления в добровольную ассоциацию (Шиллз, 1957); смены жилья (Росси, 1955); неприменения противозачаточных средств (Шиллз, 1961).

Благодаря Лазарсфельду разработка математических методов в социологии также стала одной из характерных черт Колумбийской социологической школы. Среди наиболее успешно работавших в этом направлении социологов следует особо отметить Т. Андерсона, Джеймса Коулмена, Лео Гудмена, Л. Дункана Люса, Герберта Саймона. Наиболее значительное достижение самого Лазарсфельда в этой области — разработка методики анализа латентных структур — процедуры, предназначенной для выявления установок или других наблюдаемых характеристик, которые могут быть зафиксированы лишь посредством их вероятностных связей с наблюдаемыми данными. Сам Лазарсфельд сформулировал задачу этой методики следующим образом: это «про-

блема того, как понятия могут быть выведены из индикаторов» [4, p. 3].

Впервые метод родился, когда вместе с Самуэлем Стауффером он изучал в годы второй мировой войны армию США. Впоследствии появление компьютеров возродило интерес в мировой социологии к этой методике.

Лазарсфельд оказал значительное влияние на развитие социологии в других странах. Так, при его значительном участии Пыли созданы исследовательские институты не только в Австрии и США, но и в Осло и Иерусалиме. Он преподавал также в университетах Варшавы, Осло, Парижа. Многие европейские ученые проходили в Колумбийском университете годичную стажировку под его руководством. В частности, его ближайшими сотрудниками и коллегами были выдающиеся французские социологи Раймон Будон и Жан Стетцель.

Он избирался президентом Американской социологической ассоциации (1961—1962 гг.), и организованный в 1962 году под его руководством ежегодный съезд этой организации обсуждал «использование социологии» в качестве главного вопроса в повестке дня. В 1949—1950 гг. он избирался президентом Американской ассоциации по изучению общественного мнения, он был членом как Национальной Академии образования, так и Национальной Академии наук США, имел почетные степени и звания многих университетов как в США, так и за рубежом. Лазарсфельд был первым американским социологом, удостоенным почетной степени Сор-боннского университета.

Как пишет А. Шилз, «он стремился к конвергенции и взаимному пониманию между критической социологией Франкфуртской школы и преобладающими позитивистскими тенденциями в американской социологии, так же как между марксистской социологией и европейской и американской социологией» [2, v. 18, p. 422].

Р. К. Мертон

Обсуждение Колумбийской школы невозможно без упоминания Роберта Мертона. И хотя его творчество относится уже не к раннему, но к современному этапу развития социологии США, рассмотрим вкратце его вклад в развитие социологии в Колумбийском университете, где он проработал более сорока лет.

Роберт Кинг Мертон (Merton) (род. 1910) — один из крупнейших представителей структурно-функционального анализа в США.

Мертон родился в Филадельфии, получил высшее образование в Темпльском и Гарвардском университетах. Преподавательскую деятельность он начинал в Гарварде (1936—1939), затем в Тулейнском университете (Новый Орлеан, 1933—1941), а с 1941 г. его профессиональная судьба тесно связана с Колумбийским

университетом в Нью-Йорке. Здесь он работал с 1942 по 1970 г. заместителем директора Бюро прикладных социальных исследований, а с 1976 г. возглавлял Центр социальных наук.

С 1986 г. он был также профессором Гентского университета (Бельгия), в 1957 г. избирался президентом Американской социологической ассоциации, в 1975—1976 гг. был президентом Общества социального изучения науки, с 1971 по 1979 г. был председателем Консультативного совета по образованию Мемориального фонда Дж. С. Гуггенхейма.

Оставшись в Гарварде после защиты в 1936 г. докторской диссертации, он разработал здесь теорию отклоняющегося поведения, основанную на выделении различных типов социальной адаптации.

Он пришел в Колумбийский университет в одно время с Лазарсфельдом. Их приглашание преследовало цель решить внутренний диспут в социологии: что же должно преобладать в социологии — теоретическое или методико-процедурное начало. Их труды подтвердили, что социологии крайне необходимо и то и другое. Лазарсфельд вовлек Мертона в большое количество исследовательских проектов в тридцатых годах, а Мертон побуждал Лазарсфельда разрабатывать методы как путь к построению социологических теорий.

Работая под руководством Лазарсфельда, он увлекся его логикой уяснения понятий, его методологией количественного и качественного социологического анализа. Это побудило Мертона заняться социально-историческими исследованиями. Совместно они провели ряд исследований и много публиковались по методам улучшения стандартов подготовки в области социальных наук.

Одна из основных работ Мертона — вышедший под его редакцией коллективный фундаментальный труд «Социальная теория и социальная структура» (1949), в котором он определил взаимоотношения между социальной теорией и эмпирическими исследованиями, продолжив дальнейшую разработку структурно-функционального подхода применительно к обществу и создав понятия явных и латентных функций и дисфункций.

В области социологии науки он изучил связи между пуританской мыслью и подъемом науки. Главные его труды в этой области — «Наука, технология и общество в Англии семнадцатого века» (1938) и «Социология науки» (1973).

Другими значительными его работами являются: «Массовое убеждение» (1946), «На плечах гигантов» (1965), «О теоретической социологии» (1967), «Социальная теория и функциональный анализ» (1969), «Социальная амбивалентность и другие очерки» (1976).

Мертон был главным редактором книг: «Качественные и количественные социальные исследования» (1979), выпущенной в честь

П. Лазарсфельда, и «Социологические традиции от поколения к поколению» (1980).

На протяжении четверти века (с 1941 по 1976 г.) Мертон и Лазарсфельд возглавляли блестящую команду социологов Колумбийского университета и вдохновили многих студентов на творческий социологический поиск, сочетающий смелое новаторство с глубоким профессионализмом.

Мертон впервые ввел в социологию понятие дисфункции, разграничил явные и латентные социальные функции.

Среди тем известных работ Мертона — изучение им механизмов массового убеждения, бюрократических структур, взаимосвязи между пуританской этикой и возникновением современной науки, формирование профессиональных ценностей и установок врачей в период их обучения в медицинских вузах.

Наиболее известна его книга «Социальная теория и социальная структура» (1949), являющаяся сборником теоретических и исследовательских эссе. В одном из них, «Явные и латентные функции», он выделил два типа деятельности, обуславливающей нормальную работу социальной системы: явная деятельность предполагает, что ее последствия ожидаются и принимаются участниками, а латентная — это такая деятельность, когда ее последствия не предполагались, тем более не являются желательными.

В работе «Социальная структура и аномия» он доказывает, что источником анемического поведения является расхождение между социально предписываемыми целями и приемлемыми средствами их достижения, например, в ситуации, когда образовательные и профессиональные средства достижения успеха отрицаются индивидами или группами.

Будучи энергичным и убедительным сторонником необходимости создания теорий среднего уровня в социологии, он много сделал для их становления, сам дал блестящие разработки подобного рода (так, он был одним из создателей социологии науки).

Теория среднего уровня должна охватывать ограниченную группу взаимосвязанных явлений, а не весь социальный порядок в целом. Достоинством такой теории является легкость проверки гипотез с помощью эмпирических исследований. Теория среднего уровня, по Мертону, есть связующее звено между общей социологической теорией и эмпирическими исследованиями. В «Справочном пособии по истории немарксистской западной социологии» отечественный исследователь В. С. Семенов анализирует разработанную Мертоном теорию аномии, как продолжение идеи Э. Дюркгейма, выведенное на уровень такой «средней социологической теории» и объясняющую многие реальные дисфункции в современном западном обществе [1, с. 21].

В США высокую оценку получил вклад Мертона в изучение средств массовой коммуникации: телевидения, кино, прессы, радио.

Представитель Колумбийской школы Ханан Селвин, вспоминая период ее становления, писал: «Мы были спутниками не одного солнца, но двух, поскольку Роберт Мертон и Пауль Лазарсфельд настолько доминировали в социологии в Колумбийском университете на протяжении не менее чем трех десятилетий, что никакое другое более скромное выражение для них не годится» [11, p. 339].

Литература

1. Справочное пособие по истории немарксистской западной социологии. М.: Наука, 1986.
2. International encyclopaedia of the social sciences.
3. *Lazarsfeld P.* An episode in the history of social research // Perspectives in American history. 1968.
4. *Lazarsfeld P., Henry N.* Latent structure analysis. Boston: Houghton Mifflin, 1968.
5. *Lazarsfeld P., Rosenberg M. (eds)* The language of social re search. Glencoe, Ill.:Free Press, 1955.
6. *Maclver R. M.* Disturbed youth and the agencies // Journ. of Social Issues. 1962, 18. № 2.
7. *Maclver R. M.* Life: its dimentions and its bounds. N.Y.: Harper, 1960.
8. *Maclver R. M.* The Social sciences // On going to college: a symposium. N.Y.: Oxfofd Univ. Press, 1938.
9. *Moreno J.* Who shall survive? Foundations of sociometry, group psychotherapy and sociodrama. N.Y.: Beacon house, 1934.
10. *Moreno Z. L.* In Memoriam: J. L. Moreno // Group psycho therapy, psychodrama and sociometry. 1976. № 29.
11. *Smith D.* The Chicago school: a liberal critique of capitalism. N.Y.: St Marvin's Press, 1988.

Глава 13

Диалектическая социология Жоржа Гурвича

Во Франции после второй мировой войны сохраняются, хотя и не без пересмотра, основные течения, намеченные во французской социологии в прошлом веке. Так, Ж. Гурвич старался объединить и преодолеть схемы, основанные на марксизме. Занимавший противоположную позицию Р. Арон призывал вернуться к либеральной интеллектуальной традиции в науке. Две фигуры: Ж. Гурвич и Р. Арон олицетворяют два совершенно разных подхода в общественных науках в этот период.

Современные исследователи отмечают, что среди трех наиболее крупных российских социологов — эмигрантов первой волны (речь идет о П. А. Сорокине, Н. С. Тимашеве и Г. Д.

Гурвиче) биография последнего меньше всего изучена [2]. Почти единственным источником сведений о Ж. Гурвиче, младшем из этого блестящего трио выпускников Петербургского университета, является опубликованная посмертно его небольшая мемуарная статья «Мой интеллектуальный путь» [13].

1. Вехи биографии

Георгий Давыдович Гурвич (далее — Ж. Гурвич) родился 20 октября (по новому стилю 2 ноября) 1894 года в Новороссийске [3].

В 1912 году Ж. Гурвич окончил восьмиклассный курс Рижской Николаевской гимназии. Из воспоминаний Ж. Гурвича также известно, что еще в возрасте 14 лет, будучи гимназистом, он прочитал многие работы по философии и социологии; сюда вошли также книги известных марксистов и лидеров социалистического движения: К. Маркса, Ф. Энгельса, Дж. Каутского, Г. Плеханова, В. Ленина, М. Штирнера. С 1912 г. и до начала первой мировой войны он каждое лето выезжал в Германию, где усиленно знакомился с работами неокантианцев.

В июне 1912 г. Ж. Гурвич был зачислен студентом юридического факультета Юрьевского университета, где проучился с первого до шестого семестра, прослушав курсы профессоров А. С. Ященко, Ф. В. Тарановского, М. Е. Красножена, Л. А. Шалланда по энциклопедии права, истории русского права, философии

права, истории римского права, политэкономии, статистике, церковному, государственному, торговому праву.

В августе 1914 г. Ж. Гурвич начал хлопотать о своем переводе в Петроградский университет. Туда он был переведен 13 августа 1915 г. по зачету шести семестров.

Среди профессоров Петроградского университета влияние на, Ж. Гурвича оказал выдающийся русский юрист Л. И. Петражицкий. На семинаре Л. И. Петражицкого Ж. Гурвич познакомился, а затем подружился с С. И. Гессеном.

В 1917 г. Ж. Гурвич имел магистерскую степень в Петроградском университете и продолжал готовиться к профессорскому званию. В 1920 г. он получил докторат, а также курс в университете, но через несколько месяцев должен был оставить Россию и эмигрировать.

По данным профессора Эдварда Тириакиана, Ж. Гурвич принимал активное участие в русской революции и был вынужден уехать после критики Ленина [4].

Первоначально Ж. Гурвич остановился в Берлине, где в 1921 г. в «Трудах русских ученых за границей» опубликовал статью «Идеи неотъемлемых прав в политической доктрине XVII—XVIII веков». Здесь же он написал и первую философскую работу о философии И. Фихте (Die Einheit des Fichtes Philosophic).

С 1923 г. Ж. Гурвич оказался в Праге. В Праге Ж. Гурвич преподавал на русском юридическом факультете при Карловом университете, работал доцентом кафедры истории философии права, которую возглавлял бывший ректор Киевского университета, доктор государственного права Е. В. Спекторский. Среди преподавателей факультета имелась группа евразийцев, наиболее активными были Н. Н. Алексеев, П. Н. Савицкий, Г. В. Вернадский, Е. В. Спекторский. Ж. Гурвич и ряд других преподавателей факультета вели полемику с ними.

С 1925 г. начался первый период жизни Ж. Гурвича во Франции. В 1925—1927 гг. он работал в Славянском институте в Париже, а также преподавал на русском юридическом факультете при Парижском университете.

С 1927 г. Ж. Гурвич начинает преподавать в Сорбонне. В этом знаменитом университете он по приглашению Л. Брюнсвика стал читать открытый курс лекций «Современные тенденции в немецкой философии» (которые были опубликованы в 1930 г.).

В 1928 г. Ж. Гурвич оформил французское гражданство. Это был продуманный шаг. Ж. Гурвич не проявлял оптимизма, характерного для основной массы русских эмигрантов первой волны, которые, покинув Россию, еще долго надеялись, что это кончится и что скоро можно будет вернуться. Это не кончалось, новый режим в России, наоборот, укреплялся.

Вместе с тем Ж. Гурвич не прекращал участвовать в общественной жизни русской эмиграции. В ведущем общественно-политическом и литературном журнале «Современные записки», издающемся в Париже, Ж. Гурвич, начиная с 1924 года, опубликовал статьи: «Идеология социализма в свете новейшей немецкой литературы» (1924. Т. 18), «Государство и социализм» (1925. Г. 25), «Новейшая эволюция в идеологии французского синдикализма» (1925. № 24), «Прудон и современность» (1927. Т. 39), "Большевизм и замирение Европы" (1925. Т. 26), «Будущность демократии» (1927. Т. 32), «Этика и религия» (1926. Т. 29), «Социализм и собственность» (1928. Т. 36), «Собственность и социализм» (1929. Т. 38) и др. Кроме того, в «Современных записках» он напечатал рецензии на работы Н. Н. Алексеева, Н. А. Бердяева, Б. П. Вышеславцева, М. Я. Лазерсона, Т. Г. Масарика, Ф. В. Тарнавского. Последняя публикация Ж. Гурвича в «Современных записках» — рецензия на книгу Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса» появилась в 1932 году.

В 1932 году публикуется работа Ж. Гурвича «Идея социального права» (L'idee du droit social), над которой он работал еще в России. Она и принесла ему международное признание. В период с 1932 по 1934 год Ж. Гурвич в должности профессора читал курс философии в Коллеж Севинь, а с 1934 по 1935 год преподавал социологию в университете Бордо. В 1935 году он стал преемником М. Хальбвакса на кафедре в университете Страсбурга. За пять последующих лет он опубликовал наиболее известные свои работы.

Кроме того, Ж. Гурвич являлся Генеральным секретарем Международного института социологии права в Париже (1931—1940) и редактором парижского журнала «Архивы философии права и юридической социологии» (Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique).

Когда началась война с Германией, Ж. Гурвич вступил в ряды французской армии и участвовал в боевых действиях на стороне Франции, а после перемирия 20 июня 1940 года (которое на самом деле означало собой капитуляцию и оккупацию 2/3 французской территории фашистской Германией и формирование в неоккупированной зоне марионеточного правительства Петена) и демобилизации вынужден был снова эмигрировать.

Из оккупированной Гитлером части Западной Европы в 1940 г. он переехал в США, в Нью Йорк. В 1941 г. он принимал участие в создании в Нью-Йорке под патронажем правительства свободной Франции Свободной высшей школы (Ecole libre des Hautes Etudes) и возглавил при ней Французский институт социологии. Основной темой исследований и дискуссий в этом институте были проблемы устройства послевоенной Франции. В 1944 г. Ж. Гурвич составил и опубликовал текст Декларации социальных прав в целях содействия подготовке проекта Конституции будущей IV Республ-

лики. В 1944/45 учебном году Ж. Гурвич читал курс социологии знания в Гарвардском университете.

По окончании военных действий Ж. Гурвич в сентябре 1945 года вновь вернулся во Францию, где получил место профессора в Сорбонне. С этого момента Ж. Гурвич стал одной из центральных фигур французской социологии.

В 1946 году он создал Центр социологических исследований (Le centre d'etudes sociologiques), принадлежащий лаборатории при Национальном центре научных исследований (Centre national de la recherche scientifique), а также в этом же году начал выпуск Международного журнала социологии (Les cahiers intern ationaux de sociologie), который будет единственным социологическим журналом до нового появления на свет журнала «Социологический ежегодник» (L'annee sociologique) (1949—1953).

С 1948 года Ж. Гурвич — профессор социологии в университете Парижа и директор Высшей школы прикладных исследований (L'ecole pratique des Hautes etudes). С 1960 по 1963 год он занимал ответственный пост президента Комиссии по социологии и демографии Национального центра координации научных исследований Франции.

Следует отметить, что Ж. Гурвич никогда не был чисто академическим ученым. Напротив, он был политически активен, о чем говорят факты его участия в событиях русской революции 1917 года, в боевых действиях (на территории Франции) и в антифашистском движении, за что он был награжден орденом Почетного легиона.

Умер Ж. Гурвич в Париже 10 декабря 1965 года.

Основные труды Ж. Гурвича: «Социальная философия Руссо» (1917); «Конкретная мораль Фихте» (1925); «Будущность демократии» // Современные записки. 1927. Т. 32; «Актуальные тенденции немецкой философии» (1930); «Идея социального права» (1932); «Настоящее время и идея социального права» (1932); «Юридический опыт и плюралистическая философия права» (1936); «Теоретическая мораль и наука нравов» (1937); «Эссе по социологии» (1938); «Элементы юридической социологии» (1940); «Социология в XX столетии» (1945); «Социология Закона» (1947) (Нью-Йорк); «Декларация о социальных правах» (1946); «Индустриализация и технократия» (1949) (под редакцией); «Актуальные вопросы социологии» (1950); «Социальный детерминизм и человеческая свобода» (1955); «Социологический трактат» (1958, 1960); «Понятие социальных классов от К. Маркса до наших дней» (1958); «Современное призвание социологии» (1958); «Диалектика и социология» (1962); «Социальные рамки познания» (1967); «Мой интеллектуальный путь» (1968). (Библиографию работ Ж. Гурвича, изданных в «Современных записках», «Русских записках» и в «Новом журнале», см.: L'emigration russe. Revues et recueils. 1920—1980. Index general des articles. Paris, 1988.)

2. ИСТОКИ И ЭВОЛЮЦИЯ ВЗГЛЯДОВ

Ж. Гурвича нельзя назвать только социологом, поскольку его исследования всегда имели междисциплинарный характер. Они — на стыке между социологией, правом, историей, антропологией и социальной психологией. В творчестве ученого нашли отражение философия И. Фихте, А. Бергсона, Э. Гуссерля, социалистические воззрения К. Сен-Симона, П. Прудона и К. Маркса, социологические теории М. Вебера, Э. Дюркгейма, М. Мосса. Вместе с Э. Морено, Э. Мейо, К. Левиным его рассматривают и как одного из основателей теории малых групп.

Ж. Гурвич был социологом философского склада, ориентированным скорее на немецкую, чем на французскую философскую традицию.

Еще в России Ж. Гурвич под непосредственным влиянием большевистской революции сформулировал ряд принципов своего научного мировоззрения.

Представляет интерес тот факт, что в России в 1914 году Ж. Гурвич получил золотую награду Юрьевского университета за сочинение «Правда воли монаршей Феофана Прокоповича» (история философии права) [6], в 1918 году в Петрограде в издательстве Вольфа была опубликована его работа «Руссо и декларация прав. Идея неотъемлемых прав человека в политической доктрине Руссо» [3].

Непосредственно после революции Ж. Гурвич еще надеялся на возможность создания планируемой экономики, основанной на плюрализме форм собственности и без жесткого контроля со стороны государства. Но его надежды развеялись очень скоро.

Как отмечают современные исследователи творчества Ж. Гурвича, сам он отождествлял себя с исключенным из шайки, банды догматиков и орды псевдоспециалистов. Он стал в России личностью еретической, выступающей против существующих порядков и все подвергающей сомнению: русский философ, околдованный Ж. Руссо и П. Прудоном, И. Фихте и К. Марксом, в мире, доминируемом царистской аристократией, но открытом немецкой мысли, он встречает Ленина непосредственно перед революцией, в которой участвует в Петрограде с большим воодушевлением. Он появился как защитник того, что позже будет названо в книге, опубликованной им во Франции, социальным правом, как защитник автономии социальных групп, что называется сегодня самоуправление. Стоит ли говорить, что ему не удалось найти своего места в Советской России, руководимой только коммунистической партией, и что он был изгнан ею во Францию? [6, с. 44].

Покинув Россию, Ж. Гурвич от рассмотрения проблем реальной политики понемногу уходил в иную область.

Его основные интересы были теперь связаны с внутренней ориентацией и духовным миром человека и с популяризацией во

Франции хорошо знакомой ему немецкой философии. Две важные работы: его книга о философии И. Фихте, которая распространяет диалектику Г. Гегеля в своем прогрессивном движении примирения разума (рассудка) и истории, и другая — по социальному праву, которая подводит итог тому, что было осмыслено и написано между Гратиусом и Г. Лейбницем о легитимности и автономии частных социальных групп, очень хорошо выражают богатство его творчества.

Ж. Гурвич также привлекает к себе внимание научной общественности изучением проблем познания и исследованиями в области морали.

3. Социологическая концепция

Но и в области **общей социологической теории** творчество Ж. Гурвича выглядит достаточно масштабно. Наиболее значительные из его работ: «Социальный детерминизм и человеческая свобода» (1955), «Диалектика и социология» (1962), «Современное призвание социологии», «Понятие социальных классов от К. Маркса до наших дней» (1958), «Социальные рамки познания» (1967). Кроме того, под руководством Ж. Гурвича вышел ряд крупных коллективных трудов, среди которых «Социология в XX столетии» (1945), «Индустриализация и технократия» (1949), «Социологический трактат» (1958, 1960).

Ориентация французской социологии на чистый эмпиризм очень беспокоила Ж. Гурвича, поэтому социология, по его мнению, должна была прежде всего избавиться от двух опасностей: чисто аналитического эмпиризма (провозглашенного Ж. Стецелем) и исключительно спекулятивной теоретизации. Он также выступает против излишней американизации социологии — с этой целью он создал в 1956 г. (совместно с бельгийцем А. Жанном) Международную ассоциацию франкоязычных социологов, а также громоздких теоретических систематизации, к которым относит дюркгеймизм, марксизм, структурный функционализм и структурализм. Он считает, что в социологии следует также искоренять номинализм, детерминизм, догматизм [8, p. 64].

От К. Маркса и П. Прудона Ж. Гурвич берет анализ социальных противоречий, но более — их мнение о социальных динамизмах, скрытых от учреждений, попытку проанализировать диффузные сопротивления, допускающие постановку в каузальность социального порядка. Эти исследования, сквозь анализ трудов теоретиков действия К. Сен-Симона, П. Прудона, И. Фихте, являются его целью, чтобы найти новое обоснование диалектики подвижного и инертного возбуждения против институтов, общества, против государства. Две его диссертации по проблемам общественного

права (1931) блестяще иллюстрируют эти мысли: выступая против теорий трансцендентного права, он приводит примеры того, как социальные группы и общественные ассоциации порождают новые права, направленные против единовластия государства.

В традиции П. Прудона и К. Маркса Ж. Гурвич ставит в качестве задачи для социологии анализ глобальных обществ и выражает свое недоверие в отношении к работам фрагментарным, не связанным с тотализирующей рефлексией. При этом он подчеркивает важность понятия тотального социального факта М. Мосса, понятия, которое ориентирует на изучение отдельных феноменов, по при этом их рассматривает в отношении к значениям глобального общества [7, p. 13].

Его концепция социального, на первый взгляд, будто бы реалистическая и плюралистическая, состоит в том, что социолог должен обнаруживать под эмпирической поверхностью феноменов различные степени их глубины, никогда при этом не ограничиваясь окончательной концептуализацией, однозначно ставить вопрос об отнесении их к тотальным социальным феноменам. Ж. Гурвич исповедует диалектический, или релятивистский, гиперэмпиризм, который тесно связывает опыт с его теоретизацией, объяснение с пониманием, эмпирическое с теоретическим во взаимности перспектив, запрещая также любое противопоставление индивидуального и социального (коллективного) [8, p. 64].

Таким образом, на протяжении нескольких десятилетий Ж. Гурвич развивал свой подход к познанию социальной реальности, который он назвал *диалектическим гиперэмпиризмом.*

Называя свои взгляды диалектическим гиперэмпиризмом, Ж. Гурвич отвергал формально-дедуктивные теории и эмпиризм в западной социологии и стремился строить социологию на основе диалектики, интерпретируемой в духе релятивизма и плюрализма.

Следует отметить, что Ж. Гурвич считался одним из ведущих представителей диалектической социологии во Франции. Желая возвеличить диалектический гиперэмпиризм, он предлагал, на его взгляд, строгую социологическую схему. Она должна была ясно воспроизводить социальную реальность [10, p. 146].

Диалектический гиперэмпиризм в методологическом плане означал ориентацию на отказ от какой-либо заранее принятой философской позиции в подходе к изучению человека, а в онтологическом плане — истолковывание человеческого опыта как разнообразного и непрерывно обновляющегося в своих основаниях.

Считая, что К. Маркс и марксисты слишком все упрощают, Ж, Гурвич призывал использовать более сложные инструменты анализа. Нельзя свести общество к жестким рамкам базиса и надстройки, поэтому необходимо умножать ступеньки анализа, начиная от морфологического уровня, за что выступал Э. Дюркгейм, и кончая изучением различных форм знания и идеологий, которые

также изменяются и влияют на развитие общества. Аналогичны» образом необходимо видеть за диалектикой борьбы классов диалектику иных общественных отношений, от насильственных конфликтов до более мирных их форм. Именно поэтому Ж. Гурвич выдвигает принцип радикального эмпиризма в социологии (диалектического гиперэмпиризма), то есть уважительного отношения к изменяющимся конкретным формам общественной жизни.

Такая социология была несомненно связана с революционными движениями. Будучи весьма критичным по отношению к бюрократическому социализму, Ж. Гурвич согласен с идеей федерализма Прудона и считает, что на смену капитализму придет децентрализованная демократия, построенная на принципах самоуправления. В 60-е годы он видел в попытках создания самоуправления во *Франции и Югославии зародыши новых политических форм.*

Метод, который он предлагает, уходит как от концептуализма, так и субъективного номинализма. Этот особый, специфически понимаемый диалектический метод, предложенный Ж. Гурвичем, был. согласно его замыслу, предназначен решить проблему субъекта и объекта, исследователя и исследуемого.

Сам ученый отмечает, что диалектический метод постановки во взаимосвязь перспектив, которые заключаются в элементах, которые не могут быть ни идентифицированы, ни разделены, когда их изначальная имманентность становится столь интенсивной, что приводит к симметрии или параллелизму более-менее энергично выражаемых, — именно здесь находится большая область применения метода в изучении отношений между социологическим детерминизмом и человеческой свободой, свободой как коллективной, так и свободой индивидуальной. Это тот, например, случай, когда наиболее интенсивные степени человеческой свободы (изобретение, решение, созидание) и наиболее точные выражения социологического детерминизма (управление, планирование) вступают в прямой контакт. Так социальный детерминизм становится осознанным началом освобождения и свободы [11, p. 6].

Этот особый методологический прием позволяет «искать» в построении коллективного существования и в автономии групп, ожив ленных скрытым динамизмом, осознание различных отношений и каждый раз разного смысла. Концентрированный релятивизм, уси ленный плюрализм сопровождают это перманентное воссоздание институтов свободы и понятий рациональности без догмы.

;

Поэтому, определяя такую перспективу эмпирического диалектизированного поиска, согласно Ж. Гурвичу, можно изучать плюрализм социальных аструктурных детерминизмов, универсальные детерминизмы и микродетерминизмы, социологические частные детерминизмы (частных групп и социальных классов) для того, чтобы перейти к глобальным социологическим детерминизмам; это реализуется путем построения комплексных иерархий, которые из-

меняются в зависимости от типов обществ. Этим же способом можно обнаружить множество путей, открывающихся для проникновения или сознательного вмешательства человеческой свободы в различные степени, в водоворот социального детерминизма [11, p. 7].

То, что Ж. Гурвич сразу «отбрасывает», так это исключительно ошибочную, по его мнению, интерпретацию научного детерминизма; эта интерпретация не только связана с частными техническими процедурами, поле применения которых ограничено (закон, подсчет вероятности, каузальная зависимость — все это может быть различных видов), но еще идентифицирует его с монизмом и рационалистическим идеализмом «единого и универсального порядка» или «природы», и она забывает о таком фундаментальном обстоятельстве, как условия отсчета.

Настоящий кризис детерминизма, преодоление которого идет полным ходом, заключается в осознании того, что невозможно выделить детерминизм из рамок реальных и конкретных, которыми он должен управлять, так же как и множественность времен, где он помещается. То, что ведет к плюрализму детерминизмов ограниченных, относительных, варьирующих от каждой конкретной вселенной, в зависимости от каждого специфического мира, изученного частной наукой, и даже в зависимости от различных измерений, которые будут представлять интерес по отношению к нему. Отсюда исходит задача, которая чисто присуща социологии сегодня: «уточнить специфические характеристики регионального детерминизма, поставив соответствующие вопросы и принимая в расчет то, что технические методы детерминации варьируют в зависимости сообразно секторам социальных типов, перейти к исключительно другим методам, таким, как попытка описать ограничения социального детерминизма согласно случайности и взаимовлиянию человеческой свободы» [11, p. 10].

Так, приписывая универсальное значение типологическому методу, Ж. Гурвич выделяет микросоциальные детерминизмы (или типы), детерминизмы частных групп, детерминизмы социальных классов и глобальных обществ (горизонтальное деление социальной реальности).

Вертикальный срез социальной реальности, по Ж. Гурвичу, состоит в делении на глубинные уровни (от эколого-морфологической основы до коллективных умонастроений и психических актов), изучаемые глубинной социологией. Отсюда деление на микро- и макросоциологию.

4. Методы изучения социальной реальности

Социальная реальность, полагает Ж. Гурвич, может изучаться тремя различными методами.

Первый из этих методов — систематизирующий и аналитический — обычно преследует практические цели и направлен *тли* > на один из уровней социальной реальности, более или менее искусственно отделенной от целостности. Это метод большинства частных социальных наук, например наук о праве.

Второй метод — индивидуализирующий (сингуляризирующий) — применяется в двух частных социальных науках: истории и этнографии. Примерами их могут служить клан в архаическом обществе или семья.

Наконец, третий метод — метод качественной и дискретной типологии, который и является основным методом социологической науки. Последняя изучает, по Ж. Гурвичу, три категории типов социальной реальности: микросоциологические типы, типы частных групп, *типы социальных классов и глобальных обществ.*

Первая категория типов представляет собой различного рода социальные связи, или, по выражению Ж. Гурвича, различные «проявления социабельности», которых он насчитывает более полутора сотен. Это наиболее абстрактные и общие типы.

Вторая категория — это типы целостных социальных феноменов, составляющие коллективные единицы, которые являются частичными, одно- или многофункциональными. Данные типы являются структурируемыми или структурированными.

Третья категория типов включает в себя типы целостных социальных феноменов, которые супрафункциональны и представляют собой макрокосмы частных групп. Эти типы наиболее конкретны и близки к историческому существованию, то есть они повторяются чрезвычайно редко.

Все три рода типов социальной реальности находятся, по Ж. Гурвичу, в диалектическом отношении взаимодополнительности. Специфика социологического метода состоит, с его точки зрения, в том, чтобы всегда принимать во внимание все уровни, изменения и сектора (аструктурные, структурируемые, структурированные) социальной реальности одновременно.

В своих работах [11; 12; 13] Ж. Гурвич предлагает определенную логику исследовательского анализа, который, в конечном счете, приводит его к определению социологии, ее предмета и задач.

Так, одновременно пытаясь показать, что общая, главная проблема детерминизма независима от технических методов и приемов, которые лишь только ее констатируют (таковы, например, каузальные законы, функциональные законы, эволюционные законы, статистические законы, единичная каузальность и функциональные ковариации и корреляции, тенденциозные регулярности, прямые интеграции в совокупности), Ж. Гурвич старался уточнить специфику абстрактных социальных детерминизмов, с одной стороны, соответствующих степени глубины социальной реальности, с другой — формам социабельности. Так, он изучил детер-

минизмы морфологической и экологической базы: организованные суперструктуры, модели, правила, знаки, значения, социальные роли и коллективные отношения, символы, идеи, коллективные ценности, нравственные принципы (умонастроения, наконец). Затем он перешел к социальным микродетерминизмам, которые он постарался унифицировать: массы, сообщества, общности. Затем оставил эти аструктурные детерминизмы, чтобы приступить к рассмотрению детерминизмов частных групп, и особенно социальных классов (которые, на его взгляд, структурабельны и в большей части структурированные).

При этом он считает, что метод диалектического гиперэмпиризма «выступает на поверхность», когда на сцену выходят социальные классы — сами макрокосмы объединения. Частичные детерминизмы социальных классов находятся в открытой борьбе между собой и детерминизмами глобальных структур, которые пытаются доминировать, подчинив их своему влиянию [11, p. 10].

5. Предмет социологии

Рассматривая «глобальные общества» и «глобальные структуры», Ж. Гурвич отмечает, что термин «глобальный» нельзя однозначно свести к «универсальному», поскольку он относится к человечеству, которое представляется не только как реальное общество, но как идеал или абстрактный тип. «Глобальный» означает только «всеохватывающий», или совокупную социальную среду, тотальные социальные феномены, будучи термином более широким, более богатым по своему содержанию, который превосходит социальную реальность в полноте иерархии функциональных группировок и даже социальных классов. Речь идет о макрокосме объединений, которые сами в свою очередь могут представлять макрокосмы (как социальные классы, государства, церкви, племена), то есть макрокосме макрокосмов, который не сводится к иерархии, ни единой, ни разрозненной; эта иерархия служит ничем иным, как точкой отсчета [11, p. 191].

В современную эпоху можно рассматривать в качестве глобальных обществ, например, нации и международные сообщества, раньше это были, в частности, племена, империи. Ж. Гурвич полагает, что глобальным обществам присущ ряд общих характеристик. Так, они обладают социальным суверенитетом над всеми ансамблями, секторами, общностями, т. е. элементами, их составляющими, которые в них интегрируются, а также юридическим суверенитетом, определяющим компетенцию всех функциональных группировок.

, Каждое глобальное общество без исключений — это не только структурируемое, но эффективно структурированное. Поэтому

термины «глобальное общество» и «глобальная структура» означают одно и то же. В этом же настоящая причина, по которой социологи путают всю социальную реальность с глобальным обществом, так же как ее в свою очередь путают с социальной структурой.

«Социальные структуры являются относительными связными сцеплениями характеристик специфических групп и глобальных обществ, которые в них представляют специфические иерархии Действительно, вся социальная структура — это равновесие или относительное единство между степенями глубины, между формами социабельности, между социальными регламентациями, между детерминизмами, между окраской ментальности и, в крайнем случае, между группировками и способами разделения труда и накопления, также специфически иерархизованными. Эти связи усилены, укреплены моделями, знаками, значениями, регулярными или привычными социальными ролями, ценностями и идеями, короче, культурными творениями, которые им свойственны» [11, p. 100].

Определенные группы являются всегда структурированными, даже когда они не организованы, например социальные классы. Но социальные структуры никогда не статичны, несмотря на их поддержку методами усиления, то есть моделями, знаками, значениями, регулярными социальными ролями, культурным творчеством, социальным контролем, которые «цементируют» это относительное единство. Реальные коллективные общности (макросоциология) находятся в перманентном состоянии структурализации и деструктурализации, очевидно, различной степени интенсивности, и сами могут потенциально дать начало группам неструктурированным. Или процессы структурализации и деструктурализации, с целью поиска равновесия и относительного единства, вступают в соревнование с аструктурными элементами [11, p. 101].

Глобальное же общество исключительно супрафункционально, оно не сводится к совокупности функций или результатам осуществленного труда. Оно не может адекватно выражаться в какой-либо организации, взятой отдельно, ни даже во многих среди них. Поэтому ничего нет глупее, как идентифицировать структуру и организацию. С этой точки зрения неорганизованная инфраструктура глобального общества еще более спонтанна и менее поддается влиянию организаций, которыми являются социальные классы.

В то же время, если не изучать глобальные общества, то нельзя будет и обнаружить определенные суперструктуры, будь то рудиментарные или развитые. Это глобальные независимые структуры.

С морфологической точки зрения все глобальные общества очень масштабны, это их свойство проявляется, например, в современных нациях.

Любое глобальное общество принадлежит к цивилизации и способствует *ее* созданию. Нельзя ни рассматривать, ни иденти-

фицировать глобальные общества и цивилизации вне исторического контекста. Точно так же — неплодотворно изучать типы цивилизаций вхолостую, сами по себе, как и абсурдно устанавливать типы глобальных структур, не принимая в расчет цивилизации (системы культурного творчества), в которых они участвуют и которые способствуют созданию и воспроизводству. Легко также заметить, что между обществом, глобальной структурой и цивилизацией существуют диалектические отношения, которые должны быть изучены, несмотря на всю их сложность.

Ж. Гурвич дает следующее определение понятию «глобального общества» или «глобальной структуры», что, как уже было отмечено, одно и то же.

«Речь идет о тотальных социальных феноменах, законченных, совершенных и независимых, в общем и целом супрафункциональных, всегда структурированных и порой остающихся неорганизованными в своей основе, которые господствуют над макрокосмами объединений и над организациями, накладываясь одна на другую, которые могут составлять одну или несколько иерархий, в зависимости от степени глубины, форм социабельности, различных социальных регламентации и способов разделения труда, других социальных признаков (также ранжированных по разным основаниям); эти глобальные феномены являются подкрепленными в их связности цивилизацией, которая их выводит за пределы и в которой они порой участвуют как силы созидательные и благотворные» [10, 195].

Таким образом, исходя из такого понимания социологического метода и социальной реальности, Ж. Гурвич, который как никто другой склонен ко всякого рода дефинициям и громоздким классификациям, следующим образом определяет социологию. «Социология представляет собой качественную и дискретную типологию, основанную на диалектике тотальных социальных феноменов, аструктурных, структурируемых и структурированных, которые она изучает одновременно на всех глубинных уровнях, во всех измерениях и секторах с тем, чтобы прослеживать их движение структурации, деструктурации и взрыва, находя объяснение этих феноменов в сотрудничестве с исторической наукой» [12, p. 21]. Вслед за приведенным Ж. Гурвич дает другое, более сжатое определение социологии как «науки, которая изучает тотальные социальные феномены в ансамбле их аспектов и их движения, заключая их в диалектизированные микросоциальные, групповые и глобальные типы в процессе их становления и разрушения» [12, p. 24].

Предмет социологии Ж. Гурвич охарактеризовал как «целостные социальные феномены» (понятие, сформулированное М. Моссом), исследуемые одновременно на всех глубинных уровнях, во всех аспектах в процессе их структурации, деструктурации и разрушения. С позиции плюрализма Ж. Гурвич выступал как против материализма, так и против идеализма. Указывая на противоре-

чивый характер общественного развития, он считал отношения между классами «радикально непримиримыми» и доказывал неизбежность социальных антагонизмов. С позиции «плюралистаческого и децентрализованного коллективизма» критиковал капиталистическое общество, указывал на необходимость и неизбежность социальной революции.

Интересно отметить, что предмет различных отраслей социологического знания Ж. Гурвич тесно связывает с понятием социального контроля.

Так, «социальный контроль может быть определен как совокупность культурных моделей, социальных символов, коллективных значений, ценностей, идей и идеалов, так же как и действий и процессов, которые их охватывают, рассматривают и используют и посредством которых каждое глобальное общество, каждая частная группа, каждая форма социабельности и каждый индивид, преодолевают антиномии, напряжения и конфликты, которые им свойственны, путем временного и нестабильного равновесия, находя также точки соприкосновения для новых *усилий,* направленных на коллективное творчество (созидание)» [12, p. 297].

Согласно Ж. Гурвичу, существуют различные области социального контроля, в которых также можно установить различные иерархии ценностей, идеалов и систем определенных идей. В качестве таких основных областей социального контроля он выделяет религию, мораль, право, искусство, познание и обучение. При этом ученый уточняет, что каждая из этих областей может подразделяться на отдельные подобласти. Иерархия этих шести основных областей социального контроля зависит от конкретного типа общества или группы, также в рамках каждого из них варьируют их подобласти.

Например, познание в различных типах обществ или групп может преимущественно выступать в качестве перцептивного, технического, политического, научного или философского. Что касается права, то в рамках этой области может преобладать социальное право, право межиндивидуальное, право организованное или право стихийное, право заранее определенное, право гибкое, право интуитивное.

Ж. Гурвич отмечает, что социальный контроль в такой интерпретации означает не что иное, как другое название того, что называют социологией культуры (культурной социологией) или социологией человеческого духа. Это общее название, присущее и социологии религии, и социологии морали, а также социологии права, социологии познания, социологии искусства, социологии образования. Эти различные области социологии изучают культурные модели, социальные символы, коллективные ценности, идеи и идеалы в их функциональной зависимости от типов обществ или групп, равно как и от конкретных исторических обстоятельств.

6. Концепция «человеческой свободы»

В своем научном творчестве ученый значительное место уделял понятию «человеческой свободы», считая ее, в известной степени, двигателем общественных трансформаций и прогресса. Так, согласно Ж. Гурвичу, нельзя ни обозначить, ни исключить человеческую свободу, ни вывести ее из какого-либо интеллектуального построения. Ее можно только испытать, пережить, опробовать и лишь затем — описать. Она есть особенность, изначальное качество, присущее человеческому существованию, будь оно коллективное или индивидуальное, это «скрытый пыл» всего творчества, действия, реакций, поведения, достижений. Свобода предполагает преодоление препятствий, победу над сопротивлениями, взятие барьеров и достижение результатов, трансформацию ситуаций. Это есть свобода определенная, свобода, заключенная в реальности, свобода при определенных условиях, свобода относительная. Она не только, как детерминизм, поставлена между случайностью и закономерностью, бесконечностью и конечностью — преимущество, данное этим термином, но она имеет потребность использовать различные детерминизмы в качестве точек отсчета (степеней ориентира) и инструментов для вмешательства [11, p. 81].

Так, это, в частности, детерминизмы социальные, психологические и биологические, которым служит свобода для достижения своих целей.

Однако она может быть им противопоставлена не только более сильным выделением возможности, случайности, дискретности и качественного, но еще и тем, что находится между действием в процессе и действием завершенным. Это противопоставление усилено связью человеческой свободы с проницательной волей, ухватывающей (овладевающей) в огне действия даже его направление, его изменчивыми осознанными мотивами — то, что ему не дает терять ни своей самопроизвольности, ни случайности.

Ж. Гурвич считает, что если попытаться резюмировать все то, что изложено и вложено в смысл «человеческая свобода», то можно прийти к следующему описательному определению.

Человеческая свобода, которая познается в процессе как коллективного, так и индивидуального опыта, состоит из действия намеренного, волевого, добровольного, самопроизвольного и очевидного — новаторского, изобретательного, созидательного, которое, руководимое своими собственными ориентирами, возникающими в процессе его осуществления, являясь причиной взаимопроникновения побудительного мотива и случайности, старается преодолевать все преграды и модифицировать, превосходить и воссоздавать все ситуации [11, p. 82].

Действительно, если возможное рассматривать не с позиций статики, а с позиций динамики, если его познавать не метафизиче-

ским или теологическим способом, а способом реалистическим л релятивистским, то более нет препятствий, чтобы его возвеличить. Не существует ни возможного, ни невозможного самого по себе, но только в зависимости от рамок референтности, структуры, обстоятельств, ситуации. Или человеческая свобода в своих наиболее высоких степенях обнаруживает великолепную способность, по меньшей мере, в принципе, создавать возможности и разрушать невозможное, его модифицируя, изменяя ситуации, создавая новые обстоятельства, новые структуры, частные и глобальные, созидая новые рамки представлений и, тем самым, провоцируя появление новых обстоятельств.

Человеческая свобода, конечно, не означает полной победы обстоятельств (случайного) над необходимым, наконец. Она остается компромиссом, выступает своеобразным медиатором между ними. Но характер такого компромисса состоит прежде всего в степени объединения между побудительной силой, мотивом и возможностью, свойственной свободному добровольному действию.

Эта свобода старается не только подчинить себе все внешние цели действия, но также одинаково модифицировать самих агентов: Меня, Их, Нас — группы, классы, глобальные общества, в всех их степенях глубины, их иерархии и их структуры, воссоздать объективные фундаменты (основания), ниспровергнуть или переделать все иерархии (включая систему ценностей), трансформировать все способы выражения, символизации и т. д. Можно даже пойти дальше и, используя классические противопоставления между случайным и возможным, констатировать, что свобода человеческая превосходит эту альтернативу.

Следует, однако, остерегаться того, чтобы видеть в человеческой свободе добро само по себе и унифицировать бесконечное богатство ее окраски, ее форм, ее возможностей. Как и все, что касается человеческого поведения, свобода является двусмысленной, неопределенной. Она может так же разрушать, как и строить, подталкивать как к пороку, так и к благородству, поворачивать как к злу, так и к добру. Действительно, человеческая свобода не может помочь решению метафизической проблемы Единичного и Всеобщего. Коллективные свободы, имея своим центром Нас, группы, глобальные общества, так и индивидуальные свободы, не колеблясь вступают в конфликт, самонейтрализуются, аннулируются, так же часто, даже более часто, чем они дополняются, взаимно поддерживаются, взаимодействуют, объединяются.

Чтобы лучше понять множественность аспектов и форм, которые может принимать человеческая свобода, следует изучить ее различные степени, каждая из которых не только представляет различную ступень в объединении мотива и обстоятельств, так же как и ясно определенной воли, но и выражает, играет, взаимодействует в другой временной связи, в другой комбинации с ними.

Это различение степеней человеческой свободы, не без аналогии с разнообразной гибкостью многочисленных детерминизмов, оставляет также возможность наметить путь, считает Ж. Гурвич, который может быть принят для успешного сопоставления социальных детерминизмов и человеческой свободы.

Ученый выделяет следующие этапы (степени) человеческой свободы: свобода произвольная, сообразная субъективным предпочтениям, свобода новаторских достижений, свобода — изобретение, свобода — решение, свобода — созидание. Последняя, по его мнению, — высшая степень человеческой свободы [11, p. 84].

7. Гурвич и современная социология

В целом для концепции Ж. Гурвича характерны призывы к конкретности, к сближению с историей, с диалектикой и в то же время громоздкость и схоластичность теоретических построений.

Так, очевидно, что в условиях бурного развития специализации социологического знания и эмпирических исследований во Франции после второй мировой войны «философская» социология Ж. Гурвича с ее чрезвычайно абстрактными построениями не могла иметь реального успеха.

Влияние Ж. Гурвича больше сказалось на концепции диалектики, развитой Ж. П. Сартром («Критика диалектического разума»), и на концепции генетического структурализма Л. Голъдмана. Ученик Ж. Гурвича Жак Казнев в 1966 году стал его преемником, сменив его на посту заведующего кафедрой социологии в Сорбонне.

Многим западным социологам, ориентированным на эмпирическое познание социальной действительности, «философия» в социологии казалась анахронизмом и внушала отвращение. «Это внушительное теоретическое и концептуальное построение, разработанное на фоне изменяющегося отношения к марксизму, которое предпочитало видеть социологическое пространство, занятое обобществленными рассуждениями, антидюркгеймовскими, антиамериканскими и имело сомнительные эвристические возможности, не стало парадигмой, которой надеялось стать, никогда не будет направлять теоретические и методологические поиски исследователей, которые скорее отдают ему лишь определенную дань уважения, нежели оказывают доверие» [8, p. 64].

Поэтому, несмотря на то, что Ж. Гурвич занимал ведущее Место во французской буржуазной социологии вплоть до своей смерти в 1966 году, как автор множества трудов в области социологической теории, как руководитель кафедры в Сорбонне и инициатор ряда периодических и непериодических изданий реально
он не имел последователей.

Тем не менее современные французские исследователи относят Ж. Гурвича (наряду с Ж. Фридманом и Ж. Стецелем) к инициаторам «второй волны» французской социологии, которая была инструментом их индивидуального возвеличивания. Действительно, эти социологи «не создали никакой школы». Однако их личности были более сильными, нежели их желание конституировать знание, или эпистемологию. Их предназначение было более важным, чем интеллектуальный комфорт, который окружает профессию. Их понимание социальной жизни было более значимым, нежели социология [6, p. 46].

Известно также, что П. А. Сорокин считал своего младшего современника одним из крупных социологов нашего времени [12].

Характеризуя вклад Ж. Гурвича в становление и развитие социологии, М Раев пишет: «Ж. Гурвич ...чьи интересы охватывали широкую область права, социологии, философии и истории исторической мысли, внес важный вклад в эти сферы, который стал всеобщим достоянием западной науки» ... «Его критика марксистского социализма с точки зрения социальных прав, его идеи относительно новой системы прав собственности в условиях либеральной демократии составили заметный вклад в развитие общественной и политической мысли 20—30-х годов и по сей день представляют практическую ценность» [6].

Литература

1. *Дойков Ю. В.* Георгий Гурвич — социолог-эмигрант первой волны // Социологические исследования, 1996, № 2. С. 142—148.

2. *Ковалевский П. Е.* Зарубежная Россия. История и культур но-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920—1970гг.).

3. *Лазерсон М.* Петражицкий как творец науки права // Се годня (Рига). 1931. № 139.

4. *Письмо П. А.* Сорокина в научный совет АН СССР по ком плексной проблеме «История мировой культуры» от 21 марта 1966 г. // Социол. исслед. 1987. № 5. С. 133.

5. «Правда Воли монаршей Феофана Прокоповича» и ее за падноевропейские источники, под редакцией и с предисловием профессора Ф. В. Тарановского. Юрьев, 1915.

6. *Раев Марк.* Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции. 1919—1939. М.: Прогресс-Академия, 1994. С. 137.

7. *Ansart P.* Les sociologies contemporaines. — P.: Seuil, 1990.

8. *Cuin Ch., Gresle F.* Histoire de la sociologie. V. 2. P.: La decouverte, 1992.

9. *Duvignaud J.* Les fondateurs. // La sociologie en France. Paen-leve, 1988.

10. *Gresle F., Perrin M., Panoff M., Tripier P.* Dictionnaire des sciences humaines. P.: Nathan, 1990.
11. *Gurvitch G.* Determinismes sociaux et liberte humaine. — P.: PUF, 1955.
12. *Gurvitch G.* Dialectique et sociologie. — P.: Flammarion, 1972.
13. *Gurvitch George.* My Intelectual itinerary // Sociological Ab stracts. 1968. April. V. 17. № 2. P. I—XIII.
14. *Gurvitch* G. La sociologie au XX siecle. P., 1947.
15. *Tiriakian Edvard A.* Gurvitch Georges (1894—1965) // The social science encyclopaedia. 1989. P. 348.

Глава 14

Социальная система Толкотта Парсонса и структурный функционализм

1. Идейные истоки и формирование функциональных представлений в социологии

Функционализм как исследовательская ориентация отчетливо проявился в течение последних пятидесяти лет. Он прошел сложную эволюцию с начала 30-х годов, когда основатели британского антропологического функционализма В. Малиновский и А. Р. Редклифф-Браун сформулировали основные положения этого направления.

Важным этапом его истории стал американский структурный функционализм (Т. Парсонс, Р. Мертон и др.), который развил и распространил функционалистскую методологию на все разделы социологии. При этом общенаучное содержание структурно-функционального анализа как разновидности системных методологических концепций постепенно срасталось с различными социологическими теориями иного происхождения (например, с теорией социального действия) и начало отождествляться с ними. Поэтому, чтобы выявить логическую структуру функционального анализа в чистом виде, надо проследить ее в различных исторических контекстах, отделив от позднейших теоретических привнесений. В частности, над этой проблемой успешно работал широко известный польский социолог П. Штомпка [39].

Многие существенные черты функционального подхода в широком смысле можно найти еще в Древней Греции у элеатов (в *учении* Парменида о «едином»), а также у Ш. Монтескье, О. Конта, Г. Спенсера и других мыслителей. Так, социальная статика Конта опиралась на принцип, что институты, верования и моральные ценности общества взаимосвязаны в одно целое. Существование любого социального явления в этом целом получает объяснение, если описан закон, как оно сосуществует с другими явлениями. Г. Спенсер использовал функциональные

аналоги между процессами организма и общества. Законы организации общества и организма гомологичны. Подобно эволюционному развитию организма, прогрессирующая дифференциация структуры в обществе сопровождается прогрессирующей дифференциацией функций. По мнению Спенсера, можно говорить об органической взаимозависимости частей, об относительной самостоятельности целого (структуры) и частей как в обществе, так и в организме. Процессы со-

циальной эволюции, как и развитие живых организмов, являются естественными и генетическими процессами, которые нельзя ускорить с помощью законодательств. Человек может только исказить или задержать ход этих процессов.

Опираясь на свою количественно-механическую схему эволюции (между прочим, независимую от Дарвина), Спенсер отчасти предвосхитил постановку проблем структурной сложности, соотношения процессов социальной дифференциации и интеграции в современном функционалистском неоэволюционализме.

Определенным внешним сходством со всеми современными системными течениями в социологии обладала и общая методология биоорганической школы конца XIX в. Ценной была уже сама ее попытка концептуализации структуры и функциональных связей социального целого. Живучей оказалась проблема сочетания временной «организмической» картины социального целого и эволюционно-генетических представлений, в модифицированном виде перешедшая к структурализму, структурному функционализму и другим системно ориентированным направлениям в социологии. Специально социологическая, а не философская разработка (хотя и на узкой биологической основе) старых идей о примате целого, вытекающие из них требования рассматривать социальные явления и процессы между индивидами и группами в их соотнесенности со структурой и процессами целого, своеобразная постановка проблемы функционального единства его частей, а также естественно-научная трактовка развития как постепенного генетического процесса, независимого от человеческого сознания, связывают в некоторой степени биоорганическую школу с тенденциями современного функционализма.

Но ближе всего стоят к новому функционализму и сознательно усвоены им метод и теоретические построения Дюркгейма. Вся его социология основана на признании того, что общество обладает собственной, какой-то независимой от людей реальностью и что это не просто идеальное бытие, но система активных сил, "вторая природа". Отсюда Дюркгейм делал вывод, что объяснение социальной жизни надо искать в свойствах самого общества.

Близки функционализму и такие особенности его метода, как анализ структурного прошлого социальных институтов и современного состояния среды при определении области возможных структурных вариантов в будущем развитии, относительность оценок функциональной полезности данного социального явления в зависимости от точки зрения (требований института, группы отдельных участников), уровня анализа и др.

Совпадает с общей естественно-научной ориентацией функционализма стремление Дюркгейма поставить социологию в один ряд с физикой или биологией, трактуя идеи как вещи и найдя для нее свою отличительную реальность в виде социальных фактов, которые можно было бы объективно изучать, измерять и сравнивать.

Дюркгейм развил функциональную теорию социального изменения, в основе которой лежала идея структурной дифференциации, создав предпосылки дальнейшего продвижения американскому функционалистскому неоэволюционализму 50—60-х годов (Т. Парсонс, Н. Смелсер и др.). В частности, Т. Парсонс признал зависимость своего подхода к структурной дифференциации социальных систем от эволюционализма Дюркгейма, отметив чрезвычайную ценность его концепции [30, р, 318]. Для современных попыток синтеза структурных и процессуальных описаний социальных явлений важно, что большинство исследований Дюркгейма — будь то его социология семьи, религии, анализ развития общественного разделения труда, форм собственности и договорного права — построено на историческом основании [10].

Отправляясь от идей Дюркгейма, разработкой функционального метода и основных понятий функционализма, «структуры» и «функции» занялись ведущие английские социальные антропологи — Б. Малиновский и А. Р. Редклифф-Браун.

Редклифф-Браун был одним из инициаторов применения системного подхода к так называемым примитивным обществам. Его теоретические принципы продолжали традиции английского эмпиризма: социальные явления должны рассматриваться как естественные факты и при их объяснении надо следовать методологии естественных наук: в теории допустимы лишь такие обобщения, которые могут быть проверены.

Рассматривая общество как живой организм в действии, Редклифф-Браун считал, что исследование его структуры неотделимо от исследования его функций, т. е. от показа того, как работают составные части системы в отношении друг к другу и к целому. Он отверг попытки (характерные для его современника, другого знаменитого английского антрополога — Б. Малиновского) связать социальные явления с индивидуальными потребностями, будь то биологические или психологические.

Исходными для Редклифф-Брауна были следующие основные структурные представления об обществе.

1. Если общество способно выжить, должна существовать не кая минимальная солидарность между его членами: функция со циальных явлений — или создавать, или поддерживать эту соли дарность социальных групп, или же поддерживать институты, ко торые этому служат.

2. Следовательно, должна также существовать минимальная согласованность отношений между частями социальной системы.

3. Каждый тип общества проявляет основные структурные черты, и различные виды человеческой деятельности связаны с ними так, чтобы вносить вклад в их сохранение [35].

Определяя влияние Редклифф-Брауна на становление функционализма в западной социологии, можно отметить немалый вклад

его в разработку и уточнение понятий социальной структуры. Его концепции можно рассматривать как необходимый этап развития понятия «структуры» вообще, в результате чего оно достигло достаточного уровня общности и получило возможность применения к любой организационной упорядоченности социальных явлений.

Другой английский антрополог, Бронислав Малиновский, много сделал для формирования понятия функции. В его концепции это понятие является центральным. По Малиновскому, социальные явления объясняются их функциями, т. е. по той роли, какую они играют в целостной системе культуры, и по тем способам, какими они соотносятся друг с другом [24, с. 116—117].

Наибольшие возражения всегда вызывала предпосылка раннего функционализма, что всякое событие внутри системы в каком-то отношении функционально для системы. Позднее ее называли «постулатом универсальной функциональности» [8]. Для раннего функционализма окончательно нерешенной оставалась проблема: допустимо ли считать культуру в целом функциональной, поскольку она предписывает адаптивные нормативные образцы человеческого поведения. Школа Малиновского склонялась к признанию ее функциональности: «Все элементы культуры, если эта концепция (функционалистская антропология) справедлива, должны быть работающими, функционирующими, активными, действенными» [8, с. 115].

I Универсальному функционализму присущи внутренние трудности, которые отчетливо видны в схеме Малиновского. Один из его руководящих принципов, что конкретные явления культуры создаются для удовлетворения определенных потребностей, почти тавтология, так как для любого явления, в сущности, легко установить, что оно удовлетворяет какую-то потребность. Утверждение Малиновского, будто каждое культурное явление должно иметь функцию, т. е. что оно существует, потому что удовлетворяет некую современную потребность, а иначе его бы не было, чрезмерно сильно. Только специальным исследованием можно установить, полезно ли для чего-нибудь и кому-нибудь данное явление.

Дискуссии *о содержании функционализма*

Складываясь и преобразуясь под влиянием многообразных воздействий со стороны и изнутри, функциональное направление стало чрезвычайно неоднородным и сложным. Неоднозначность того, что называют функционализмом, когда под общим названием скрываются разнородные или в разной степени связанные концепции, привела к тому, что многие предпочитают говорить о расплывчатом функционалистическом движении, ориентации и т. п. Однако некоторые исследователи и критики функционализма в первую I очередь рассматривают его как теорию. Об этом пишет, например,

К. Дэвис («функционализм — это прежде всего социальная теория») [16] и такие критики функционального направления, как Р. Дарендорф, Д. Локвуд, Р. Миллс и др.

Не менее распространено противоположное мнение. Так, Хоманс в известной статье «Возвращение к человеку» утверждает, что затруднения при формулировке функциональной теории возникают не потому, что «она ложна, а потому, что попросту не является теорией» [22, p. 813].

П. Штомпка в указанной книге приходит к выводу, что теорию в строгом смысле следует рассматривать как наименее развитую область функционализма. Однако потенциальные составляющие теории — функциональные высказывания — имеются.

В работах, причисляемых к функциональному направлению, богаче представлены так называемые концептуальные схемы. Различие между такими схемами и теорией в строгом смысле более или менее ясно из следующей критической оценки Дж. Хоманса: «...То, что создали функционалисты, не было теорией, но новым языком описания социальной структуры, одним из многих возможных языков. Видимая часть работы, которую называли теоретической, сводилась к демонстрации того, каким образом слова из других языков, а также слова разговорного языка можно перевести на их язык... То, что образует теорию, однако, — это дедукция, а не языковой перевод» [22, p. 813].

Главную и наиболее обсуждаемую сторону функционализма составляет функциональный метод в широком смысле, хотя были попытки отрицать его специфику. Такой точки зрения придерживается К.Дэвис в статье, полемически озаглавленной «Миф о функциональном анализе как специальном методе в социологии и антропологии». Согласно этой точке зрения, функциональное мышление, которое ищет значение факта, исходя из его отношения к общественному целому, было составной частью всей социологии, а не одного из ее направлений. Именно как метод толковал функционализм Р. Мертон в известной книге «Социальная теория и социальная структура». О функционализме говорят как о «методологической ориентации», «систематическом способе анализа» (Р. Флетчер), «методе раскрытия отношений между структурными составляющими социальной системы» (Б. Барбер), «схеме интерпретации» (Р. Мертон), «исследовательской стратегии» и т. п.

Функциональный метод как эвристический подход — это особая совокупность правил, указывающих выбранное направление исследовательских поисков. Такое понимание можно проследить уже у Малиновского и Редклифф-Брауна. Так, последний, поясняя понятие функции, указывал, что оно составляет «рабочую гипотезу, при помощи которой формулируется ряд исследовательских проблем... Эта гипотеза не влечет за собой догматического утверждения, будто все, что выступает в жизни каждой общины,

исполняет какую-то функцию. Она требует только принять, что любое явление может ее исполнять..» [37, p. 633].

Почти все исследователи 50—60-х годов, т. е. времени наивысшего влияния функционализма в западной социологии, отмечали роль функционального подхода в постановке специфических исследовательских проблем. Эвристическую роль функционального подхода подчеркнул К. Гемпель в исследовании о логике функционального анализа: «То, что часто называют функционализмом, лучше всего трактовать не как доктрину или теорию, выдвигающую необъятно общие принципы... но скорее как исследовательскую программу, содержащую некоторые эвристические правила или рабочие гипотезы» [21, p. 301].

Эвристические правила функционального направления можно, по Штомпке, свести к двум, наиболее общим.

1. Если хочешь найти объяснение определенного общественного явления, то ищи функцию, которую оно исполняет в более широком социальном либо культурном контексте. ; 2. Для этого объяснения ищи не только те следствия явления, которые ожидаемы и наблюдаемы, но также (и, может быть, прежде всего) побочные следствия, вторичные и непредвиденные (основано на различении Мертоном явных и скрытых функций), или же исследуй и позитивные и негативные следствия этого явления для культурной системы (основано на различении функции и дисфункции) [39, p. 27].

С логической точки зрения все эвристические правила функционального метода представляют собой целевые высказывания и не обладают свойствами истинности и ложности. Поэтому они могут оцениваться только по их эффективности или неэффективности в достижении поставленной цели, но отнюдь не с точки зрения Их истинности или ложности, что довольно часто игнорируется Критиками. Осмысленная критика функционалистской эвристической программы должна пользоваться критерием эффективности. Функциональный метод неверно отождествлять с совокупностью конкретных эмпириотехнических приемов исследования. Связь тех или иных способов поиска эмпирических данных с функциональной ориентацией более или менее случайна.

Ядро функционального метода в широком смысле составляет функциональный анализ, рассматриваемый «как метод интерпретации социологических данных» (Р. Мертон) — особый способ построения описаний и объяснений социальных явлений.

Современный функционализм **и** *его концептуальный аппарат*

В современных вариантах структурно-функционального метода встречаются разные сочетания структурного и функциональ-

ного аспектов анализа социальных явлений. У одних авторов, повсеместно причисляемых к функциональному направлению, преобладают структурные представления, у других — функциональные.

При структурном подходе сложный объект (общество, его состояние, социальный институт или процесс) задается аналитическим вычленением входящих в его состав единиц (элементов, факторов, переменных). Все составляющие структуры оказываются заданными одновременно в отвлечении от механизмов диахронного существования и воспроизводства социального целого и его частей. Затем найденное статистическое состояние может послужить исходным пунктом для анализа процессов социального изменения.

Функциональный подход выясняет *связи* между элементами и целым, соотнося определенные структурные единицы со способами их функционирования. В результате получается разветвленная типология связей частей друг с другом и с целым, выясняются возможные и невозможные состояния системы, допустимые сочетания элементов в ней, определяются наборы функций как способов поведения, присущих данному системному объекту при условии сохранения его структурной целостности, и т. п.

Изучение отношений между классом структур и классом функций порождает одну из главных проблем функционализма — проблему функциональной необходимости и проблему функциональных альтернатив действия. Понятие функциональной необходимости основано на предпосылке, будто возможно определить: функциональные требования или универсальные потребности [9], которые должны удовлетворяться, чтобы общества сохранялись, т. е. нормально функционировали. У некоторых ранних функционалистов в допущении функциональной необходимости оставалось неясным, то ли эта функция необходима, то ли структурная единица, выполняющая эту функцию. Эта неясность не исчезла и по сей день, о чем свидетельствует критика К. Гемпеля [21].

Серьезное уточнение сделал Р. Мертон, ясно различив функциональные потребности и то, что эти потребности могут быть удовлетворены некой областью структурных альтернатив *[26, p. 32*—37]. Хотя нельзя сказать, что данной структуре соответствует только данная функция, и, наоборот, что данная функция может выполняться только данной структурой; конкретизация функции обеспечивается за счет уточнений класса структур, способных ее выполнить, введения принципа многоступенчатого системного рассмотрения, вычленения структурных единиц с определенными и сохраняющимися во времени наборами функций (социальных институтов) и т. п. В прошлом в функционалистской литературе взаимозаменяемо использовались понятия: функциональные альтернативы, функциональные эквиваленты, функциональные субституты и функциональные аналоги. Они были разработаны с тем, чтобы учесть возможные варианты исполнения действия при данном

наборе структурных элементов. Но в практике исследований последнего десятилетия эти термины используются, когда допускают, что существует область структурных или ценностных эквивалентов, которые могут выполнять данную фиксированную функцию и решать общие проблемы. Несмотря на разочарование современных западных социологов структурно-функциональным анализом в целом, некоторые эмпирически ориентированные исследователи находят, что понятие функциональных альтернатив полезно [15; 24]. Однако и здесь в адрес функционального анализа появляются критические замечания по поводу того, что он не объясняет, почему именно данная альтернатива имеет место в рассматриваемой системе. Это замечание является частным случаем наиболее распространенного пункта критики функционализма, состоящего в том, что его основные термины (функциональные предпосылки, потребности и т. п.), как правило, использовались неэмпирически и не были операционально определены. Если же не конкретизировать, как эти термины применять к эмпирической действительности, они будут непригодны для конкретных практических прогнозов и эмпирического исследования.

Современный структурно-функциональный анализ не может обойтись без некоторых обобщенных представлений о функции. Даже при развитом структурном социологическом объяснении о благоприятных или дисфункциональных характеристиках социальной жизни судят по функциональному поведению индивидов, организаций и подсистем разных уровней. Уточнил понятие «функция» в контексте разных исследовательских процедур Р. Мертон. Он же способствовал более гибкому и операциональному его использованию.

Мертон различает пять значений термина «функция» [26]. В первом значении, не относимом к функциональному анализу в социологии, функция-1 выступает как общественное поручение, возложенное на конкретного исполнителя, функция-2 — это специализированный род занятий, составляющий для индивида постоянный источник деятельности (в более узком смысле конкретная должность, связанная с определенным социальным статусом и определенными сферами ролевой активности). Функция-3 — математическая, когда (согласно наиболее распространенному и традиционному определению) переменная есть функция другой переменной или множества переменных, если ее значение однозначно определено значением (-ями) другой переменной (-ых). Функция-4 выступает как системообразующий принцип связи структурных единиц. Функ-ция-5 выступает как объективное следствие, благоприятное для приспособленности и интегрированности системы в отличие от субъективных намерений деятелей, с которыми они приступают к реализации своих представлений о функциональности.

Операционализм и свобода от требования однозначного соответствия функций структурной единице делают функциональный

подход Р. Мертона более пригодным для динамического процессуального представления о социальной системе.

В наиболее распространенных теоретических представлениях, которыми оперирует функционализм, общество взято как система социальных отношений и специальных узлов, связок таких отношений (институтов). Система организуется в упорядоченное и самосохраняющееся целое общими образцами норм и ценностей, которые обеспечивают и взаимосвязанность ее частей, и последующую интеграцию целого.

Один из типов функционального объяснения опирается на биологическую эвристику и аналогии, гипотетически рассматривая действия социальной системы подобного действия организма в среде. Как эта физическая среда накладывает определенные требования, исполнение которых является необходимым условием выживания организма, так и окружение социальной системы (состоящее в основном из других социальных систем) заставляет ее организационную структуру приспособляться к своим требованиям. Собственно элементы социальной системы в определенном смысле функциональны постольку, поскольку они способствуют ее выживанию.

Структурно-функциональный анализ Т. Парсонса

Для Парсонса одной из центральных задач социологии является анализ общества как системы функционально взаимосвязанных переменных. На практике это означает, что анализ любого социального процесса проводится как часть исследования некоторой системы с «сохраняющимися границами».

С точки зрения концепции действия система для Парсонса есть любой устойчивый комплекс повторяющихся и взаимосвязанных социальных действий. Потребности личности выступают как переменные в социальной системе. Парсонс и другие исследователи стремились не только разработать правила для функционального анализа любой социальной системы, но и определить совокупность необходимых условий для «функциональных предпосылок», для всех социальных систем.

Эти условия, необходимые для работы любой такой системы, относятся не только к социальной системе как таковой, но и к ее членам. Каждая социальная система должна удовлетворять определенные физические потребности своих членов так, чтобы они могли выжить. Она должна располагать также определенными средствами распределения материальных ресурсов. Далее любая система должна выработать какой-то процесс социализации людей с тем, чтобы они развили либо субъективные мотивации подчинения конкретным нормам, либо некую общую потребность подчинения нормам.

Каждое общество в дополнение к специфическим нормам имеет определенные, присущие только ему ценности. При отсутствии

таких ценностей маловероятно, что отдельные деятели смогут успешно интернализировать потребность подчинения нормам. Фундаментальные ценности должны стать частью личности.

Вместе с тем каждая система должна иметь определенную организацию видов деятельности и институциональные средства, чтобы успешно справляться с нарушениями этой организации теми или иными формами принуждения или побуждения. И наконец, общественные институты должны быть относительно совместимы друг с другом.

Поиски функциональных предпосылок не только социальных систем вообще, но и отдельных типов социальных систем направлены на то, чтобы облегчить их сравнение и повысить точность анализа их жизни. Однако функциональные требования Парсонса как критерий выделения системы и ее элементов слишком абстрактны и не обладают достаточной избирательностью, чтобы эффективно отличать системный объект от несистемного.

Теоретическую схему Парсонса объединяет и организует проблема социального порядка. Это относится и к теоретико-действенному аспекту его взглядов: «Наиболее общее и фундаментальное свойство системы — взаимозависимость ее частей или переменных... Взаимозависимость есть порядок во взаимоотношениях между компонентами, которые входят в систему» [39, p. 107].

Надо отметить, что термин «социальный порядок» в современной западной социологии имеет много логически связанных между собой значений. Английский социолог Коэн перечисляет главные из них [14, с. 18—19]. Во-первых, «порядок» относится к существованию определенных ограничений, запретов, контроля в общественной жизни. Во-вторых — указывает на существование взаимности в ней: поведение каждого индивида не случайно и беспорядочно, но отвечает взаимностью или дополняет поведение других. В-третьих — улавливает элемент предсказуемости и повторяемости в общественной жизни: люди могут действовать социально только в том случае, если они знают, чего ожидают друг от друга.

В-четвертых — может означать определенную согласованность, непротиворечивость компонентов социальной жизни, и, наконец, в-пятых, устойчивость, более или менее длительное сохранение ее форм. Все эти значения выступают в разных контекстах и у Парсонса.

Различные аспекты социального порядка получают отражение во множестве понятий, из которых основные — «система» и «структура», употребляемые Парсонсом как для работы с эмпирически выделяемыми объектами и отношениями, так и в работе с абстрактными объектами.

Понятие структуры у Парсонса охватывает те устойчивые элементы строения социальной системы, которые относительно независимы от незначительных и кратковременных колебаний в

отношениях системы с внешним окружением. Поскольку эти отношения меняются, необходимо ввести систему динамических процессов и механизмов между требованиями, вытекающими из условия постоянства структуры, и требованиями данной внешней ситуации.

Этот динамический аспект берет на себя функциональная часть анализа. Функциональные категории, по словам Парсонса, имеют дело с упорядоченными способами приспособительного взаимодействия между установившимися образцами действия, образующими данную структуру, и данными свойствами окружающих систем.

На самом общем, безлично-абстрактном уровне анализа порядок у Парсонса оказывается в основном продуктом двух процессов: 1) тенденция социальной системы к самосохранению и 2) ее тенденция сохранять определенные границы и постоянство по отношению к среде (гомеостатистическое равновесие). Действия системы в среде, которая сама представляет собой ряд систем, анализируются исходя из функциональных предпосылок, требований для выживания и равновесия системы. Организация видов деятельности внутри системы складывается в результате структурных реакций системы на эти требования, выражающие ее связь со средой. Поэтому в анализе взаимодействий социальной системы важно исследовать область ее взаимообменов с другими системами.

Синтез Парсонсом представлений о социальном действии, взаимодействии и социальной системе

В западной социологии сегодня заметно стремление смягчить противостояние методологического индивидуализма и холизма, соответственно сблизить теоретико-действенный и системный подходы. В связи с этим ставится задача представить свойства социальных структур как стандартные формы социального действия и взаимодействия. Наиболее известная попытка такого рода синтеза — общая теория действия Т. Парсонса, где исследуются также коллективные субъекты действия и различаются три уровня анализа социального действия: социальная система, культура и личность [32, с. 3—23].

Исходя в начале анализа только из природы человеческого действия, всегда направленного к достижению цели, Парсонс выделяет три класса элементов и мотиваций действия: когнитивный (идеи и информация об объектах, относящихся к целедостижению), катектический (эмоциональное отношение к объектам целедостижения в связи с потребностями деятеля) и оценочный (альтернативы выбора). Все элементы действия становятся социальными через процесс взаимодействия.

Само понятие «социальное взаимодействие» чрезвычайно многозначно, так как имеет долгую философскую и социологическую историю, в ходе которой (в зависимости от понимания специфики общественной жизни) по-разному определялся предмет социального взаимодействия. Эмпирически и операционально ориентиро-

ванные подходы рассматривали понятие социального взаимодействия как первый шаг к понятию социальной системы, а диадическое взаимодействие — как наиболее простую форму этой системы.

В этом русле движется мысль Т. Парсонса. Согласно Парсонсу, в системе любого социального взаимодействия аналитически различаются по крайней мере четыре аспекта: 1) множество взаимодействующих единиц; 2) множество правил или иных «культурных кодов», которые организуют ориентации единиц и само взаимодействие; 3) система или процесс взаимодействия как такового; 4) среда, в которой эта система действует и с которой происходит регулярный взаимообмен.

Диадическое взаимодействие «эго» и «алтер» — микрокосм социальных систем, поскольку такое взаимодействие содержит многие элементы, из которых состоят социальные системы. В этом взаимодействии «эго» и «алтер» являются одновременно и субъектами действия, и субъектами ориентации друг для друга и самих себя. «Эго» видоизменяет свои ожидания относительно поведения «алтер», чтобы успешно предвидеть его. Одновременно «алтер» приспосабливает свои действия к ожиданию «эго». Возникающие формы взаимных ожиданий постепенно становятся множеством норм, определяющих права и обязанности сторон во взаимодействии. Множество взаимосвязанных прав и обязанностей, которые возлагают на себя стороны фактом понятия ими норм, определяет их роли по отношению друг к другу. Устойчивость однажды возникших норм обеспечивается различными механизмами поддержки: потребностью в предсказуемости действий, жаждой одобрения, санкциями и т. п.

Данная схема характеризует природу общественных отношений и в более обширных социальных системах, образующих целую иерархию относительно замкнутых систем взаимодействия. Как видно, эти отношения в основном представляют собой множество нормативно согласованных ожиданий взаимных социальных действий. В идеальном приближении все общество оказывается совокупностью социальных статусов и ролей.

Внутренняя согласованность (функциональная интеграция) социальных систем, т. *е.* сосуществование и взаимоподдержка различных сфер деятельности внутри них, главным образом оказывается ненамеренным результатом длительного социального взаимодействия. Изменение тоже является результатом его условий и процессов. Чем выше частота непосредственного социального взаимодействия, как это бывает в малых группах и обществах, тем более интегрирована система. Чем опосредованнее оно в современных обществах, тем выше вероятность изменения.

Итак, различные элементы социальной системы, по Парсонсу, оказываются производными от условий социального действия и взаимодействия. Продвигаясь далее в связывании характеристик

действия и социальных систем, Парсонс перечисляет пять пар универсальных дилемм, которые должен решить любой деятель, ориентируясь на других во всех социальных ситуациях. Он называет эти дилеммы типовыми, или «структурными, переменными» (pattern variables). По его мнению, социальные системы можно охарактеризовать типом решения этих дилемм, который в них преобладает. Парсонс предполагает, что деятели должны решить дилеммы, как ориентироваться по отношению друг к другу, прежде чем начнется взаимодействие. Что для этого надо? Во-первых, деятель должен сделать выбор между эмоциональностью и эмоциональной нейтральностью, т. е. между непосредственностью и опосредованностью удовлетворения от достижения цели. Вторая дилемма — «специфичность» и «диффузность», т. е. выбор между построением отношений на каком-то специальном интересе (например, отношение «чиновник-клиент» или на неопределенном множестве общечеловеческих интересов (например, отношения в семье). Третья пара — «универсализм» и «партикуляризм»: следует ли рассматривать других в ситуации действия, исходя только из всеобщих специальных и формальных критериев или правил, независимо от прочих их характеристик, как, например, в правовой системе, или же брать их во всем богатстве черт как конкретную категорию людей. Четвертая дилемма — «достижительность» и «аскрипция», или «качество» против «представительства» (quality-performance), т. е. выбор между ориентацией на действительную эффективность действий данного лица или же на ожидания и оценку его действий, обусловленных его статусом. Пятая дилемма — ориентация на себя или ориентация на коллектив по интересам, вовлеченным в действие.

Парсонс не утверждает, что эти дилеммы исчерпывают все возможности ориентации во взаимодействии. Критика же ставит под вопрос саму истинность их и полезность в качестве структурообразующих переменных [12, с. 288]. Парсоновская схема структурных переменных не обладает универсальной значимостью еще и потому, что система вообще может не выдавать некоторых решений (альтернатива неопределенности), а деятели могут нарушать решения системы.

И тем не менее в системных построениях Парсонса структурные переменные играют важную роль, так как с их помощью он описывает основополагающие элементы социальных систем — их главные ценностные системы. Например, основную систему ценностей современного бюрократизированного общества, которое у Парсонса, как правило, обозначает капиталистическое общество западного типа, он характеризует ориентацией на универсализм, качество исполнения (или достижительность в отличие от аскриптивности), специфичность и эмоциональную нейтральность.

Подчеркнем, что решения дилемм, образующих структурные переменные, должны быть системными, а не личностными. Решая

их в ответ на функциональные требования, система действует на своих участников через институционализированные ценностные предпочтения.

Уровни анализа социального действия, по Парсонсу

От изучения элементарного взаимодействия Парсонс переходит к самой социальной системе. Последняя есть спонтанный результат любых процессов взаимодействия. Агент, через которого осуществляется системная деятельность, выступает как исполнитель определенной роли, деятель. Различаются три уровня абстракции в анализе социального действия: социальная система, культура и личность. Культура, которая задает предельно общую ориентацию действия, представляет собой взаимосвязанную систему общих ценностей, символов и т. п. данной общности. Личность есть система мотивов, эмоций и идей, интернализируемых каждым индивидом. Собственно субъективные элементы действия Парсонс игнорирует полностью. Кроме того, среди систем, с которыми обменивается и взаимопересекается социальная система, Парсонс называет еще «физическую» систему.

Характеристика главных проблем **социальной** *системы*

Любая социальная система должна справляться с четырьмя комплексами проблем.

1. Проблемой рациональной организации и распределения сво их материальных (природных), человеческих (персонал) и куль турных ресурсов определенными способами, чтобы достичь целей системы. Эти функциональные требования известны как проблемы адаптации, решения которых заложены в экономической деятель ности.

2. Проблемой определения основных целей и поддержания процесса их достижения (проблема целеориентации).

3. Проблемой сохранения солидарности (проблема интеграции). Второе и третье требования выдвигает культурная система, глав ной задачей которой является легитимация нормативного порядка социальной системы. Проблема целеориентации удовлетворяется политическими видами деятельности. Проблему интеграции помо гает решить религиозная деятельность или ее функциональные альтернативы — различные секулярные идеологии и т. п.

4. Проблемой поддержания мотиваций деятелей при исполне нии ими требуемых социальных ролей и устранения скрытых на пряжений в системе личностной мотивации (так называемая про блема латентности). Эта проблема решается семьей, которая осу-

ществляет первичную социализацию, выстраивая требования социальной системы в личностную структуру деятеля, и поддерживает эмоциональную удовлетворенность своих членов.

Адаптация и целеориентация задают проблемную сферу «инструментальной деятельности», определяющей технические средства организации деятельности, а интеграция и поддержание мотиваций — область «экспрессивной деятельности».

Все четыре функциональных требования имеют смысл лишь в совокупности, в структурной взаимозависимости. Парсонс предполагает инвариантность в их применении ко всем структурным уровням. Одни и те же категории функциональных требований применяются им к предварительно выделенным разным уровням структурной организации общества: первичному, или интеракционистскому, где отношения конкретно определяются через структуру связей отдельных деятелей; уровню управления, где отношения : определяются структурой групповой организации; институциональному уровню, где субъектами отношений выступают не индивиды, а организации; и социетальному уровню, на котором интеграция социальной системы обеспечивается вышеописанными функциями культуры как структурного инварианта.

2. Идеологическая и теоретико-содержательная критика функционализма

Ревизия структурного функционализма с точки зрения идеи социального изменения

В отечественной и зарубежной критике называют следующие главные пороки функционализма, свидетельствующие о глубоком консерватизме этой системы взглядов: переоценку нормативного элемента в общественной жизни и преуменьшение значения в ней противоречий и конфликтов, подчеркивание общественного согласия, гармонической природы социальных систем. Хотя с тех пор как впервые были высказаны эти критические замечания, функционализм проделал значительную эволюцию, общая консервативная ориентация его сохранилась.

В настоящее время различные направления буржуазной социологии находятся в состоянии конфликта и взаимной борьбы. Особенно остро критикуют официальную западную социологию как в теоретической, так и в эмпирической сферах различные леворадикальные социологические течения. Они подвергают сомнению едва ли не все философско-мировоззренческие и общеметодологические принципы функционалистски ориентированной социологии, а заодно и всякой социологии на позитивистском фундаменте. Критические построения проникли и в недавнюю цита-

дель структурного функционализма — академическую среду, где, по свидетельству современного английского исследователя, создалась ситуация, когда «опровержение функционализма стало почти переходным ритуалом посвящения в социологическую зрелость». Несмотря на явное падение влияния функционализма на социологическую мысль Запада, критика его имеет больше чем исторический интерес, так как, говоря словами того же автора, хотя «функционализм «умирает» каждый год, каждый осенний семестр, подвергаясь ритуальной экзекуции во вступительных лекциях, его жизненный цикл напоминает цикл умирающих и воскресающих богов Древнего Востока» [25, p. 273]. Такой живучестью функционализм обязан элементам общенаучной методологии, содержащимся в нем, своей причастностью к широкой системной ориентации.

В отечественной литературе подвергнуты критике многие аспекты теорий, выросших на почве функционалистской методологии. Особенно остро критикуется консервативная тенденция функционализма подходить к любым общественным системам как к равновесным, устойчивым, нормально функционирующим. По мнению отечественной критики, методологическая установка функционализма страдает от злоупотребления организмическими аналогиями, переносящими «ряд категорий, характеризующих жизнедеятельность животного организма, на характеристику общественных отношений, в результате чего утрачивается специфика этих отношений» [1, с. 252]. Российские авторы подчеркивают опасность абсолютизации функционального метода, отрыва его от историко-генетического и других методов научного исследования.

В западной критике наиболее беспощадно оценивал идеологический смысл парсонсовской версии неофункционализма его соотечественник Миллс — один из ярких представителей леворадикальной социологии. Он утверждал, что идеологическое значение «высокой теории» Парсонса тяготеет к обоснованию «устойчивых форм господства». Миллс полагал, что в теории Парсонса не может быть по-настоящему выражена идея конфликта, революции, так как однажды установленная система не только устойчива, но и внутренне гармонична, поскольку нарушения, согласно этой теории, тоже должны быть «введены в систему» [27].

Резко критикуют функционалистскую системную модель сторонники методологического индивидуализма и микрофеноменализма, представленные множеством школ и движений, пришедших на смену функционализму в новейшей социологии капиталистического Запада. Противниками системных посылок функциональных теорий выступают представители этномстодологии Г. Гарфинкеля и ситуативной драматургии И. Гофмана, возрожденного символического интеракционизма Д. Г. Мида, разных версий социальной феноменологии и необихевиоризма Дж. Хоманса. Отвергая холи-

стические посылки функционализма, сторонники новейшего методологического индивидуализма требуют исходить из понимания человеческого поведения в его индивидуально-смысловой конкретности. Они утверждают, что коль скоро все социальные явления, а также структурные элементы социальной системы в функционалистских теориях — будь то нормы, ценности, роли и т. д. — содержат отсылку к смыслу, то и объяснять их следует, анализируя изменчивые параметры сознания, субъективные истолкования и определения жизненной ситуации, индивидуальную символику, психологию и поведение. Так, одна из ветвей социальной феноменологии предлагает дополнить функционалистский анализ социального порядка анализом его развития вокруг «случайностей обыденной жизни общества» [20, p. 62].

Этим направлениям общая теория действия Т. Парсонса представляется непсихологичной, отчужденной от индивида, ретифицировавшей воображаемые сущности и пустые понятия, полученные на основе холистического подхода. Между тем парсонсовскую теорию действия обычно критикуют именно за психологизм, т. е. за объяснение социальных явлений свойствами сознания, которые сами мыслимы как производные от этих явлений, за неспособность объяснить социальные изменения, так как постулируется подчинение нормам, но не объясняется, как устанавливаются новые нормы. Так, российские исследователи Г. Андреева и Н. Новиков полагают, что она принципиально не выходит за пределы теории поведения [1, с. 196; 5, с. 41]. Это лишает теорию действия всякой широты обобщений и возможности познать законы исторического развития. (Следует, однако, отметить, что в отличие от новейших микрофеноменалистов, занятых объяснением микроявлений, исходя из фактов того же уровня, Парсонс в своей схеме анализа социального действия пытается решить проблему теоретического описания взаимодействия индивидуального, группового и общественного сознания, т. е. он как-то заинтересован в объяснении крупных общественных процессов и готов привлечь для этого факты социетального уровня, подобно классической социологии прошлого.)

Марксистская критика порицает также в общей теории действия недооценку категории «интереса» (инструментальной ориентации, по терминологии Парсонса), ее подчиненность нормативной и ценностной ориентациям в структуре индивидуального сознания и в системе культуры. Этим обнаруживается идеалистический характер парсонсовской концепции. И далее, содержащаяся в ней идея решающей роли нормативного порядка и универсальной общезначимой системы ценностей ведет к признанию гармонии интересов как естественной черты общества. При этом игнорируется отражение классовых интересов в культуре и ценностной системе, придающих им противоречивый характер. Позиция отечест-

венного социолога А. Г. Здравомыслова по этому вопросу следующая: «Если бы различные исследователи при оценке того или иного общественного явления руководствовались ценностями культуры, то их взгляды на данное явление должны были совпасть. Однако в классовом обществе такого совпадения нет и не может быть, так как исходным пунктом оценки является классовый интерес, независимо от того, осознает или не осознает его сам субъект» [2, с. 53—54].

Одним из главных оснований для ниспровержения функционализма была постоянно повторяющаяся в последние годы критика его за статичность, вневременный подход, аисторичность, за неспособность теоретически отразить процесс, становление, диахронию, историю [36].

Полезно отметить, однако, что в истории социологии никогда не существовало абсолютного разделения теорий на описывающие общество только как статическую систему, с одной стороны, и только как динамическую — с другой. Все социологи, начиная с Конта, мыслили «статику» и «динамику» как два равно необходимых аспекта социологического анализа. Функционализм также никогда не мог полностью избавиться от наследия раскритикованного им эволюционизма XIX в., а поздний функционализм возродил существенные его черты со многими достоинствами и недостатками.

Ревизия функционализма с точки зрения идеи развития шла в нескольких направлениях. По мере его слияния с системным подходом некоторые авторы стали доказывать, что в логике структурно-функционального анализа ничто не мешает строить «сравнительную динамику» социальных систем, помимо простых гомеостатических, системосохраняющих моделей [28]. Постепенно было ослаблено (особенно в «генетическом функционализме» А. Этциони) ограничивающее требование инвариантного рассмотрения так называемых функциональных предпосылок любого общества. Задачей социологического анализа, по Этциони, становится не взаимная подгонка данных или новых структур к предзаданным функциям, но поиски «истинных» функциональных новообразований, или неофункций [18]. Появились также построения, где нестабильность, напряженность и противоречия в социальных системах стали рабочим принципом и перестали рассматриваться только как нарушения равновесия [29].

В 60-е годы в структурном функционализме стало обычным положение о социальном конфликте как постоянно воспроизводящемся элементе их структуры и предвестнике структурных изменений. На этой почве возникло даже известное стремление воспользоваться опытом марксистской социологии, давно осознавшей значение противоречий и конфликтов в общественном развитии.

В те же годы широкую известность приобрел эволюционный функционализм, или неоэволюционизм, Т. Парсонса, развивавший

старую модель структурной дифференциации Спенсера и Дюркгейма [33, p. 34]. Поздний функционализм практически совпадал с неоэволюционизмом [6].

Долгое время продвижение в теории общественного развития осуществлялось на основе и в полемике со старым эволюционизмом. Но, несмотря на все нападки, ведущие принципы эволюционизма продолжают быть организующей идеей во многих функционалистских концепциях социального изменения. В смягченной вероятностной форме или в виде эмпирического обобщения они также принимают предпосылку, что человеческие общества развивались от простых к сложным формам, проходя определенные стадии развития, из которых одни с большей вероятностью должны предшествовать другим в заданных условиях. Так, неоэволюционист Р. Белла, применивший понятие эволюции в исследовании религии, пишет: «Эволюцию на любом системном уровне я определяю как процесс увеличения дифференциации и сложности организации, который наделяет организм, социальную систему или любую возможную единицу анализа большей способностью адаптации к ее окружению, так что она в некотором смысле более автономна относительно своей среды, чем ее менее сложные предшественники. Я не предполагаю, что эволюция неизбежна, необратима или должна следовать по единственному особому направлению. Я также не допускаю, будто простые формы не могут процветать и выживать наряду с более сложными формами. То, что я подразумеваю под эволюцией, есть не метафизическое, но простое эмпирическое обобщение, что более сложные формы развиваются из менее сложных форм и что свойства и возможности более сложных форм отличаются от свойств и возможностей менее сложных форм» [11, p. 358].

«Неоэволюционное обращение» центральной фигуры позднего социологического функционализма Т. Парсонса породило ряд исследований историко-эволюционного плана, особенно в политической науке, в теории политического развития и модернизации развивающихся стран [13, p. 343—355; 7). К проблемам модернизации бывших «традиционных обществ» в развивающихся странах были широко применены модели структурной дифференциации, комплексно охватывающие экономические, социальные и культурно-символические структуры.

Обобщенными характеристиками традиционного общества на высшем уровне анализа в таких работах обычно называют функциональную и структурную недифференцированность, самодостаточность и автономность социальных единиц, неспециализацию ролей и институтов, связывание, торможение человеческих и материальных ресурсов в так называемых приписных (родственных, этнических и прочих независимых от «личных достижений») группах и т. п. [17, p. 23].

'. Критика функционализма

Минимум характеристик относительно модернизированного индустриального общества — это система стратификации, основанная на сложном и обширном разделении труда, высокая степень дифференциации ролей и институтов, развитие политических, экономических и социальных целей вне частных интересов разных групп, широкая коммерциализация товаров и услуг и их распределение через рынок, система образования, способная заполнить возникающие ниши в системе занятий и стратификации [15, p. 426; 19].

Эти два типа обществ выступают как исходное и конечное состояния процесса модернизации. Однако реальные силы в развитии этого процесса не показаны. В работах поздних эволюционных функционалистов дано только формальное описание этого процесса, и достигается это с помощью модернизированной старой модели структурной дифференциации. По их представлениям, любой процесс можно понять только в связи с категорией «социальной системы», т. е. организованного множества элементов, которые сохраняют связь и взаимодействие в данном окружении. Характеристика любой социальной системы инвариантными функциями позволяет описать процесс ее дифференциации относительно этих функций [31, p. 205]. Основные социальные функции (производство, распределение, социальная и нормативная интеграция) остаются теми же, но они распределяются между специализированными социальными единицами — институтами и организациями. Далее происходит вторичная дифференциация прежней специализации и т. п.

Эта модель предполагает, что уже в «простой» социальной системе выполняются все основные функции и что она содержит в зародыше все основные формы общественных отношений, которые позднее становятся структурно-дифференцированными. В эволюционном плане рассматриваемые схемы вносят мало нового по сравнению с аналогичными классическими построениями Спенсера, Дюркгейма и др.

Функциональные теории социального изменения консервативны по своему духу. Изучая сравнительно частые и кратковременные процессы, они утеряли единство предмета социологии, представление о крупных исторических преобразованиях и не отвечают на коренные вопросы общественного развития, с которых началась социология.

Критика теоретических неудач и незаконных идеологических выводов функционалистской западной социологии не помешала отечественным ученым оценить структурно-функциональный анализ «как метод, как отражение специфического феномена современного научного мышления — системной ориентации» [8, с. 108]. В качестве метода он используется и в отечественной социологии, где органично сочетается с историко-генетическими и прочими методами научного исследования.

Литература

1. *Андреева Г. М.* Современная буржуазная эмпирическая социология. М., 1965.

2. *Здравомыслов А. Г.* Проблема интереса в социологическом теории. Л., 1964.

3. *Здравомыслов А. Г.* Функционализм и его критика // Структурно-функциональный анализ в современной социологии. Инф бюл. ССА. М., 1968. № 6.

4. *Кон И. С.* История социологии // Вопр. философии. 1970. №

5. *Новиков Н. В.* Критика современной буржуазной науки социальном поведении. М., 1966.

6. *Осипов Г. В.* Современный эволюционизм и проблема социального прогресса // Вопр. философии. 1971. № 2.

7. *СтаростинБ. С.* Методология изучения развивающихся стран в современной буржуазной социологии // Там же. 1974. № 2.

8. *Юдин Б. Г.* Системные представления в функциональном подходе // Системные исследования. М., 1973.

9. *Aberle D. G.* e.a. The functional prerequisites of a society // Ethics. 1950. V. 60. № 1.

10. *Bellah R.* N. Durkheim and history // Amer. Sociol. Rev 1959. V. 24. № 3.

11.. *Bellah R.* N. Religious Evolution // Amer. Sociol. Rev. 196'! V. 29. № 3.

12.*Black M.* Some questions about Parsons theories // The *social* theories of Talcott Parsons, Ed. M. Black. Englewood Cliffs, 1961.

13. *Buck G. L, Jacobson A. L.* Social evolulion and structural-functional analysis // Amer. Sociol. Rev. 1968. V. 33, № 3.

14. *Cohen P.* Modern social theory. L, 1968.

15. *Cole R.* E. Functional alternatives and economic develop-] ment // Amer. Sociol. Rev. 1973. V. 38, № 4.

16. *Davis K.* The myth of functional analysis as a special method of sociology and anthropology // Ibid. 1959. V. 24, № 4.

17. *Eisenstadt S.* Modernisation: Protest and change. Engl. Cliffs, 1966.

18. *Etzioni A.* The active society. N.Y., 1968.

19. *Feldman A., Moore W.* Industrialization and industrialism convergence and differentiation // Comparative perspectives on industrial society. Boston, 1969.

20. *Filmer P.,Phillipson M.,Siverman D., Walsh D.* New directions in sociological theory. L., 1972.

21. *Hempel C. G.* The logic of functional analysis // Symposium on sociological theory / Ed. L. Cross. N.Y., 1953.

22. *Homans G. C.* Bringing men back // Amer. J. Sociol. 1964. ol. 29, № 5.
23. *Levi M.* Modernization and the structure of societies. Prince- in, 1966.
24. *Malinowski B. A.* Scientific theory of culture. N.Y., 1960.
25. *Martins H.* Time and theory in sociology // Approaches to sociology / Ed. J. Rex. L.; Boston, 1974.
26. *Merton R.* Social theory and social structure. Glencoe, 1957.
27. *Mills C. W.* The sociological imagination. N.Y., 1959.
28. Modern systems research for the behaviorial scientist / Ed. W. Buckley. Chicago, 1968.
29. *Moore W. E.* Social change. Englewood Cliffs, 1963.
30. Parsons *T.* Durkheim Emile // International encyclopaedia of the social sciences. N.Y., 1968. V. 4.
31. *Parsons T.* A paradigm for the analysis of social systems and change // System, change and conflict / Ed. R. Peterson. N.Y., 1967.
32. *Parsons T.* The social system. Glencoe, 1951.
33. *Parsons T.* Societies: evolutionary and comparative perspec tives. Prentice Hall, 1966.
34. *Parsons T.* System of modern societies. Prentice Hall, 1971.
35. Radcliffe-Brown A. R. Structure and function in primitive society. L., 1952.
., 36. *Smith A. D.* The concept of social change: A critique of the functional theory of social change. L., 1973.
37. Sociological theory / Ed. L. A. Coser, B. Rosenberg. N.Y., 1964.
38. *Sztompka P.* Metoda funkcjonalna w sociologii i antropologii spolecznej. Wroclaw; W-wa, 1971.
39. Toward a general theory of action / Ed. T. Parsons, E. Shils. N.Y., 1951.

Глава 15

Джордж Мид и символический интеракционизм

Джордж Герберт Мид как классик социологии, бесспорно и по праву признаваемый ныне таковым, занимает своеобразное место. Можно ли считать классиком человека, который за всю свою жизнь не опубликовал ни одной книги и практически не был известен за пределами круга своих непосредственных учеников и коллег? Можно ли считать классиком социологии мыслителя, специальными областями занятий которого были физиологическая психология и философия? Несмотря на эти вполне резонные оговорки, значение его попытки обоснования социальной психологии, реконструируемой на основании посмертно опубликованных книг и многочисленных журнальных статей, дает нам право относить его к категории классиков. А учитывая к тому же, что его основополагающие идеи получили дальнейшее развитие почти исключительно среди социологов, где Мид стал наиболее часто цитируемым авторитетом, а сформулированные им понятия стали неотъемлемой частью профессионального жаргона, не приходится удивляться, что его включают в галерею наиболее видных социологов.

История его влияния заключается прежде всего в том, что о: явился родоначальником символического интеракционизма, одной. из социологических школ, которая придает особое значение открытости общественных структур и субъективному сознанию действующих лиц; именно эта школа, долгое время остававшаяся в тени, в период преодоления функционализма вместе с родственной ей феноменологической социологией стала приобретать все большее значение.

1. Историко-философские позиции

Специфичная для Мида версия прагматизма объективно, несомненно, совпадает с традиционной линией, к которой можно отнести Пирса, Райта, Джеймса и Дьюи, и трактуется именно исходя из этой традиционной *линии.* Однако ее своеобразие не будет понято, если не заострить внимание на отношении Мида к немецкому идеализму и его неизменной полемике с философией жизни, главным образом представленной Дильтеем, Бергсоном и Уайтхедом. Необходимо также понять, каким образом Мид освобождается

от этих взаимосвязей, переходя к важному аспекту своей деятельности — формированию основ социальной психологии. Отношение Мида к немецкому идеализму является решающим фактором для понимания его формы прагматизма. Он исходит из Канта как философа революции, корни которого усматриваются от Руссо. Руссо был первым, кто, исходя из возможности разумного единения, в сущности, преодолел альтернативы оптимистической или пессимистической антропологии, мысля демократию как коллективное самоопределение и освобождение от господства путем взаимного признания и всеобщих законов. Кант применяет этот вывод к вопросу об условиях возможности универсально значимого познания и моральной ориентации.

Мид разделяет кантовскую постановку вопроса, однако его ответ считает неудовлетворительным. Если условия объективного познания наличествуют в субъекте до всякого опыта, то, стало быть, они находятся вне пределов какой бы то ни было общности и предшествуют всякому развитию. Трансцендентному субъекту Канта Мид противопоставляет общность деятельных и общающихся людей. Таким образом, познание основывается на кооперации и коммуникации, наиболее четко проявляющихся в экспериментаторской и интерпретаторской общности научного исследования. Познание подчинено развитию в процессе единения всех участвующих в его обретении, в процессе усвоения опыта отдельным человеком и в естественно-историческом формировании его основ в субъектах.

Именно под таким углом зрения рассматривает Мид развитие немецкого идеализма после Канта, в трудах Фихта, Шеллинга и Гегеля. У всех троих реализация «Я» через «Не-Я» и проблема самоотражения хотя и становятся центральными, тем не менее все они остаются приверженными трансцендентально-философской фундаментальной структуре и тем самым в конечном итоге исходят из единичного субъекта.

Итак, вопрос о связи индивидуальных перспектив неизбежно становится общим вопросом: возникает необходимость в функции божественно абсолютного «Я», заполняющего место волеобразования сообществ; вопрос об исторических предпосылках познания, ибо теперь история и даже естественная история должны объясняться в категориях некоего материала долга, эстетического творения или рефлексии; вопрос об открытости и созидаемости будущего, ибо теперь абсолютное знание и фикция конца истории устраняют неопределенность, а наука превращается в подчиненную составную часть знания. Критикуя немецкий идеализм, Мид упрекает его в неспособности полного охвата индивидуальности в ее конкретности, не растворяющейся в историко-философских взаимосвязях, а также в том, что он не дорос до тех выводов, которые проистекают из полного понимания экспериментальных наук.

Преодоление этого недостатка Мид, правда, ни в коей мере не связывал с левыми гегельянцами, которые, по-видимому, были ему совершенно незнакомы, ни с Марксом, изложение которого [8] у Мида выглядит карикатурным. Его надежды на «конструктивную новую формулировку проблемы» связываются с психологией, которая, испытав на себе влияние эволюционной теории Дарвина. неразрывно связывает дух *с* органической природой, а в дальнейшем с философской адаптацией теории относительности, в частности у Уайтхеда. Эволюционная теория Дарвина изначально противоречит, в понимании Мида, философской традиции. Его принципиальная модель организма в окружающем мире, к которому он должен приспосабливаться, чтобы выжить, способствует обоснованию всякого знания поведением и всякого поведения обусловленными природой необходимостями воспроизводства себя самого и своего вида, вместо того, чтобы, исходя из сознания предварительно организованного «Я», пытаться постфактум вывести поведение и внешний мир. Его теория происхождения видов преодолевает альтернативу механистического или телеологического объяснения развития. Для Мида и прагматизма в целом Дарвин не является главным свидетелем при объяснении детерминистской концепции, напротив, здесь скорее предпринимается попытка истолковать основную структуру процессов приспособляемости животных как примитивную аналогию разумному поведению людей и методу экспериментальных наук, чьим «логическим обобщением» считает себя прагматизм [27, с. 55]. В соответствии с таким подходом Дарвин не приближается и к той психологии, которая рассматривает поведение как простую реакцию на раздражение; Мид воспринимает такую точку зрения как простое затушевывание старого разделения организма и окружающего мира. При всем положительном отношении к «сравнительной психологии (животных)» Мид все же выступает против тенденции игнорировать, используя прежнее понятие психического, нечетко выявленные характеристики человека.

Этот подход наиболее зримо отразился в статье Дьюи «Понятие дуги рефлекса», в которой наиболее внятным образом была сформулирована общая позиция Дьюи и Мида и на которую Мид в дальнейшем неизменно ссылался [3].

Первым шагом в ходе мыслей Мида является вывод о том, что раздражение представляет собой активно искомую организмом возможность выражения определенных способов поведения, для которых существовало побудительное напряжение. Таким образом, между раздражением и реакцией существует не односторонняя, дугообразная связь, но переменное, кругообразное отношение. При возникновении проблемы поведения, т. *е. при* возникновении конфликта между двумя импульсами или помехах, создаваемых поведению окружающей средой, животные решают подобную проблему через случайный поиск или методом проб и ошибок. У

человека же, напротив, — и это уже второй шаг — аналогичная ситуация, связанная с препятствием к осуществлению деятельности, возникает в сознании. Препятствие на пути реализации деятельности порождает дифференцированное внимание, направленное на объекты окружающего мира; цель этого внимания состоит в том, чтобы обеспечить возможность продолжения деятельности. Следовательно, сознание является в конституциональных условиях человека функциональной необходимостью для деятельности, а не просто побочным явлением. Мид принадлежит к основателям теории функционалистской психологии, которая пытается исследовать все психические процессы и явления с точки зрения их функционального значения для жизненного процесса. Однако Мид идет дальше, выдвигая в качестве центрального момента вопрос о функциональности самих психических явлений.

Подобная постановка вопроса приводит также к тому, что Мид впоследствии не применяет в отношении себя понятие «функционализм». Психическое — это не своеобразная субстанция, и все точки зрения ученых, которые либо соглашаются, либо отрицают подобную характеристику, задаются вопросом о субстанциональных отношениях к психическому и отрицают их или же пытаются проанализировать в различных по глубине разработки теориях, трактующих о психофизическом параллелизме, оказываются ошибочными. Для Мида психическое имеет своим источником систематически повторяющуюся структуру деятельности: оно представляет собой «кризис в процессе деятельности», который всегда бывает индивидуальным и конкретным. Если в процессе деятельности возникают препятствия, то импульсы и схемы реакций перестают совпадать друг с другом; формируется такая фаза, в которой они предоставлены свободной игре, чтобы стал возможным новый творческий акт. Третий шаг ведет к анализу ситуаций, уже недостаточно одного лишь обостренного внимания, нацеленного на объект, чтобы обеспечить возможность продолжения деятельности. Здесь имеются в виду социальные ситуации, в которых сам действующий человек является стимулом и по этой причине должен обращать внимание на свои собственные действия, ибо они определяют реакции других людей и тем самым условия для его собственного реагирования. В социальных ситуациях самосознание впервые становится функциональным [29, с. 403].

Вопрос о возникновении самосознания — как в видовом и индивидуально-историческом отношении, так и в эволюционно- и социально-теоретическом аспектах — встает теперь вполне логически, даже если он при этом, естественно, не решается. Выступив с такой постановкой вопроса, а затем и предприняв попытки решить его, Мид явился продолжателем важного наследия немецкого идеализма в американском прагматизме. Такой подход дал ему возможность преодолеть противоречия других постулатов социальной психологии.

По мере развития научной психологии и с устранением программного антипсихологизма старой социологии на рубеже веков становятся все более частыми попытки заложить основы социальной психологии. Большая часть этих попыток колебалась на грани между общественно или природно детерминированными представлениями. В то время как одни ученые могли представить себе индивида только как некую механическую частицу общества, а обучение (например, Тард) — только как имитацию, другие исследователи пытались объяснить всякое поведение, исходя из прирожденных инстинктов индивидов (Мак-Дугалл). Подобно опытам по установлению электрических соединений, эти подходы представлялись Миду неудовлетворительными уже потому, что они даже не ставили перед собой центральный для него вопрос о возникновении «самосознания». Там же, где понимание существования идентичности «Я» вообще имело место, вопрос о ее возникновении искажался, так как обоснование ей пытались искать в примате самовосприятия, в некой более высокой очевидности внутреннего постижения по сравнению с внешним. Эта позиция, которую в равной мере разделяли такие ученые, как Джеймс и Бергсон, Дильтей и Гуссерль, вызывала неизменное противодействие со стороны Мида. В радикальности указанной постановки вопроса заключается эпохальное значение творчества Мида. В своей критике Мид выступает против зачаточной формы иррационалистских тенденций философии жизни: она принимала за основу переживание, а не действие. Если можно показать, что уже само переживание : проистекает из препятствия в процессе деятельности, то лишается почвы всякая психологизированная теория развития общества.

Коль скоро психическое представляет собой некую фазу в процессе деятельности, то общественная взаимосвязь не может быть ничем психическим, но является только взаимосвязью по поводу деятельности [15]. Поэтому Мид и не может опираться ни на одного из названных ученых. Он разрабатывает решение своей проблемы, исходя, скорее, из связующего элемента между физиологической психологией и народной психологией, заимствованного у признанного современниками классика Вильгельма Вундта в его теории языка. Каким образом это происходит, мы увидим в следующем разделе статьи.

2. Творчество

Антропология коммуникации; социальная психология

В своем обосновании социальной психологии Мид исходит не из поведения отдельного организма, а из кооперированной группы

специфических человеческих организмов. Начальным для Мида является не некая робинзонада, не рассмотрение одиноко действующего человека, который только еще должен вступить в социальные связи и утвердить общеобязательные ценности, но социальный акт, комплексная групповая деятельность. Для социальной психологии целое (общество) важнее части (индивида), не часть важнее целого; часть получает объяснение с точки зрения целого, а не целое с точки зрения части или частей.

Группы человеческих организмов имеют условия, которые отличаются от условий дочеловеческой стадии развития. В противоположность, например, колониям насекомых за счет физиологической дифференциации уже не гарантируется система жесткого разделения труда. Даже действующий применительно к позвоночным животным принцип регулирования групповой жизни посредством инстинктивно жестких форм поведения, которые изменяются только в результате завоевания статуса в однолинейной иерархии господства, оказывается невозможным при органических предпосылках человеческого рода. Для человеческого общества, напротив, существует проблема интеграции индивидуального, но не предопределенного природой поведения в групповую деятельность через взаимные ожидания определенных типов поведения. Мид с пытается с помощью антропологической теории происхождения ' специфически человеческой коммуникации выявить механизм, который позволяет достичь этого. Тем самым коммуникация оказывается прежде всего в центре анализа, однако было бы ошибкой упрекать Мида в том, что сформулированное им понятие общества сводится лишь к коммуникационным процессам. «Механизм человеческого общества, — утверждает он со всей определенностью, — заключается в том, что физические индивиды путем манипулирования физическими вещами в процессе своей кооперативной деятельности помогают или мешают друг другу».

Дарвиновский анализ проявления эмоций у животных и понятие жеста, выработанное Вундтом, послужили важными импульсами для разработки Мидом собственной концепции. Он разделяет их представление, что жест представляет собой «синкопированный акт», начальную фазу некоего действия, которая может быть использована для регулирования социальных отношений. Это оказывается возможным тогда, когда животное уже реагирует на эту начальную фазу деятельности другого животного таким образом, каким оно прореагировало бы на весь акт деятельности. Например, оскаливание зубов у собаки воспринимается другой собакой как начало нападения, на которое она отвечает либо бегством, либо таким же оскаливанием. Если устанавливается именно такое отношение, то начальная фаза действия может послужить «знаком» для всего акта действия или заменить его. Правда, Мид дает отличное от Дарвина толкование, который предполагает, что за

жестом скрываются намерения поведения: животное ничего не намерено выражать, его поведение скорее является неконтролируемым выходом энергии импульса. Но вместе с тем Мид не разделяет и концепцию Вундта, который полагал, что понимание происходит через подражание жестам; та же самая эмоция, которая в одном животном выражается в виде жеста, вызывается и в другом животном в результате подражания этому жесту. Слабым местом данной концепции является тезис о том, что подражание представляет собой импульсивный и простой механизм, который безоговорочно может быть использован для объяснения. Для Мида дело обстоит как раз наоборот: само подражание является трудной работой, нуждающейся в объяснении. В самом деле, каким образом достигается понимание через жесты, которые имеют одно и то же содержание для обоих участников коммуникационного процесса? Для того чтобы жест для обоих участников коммуникационного процесса имел одинаковое значение, необходимо, чтобы исполнитель одного жеста мог вызвать в себе именно ту реакцию, которую он вызовет у партнера. Тогда в нем будет представлена реакция партнера. Таким образом, жест должен быть воспринят самим исполнителем. Подобное имеет место прежде всего у людей в отношении определенного вида жестов, которые к тому же могут производиться в зависимости от ситуации и весьма дифференцированно. Речь идет о голосовом «жесте». Это не означает, как нередко утверждается, что Мид преувеличивал значение голосового жеста: он не говорит о его повышенной частоте, но отмечает, что он в наибольшей степени подходит для самовосприятия [21]. Сами по себе голосовые жесты представляют собой необходимую, однако недостаточную предпосылку для возникновения самосознания; в противном случае этот путь был бы также открыт и птицам. Решающей для Мида является, кроме того, типичная для людей неопределенность реакций и возможная благодаря нервной системе задержка реакций. Это приводит к тому, что предполагаемая реакция исполнителя на свой собственный жест происходит не просто одновременно с реакцией партнера, но что собственная виртуальная реакция предшествует. Она также регистрируется в своей начальной фазе и может быть заторможена другими реакциями еще до того, как она найдет свое выражение в поведении. Таким образом становится возможной упреждающая репрезентация поведения другого. Сам по себе воспринимаемый жест приводит не к возникновению знаков как замены раздражителей, но имеет своим следствием проявление схемы «раздражение — реакция» в поведении вообще и к утверждению значимых символов. Собственное поведение стало направляемым на потенциальные реакции партнера. Тем самым оказывается возможной целенаправленная связь действий. Действие ориентируется на ожидаемое поведение, а так как партнер в принципе располагает такой спо-

собностью, то общеобязательный образец взаимных поведенческих ожиданий является предпосылкой коллективной деятельности.

Этот антропологический анализ, который Мид неизменно распространяет на сравнение человеческой и животной социальности, создает основу для формирования важнейших понятий его социальной психологии [7, p. 36—40]. Понятие роли как раз и обозначает образец поведенческого ожидания; присвоение роли другого является предвосхищением поведения другого, а не занятием, скажем, его положения в организованной социальной связи. Эта внутренняя репрезентация поведения другого ведет к тому, что в отдельном индивиде формируются различные моменты. Отдельный индивид делает теперь свое поведение аналогичным образом объектом своего рассмотрения, как и поведение своих партнеров, он видит себя самого с точки зрения другого. Наряду с величиной побудительного импульса теперь, таким образом, появляется момент ее оценки, которая включает в себя ожидания реакций на проявление этих импульсов. Мид говорит о «Я» и «мое». Понятие «Я» обозначает в философской традиции принцип творческого начала и спонтанности, но одновременно оно имеет для Мида и биологический смысл — характер побудительного импульса человечка. Нередко это воспринимается как некое противоречие, ибо с понятием «побуждение» ассоциируется неосознанное природное принуждение. Однако Мид, напротив, понимает человека как индивида, обладающего «конституциональным избытком импульса» (Гелен), индивида, который, помимо удовлетворенности, создает в своей фантазии пространство и может быть канализирован только путем нормирований. «Мое» означает мое представление о том образе, которое имеет обо мне другой, или на примитивной ступени мое восприятие его ожиданий в отношении меня. «Мое» как проявление соответствующего лица во мне является оценочной инстанцией для структурирования спонтанных импульсов, а также элементом возникающего самообраза. Если же я затем вступаю во взаимодействие с несколькими существенными для меня партнерами, то я обретаю несколько различных «мое», которые должны быть синтезированы в некий единый самообраз, чтобы стало возможным консистентное поведение. Если такая синтезация удается, то возникает «сам» (Self), идентичность «Я» в качестве единой самооценки и ориентации действий, однако открытой и гибкой в отношении достижения взаимопонимания со все возрастающим числом партнеров; одновременно развивается стабильная, с определенными потребностями структура личности. Модель Мида иначе, чем модель Фрейда, ориентирована на диалог побудительных импульсов и общественных ожиданий; не обусловленное культурой подавление или анархическое удовлетворение побуждений в качестве безвыходной альтернативы, но открытая полемика, диалог, в ходе которого общественные нормы поддавались

бы коммуникативному изменению, а побудительные импульсы добровольной, либо удовлетворяющей, переориентации.

Теория личности Мида переходит в логику развития формирования идентичности, действительную как для вида, так и для индивида. Центральными видами являются виды детской игры, обозначаемые понятиями Play и Game. Play — это игровое взаимодействие ребенка с воображаемым партнером, причем ребенок исполняет обе роли. В этой форме игры вырабатывается способность мысленного представления поведения: поведение другого представляется непосредственно и дополняется собственным соответствующим поведением. Ребенок достигает этой стадии, если он способен к взаимодействию с любыми отдельными лицами и к восприятию перспективы другого лица; если, таким образом, принимается во внимание уже не только более высокое по положению с точки зрения побуждения лицо. К этой стадии развития примыкает способность к Game, к участию в групповых играх. Для этого оказывается уже недостаточной антиципация поведения отдельного партнера; теперь поведение всех прочих партнеров должно стать ориентиром деятельности. Эти другие представляют собой отнюдь не разрозненные и не зависящие друг от друга части, но являются носителями функций в целенаправленных группах с определенным разделением труда. Действующее лицо должно ориентироваться на некую цель, общую для всех действующих лиц. Эту цель Мид, исходя из психических основ, называет «генерализованным другим». В данном примере поведенческие ожидания этого «генерализованного другого» представляют собой правила игры, а вообще говоря, нормы и ценности определенной группы. Конечно, ориентация на некоего определенного «генерализованного другого» вновь создает то же ограничение, что и ориентация на определенного, конкретного другого на новой ступени. Связанная с этим проблема ориентации на все более широкого «генерализованного другого», как мы покажем ниже, становится руководящей идеей этики Мида.

Мид не ставит свою модель развития в систематическую взаимосвязь с мотивационным развитием. Этот пробел в его теоретических разработках нередко служил поводом для упрека его в когнитивистской и даже рационалистской ограниченности. Однако этот упрек несправедлив. Ведь и без того представляется невероятным, чтобы мысль, исходящая явно не от познавательных связей, но из места организма в окружающей среде, ограничивалась бы одним лишь когнитивным аспектом. Фактически у Мида была разработана концепция, весьма близкая психоаналитической антропологии. Он берет естественные агрессивные и солидарные импульсы, которые, однако, сами по себе дают лишь материал для мотивов: внутренне воспринятый коллективизм контролирует их и задает им соответствующие формы проявления [22]. Все ин-

стинктивные импульсы у человека являются редуцированными и поддаются торможению; лишь через интерпретацию и опыт входят они в структуру побуждений. Правда, у Мида нет четкого Критического анализа применения концепции инстинктов к человеку.

Инструментальная деятельность; I *деятельность и практика*

Если рассматривать опубликованные в книге «Дух, идентичность и общество» лекции по введению в социальную психологию, а также большую серию статей периода 1908—1912 гг., в которых были разработаны основные идеи, в качестве ответа на вопрос о том, каким образом оказывается возможной кооперация индивидов и индивидуализация, то надо признать, что менее известное собрание неопубликованных при жизни рукописей Мида — «Философия поступка» — является, по существу, еще более фундаментальным. Здесь Мид, как и ранее во многих статьях [26; 14], Задается вопросом, как же становится возможной сама инструментальная деятельность. В частности, Мида интересует возникновение важной предпосылки целенаправленной манипуляции с предметами, т. е. речь идет о конституции перманентных объектов. Мид разрабатывает теорию обусловленности конституции «физического объекта» в способности принять на себя роль связать теоретически социализацию развития коммуникативных и инструментальных способностей.

Мид берет за основу четырехфазную модель деятельности. В соответствии с этим деятельность состоит из стадий: импульс к действию, восприятие, манипуляция и завершение деятельности, приводящее к удовлетворению потребности. В этой связи необходимо выделить характерную для человека третью фазу — фазу манипуляции. Ее промежуточное включение и относительная самостоятельность выражают для Мида редуцированность инстинктов у человека и служат связующим звеном в процессе возникновения мышления. У животных опыт контактов полностью интегрирован в действия, направленные на удовлетворение потребностей; даже у обезьян функция протягивания руки все еще более направлена на то, чтобы ощупать предмет; только у человека рука развивается в качестве органа, который специализирован на манипуляционных действиях, связанных с конкретной потребностью. Тем самым рука и язык являются для Мида двумя истоками процесса становления человека. Наряду с обусловленной освобождением руки дифференциацией и накапливанием контактного опыта человек обладает рядом дистанционных рецепторов (как, например, глаза и уши), а также мозгом в качестве внутреннего аппарата. Если впечатления, получаемые через дистанционные органы

чувств, поначалу вызывают реакции, выражающиеся в движениях тела, то замедление реакций вследствие удаления воспринятого объекта и самостоятельность сферы контактного опыта обеспечивают возможность взаимозависимости: глаза и руки контролируют друг друга, они кооперируются. Сознательное восприятие и конституция объектов, по утверждению Мида, имеют место там, где результаты деятельности дистанционных органов чувств сознательно соотносятся с контактным опытом. Но это, как отмечает далее Мид, оказывается возможным лишь в том случае, если сначала будет выработана способность к принятию соответствующей роли и эта способность сможет переноситься не на социальные объекты. Как следует это понимать?

Предмет воспринимается в качестве предмета только тогда, когда мы противопоставляем ему нечто внутреннее, что оказывает на нас давление, как только мы его касаемся. Это внутреннее, что может оказывать давление, никогда не может быть постигнуто путем разложения на составные части, ибо такое разложение приводит к появлению все новых и новых поверхностей. Необходимо все время делать какие-то допущения. Так, я допускаю по схеме давления и противодавления, которую я постигаю в процессе-самовосприятия некоего оказываемого мною на меня же самого давления, например, при игре обеими руками. Этот опыт я могу перенести на предметы, представляя в себе некое равное моему давление, однако направленное в противоположном направлении, как исходящее от объекта. Мид называет это принятием на себя роли предмета. Если мне удается это также мысленно представить (антиципировать), то я смогу контролируемо обращаться с предметами и в процессе манипуляций накопить опыт. С учетом кооперации глаз и рук это означает, что уже дистанционные органы чувств в организме могут вызывать и действительно вызывают соответствующую манипуляции реакцию ощущения сопротивления. Удаленный объект воспринимается в этом случае как антиципированное контактное значение: мы *видим* в предмете какую-то тяжесть, твердость, теплоту.

Правда, именно в установленной Мидом взаимосвязи как раз и нельзя выделить в качестве первичного сознательное самовосприятие осуществляемого мною на меня же самого давления. Речь идет о самовосприятии, аналогичном восприятию произведенного мною самим звука. Для того чтобы оно могло быть перенесено на объекты и антиципировано в качестве противодавления, необходимо — по аргументации Мида — уже иметь в наличии приобретенную основную форму способности к принятию на себя соответствующей роли. Только опыт взаимодействия позволяет представить мне противостоящий мне объект как действующий (оказывающий давление). Если это так, то тогда социальный опыт является предпосылкой того, чтобы хаос чувственных восприятий мог

синтезироваться в «предметы». Тем самым Мид также объясняет, почему первоначально, т. е. в младенческом сознании, равно как и в сознании представителей примитивных культур, все предметы воспринимаются как одушевленные партнеры по схеме взаимодействия и только впоследствии происходит отделение социального от физического. Конституция перманентных объектов в свою очередь является предпосылкой для того, чтобы организм отграничивался от других объектов и формировался саморефлексивно в качестве единого тела. Идентичность «Я» формируется, таким образом, в ходе единого процесса одновременно с формированием предметов для действующего субъекта.

Итак, Мид предпринимает попытку сконструировать социальную конституцию предметов, не попадая в плен узкого лингво-философского значения понятия; он старается связать воедино процессы развития коммуникативных и инструментальных способностей, намечая тем самым решение той проблемы, которую не удалось решить авторам крупных концепций инструментальной деятельности, например Гелену или Пиаже [34].

Мид разрабатывает отдельные положения иной формулировки той же самой концепции в ряде своих работ, объединенных понятием «перспектива», которые примыкают к философским дискуссиям по теории относительности. Благодаря теории относительности он окончательно избавился от представления о том, что перспективы представляют собой якобы нечто лишь субъективное. Напротив, они сами в качестве субъективных наличествуют объективно. Понятие перспективы как чего-то свойственного природе является в известном смысле сюрпризом, который преподнесла философии сложнейшая физическая теория. Перспективы — это не искажения каких-то совершенных структур, не выбор сознания, сделанный из массы предметов, реальность которых должна быть обнаружена в мире вещей в себе (noumenal world). Проблема состоит в том, каким образом становится возможным, что человек не остается под влиянием своих собственных эгоцентричных перспектив, но *одновременно* может иметь две или более позиций. Проблема заключается прежде всего в том — и здесь Мид избегает релятивистских выводов из прагматизма, — каким образом человек обретает способность к универсальности в охвате предмета. Мид объясняет способность к смене перспектив взятием на себя другой роли, способностью поместить себя в перспективу другого. При принятии на себя роли другого во мне одновременно представлены две точки зрения, которые я должен интегрировать в многосторонний образ предмета, подобно тому, как различные «мое» также должны быть синтезированы. Помещая себя на место другого, а в конце концов и генерализованного другого, я получаю всесторонний образ предмета, а в итоге прихожу к реконструкции структурной взаимосвязи, которая включает в

себя и меня самого и мою точку зрения. Не только конституция предметов, но и возрастающая глубина их постижения связаны, таким образом, с развитием идентичности. Ее нарушение создает также угрозу свободе обращения с предметами.

Итак, можно констатировать, что Мид в двух центральных пунктах с точки зрения содержания идентичен обоснованию исторического материализма, но в антропологической аргументации более точен. Он обосновывает возможность труда как свободной, сознательной деятельности, а также возможность кооперации как основанной на разделении труда организации процессов общественной жизни. То обстоятельство, что в качестве антропологической опоры материалистического взгляда на историю он привлекает основывающуюся на этих предпосылках социальную психологию, вызовет, по-видимому, у многих определенный скептицизм, ибо Мид — что совершенно очевидно — никогда не был марксистом. Маркс для него — это идеолог действующей насильственными методами немецкой социал-демократии, он приписывал ему представление о развитии истории на основе законов природы, а также тезис о «железном законе заработной платы». В марксизм как критику политической экономии Мид не углублялся; о философских же основах исторического материализма он *в* свое время не мог ничего знать, ибо, как известно, соответствующие сочинения не были ему доступны.

Понятие деятельности, которого придерживались Мид и представители американского прагматизма, в целом отличается, как мне представляется, от философского понятия практики у раннего Мида тем, что оно ограничивается *манипуляцией* физическими предметами, активным приспособлением, а не ставит задачу переустройства мира в полезное для жизни состояние, т. е. *производство.* Это вполне соответствует прагматическому понятию деятельности. Ориентация на эксперимент невольно ведет к тому, чтобы обобщать «крайний случай технического вмешательства», «при котором забывается первоначально желаемая цель, частные цели воспринимаются как общие, с тем чтобы выработать такие правила, по которым уже нельзя прийти к заранее намеченной цели, но — в зависимости от переменчивой потребности — достичь сущности всех возможных целей путем проникновения в какую-то часть природы» [33, с. 196]. Дарвинизм еще дает своим критически настроенным ученикам в сфере социальных наук схему приспособления, которая пригодна в крайнем случае для ранних ступеней развития охотников и собирателей, собственно, до возникновения производства как такового. С другой стороны, понятие инструментальной деятельности, которое не учитывает, как отмечал Маркс, исчезновения процесса в продукте, является выражением того общества, в котором производители отделены от своих средств производства и произведенных продуктов. В отдельных местах

Мид пытается здесь пойти несколько дальше, однако этой попытке недостает последовательности: прежде всего систематически не учитывается центральное значение для общественного развития воспроизводства жизни, на основе чего и определяются требования ко всем остальным общественным сферам, а также универсально-историческая взаимосвязь между изменением природы и прогрессивным развитием производительных сил. Отсутствие понятия производства приводит в конечном счете к тому, что хотя, например, в педагогических работах наемный труд подвергается чрезвычайно резким нападкам как современная форма рабства, однако он сам не анализируется с точки зрения общественного развития. Как и представители классической буржуазной политической экономии.

Мид не задается вопросом о возникновении форм стоимости; у него отсутствует понятие двойственного характера труда, и это обстоятельство преграждает ему путь к общественно-теоретической конкретизации своей посылки. В частности, его высказывания относительно экономического учения о стоимости и наиболее наглядно рецензия, написанная в 1911 г. [13], показывают, каким образом он подошел к порогу теоретического обоснования теории стоимости, но не смог продвинуться дальше. Он приводит основательные аргументы против господствовавшей в то время школы английской вульгарной политической экономии, а также учения о предельной полезности. Вульгарная политическая экономия пыталась уменьшить значимость меновых отношений, однако, по мнению Мида, это невозможно, ибо при этом утрачивается какой бы то ни было реальный масштаб, вокруг которого происходят колебания предложения и спроса. Школа, развивавшая теорию предельной полезности, и без того не вызывала у Мида особого доверия ввиду ее связи с ассоциативной психологией. Согласно указанной теории, товары рассматриваются не в связи с обществом, но в их отношении к индивидуальным потребностям, которые сами по себе, правда, соизмеримы только с экономическими товарами (и так идет по кругу), ибо они мыслятся в отрыве от совокупной структуры потребностей индивида. Таким образом, тезис Мида сводится к тому, что стоимость должна рассматриваться как объективно существующий социальный феномен, который проистекает не из суммирования индивидуальных стоимостных оценок, но из организованной общественной деятельности. Проблема, которая требует своего решения и которая для Мида сопряжена с увязкой социологии и психологии, сводится к вопросу о том, каким образом эта социальная стоимость соотносится с индивидуальными желаниями. Эта проблема затрагивает только соотношение индивидуального решения о покупке и цены товара. Мид преодолевает исходный пункт субъективистской экономики, каковым является для нее изолированный потребитель, однако сам он доходит лишь

до организованной группы потребителей и владельцев товаров. Он не поднимается до понимания конституции стоимости в общественно необходимом рабочем времени для производства товара.

Недостатки теории Мида заключаются не в ограничении взаимодействием или тем более в переоценке человеческой практики в отношении *стихии* отношений. Они основываются на том, что Мид, исходя из своих правильных антропологических посылок, хотя и оказался близок к выводу о том, что общественные взаимосвязи не могут быть поняты как биологические или психологические, однако ему не удалось конкретно представить «общество как систему человеческой практики» [36].

Отдельные тезисы, касающиеся общественных проблем, не идут, как правило, по этой причине дальше указанного вывода. Именно эти пределы придают его острой критике положения о рабочей силе как товаре, а также тезиса о производстве, в основе которого лежит принцип получения максимальной прибыли, некий дополитический, моральный характер. Его требование о принятии «билля о правах», включая право на интересную и доступную работу [18], остается безадресным и повисает в воздухе. В своей статье об эстетике [23] Мид выдвигает утопические идеи: всеобщая кооперация, структура которой доступна и понятна всем ее участникам и которая, будучи реализованной, уже принесет удовлетворение, является для него подлинным идеалом. Несмотря на то, что это была чистой воды утопия, внешне она выглядела очень красиво.

Универсалистская этика

Этику Мида можно реконструировать на основании ряда его важных статей [24; 25; 31], а также опираться на подробные записи студентов, посещавших его специальный курс по элементарной этике. С одной стороны, она основывается на теоретических и социально-психологических посылках Мида, а с другой — дает трудам Мида по отдельным научным областям некое общее обрамление. Исходным пунктом *этики* Мида служит критический разбор утилитаристской и кантовой этики. Ни простая ориентация на результаты деятельности, ни образ мыслей действующего не дают, по мнению Мида, удовлетворительного решения проблемы. Напротив, для него главное заключается в преодолении подхода утилитаристской этики, которая не задавалась вопросом о мотивах, равно как и недостаточной увязки образа мыслей с целями *деятельности и* ее объективным результатом, как это имеет место у Канта. Путь к этому он видит в критике общего психологического базиса обоих этических учений. Мид трактует разделение мотива и объекта желания как следствие использования понятия эмпирического опыта и добавляет, что это понятие подспудно характери-

зует также кантонское понятие склонности. Он вводит в этику свою теорию социальной конституции объектов; тем самым он стремится выйти за пределы кантовского обоснования универсальности на форму желания.

С точки зрения нынешней дискуссии доступ к этике Мида не является легким, так как у Мида совершенно своеобразный подход ко всей взаимосвязи. Прежде всего он избегает противоречий дискуссии относительно выводимости долженствования из бытия, применяя понятие ценности оригинальным образом к понятию деятельности: ценность воспринимается как обязательство или желание. Мид хочет показать, что содержащееся в понятии ценности отношение не может быть ограничено субъективной оценкой или объективным ценностным качеством как таковым, что оно, скорее, проистекает из отношения между субъектом и объектом, которое не может рассматриваться как отношение познания. Таким образом, ценностное отношение является объективно существующим отношением субъекта и объекта, которое отличается от структуры восприятия первичных или вторичных качеств не более высокой мерой субъективного произвола, а лишь его связью с фазой удовлетворения потребностей, а не с фазами манипуляции или восприятия. Претензии на объективность связанного с манипулированием и восприятием научного знания распространяются поэтому для Мида естественным образом и на моральную деятельность. Это не означает, что этика Мида сводится к рядовой науке. Наука, по его мнению, исследует отношения целей и средств, а этика — отношение самих целей.

Исходным пунктом для Мида является мысль о том, что не существует ни биологических корней для этического поведения, ни твердой системы ценностей, на которую всегда можно было бы ориентироваться в процессе деятельности. Биологически детерминированное (в том числе аналогичное моральному, связанное с проявлением заботы) или нормативно установленное поведение предшествует собственно моральной ситуации, которая возникает тогда, когда различные мотивы и ценности действующих лиц оказываются в состоянии конфликта и должны быть оценены в свете антиципированных результатов. Центральное место в этике Мида занимает анализ моральной ситуации.

Моральная ситуация, по Миду, — это своеобразный кризис личности. Моральная ситуация ставит личность в условия конфликта между определенными собственными ценностями и ценностями других партнеров, ценностями «генерализованного другого» или собственными импульсами. Этот конфликт парализует деятельность; неожиданная проблема ведет в тенденции к дезинтеграции прежней идентичности. Последняя может быть преодолена лишь путем самостоятельных усилий, творческим и при этом все более рискованным образом. Поэтому этика Мида и не дает

правил морального поведения, но стремится объяснить ситуацию необходимости «моральных открытий». Ожидания и импульсы должны быть переструктурированы, чтобы обеспечить возможность реинтеграции идентичности и тем самым проекта некой отвечающей конкретной ситуации, реальной моральной стратегии. Если это удается, то идентичность поднимается на более высокую ступень, так как в ее поведение включен теперь учет дополнительных интересов.

"Мид пытается описать ступени формирования идентичности как ступени морального развития и одновременно как ступени развития общества к свободе от господства. Следствием ориентации на конкретного другого является ориентация на организованных других, на некую группу. Через нее и через конфликты между различными «генерализованными другими» идет ориентация на все более крупные и одновременно более совершенные социальные единицы и, наконец, на универсалистскую перспективу идеала всестороннего раскрытия человеческого рода. Этой универсалистской перспективы мы достигаем через попытку понять все появляющиеся ценности, однако не помещая их без вынесения оценки, релятивистски друг за другом, но определяя их правоту и оценивая их с точки зрения полезности для создания универсального коммуникационного и кооперационного сообщества. Всестороннее взаимопонимание с партнерами в моральной ситуации и рациональное поведение как ориентация на значение для реализации идеального сообщества — таковы два правила, действующие при решении моральных проблем. Такая перспектива выводит нас за рамки всякого конкретного сообщества и ведет к тому, чтобы беспощадно анализировать все действующие стандарты на предмет их легитимности. В каждом моральном решении скрыто соотнесение с неким более совершенным обществом [24, p. 106f].

Моральная ценность определенного общества проявляется в том, насколько в нем наличествуют разумный метод достижения консенсуса между членами общества и открытость всех институтов для коммуникативного изменения. Мид называет такого рода общество демократией. Демократия для него — это институционализированная революция. Индивиды достигают в ее рамках своей идентичности не за счет идентификации с группой, обществом как таковыми в борьбе против внутренних или внешних врагов. Мид проанализировал в своих работах, с одной стороны, функции карающей юстиции, стабилизирующие систему господства, а не врачующие ее, а с другой стороны, исследовал патриотизм как этическую и психологическую проблему. И то и другое он рассматривает как функциональную необходимость общества, в котором не все могут публично заявить о своих интересах, и поэтому оно нуждается в искусственном единстве. При этом он отдает себе отчет в том, что национальный патриотизм мог иметь прогрессивные функции в преодолении партикуляристских групповых ориентации. Создание

некоего универсального сообщества вовсе не имеет для Мида характера просто морального требования; он видит его материальные основы и говорит о том, что они могут быть реализованы только там, где складывается действительное взаимодействие всех людей, т. е. на путях мирового рынка. Этот вывод близок мысли Маркса о том, как вообще этическое обоснование демократии сходится с младогегельянскими и раннемарксистскими представлениями о коммунизме как совершенной демократии.

Итак, мы подошли к решающему пункту политизации универсалистской морали. И Мид однозначно избирает этот путь. Он вновь и вновь обращается против простой умозрительной этики и подчеркивает, что даже самая жертвенная филантропия мало значит в сравнении с общественно организованными акциями помощи. Он считает моральным требованием формирование условий, в которых только и становится возможным формирование всеобщей идентичности вплоть до достижения высокой ступени морального решения, а также постоянное изменение всех институтов в целях устранения каких бы то ни было ограничений и несправедливостей. Раскрытие идентичности само по себе связано с реконструкцией институтов. Мир должен быть приведен к моральному порядку нашими усилиями, и это произойдет не в результате простого осознания, но через практическое изменение общества. Таков диапазон Мида, и тем не менее его сочинения в большинстве случаев содержат смелые надежды на компромиссы между классами, на усиление готовности к реформам со стороны общественности и государства, а также на готовность всех людей к примирению. Несомненно, это связано с ошибочной оптимистической оценкой возможности реформ. Но нас здесь интересует вопрос о том, снижает ли это обстоятельство значение этики Мида.

Я полагаю, что существенная слабость этики Мида состоит в том, что она ориентируется исключительно на модель примирения. Учет всех интересов оказывается тогда под вопросом, если интерес одного, не будучи даже обоснованным морально, уничтожает интересы других. Моральная задача может состоять в том, чтобы *непримиримо* бороться против угнетения и эксплуатации. Это означает прекращение взаимопонимания, коль скоро оно было лишь средством для того, чтобы отодвинуть на неопределенное время изменение существующего положения. Я нахожу, что универсалистская этика Мида выше любой бодряческой ссылки на «интересы пролетариата», равно как и всякого легковесного решения о применении силы; и тем не менее Мид не смог до конца решить проблему, каким образом интерес к идеальному сообществу проявляется в частных интересах существующего общества и какие формы конфликта являются здесь морально допустимыми.

Наука как идеал

Проблема, связанная с этикой Мида, заключается в том, каким образом можно достичь политизации универсалистской морали не допуская утраты самой сущности морали, как и не сводя дело внешним моральным обоснованиям проводимой политики. Межчеловеческое взаимопонимание и свободное от господства волеизъявление хотя и рассматриваются Мидом по справедливости в качестве масштаба общественного прогресса, однако эти факторы, вероятно, не являются единственными средствами достижения прогресса общества. Проблема, которую приходится решать Миду в его философии истории, состоит в том, чтобы показать разумную связь между современным и тем идеальным обществом, на которое ориентированы антропологические факторы.

Философия истории Мида исходит не из основанной на вере убежденности в разумности эволюции, но скорее из эмфатического представления об изменимости всех институтов, творческой индивидуальности и принципиальной неограниченности истории и возможностей исторического прогресса. Мид не только отвергает (как и Верве) все детерминистские концепции, в которых элиминируются шансы человеческой деятельности, но он не принимает и телеологические теории, которые утверждают наличие в истории твердой цели как реализуемой утопии. К такому типу он относит и философию истории Гегеля и Маркса. До сих пор не отмечалось, сколь сильна политическая мотивировка этого противоборства у Мида. Начиная с ранних работ, например об исследователе массовой психологии Лебоне, для Мида существует альтернатива аттентистско-утопической, революционной по своему самосознанию социал-демократии и хотя и пронизанного социалистическими идеями, однако по сути конструктивного социал-реформистского движения [20]. Здесь следует отметить как положительный момент подчеркивание практики субъектов, шансов построения собственными силами, на разумной основе лучшего общества. Благодаря этой позиции Мид оказывается также хорошо вооруженным против всех жестких или смягченных форм социал-дарвинистской теории эволюции. Специфические особенности человека сделали несущественным естественный отбор как важный механизм эволюции; не наследственность, но традиционные институты являются существенным для эволюции человека, подчеркивает он, критикуя теорию наследственности в криминалистике и в истории [19]. Однако, с другой стороны, Мид ошибочно идентифицирует антидогматизм и реформизм или соответственно догматизм и революционное движение. Вне конкретного анализа контекста реформ, проводимых государством в определенном обществе и в определенную эпоху, сам возведенный в принцип реформизм оказывается догматическим. Но, видимо, Мид оказался неспособен к обсуждению этого вопроса.

По мнению Мида, характерной для философии истории является динамика прогресса науки; он постоянно возвращается к этой проблеме, делая важные научно-теоретические наблюдения и выводы [28]. Мид считает центральным пунктом в философии истории прогресс науки, исходя из того, что он дает возможность логически доказать непрогнозируемость будущего. Мид пытается показать, что новая научная парадигма принципиально не может быть выведена на основании старой; следовательно, ее появление хотя и является необходимым с точки зрения решения проблемы, однако вовсе не обязательно в цепи причин. Для того чтобы она появилась, нужен индивидуальный мыслитель и его творческие результаты. Его исходным пунктом является конфликт его опыта с принятым в обществе объяснением мироздания в характерной для него структуре предрассудков. Коль скоро он не желает отказываться от своего опыта, он должен разработать для его объяснения не просто индивидуальную, но имеющую универсальное значение гипотезу, которая, правда, сама, в свою очередь, должна стать интерсубъективной.

Трудности научного освоения социальных проблем представляются скорее знаком поддающегося устранению путем просвещения «интеллектуального лага», чем неспособных к рационализации партикулярных интересов. Мид идеализирует здесь науку и не задается вопросом о законах развития производства на базе научных достижений; Мид идеализирует свободную и открытую коммуникацию и не интересуется условиями реализации действительно всеохватной коммуникативной политической организации. Остается открытым вопрос о том, не является ли действительно необходимой для изменения антиципированная общая картина изменившегося состояния, а также о том, противоречит ли утопия как «предельное значение» принципиальной бесконечности истории.

Острие этой критики должно быть направлено против того пафоса, который возводит реальное бессилие реформизма в историко-философскую позицию, тем самым дополнительно усиливая ее, главным образом в периоды, когда шансы на улучшение снижаются. «Философия без утопии — как небо без звезд. Она вдохновляет, пока остается темной» [37, p. 404]. При этом, однако, не следует отбрасывать содержание рассуждений Мида, касающихся функции научного опыта и его отношения к философии и житейскому опыту.

Указанная проблематика всегда занимала Мида, ибо среди самых ранних его публикаций мы обнаруживаем рассуждения о возможности измерения в психологии или — в статьях о Лассвице [16, p. 173] — первые мысли о том, что абсурдность психологии, ориентированной на пример физики, заключается в том, что опытная база физики создается именно в результате абстракции от всего того, что интересует психологию, так что обратное примене-

ние к тому, что утратилось вследствие абстракции, является невозможным. То, что здесь поначалу лишь намечается и больше похоже на критику редукционистской психологии, после 1920 г. становится объектом преимущественного интереса Мида. Он старается выявить становление научного опыта в процессе повседневного именно для того, чтобы не подменять науку иррационалистским подходом и вместе с тем не прикрывать наукообразными рассуждениями масштабы эстетической и оценочной взаимосвязи с реальностью, равно как и не затушевывать привнесение адекватных предмету научных методов в социальные науки [17].

Названная проблема приобретает для Мида дополнительную актуальность: во-первых, по политическим причинам, а во-вторых, в связи с теми тенденциями, которые выявились в ходе философской переработки теории относительности как важнейшего развития естествования. Мид наблюдает, каким образом теория относительности, с одной стороны, получает релятивистскую интерпретацию и тем самым провоцирует его принципиальную установку на разумное единение, и как она, с другой стороны, в рассуждениях о четырехмерном пространстве-времени вновь выдвигает идею Минковского, идею мира самого по себе, который был бы статически доступен бесконечному сознанию, подрывая тем самым, в духе натурфилософии, его антидетерминистскую ориентацию на изменение мира и коллективное утверждение картины мира. Это представляется ему тем более несостоятельным, что в его глазах именно теория относительности предоставляла шанс стать подтверждением прагматического понятия науки, способствуя выработке диалектической концепции неэлиминируемости субъекта из процесса научного исследования: интерпретация Уайтхеда становится для Мида важнейшим пунктом полемики. Он признает у него наличие продуктивных посылок, но стремится избежать его идеалистических выводов.

Не представляется возможным изложить здесь не завершенную вследствие смерти Мида полемику, тем более проанализировать ее. Отметим лишь, что Мид рассматривает понятие перспективы в работах Уайтхеда как важную предпосылку для формулирования нового понятия объективности путем объективирования рассматривающего субъекта; что сохранявшийся у Мида на протяжении всей жизни интерес к учению Аристотеля и к другим немеханистическим теориям природы логически выливается в реабилитацию качественного, не поддающегося количественному выражению опыта природы; что его полемика по проблеме понятия времени берет свое начало в теоретической естественно-научной дискуссии, но при этом имеет своим результатом разработку реконструктивного понятия истории и биографии. Поздние работы Мида имеют много общего *с* мотивами, встречающимися у Гуссерля, однако они свободны от трансцендентально-философской ори-

ентации последнего; имея немало точек соприкосновения с трудами Уайтхеда, Мид, однако, не принял его космологии и учения об идеях. Позиция Мида по этим вопросам и, следовательно, в отношении понимания претензий науки на познание требует еще основательного изучения.

История влияния Мида

Влияние Мида на развитие социологии определяется прежде всего и исключительно его преподавательской деятельностью в Чикаго. В течение целого ряда лет, начиная с 1900-х годов, он читал здесь курс по социальной психологии, который впоследствии стал обязательной составной частью курса обучения продвинутых студентов-социологов. Резонанс был двояким: с одной стороны, беспомощность перед лицом теоретической сложности предмета и кажущейся абстрактной оторванности от жизни, а с другой — восхищение по поводу появления первого приемлемого обоснования социальной психологии. Нет никакого сомнения в том, что влияние Мида на современную социологию определяется только тематикой этого курса, а отнюдь не всем его творчеством. Это имело своим следствием чрезвычайно узкий подход к оценке Мида, давая повод к несправедливой критике и незаслуженным восторгам.

Социологические выводы из своей посылки Мид делает не самостоятельно. Правда, его полемика с Кули свидетельствует о том, что он всегда был открыт для эмпирического анализа общественных явлений, применения статистических методов, а также для проблем объективации опыта в научно-исследовательском процессе. Тем не менее его основная посылка рассчитана на применение и дальнейшее развитие самостоятельными «учениками». Выяснение соотношения между ними и Мидом могло бы стать предметом отдельного исследования. Здесь мы не можем обращаться к этой задаче. Ее решение к тому же затрудняется тем, что существовала так называемая Чикагская школа, в которой неразрывными узами были связаны между собой такие влиятельные направления, как, например, школа Дьюи, функциональная психология, эмпирическая и социал-реформистская социология, «институционализированные» экономисты [4]. Поэтому можно дать лишь общую характеристику теоретической ситуации, в которой пользовалось влиянием и учение Мида.

Мид воспринимался как противник индивидуалистской традиции американской социологии, который не только, подобно Дюркгейму, разрабатывал теорию общества исходя из принципа разделения труда и, подобно Россу, признавал утверждение социального контроля в качестве важной предпосылки для функционирования процесса общественной жизни, но который был в состоянии показать, каковы основные линии, по которым шло это утвержде-

ние к тому, что утратилось вследствие абстракции, является невозможным. То, что здесь поначалу лишь намечается и больше похоже на критику редукционистской психологии, после 1920 г. становится объектом преимущественного интереса Мида. Он старается выявить становление научного опыта в процессе повседневного именно для того, чтобы не подменять науку иррационалистским подходом и вместе с тем не прикрывать наукообразными рассуждениями масштабы эстетической и оценочной взаимосвязи с реальностью, равно как и не затушевывать привнесение адекватных предмету научных методов в социальные науки [17].

Названная проблема приобретает для Мида дополнительную актуальность: во-первых, по политическим причинам, а во-вторых, в связи с теми тенденциями, которые выявились в ходе философской переработки теории относительности как важнейшего развития естествования. Мид наблюдает, каким образом теория относительности, с одной стороны, получает релятивистскую интерпретацию и тем самым провоцирует его принципиальную установку на разумное единение, и как она, с другой стороны, в рассуждениях о четырехмерном пространстве-времени вновь выдвигает идею Минковского, идею мира самого по себе, который был бы статически доступен бесконечному сознанию, подрывая тем самым, в духе натурфилософии, его антидетерминистскую ориентацию на изменение мира и коллективное утверждение картины мира. Это представляется ему тем более несостоятельным, что в его глазах именно теория относительности предоставляла шанс стать подтверждением прагматического понятия науки, способствуя выработке диалектической концепции неэлиминируемости субъекта из процесса научного исследования: интерпретация Уайтхеда становится для Мида важнейшим пунктом полемики. Он признает у него наличие продуктивных посылок, но стремится избежать его идеалистических выводов.

Не представляется возможным изложить здесь не завершенную вследствие смерти Мида полемику, тем более проанализировать ее. Отметим лишь, что Мид рассматривает понятие перспективы в работах Уайтхеда как важную предпосылку для формулирования нового понятия объективности путем объективирования рассматривающего субъекта; что сохранявшийся у Мида на протяжении всей жизни интерес к учению Аристотеля и к другим немеханистическим теориям природы логически выливается в реабилитацию качественного, не поддающегося количественному выражению опыта природы; что его полемика по проблеме понятия времени берет свое начало в теоретической естественно-научной дискуссии, но при этом имеет своим результатом разработку реконструктивного понятия истории и биографии. Поздние работы Мида имеют много общего с мотивами, встречающимися у Гуссерля, однако они свободны от трансцендентально-философской ори-

ентации последнего; имея немало точек соприкосновения с трудами Уайтхеда, Мид, однако, не принял его космологии и учения об идеях. Позиция Мида по этим вопросам и, следовательно, в отношении понимания претензий науки на познание требует еще основательного изучения.

История влияния Мида

Влияние Мида на развитие социологии определяется прежде всего и исключительно его преподавательской деятельностью в Чикаго. В течение целого ряда лет, начиная с 1900-х годов, он читал здесь курс по социальной психологии, который впоследствии стал обязательной составной частью курса обучения продвинутых студентов-социологов. Резонанс был двояким: с одной стороны, беспомощность перед лицом теоретической сложности предмета и кажущейся абстрактной оторванности от жизни, а с другой — восхищение по поводу появления первого приемлемого обоснования социальной психологии. Нет никакого сомнения в том, что влияние Мида на современную социологию определяется только тематикой этого курса, а отнюдь не всем его творчеством. Это имело своим следствием чрезвычайно узкий подход к оценке Мида, давая повод к несправедливой критике и незаслуженным восторгам.

Социологические выводы из своей посылки Мид делает не самостоятельно. Правда, его полемика с Кули свидетельствует о том, что он всегда был открыт для эмпирического анализа общественных явлений, применения статистических методов, а также для проблем объективации опыта в научно-исследовательском процессе. Тем не менее его основная посылка рассчитана на применение и дальнейшее развитие самостоятельными «учениками». Выяснение соотношения между ними и Ми дом могло бы стать предметом отдельного исследования. Здесь мы не можем обращаться к этой задаче. Ее решение к тому же затрудняется тем, что существовала так называемая Чикагская школа, в которой неразрывными узами были связаны между собой такие влиятельные направления, как, например, школа Дьюи, функциональная психология, эмпирическая и социал-реформистская социология, «институционализированные» экономисты [4]. Поэтому можно дать лишь общую характеристику теоретической ситуации, в которой пользовалось влиянием и учение Мида.

Мид воспринимался как противник индивидуалистской традиции американской социологии, который не только, подобно Дюркгейму, разрабатывал теорию общества исходя из принципа разделения труда и, подобно Россу, признавал утверждение социального контроля в качестве важной предпосылки для функционирования процесса общественной жизни, но который был в состоянии показать, каковы основные линии, по которым шло это утвержде-

ние [32]. При этом Мид оставался подлинным социологом, поскольку он подходил к решению данной проблемы не с позиций биологии и не индивидуально-психологически, а именно так воспринимался подход Фрейда. Признать единство индивидуализации и социализации — значит определить место Мида в истории социологии.

Самым значительным из непосредственных учеников Мида, кто развернул свою научную деятельность еще при жизни учителя, несомненно, является Элсворт Фэрис. Он продолжил дальнейшую разработку главным образом мотивационно-теоретических основ учения Мида. Работы этого автора еще ждут своего открытия. Спустя несколько десятилетий учение Мида оказало свое влияние на имевшие важное значение для чикагской социологии работы У. Томаса, прежде всего в части разработки биографического метода, выделения субъективного определения ситуации, субъективного; жизненно-исторического значения действия, а также в плане интереса к проблемам угрозы идентичности вследствие процессов общественного развития.

Собственно воздействие Мида заявило о себе лишь после его смерти, в поколении тех учеников, наиболее известным теоретиком и организующим центром которых был Герберт Блумер. Акценты к тому времени были уже расставлены. Это был уже не антииндивидуалистский подход, но, напротив, отстаивание субъективности и интерсубъективности в противовес бихевиоризму и структурно-функциональной теории — именно такие черты характеризовали возникающую школу «символического интеракционизма» [2]. Согласно Блумеру, «символический интеракционизм» базируется на трех посылках: во-первых, он исходит из того, что люди «обращаются с предметами на основе тех значений, которыми эти предметы обладают для них»; во-вторых, «что значение таких предметов выводится из социального взаимодействия, в которое люди вступают между собой, или возникает из него; в-третьих, эти значения используются, применяются и изменяются в ходе интерпретативного процесса, к которому человек прибегает в своем взаимодействии с встречающимися ему предметами» [1, с. 81].

Приняв эти посылки за исходный пункт, Блумер вышел за рамки всех теорий факторов, которые стремились трактовать действующего человека только как исполнителя внешних или внутренних сил. Напротив, у него в центре внимания оказываются творческие интерпретаторские результаты деятельности субъектов в процессе взаимодействия. Конечно, и сама эта концепция оказывается ограниченной во многих отношениях и обнаруживает расхождения с теорией Мида. Несомненно, верно то, что люди обращаются с предметами исходя из их значений, которые не заключаются просто в предметах или субъекте как таковом, проистекают из отношения субъекта к предмету. Однако это отношение не является делом произвольной, пусть даже и социально обусловлен-

ной, дефиниции, но имеет свои основания в потребностях организма и в собственной структуре предметов. Следовательно, если Мид руководствуется моделью испытывающего потребности организма, то у Блумера человеческие потребности неопределенно растекаются в сфере общественной интерпретации.

Вместе с тем, подобно тому, как на основании того факта, что человеческие потребности не в полной мере предопределены природой, но подчинены связи и структурированию в рамках социализации, можно сделать вывод о том, что для этих процессов не существует заданных природой рамок, мы не можем также утверждать, что согласно второй посылке значение предмета возникает в процессе взаимодействия только потому, что способность к взаимодействию является предпосылкой для конституирования объектов и деятельного обращения с ними. Мид описывает утверждение значения в коллективном взаимодействии с природой, однако не как оторванное от обращения с предметом языковое согласие относительно придаваемого предметам смысла. Здесь символический интеракционизм не учитывает понятия инструментальной деятельности и труда, а следовательно, не обеспечивает достаточного понимания языковых символов; в результате он сводит общественные отношения только к отношениям взаимодействия.

Если, таким образом, символический интеракционизм в отличие от Мида затушевывает масштабы внутренней природы человека, его потребности, а также взаимодействия с внешней природой в целях поддержания жизни членов общества, то для него оказывается затруднительным использовать свой правильный исходный пункт в отношении «совместных действий» не только применительно к группам, которые сами определяют свою цель и распределяют между собой задачи, но и применительно к связям в масштабах всего общества в целом. Что касается именно этих связей, то необходимо признать, что коллективное обеспечение жизни делает необходимыми такие императивы, которые уже не связаны со свободным решением, а также обеспечение систематической увязки человеческих действий: в поле зрения оказывается общество как объективная структура, которая не может быть произвольно изменена; группы, институты, нормы должны исследоваться с точки зрения их функций в этой общественной структуре, а не только в плане их собственной внутренней структуры. Будучи неспособным к построению концепции общественной системы, символический интеракционизм становится обратной стороной плохой альтернативы: макроанализ, мистифицирующий самостоятельность институтов как необходимую, и микроанализ, который ограничивает конституитивную субъективность частными сферами.

Его достижения заключаются во введении в область социологического анализа «микросфер», а также в критическом ис-

пользовании традиционных методов эмпирических социальных исследований. И в том, и в другом случае в основе лежит последовательная концепция предмета социологических наук на базе модели человеческой деятельности. До сих пор предпочтительными эмпирическими областями научных исследований представителей символического интеракционизма остаются психопатологические или криминальные формы отклоняющегося поведения, формирование субкультур и внутрисемейные интеракционистские процессы. В характере подхода проявляется преимущество этой установки. В центре внимания находятся не статистические корреляции результатов деятельности и признаков личности действующих лиц, но процесс Определения социально релевантных обозначений (значение слова «криминальный» или «душевнобольной» и т. д.), процессуальная взаимосвязь интеракционистских явлений, субъективное определение ситуации и планирование деятельности, биографические параметры всех человеческих действий, функциональная необходимость неформальных структур, открытость протекания процессов, иными словами, все параметры, которые должны рассматриваться не как малозначимые, неопределенные признаки, но как показатели и характеристики социальной деятельности.

Символические интеракционисты выступали и выступают *Ц* качестве критиков методологии эмпирического социального анализа, который забывает о коммуникативном характере самих социальных исследований и усматривает в приближенной к естественным наукам методике полную гарантию объективности. Правда, столь большая дистанция от реальной социологической науки привела их к серьезной изоляции, тем более что они были не в состоянии четко поставить проблему объективности применительно к практикуемым ими методам. А эти методы как раз и были наиболее близки исследуемой социальной реальности: непосредственное наблюдение и использование биографического материала. Блумер подчеркивает даже необходимость обсуждения результатов анализа с объектом исследования, правда, больше по техническим, чем по принципиальным соображениям; символический интеракционизм не превращается в «эмансипаторское социальное исследование», так как ему недостает систематического утверждения своего положения в системе общественных взаимосвязей, кроме того, отсутствует установка на совместное преодоление системообусловленных недоговоренностей исследователями и исследуемыми; он ориентируется преимущественно на низшие слои, положение которых должно быть улучшено, не обнаруживая, однако, предпосылок к их самопомощи и не показывая необходимости научного обоснования самодеятельных форм сопротивления.

О чрезвычайно слабой позиции Блумера свидетельствует уклонение от проблемы объективности познания, проявляющееся

именно тогда, когда подчеркивается различие перспектив и ценностей ученого-исследователя; это особенно заметно перед лицом легитимационного нажима со стороны развивающейся социологической науки в части доказательств научности методов и подходов. С учетом этой ситуации другие формы развития представителей символического интеракционизма представляются мне понятными. Школа Манфреда Куна [12; 32], из которой вышло огромное число частных эмпирических исследований, характеризуется тем, что она полностью восприняла нормы неопозитивистской научной теории и не акцентировала своих различий с теорией Мида. Поэтому возникает необходимость перевода всех понятий символического интеракционизма в прогнозные переменные величины эмпирических исследований. Вырванные из контекста положения Мида подвергаются эмпирической проверке и либо принимаются в качестве пригодных, либо, будучи фальсифицированными, отвергаются. Не поддающиеся проверке фрагменты теории, как, например, диалектика понятий «Я» (I) и «Сверх-Я» (Me), отбрасываются как неясные.

Получаемые таким путем результаты редко выходят за пределы обычной бихевиористской психологии. Сфера самооценки и отношения к себе самому вводится в методику психологического тестирования в усовершенствованном виде, что, однако, учитывая потенциал теории Мида, представляется весьма «тощим» результатом.

В сравнении с этим устранение вопроса об объективной проверяемости полученных результатов хотя, возможно, с эмпирической точки зрения является более продуктивным, однако представляет собой все же не что иное, как еще одну попытку уйти от ответа. Сюда же я отнес бы и эссеистские работы Ирвинга Гофмана, которые, будучи написаны в весьма доходчивой форме, приобрели большую популярность и надолго сформировали в обыденном сознании образ символического интеракционизма. Здесь сочетаются увлекательные, построенные на обширной экспериментальной базе анализы, например, структуры лечебных учреждений с чрезвычайно проблематичной, идеологизированной картиной общества, которая мистифицирует сущность человека как якобы нацеленную на постоянное самоизображение, представляя общественные отношения как недоступные влиянию индивидов и неизмененные. К Миду, равно как и к научному анализу вообще, все это имеет мало отношения.

Переезд Блумера из Чикаго в Калифорнию в 1952 г. подготовил условия для интеграции школы Мида в ту новую волну академической социологии, которая в последнее десятилетие пришла в конфликт с господствовавшей социологией, лицо которой определял Парсонс. Подобно тому как феноменология была проблемной реакцией на объективистскую психологию, так и феноменологическая социология была полезной в качестве реакции на Парсонса, оставаясь при этом сомнительной: отсутствие понятия об-

щественных взаимосвязей, сведение практики к интерпретации попытки априорного выявления структур обыденного сознания таковы огромные отличия от теоретических посылок Мида. Наряду с классическим символическим интеракционизмом наиболее значительным было усвоение мидовой концепции интеракционизма именно со стороны представителей теории Парсонса. Мид явился для Парсонса поводом для перехода от основополагающей моде одинокого действующего лица к диаде «эго — альтер», ставшего центральным пунктом в его теории социализации. Парсонс пытался также увязать понятие Мида о принятии на себя роли концепциями Фрейда таким образом, что выявлялись мотивационные движущие силы взаимодействия. Правда, Парсонс отказывался признавать экспериментально-открытый характер взаимодействия. В его теории поэтому теория Мида застывала в виде гаранта взаимности поведенческих ожиданий, представляемой в качестве извечно существующей. *Существование* общих систем символов, а не их *конституирование* — вот фундамент его концепции. «Коммуникация обретает значимость для Парсонса только на уровне системных процессов обмена, то есть на более высоком, чем взаимодействие, уровне». Подобная форма восприятия теории Мида особенно характерна для судьбы терминов, которыми оперирует его теория. Теория ролей превращается из модель практического взаимопонимания и коллективного самоопределения в конформистскую концепцию детерминированности отдельного человека чужими ожиданиями. Изучение малой группы не привело к распространению социологии на феномены непосредственного взаимодействия, но ограничилось созданием ряда примеров, подтверждающих бихевиористские законы, претендовавшие на то, что их якобы основанная на законах природы действенности имеет силу и в отношении крупных общественных взаимосвязей

В Германии восприятие теории Мида до сих пор было чрезвычайно слабым. Гелен в своей «Антропологии», начиная пример но с 1950 г., ставил Мида весьма высоко, правда, не обращаясь систематическому рассмотрению интерсубъективистской посылки Мида [5]. Хабермас показал превосходство Мида над выросшей его теории бихевиористской семиотикой Морриса; он разделяет те основные понятийные рамки теории социализации, которые были разработаны Мидом и Парсонсом [6]. Сам я использова4 положения Мида в качестве исходного пункта критического анализа различных школ в области теории ролей [9].

Возобновление требования эмансипации в педагогике, психология развития, проявляющая интерес к развитию идентичности освобожденная от бихевиористской теории обучения социолингвистика, преобразование в духе интеракционизма психоаналитической теории, прогрессивное развитие в области языково-аналитической философии и многое другое [10] — все это подготови

ныне почву для более широкого изучения творчества Мида. Только такой эмпирически ориентированный, всесторонний анализ творчества Мида соответствовал бы подлинной значимости и ориентации этого классика.

Литература

1. *Blumer H.* Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus // Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Reinbek, 1973. Bd. 1. S. 81.

2. *Blumer H.* Social psychology // Man and society / Ed E. P. Schymidt. M.Y., 1938. P. 144—198.

3. *Dewey J.* The reflex arc concept in psychology // Psychol. Rev, 1896. № 3.

4. *Paris R. E.* L. Chicago sociology, 1920 — 1932. Chicago, 1967// Ru,eker O. The Chicago pragmatists. Minneapolis, 1969.

5. *Gehlen A.* Der Mensch. Frankfurt a.M., 1971.

6. *Habermas J.* Zur Logik der Sozialwissenschaft Tubingen, 1967.

7. *Joas H.* Die gegenwartige Lage der soziologischen Rollentheo-**rie.** Frankfurt a.M., 1975. S. 36—40.

8. Joas Я. Thesen iiber Feuerbach und Marxilntersubjektivitat und historischer Materialismus // Ansatze zur materialistischen Sprachtheorie / Hrsg. A. Leist. Kronberg, 1975. S. 46—54.

9. Joas Я. Zur gegenwartigen Lage der soziologischen Rollenthenrie, Frankfurt a.M., 1975.

10. *Kohlberg L.* Privatsprache: Vier Studien und ein theoretischer Dberblick // Kohlberg L.Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Frankfurt a.M., 1974. S. 256—333.

11. *Krappmann L.* Soziologische Dimensionen der Identitat. Stutt gart, 1971.

12. *Kuhn M. H.* Major Trends in symbolic interaction theory in (he past thenty-five years // Manis J. G., Meltzer M. Symbolic inter action, Boston, 1973.

13. *Mead G. H., Andersol B. M. (Jr.).* Social value: A study in iiconomic theory // Psychol. Bull. 1911. № 8.

14. *Mead G. H.* Concerning animal perception // Psychol. Rev. 1007. № 14.

15. *Mead G. H.* Cooley's contribution to American social thought // AmerJ. Sociol. 1930. № 35.

16. *Mead G. H.* Herr Lasswitz on energy and epistemology // Psychol. Rev. 1984. № 1.

17. *Mead G. H.* E. W. Hobson: The domain of natural science // 1 Religion. 1924. № 4.

V-
I

18. *Mead G. H.* Industrial education, the working-man, and the school // Elementary school teacher. 1908—1909. № 9.

19. *Mead G. H.* Paul Jacoby: L'etudes sur la selection ch'efl 1'homme; // Psychol. Bull. 1905. № 2.

20. *Mead G. H.* Le Bon G.: The Psychology of Socialism // Amerl J. Sociol. 1899. № 5.

21. *Mead G. H,* The mechanism of social consciousness // J. Phi-1 los. 1912.

22. *Mead G. H.* National-mindedness and internalional-minded-1 ness // Intern. J. Ethics. 1929. № 39.

23. *Mead G. H.* The nature of aesthetic experience // Ibid. 1926.J № 36.

24. *Mead G. H.* Philanthropy from the point of view of ethics /Я Intelligent Philantropy / Ed. E. Faris et al Chicago, 1930.

25. *Mead G. H.* The philosophical basis and ethics / Intern, jfl Ethics. 1908. № 18.

26. *Mead G. H.* The Philosophy of the Present / Ed. A. E. Mur-1 phy. La Salle (III.), 1932.

27. *Mead G. H.* A pragmatic theory of truth // Studies in the nature of truth. Univ. Calif. Publ. in Philos. 1929. № 11.

28. *Mead G. H.* Scientific method and individual thinker /m Creative intelligence: Essays in the pragmatic attitude / Ed. J. DeweJJ et al. N.Y., 1917.

29. *Mead G. H.* Scientific method and the moral sciences //• Intern. J. Ethics. 1923. № 33.

30. *Mead G.* H. Social consciousness of meaning // Psychol. Bulffl 1910. № 7.

31. *Mead G. H.* The social self // J. Philos. 1913. № 10.

32. *Meltzer B. N., Petras J. W* The Chicago and Iowa schools oЯ symbolic interactionism // Manis J. G. Meltzer B. Symbolic interac'J tion. Boston, 1973.

33. *Meltzer B. N., Petras J. W., Reynolds L. T.* Symbolic interac-1 tionism: Genesis, varieties and criticism. L., 1975.

. 34. *Scheler M.* Erkenntnis und Arbeit; Eine Studie iiber Wert uncfl Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt //1 Scheler M. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern, 1960. j

35.Voort *van de W.* Die Bedeutung von Vorformen des kommu-$|
nikativen Handelns fiir die Entwicklung der vorsprachlichenf
Intelligenz beim Kinde // Ansatze zur materialistischen Sprachtheo- j
rie / Ed. A.Leist. Kronberg, 1975. J

36.*Wetzel M.* Gesellschaft als System menschlicher Praxis: Kate-1
goriale und wissenschaftstheoretische Grundlagen einer Theorie der
Gesellschaft. Hamburg, 1974.

37. *Williams W. A.* The contours of American history. N.Y., 1973. j

Глава 16

Социологическая концепция Раймона Арона

1. Вехи биографии

Французский политолог, социолог и публицист Раймон Арон родился 14 марта 1905 г. в местечке Рамбервиллер во Франции. В 1924 г. он поступает в Высшую педагогическую школу, где знакомится, в частности, с Ж. П. Сартром и П. Низаном. Огромное влияние оказали на юношу профессора по философии М. Аллен и Л. Брюнсвик.

После окончания Высшей педагогической школы Р. Арон отправляется в Германию. В 1930 г. Р. Арон читает лекции в Кельнском университете, потом, с 1931 по 1933 г. преподает в Берлине. В то же время он углубленно изучает труды современных ему философов и социологов, в особенности Д. Дильтея, Г. Риккерта, Г. Зиммеля и М. Вебера. Именно этой неокантианской традиции он остался привержен и в дальнейшем, поставив в центр своих исследований философскую и эпистемологическую критику истории и общественных наук. В Германии Р. Арон также познакомился с феноменологией Э. Гуссерля, которую тогда знали немногие. Он читал труды раннего М. Хайдеггера, работы по психоанализу. Следует отметить, что фрейдизм был постоянной темой споров Р. Арона с Ж. П. Сартром. Последний отрицал различие между психикой и сознанием. Р. Арону же казалось, что психоанализ неприемлем для него, поскольку он использует понятие подсознания.

Вернувшись из Германии, Р. Арон в 1933—1934 гг. преподает в университете Гавра, сменив на должности преподавателя Ж. П. Сартра. С 1934 по 1939 г. он работает в Париже секретарем Центра общественной документации Высшей педагогической школы, в 1938 г.

защищает две диссертации: «Введение в философию истории» и «Критическая философия истории».

Когда начинается война, Р. Арон вступает в ряды «Сражающейся Франции», ему поручают возглавить редакцию газеты «Свободная Франция». Во время оккупации Франции нацистами Р. Арон жил в Лондоне и участвовал в редактировании журнала «Франс Либр». На протяжении военных лет он печатал ежемесячные анализы положения дел в вишистской Франции — «Французскую хронику».

После освобождения страны Р. Арон вернулся во Францию, где долгое время совмещал преподавательскую и научную работу с карьерой политического обозревателя в различных периодических изданиях: «Комба» (1945-—1946 гг.), «Фигаро» (1947—1977 гг.), «Экспресс» (1977—1983 гг.). В 1978 г. он вместе со своими единомышленниками создал журнал «Коммантер» и стал его главным редактором. Это издание было своеобразной лабораторией, где анализировались общественные и политические процессы. В нем же публиковались статьи по философским проблемам, по вопросам международных отношений, затрагивались также социальные темы, вопросы литературы и искусства. На страницах эти и других газет и журналов, а также в университетских аудиториях Р. Арон активно участвовал в дискуссиях по проблемам войны и мира, марксизма и неомарксизма, гонки вооружений и мирного сосуществования. Таким образом, на протяжении десятилетий Р. Арон выступал как публицист, пытавшийся при оценке актуальных событий апеллировать к арсеналу философских и социологических знаний.

В 1955 г. ученый возглавил кафедру социологии в Сорбонне. С этого времени он плодотворно занимается исследовательской работой как социолог. Большой вклад Р. Арон внес в институционализацию социологии во Франции. Так, в 1958 г. благодаря усилиям -Раймона Арона (профессора, доктора социологии и мецената) ряде университетов Франции были открыты историко-филологические факультеты и факультеты общественных наук, выпущен журнал «Европейские архивы по социологии» (Les archives europeennes de sociologie). В 1959 г. под руководством Р. Арона начал свою деятельность Центр европейской социологии (Le centre de sociologie europeenne), посвятивший свою работу более фундаментальным научным исследованиям.

С 1962 г. Р. Арон — вице-президент Всемирной социологической ассоциации. В 1963 г. его избрали членом Академии моральных и политических наук.

Р. Арон входил в состав Экономического и социального совета Четвертой и Пятой республик. Он был почетным доктором Гарвардского, Колумбийского, Оксфордского, Базельского, Брюссельского и Иерусалимского университетов, почетным членом американской Академии искусств и наук.

Скончался Р. Арон в Париже 17 октября 1983 года.

Основные труды Р. Арона: «Современная немецкая социология» (-1935); "Эссе по теории истории в современной Германии" (1938); «Введение в философию истории» (1938); «Цепные войны» (1951); «Опиум для интеллигенции» (1955); «Алжирская трагедия» (1957); «Алжир и Республика» (1958); «Незыблемое и изменчивое» (1959); «Индустриальное общество и война» (1959); «Изменения исторического сознания» (1960); «Мир и война между нациями»

(1961); «Великий спор» (1963); «Восемнадцать лекций об индустриальном обществе» (1963); «Классовая борьба» (1964); «Демократия и тоталитаризм» (1965); «Эссе о свободах» (1965); «Этапы развития социологической мысли» (1967); «Де Голль, Израиль и евреи» (1968); «Неуловимая революция. Размышления о майской революции» (1968); «От одного святого семейства к другому» (1969); «Разочарование в прогрессе» (1969); «Политические исследования» (1972); «Императорская республика» (1973); «История и диалектика насилия» (1973); «Размышления о войне: Клаузевиц» (1976); «В защиту упадочной Европы» (1977); «Выборы в марте и Пятая Республика» (1980); «Заинтересованный наблюдатель» (1981); «Мемуары: 50 лет политических размышлений» (1983).

2. Жизненные позиции

Р. Арон — несомненно, крупнейший представитель социологической мысли XX века, который опубликовал десятки работ по проблемам социальной философии, политической социологии, международных отношений, истории социологии, социологии сознания («Измерения исторического сознания» — 1961; «Эссе о свободах» — 1965; «Этапы развития социологической мысли» — 1967; «Демократия и тоталитаризм» — 1965).

Значительное количество трудов ученый посвятил будущему человеческого общества. Причем будущее он рассматривает с самых разных точек зрения: с дипломатическо-стратегической («Мир и война между нациями», 1961; «Великий спор», 1963; «Размышления о войне: Клаузевиц», 1976), философской («Разочарование в прогрессе», 1963; «В защиту упадочной Европы», 1977) и экономическо-политической («Восемнадцать лекций об индустриальном обществе», 1962; «Классовая борьба», 1964 и др.).

Откликается он и на наиболее важные события современности, как правило, остро и полемично («От одного святого семейства к другому. Очерки о воображаемых марксизмах», 1969; «Неуловимая революция. Размышления о майской революции», 1969, и др.).

Несмотря на сложность многих работ Р. Арона, все они расходились большими тиражами во всем мире и получили высокую оценку не только научных кругов, но и самых широких слоев интеллигенции. Бестселлером стала и его последняя книга «Мемуары: 50 лет политических размышлений», вышедшая незадолго до смерти ученого.

К сожалению, в отечественной социологической литературе советского периода этот французский ученый «изобличался» только как автор концепций «деилогизации», «индустриального общества», «технократического детерминизма». При этом сами работы Р. Арона, естественно, не публиковались. Внимание фоку-

сировалось только на антимарксистской направленности работ данного социолога [3, 30—31].

Однако теоретическая деятельность Р. Арона отнюдь не сводилась к критике марксизма. Диапазон его увлечений очень широк. В своих взглядах мыслитель эволюционировал от умеренного радикал-социализма в предвоенные годы — к либерализму, а затем к неоконсерватизму. Он постоянно проводил сравнение между позициями различных ученых, будучи в значительной степени компаративистом.

Французская социологическая мысль демонстрирует широкий спектр политических предпочтений. Казалось бы, Р. Арон в соответствии с полученным образованием мог бы оказаться радикалом, как это случилось, например, с Ж. П. Сартром и с М. Мерло-Понти. Однако выдающийся социолог стал выразителем либеральной традиции, которая исповедует верность принципам демократии, свободной конкуренции, частного предпринимательства. Следует отметить, что истоки этой традиции во французской социологии прослеживаются у А. Токвиля и Б. Констана.

Интересно отметить, что сам Р. Арон определяет свои научные воззрения следующим образом: «Я» причисляю себя к школе *либеральных социологов* Монтескье, Токвиля, к которым прибавляю Эли Алеви... Мне представляется небесполезным добавить, что я не обязан никакому влиянию Монтескье или Токвиля, работы которых я серьезно изучал лишь последние 10 лет. Зато я читал и перечитывал 35 лет книги Маркса. Я неоднократно пользовался риторическим методом параллели или противопоставления: Токвиль — Маркс, в частности в первой главе «Опыта о свободах»... «Я пришел к Токвилю через марксизм, немецкую философию, опираясь на наблюдения за сегодняшним миром. Я никогда не колебался между «О демократии в Америке» и «Капиталом». Как и большинство французских студентов и профессоров, я не читал «О демократии в Америке» до того, как в 1930 году попытался впервые и безуспешно доказать самому себе, что Маркс сказал правду и что капитализм раз и навсегда осужден «Капиталом». Почти вопреки собственному желанию я продолжаю больше интересоваться загадками «Капитала», чем чистой и печальной прозой «О демократии в Америке». *Если судить по моим выводам, то я принадлежу к английской школе; своим становлением я обязан, главным образом, немецкой школе»* [1, 30].

Размышляя о социологии, Р. Арон продолжал работу, начатую в 1935 году и посвященную эпистемологическим проблемам общественных наук. В своих ранних трудах Р. Арон придерживался презентивизма в истолковании исторических фактов, затем под влиянием О. Шпенглера и А. Тойнби перешел к более умеренному историческому релятивизму и скептицизму, которые сочетались с умеренным технологическим и экономическим детерминизмом.

Не вступая в прямую полемику со школой Э. Дюркгейма, он пытается показать границы социологического позитивизма и не соглашается с его притязаниями. По его мнению, само понятие социального факта сталкивается с очевидностью субъективного опыта; не отрицая положение В. Дильтея о полной противоположности общественных и естественных наук, Р. Арон считает правильным тезис о невозможности сведения социальных фактов к природным и смешения методов общественных и естественных наук. Согласно его точке зрения, идеи М. Вебера о «понимании» могут стать отправным пунктом для размышлений об особенностях общественных наук, хотя и должны быть исправлены и дополнены, а также нужно учитывать достижения социальной феноменологии.

Р. Арон считал, что предварительная критика социального познания и его границ необходима для того, чтобы избежать крайностей различных вариантов позитивизма и историзма дюркгеймовской или марксистской ориентации. Факты не являются объективными сами по себе, они объективируются при помощи определенных методов и под воздействием определенных позиций. Таким образом, не надо путать попытки понять личный опыт и переживания и попытки объяснения и формализации. При этом оба подхода вполне оправданы в своих границах. Попытка понимания направлена на восстановление переживаний и утверждение свободы субъекта. Объяснение, напротив, придает совокупности примеров объективное значение и позволяет анализировать, при помощи статистики, общие тенденции, их вероятные причины и процессы социального воспроизводства. Поэтому нет неизбежного противоречия между индивидуалистическим подходом, позволяющим говорить о свободе, и детерминистским подходом. В противоположность тому, что утверждают пристрастные критики, методологический индивидуализм не противоречит полностью изучению детерминирующих и повторяющихся факторов. Таким образом, Р. Арон возвращается к стремлению М. Вебера совместить субъективный и объективный подходы [5, 13].

3. Отношение к предшественникам

Можно сказать, что многие социологические взгляды ученого отражены в его книге «Этапы развития социологической мысли». Основную задачу этой книги автор видит не только в сопоставлении взглядов крупнейших социальных мыслителей, начиная от Аристотеля и кончая М. Вебером, но и, прежде всего, в ответах на фундаментальные вопросы социологического знания: с какой даты начинается социология, какие авторы достойны считаться родоначальниками или основателями социологии, какое определение социологии принять?

Глава 16. Социологическая концепция Раймона Арона

С целью упрощения исследовательского поиска Р. Арон при нимает определение социологии, которое сам хоть и признает не строгим, но не считает и произвольным. Согласно его определе нию, «социология есть исследование, претендующее на научный подход к социальному как таковому либо на элементарном уровне межличностных отношений, либо на макроуровне больших сово купностей, классов, наций, цивилизаций, или, используя ходячее выражение, глобальных обществ»[1, 24]. По его мнению, «это оп ределение одинаково позволяет понять, почему непросто напи сать историю социологии и определить, где начинается и где за канчивается социология» [1, 24].

i

В своей книге, демонстрируя самые несхожие противоречивые воззрения, автор подчеркивает как сложность общественной жизни, так и наличие различных ее концептуальных толкований. Работа выстраивается не вокруг проблем, а вокруг имен. Р. Арон
исходит из факта индивидуальности каждого социального мысли теля. Социологическое творчество, как и философское, уникально, персонифицировано. Ученый считает, что в социологии нет истин на все века. Она предлагает определенные мыслительные схемы, которые могут показаться изжитыми, неверными. Но в ином социальном контексте эти версии возникают вновь и опять обретают
актуальность. Стало быть, лучше говорить об этапах, нежели об истории социологической мысли. Правильнее также сопоставлять точки зрения, а не одобрять их или критиковать.

Французский ученый обратился к анализу идейного наследия крупнейших социологов последних веков. Обосновывая свой выбор, он считал, что нет смысла спорить, портреты это социологов или философов. По его мнению, «речь идет о социальной философии относительно нового типа, о способе социологического мышления, отличающемся научностью и определенным видением социального, о способе мышления, получившем распространение в последнюю треть XX века. Холю *социологикус* приходит на смену *хомо экономикус.* Университеты всего мира, независимо от общественного строя и континента, увеличивают число кафедр социологии; от конгресса к конгрессу, кажется, растет число публикаций по социологии. Социологи широко используют эмпирические методы, практикуют зондажи, используют свойственную им систему понятий; они изучают общество под определенным углом зрения, пользуясь особой оптикой. Этот способ мышления взращен традицией, истоки которой обнажает предлагаемая галерея портретов» [1, 26].

Французский исследователь полагает, что начать историю социологии можно было бы с Ш. Монтескье. «Я начал с Монтескье, которому раньше посвятил годовой курс лекций, потому что автора «О духе законов» можно считать одновременно политическим философом и социологом. В стиле классических философов он

продолжает анализировать и сопоставлять политические режимы; в то же время он стремится постигнуть все особенности социального целого и выявить множественные связи между переменными величинами» [1, 26]. По мнению ученого, «соразмерно тому, насколько замысел выявления социального как такового определяет социологическую мысль, скорее Ш. Монтескье, чем Аристотель, достоин быть представленным в этой книге в качестве основателя социологии. Но если бы научный замысел считался более существенным, чем видение социального, то Аристотель, вероятно, имел бы права, одинаковые с Монтескье или Контом» [1, 25].

К сожалению, в этой работе Р. Арон мало внимания уделяет философско-антропологическим взглядам О. Конта. Так, Р. Арон пишет: «...поскольку Конт уже давно получил признание, изложение его учения преследует другую цель. В главе намечена тенденция толкования его творчества как исходящего из оригинальной интуиции. Таким образом, может быть, это привело меня к тому, чтобы придать социологической философии Конта большей системности, чем у него есть, но об этом мы еще поговорим» [1, 29]. Отметив, что для О. Конта важно, чтобы любое общество имело свой порядок, Р. Арон переходит к рассмотрению других аспектов позитивной социологии.

Касаясь социологической концепции К. Маркса в целом, Р. Арон в своих очерках по социологии пытается ответить на вопросы, которые уже были поставлены в связи с учениями Ш. Монтескье и О. Конта. Как толковал К. Маркс свою эпоху? Каково видение его истории? Какую связь он устанавливает между социологией, философией истории и политикой? По мнению Р. Арона, К. Маркс не был ни философом техники, ни философом отчуждения — он представлял собою социолога и экономиста капиталистического строя. Его учение — это анализ буржуазного строя.

Р. Арону удается выявить концептуальные противоречия внутри марксизма. Такая работа мысли полезна для наших обществоведов прежде всего потому, что на протяжении многих десятилетий в отечественной литературе само предположение, что у основоположника научного коммунизма не всегда сходились концы с концами, расценивалось как кощунственное. Так, в гегелевском понимании дух самоотчуждается в своих творениях, он создает интеллектуальные и социальные конструкции и проецируется вне самого себя. В марксизме же, включая его первоначальный вариант (молодой К. Маркс), процесс отчуждения, вместо того, чтобы быть философски или метафизически неизбежным, становится отражением социологического процесса, в ходе которого люди или общества создают коллективные организации, где они утрачивают самих себя. По мнению Р. Арона, философские вопросы — всеобщность индивида, целостный человек, отчуждение — воодушевляют и направляют целостный анализ, содержащийся в зрелых

произведениях К. Маркса. Р. Арон подчеркивает, что марксистская концепция современного общества отвечает социоисторическим условиям, для которых характерны острые социальные конфликты, иерархическое социальное устройство, разделение общества на социальные группы, различающиеся статусом, классовой принадлежностью, обладанием властью. Однако марксистская схема, по его мнению, не имеет универсального значения. При этом он предупреждает, что «полемичность изложения марксистского учения направлена не столько против Маркса, сколько против интерпретаций, ставших модными 10 лет тому назад, в контексте которых «Капитал» подчинили «Экономическо-философским рукописям» 1844 года. И неверно судили о разрыве между работами молодого Маркса (до 1845 г.) и периода его зрелости. В то же время я хотел бы подчеркнуть идеи Маркса, имеющие исторически важное значение, которые сохранили и использовали марксисты II и III Интернационалов. В связи с этим я поступился углубленным анализом различий между той, критикой, которую вел Маркс с 1841 по 1844 г., и критикой политической экономии, содержащейся в его великих книгах» [1, 29].

Переходя к рассмотрению социологической концепции А. Токвиля, Р. Арон отмечает, что он «остановил свое внимание на Токвиле, потому что социологи, в частности французские, чаще всего его игнорируют» [1, 27]. Этот исследователь, в отличие от О. Конта *и* К. Маркса, в качестве первичного факта, определяющего специфику современного общества, выдвигал феномен демократии. Р. Арон полагал, что «политически изолированный благодаря самой манере сдержанной оценки демократии — движения скорее непреодолимого, чем идеального, — Токвиль противодействует некоторым направляющим идеям социологической школы, зачинателем которой, по крайней мере во Франции, считается Конт, а главным представителем — Дюркгейм. Социология включает в себя тематизацию социального как такового, она не допускает сведения политических институтов, способа правления к общественному базису или их дедуцирования из структурных особенностей общественного строя» [1, 27].

Вторую половину XIX века Р. Арон характеризует как переломную эпоху, хотя в современной ретроспективе она выглядит вполне благополучной. Это время представлено тремя виднейшими социологами — Э. Дюркгеймом, В. Парето и М. Вебером. Каждый из них стремится осмыслить итоги минувшего века и заглянуть в новое столетие. Они составляли одно поколение.) «Эмиль Дюркгейм, Вильфредо Парето и Макс Вебер, люди различных национальностей, принадлежат одному историческому! периоду. Их интеллектуальное формирование проходило по-разному, но они попытались дать толчок одной и той же научной дисциплине» [1, 582].

По мнению Р. Арона, Э. Дюркгейм представил принципиально иную модель современного общества, которое часто рассматрива-

ется как полная противоположность и антитеза модели К. Маркса. Так, для Э. Дюркгейма центральная тенденция общества — движение к социальной солидарности, основанной на новых формах структурной независимости, цементируемой нормативным единством общезначимых коллективных представлений.

Р. Арон не случайно обращает внимание на тот факт, что все названные им социологи усматривают державную тему социологии в конфронтации религии и науки. Каждый из них признавал мысль О. Конта о том, что общества могут поддерживать присущую им связность только общими верованиями. Все они констатировали, что трансцендентная вера, передаваемая по традиции, оказалась поколебленной развитием научной мысли.

По мнению Р. Арона, подходы Э. Дюркгейма и М. Вебера не отличались существенным образом от подхода О. Конта и К. Маркса. Э. Дюркгейм в качестве точки отсчета берет конфликт и господство, но проводит четкое различие между конфликтами социальных групп и классов, с одной стороны, и всеобщим фактором господства, с другой стороны. М. Вебер доводит до конца эпистемологический разрыв между анализом общества и принципами действия. Его социология, подобно домарксистской философии, учит понимать общество, а не изменять его [1, 502].

Сопоставляя социологические взгляды Э. Дюркгейма, В. Парето и М. Вебера, Р. Арон не скрывает своих исследовательских симпатий к последнему. «Вынужденный сдерживаться, чтобы признать заслуги Дюркгейма, бесстрастный в отношении Парето, я восхищен Максом Вебером, перед которым преклоняюсь с молодости, хотя и чувствую себя очень далеким от него в понимании многих проблем, в том числе важнейших» [1, 30]. Так, сравнивая социологические доктрины К. Маркса и М. Вебера, ученый подчеркивает, что ценностный подход к общественным процессам гораздо продуктивнее, нежели экономический детерминизм. Он весьма убедительно раскрывает лабораторию исследовательской мысли М. Вебера, который, выдвинув гипотезу о значении идеальных компонентов исторического процесса, затем скрупулезно проверяет ее, обращаясь к разнохарактерным религиозным феноменам. Так складывается общеисторическая интерпретация общественной динамики, особенно наглядно представленной генезисом капитализма, который, по мнению М. Вебера, вызван к жизни этикой аскетического протестантизма. Французский социолог пытается вслед за М. Вебером раскрыть содержание грандиозного процесса рационализации. Истоки этого феномена М. Вебер усматривает в раннеиудейских и христианских пророчествах.

Что касается собственно капитализма, то М. Вебер (согласно Р. Арону) видит важную черту западной цивилизации именно в том, что она покоится на идее религиозного отношения к профессиональному долгу. Богомольный иррационализм породил эконо-

мический и производственный рационализм в самой стойкой и совершенной социальной форме, которая когда-либо была известна истории. Хотя у М. Вебера отсутствует анализ экономической структуры общества предреформационного периода, его вывод о значении типа сознания, ценностно-практических установок в общественной динамике кажется Р. Арону довольно убедительным.

Р. Арон выявляет противоречивость воззрений М. Вебера. Немецкий социолог, разрабатывая своеобразную концепцию всемирной истории, демонстрирует парадоксальное сочетание увлеченности либеральным индивидуализмом с едва ли не ницшеанским пессимизмом по поводу будущего человеческого рода. Тем не менее, М. Вебер, по мнению ученого, — основоположник современно- • го мировоззрения, в основе которого лежат плюрализм и релятивизм, отказ от монокаузальности в интерпретации исторических феноменов [1, 13—15].

Р. Арон, оценивая вклад каждого из этих трех авторов в развитие научной социологии, отмечает, что он «разносторонен и одновременно направлен к одной цели. Все трое в одном историческом контексте осмыслили тему взаимосвязи науки и религии, стремились дать объяснение религии с социальной точки зрения, а социальных процессов — с точки зрения религии. Социальное существо — есть существо религиозное, а верующий — всегда член того или иного общества. Эта первостепенной важности мысль высвечивает их вклад в научное развитие социологии. Парето и Вебер наглядно, а Дюркгейм косвенным путем вывели концепцию социологии как науки социального действия. Социальное и религиозное существо, человек, является создателем ценностей и общественных систем, *а* социология стремится осмыслить структуру этих ценностей и систем, т. е. структуру социального поведения. Для Вебера социология есть понимающая наука человеческого поведения. Если это поведение и представлено слово в слово в трактате по общей социологии Парето, то сама мысль в его творчестве присутствует. Определение Дюркгейма также мало отличается от этого» [1, 594].

По его мнению, «представленная таким образом социология исключает натуралистическое объяснение социального поведения, т. е. что социальное действие можно понять и объяснить, исходя из наследственности и среды проживания. Человек ставит перед собой цели, выбирает средства для их достижения, приспосабливается к обстоятельствам, находит вдохновение в системах ценностей. Каждая из этих формулировок касается одного из аспектов понимания поведения и отсылает нас к одному из элементов структуры социального поведения» [1, 594].

Таким образом, заключает ученый: «Дюркгейм, Парето и Вебер — последние крупные социологи, которые разработали доктрины социологии истории, то есть дали глобальный синтез, со-

держащий микроанализ человеческого поведения, интерпретацию современной эпохи и картину долговременного исторического развития. Эти различные элементы исторической социологии, собранные в доктринах первого поколения социологов (1830—1870 гг.) — Конта, Маркса, Токвиля — и сохранившие более или менее единую связь в концепциях второго поколения (1890—1920 гг.), полностью распались в наши дни. *Для изучения современной социологии необходимо сегодня анализировать абстрактную теорию социального поведения, находить основные концептуальные понятия, которые используют социологи,* и рассматривать ход развития эмпирических исследований в различных секторах науки» [1, 594], — тем самым Р. Арон пытается обозначить перспективные направления современного социологического поиска.

4. Полемика с марксизмом

Как уже было отмечено выше, одна из особенностей творчества Р. Арона — острая критика философии марксизма, границы возможностей которой он отметил еще в 1935 году. После 1945 года Р. Арон критиковал господствующие в то время трактовки марксизма: догматическую, использовавшуюся скорее в политических, чем научных целях; экзистенциалистское прочтение марксизма Ж. П. Сартром и его противоречия (1972); наконец, марксизм Л. Альтюссера, не менее односторонний и далекий от творчества К. Маркса. Ряд сочинений Р. Арона, в частности «От одного святого семейства к другому», содержит остроумную критику претензий западных «неомарксистов» (Ж. П. Сартра, Г. Маркузе, Л. Альтюссера) на открытие «аутентичного Маркса» и творческого развития его учения применительно к современной эпохе. Во всем этом Р. Арон видел (при той значимости, которую имел марксизм) дополнительное доказательство исторической произвольности той или иной философской позиции и важности политических мифов. В этом смысле марксизм был, по его мнению, составной частью «опиума интеллектуалов» [5, 14—15]. Так, в 1955 году ученый издает нашумевшую книгу «Опиум для интеллигенции», основные идеи которой нашли свое отражение практически во всех последующих работах ученого. Так Р. Арон пытался противодействовать влиянию марксизма на западную общественность.

Характеризуя научные взгляды К. Маркса в целом, Р. Арон отмечал, что К. Маркс прекрасно видел специфику наших обществ. Он обнаружил — и в этом его заслуга, что из-за необычайного развития производительных сил современные общества нельзя соизмерять с обществами прошлого на основе одних и тех же критериев. В «Коммунистическом манифесте» К. Маркс пишет, что за несколько десятилетий образ жизни и средства производ-

ства человечества изменились сильнее, чем за предшествующие тысячелетия. К. Маркс почему-то не сделал всех возможных выводов из анализа индустриального общества. Вероятно, потому, что был и памфлетистом, и политиком, и ученым одновременно. Как памфлетист он возложил ответственность за все грехи современного общества на то, что не любил, то есть на капитализм. Он объявил капитализм виновным в том, что можно объяснить ролью современной промышленности, бедностью и начальными этапами индустриализации, а затем вообразил режим, где будет покончено со всем тем, что казалось ему омерзительным в современных ему обществах. Прибегнув к крайнему упрощенчеству, он заявил, что для ликвидации всех неприятных и ужасных черт индустриального общества необходимы национализация орудий производства и планирование.

Такой прием, полагает Р. Арон, «действен с точки зрения пропаганды, но едва ли оправдан при научном анализе. Если говорить яснее, К. Маркс переоценил значение классовых конфликтов. Считая, что капитализм не в состоянии распределить между всеми плоды технического прогресса, К. Маркс возвестил о грядущих апокалипсических потрясениях, которые, как он надеялся, должны привести сразу к устранению классовых различий и проявлений несправедливости, свойственных капитализму» [2, 295].

Оценив вклад самого К. Маркса в развитие социологического знания как весьма значительный, Р. Арон больше внимания уделяет критике догматического использования марксистского учения в современной общественной практике, которое, по его мнению, превратилось в своеобразную религию. Так, Р. Арон пишет: «К. Маркс называл религию опиумом для народа. Церковь, хочет она того или нет, укрепляет установившуюся несправедливость. Она помогает людям переносить или забывать их невзгоды, вместо того, чтобы избавлять от них. Будучи во власти религиозных идей, верующий становится безразличен к существующему общественному порядку» [8, 300].

По мнению ученого, марксистская идеология, которую .государство превратило в общепринятую религию (вместо православия) [12], может быть подвергнута критике с тех же позиций. Она также учит массы послушанию и утверждает абсолютную власть правителей. Однако, считает Р. Арон, христианство никогда не позволяло властителям произвола. Даже православная церковь оставляла за собой право осуждать недостойных правителей. Глава церкви — царь — не высказывал догм. Генеральный же секретарь коммунистической партии оставляет за собой право «переписывать», в зависимости от текущего момента, историю коммунистической партии, которая является основной составляющей сталинского догматизма. Так понятие бесклассового общества лишается своего значения, по мере того, как режим, установившийся после революции, безоговорочно скатывается к бюрократическому деспотизму. Историческая

реальность постепенно заменяется языковыми коллизиями: «другой мир», «настоящее», не говоря уже о будущем, преображается только с помощью слов, которыми оно описывается.

Р. Арон отмечает, что существует мнение, что коммунистическая религия в современную эпоху имеет совсем другое значение, чем религия христианская. Христианский «опиум» оставляет людей пассивными, коммунистический «опиум» побуждает людей к мятежу. Несомненно, марксистко-ленинская идеология воздействовала на общественную формацию, не только пополняя ее революционерами. Ленин и его соратники не столько руководствовались своей доктриной, сколько политическим инстинктом, склонностью к действию и волей к власти. Марксистское учение не столько определяло само бытие, сколько способствовало зарождению бесконечной веры. Кроме того, марксистская идеология, усиленная и в то же время выхолощенная своим догматизмом, продолжает выполнять революционную роль в странах Азии и Африки. Она способствует «оформлению» масс, она спаивает интеллектуальные круги. Являясь инструментом действия, она остается действенной» [8, 301—302].

Острой критике подвергает Р. Арон «религию сталинизма», которая «мобилизует массы с целью захвата власти и ускоренной индустриализации: она благословляет дисциплину борцов, строителей, она ссылается на революцию, на будущее, которое отдаляется по мере того, как должен наступить тот момент, когда люди должны были бы получить вознаграждение за свое длительное терпение» [8, 301].

Р. Арон полагает, что тот, кто не верит в бога, не испытывает вражды к этим религиям «спасения», которые провозглашают общепринятые истины: однако судьбы людей не растворяются в судьбе общества, руководящая элита и ее богатство не олицетворяют те ценности, которые они провозглашают.

Любое суеверие, заключает ученый, «постепенно побуждает насилие и пассивность, развивает жертвенность и героизм, а в конечном счете, скептицизм, смешанный с фанатизмом, означающим войну против всех неверующих — в то время как сама вера мало-помалу освобождается от своей сути. Она мешает дружбе людей, находящихся вне политики, и это вплоть до того дня, пока деквалифицированная путем обуржуазившегося командного состава и относительного равнодушия по отношению к ней масс, она постепенно превращается в идеологию только своих творцов и не пробуждает больше ни надежд, ни отвращения» [8, 302].

5. Социально-политическая концепция

Особого внимания, на наш взгляд, заслуживают социально-политические взгляды ученого, его исследования политики как осо-

бой сферы общественной жизни. Р. Арон пытается разобраться в том, как политика влияет на все общество в целом, понять диалектику политики в узком и широком смысле этого термина — с точки зрения и причинных связей, и основных черт жизни сообщества.

По мнению Р. Арона, слово «политика» в его первом значении — это программа, метод действий или сами действия, осуществляемые человеком или группой людей по отношению к какой-то одной проблеме или к совокупности проблем, стоящих перед сообществом. В другом смысле слово «политика» — это совокупность, внутри которой борются личности или группы, имеющие собственную «policy», то есть свои цели, свои интересы, а то и свое мировоззрение. Таким образом, одно и то же слово характеризует и действительность и наше ее осознание. Кроме того, это же слово — (политика) обозначает, с одной стороны, особый раздел социальной совокупности, а с другой — саму эту совокупность, рассматриваемую с какой-то точки зрения.

Согласно Р. Арону, социология политики занимается определенными институтами, партиями, парламентами, администрацией в современных обществах. Эти институты, возможно, представляют собой некую систему — но систему частную в отличие от семьи, религии, труда. Этот раздел социальной совокупности обладает одной особенностью: он определяет избрание тех, кто правит всем сообществом, а также способ реализации власти.

Политика как программа действий и политика как область общественной жизни взаимосвязанны, поскольку общественная жизнь — это та сфера, где противопоставляются друг другу программы действий; политика-действительность и политика-познание тоже взаимосвязанны, поскольку познание — составная часть действительности; наконец, политика-частная система приводит к политике-аспекту, охватывающей все сообщество вследствие того, что частная система оказывает определяющее влияние на все сообщество [2, 23—24].

В своих рассуждениях о политике Р. Арон исходит из противопоставления идей А. Токвиля и К. Маркса. Так, по мнению ученого, А. Токвиль полагал, что демократическое развитие современных обществ ведет к стиранию различий в статусе и условиях жизни людей. Этот неудержимый процесс мог, считал он, породить общества двух типов — уравнительно-деспотическое и уравнительно-либеральное.

Что касается К. Маркса, то, по мнению Р. Арона, в экономических преобразованиях он пытался найти объяснение преобразованиям социальным и политическим. К. Маркс считал, что капиталистические общества страдают от фундаментальных противоречий и вследствие этого подойдут к революционному взрыву, вслед за которым возникнет социалистический строй в рамках однородного, бесклассового общества. Политическая орга-

низация общества будет постепенно отмирать, поскольку государство, представлявшееся К. Марксу орудием эксплуатации одного класса другим, будет отмирать с исчезновением классовых противоречий.

Критикуя эти положения теории К. Маркса, Р. Арон опровергает точку зрения о том, будто преобразования в экономике непременно предопределяют социальную структуру или политическую организацию общества, он пытается критически рассмотреть гипотезу такой односторонней предопределенности с точки фения методологического подхода. При этом он отмечает, что и речи не может быть о том, чтобы подменить теорию, которая односторонне определяет общество через экономику, иной — столь же произвольно характеризующей его через политику. Неверно, будто уровень техники, степень развития экономических сил или распределение общественного богатства определяют все общество в целом; неверно и то, что все особенности общества можно вывести из организации государственной власти [2, 25—26].

Более того, по его мнению, легко доказать, что любая теория, односторонне определяющая общество каким-то одним аспектом общественной жизни, ложна. Доказательств тому множество. Во-первых, социологические. Неверно, будто при данном способе хозяйствования непременно может быть один-единственный, строго определенный политический строй. Когда производительные силы достигают определенного уровня, структура государственной власти может принимать самые различные формы. Для любой структуры государственной власти, например парламентского строя определенного типа, невозможно предвидеть, какой окажется система или природа функционирования экономики. Во-вторых, доказательства исторические. Всегда можно выявить исторические причины того или иного события, но ни одну из них никогда нельзя считать главнейшей [2, 29—30].

Что же означает примат политики, который отстаивает Р. Арон? Он обращается к своей концепции индустриальных обществ [6].

Следует отметить, что Р. Арон, вслед за О. Контом, продолжает развивать идеи, связанные с концепцией индустриального общества.

Так, в 1963 году ученый опубликовал курс лекций, прочитанный им в Сорбонне в 1955—1956 *гг., под названием «Восемнадцать лекций об индустриальном обществе». Понятие индустриального общества давало ему возможность провести сравнение между капиталистическим и социалистическим обществом. Термин «рост», использованный Р. Ароном, уже существовал в литературе. Первой серьезной книгой по этому вопросу была книга К.Кларка «Экономический прогресс». Однако Р. Арон установил связь экономического роста, определяемого чисто математическим путем, с общественными отношениями,* с *возможными видами роста. В*

этом смысле был осуществлен переход от К. Кларка и Ж. Фурастъе к новой версии недогматического марксизма.

Признавая поступательное развитие общества ко все более высоким уровням технологической деятельности, Р. Арон, вместе с тем, в книгах «Разочарование в прогрессе» и «В защиту упадочной Европы» считал антиполитичными и неосуществимыми социальные идеалы справедливости, равенства, свободы личности, всеобщего благосостояния. Связывая надежды на поступательное развитие общества (человечества) с научно-техническим прогрессом, он подвергал критике концепцию «пределов роста» Римского клуба.

Р. Арон также одним из первых разрабатывал концепцию деидеологизации индустриального общества. Он утверждал, что принцип технологического и экономического детерминизма не распространяется на сферу политических институтов и идеологических отношений, и на этом основании отвергал теорию «конвергенции» двух социальных систем [3].

По мнению Р. Арона, тот, кто сейчас сравнивает разные типы индустриальных обществ, приходит к выводу: характерные черты каждого из них зависят от политики. Таким образом, ученый согласен с А. Токврглем, что все современные общества демократичны, то есть движутся к постепенному стиранию различий в условиях жизни или личном статусе людей; но эти общества могут иметь как деспотическую, тираническую форму, так и форму либеральную. Современные индустриальные общества, у которых много общих черт (распределение рабочей силы, рост общественных ресурсов и пр.), различаются прежде всего структурами государственной власти, причем следствием этих структур оказываются некоторые черты экономической системы и отношений между группами людей. В наш век все происходит так, будто возможные конкретные варианты индустриального общества определяет именно политика. Само совместное существование людей в обществе меняется в зависимости от различий в политике, рассматриваемой как частная система.

Главенство политики, о котором говорит Р. Арон, оказывается, таким образом, строго ограниченным. Ни в коем случае речь не идет о верховенстве каузальном. Многие явления в экономике могут влиять на форму, в которую облечена в том или ином обществе структура государственной власти. Нельзя утверждать, что государственная власть определяет экономику, но сама экономикой не определяется. Любое представление об одностороннем воздействии лишено смысла.

Однако, полагает ученый, остается справедливым утверждение, что часть социальной совокупности, именуемая политикой в узком смысле, и есть та сфера, где избираются отдающие приказы и определяются методы, в соответствии с которыми эти приказы

отдаются. Вот почему этот раздел общественной жизни вскрывает человеческий (или бесчеловечный) характер всего сообщества [2, 32].

Р. Арон считает, что политическая жизнь каждого общества определяется присущим ему режимом. Анализируя политику как особую сферу общественной жизни, он старается не только вскрыть различие между многопартийными и однопартийными режимами (сущность которых также детально анализирует), но и проследить, как влияет на развитие обществ суть каждого режима.

Р. Арон пытается определить те политические режимы, которые мы можем наблюдать в наших современных индустриальных обществах. Он утверждает, будто классификация этих режимов применима к обществам иного типа, социолог также не исключает возможности классификации универсального типа. Определенные понятия могут оказаться применимыми к режимам, которые представляют собой надстройки в условиях чрезвычайно разнообразных обществ. Однако в данном исходном пункте такие устремления будут ограничены попыткой классификации применительно к политическим режимам именно индустриальных обществ.

По мнению исследователя, если мы задаемся вопросом, как должны быть устроены органы государственной власти, чтобы действовать эффективно, то один и тот же политический режим может показаться предпочтительным с одной точки зрения и неприемлемым — с другой. Режимы не всегда равноценны, но в нашем распоряжении различные системы критериев. Ничто не доказывает, будто при сопоставлении режимов мы в состоянии прийти к однозначному выводу [2, 44—45].

Согласно Р. Арону, социолог не должен впадать ни в цинизм, ни в догматизм. В цинизм — хотя бы потому, что политические или моральные идеи, на которые он опирается для оценки политических режимов, составляют часть самой действительности. Нельзя автоматически раз и навсегда определить наилучший режим. Возможно даже, что сама постановка такого вопроса лишена смысла. Для политической социологии необходимо, чтобы множественность режимов, ценностей и политических структур не была хаотичной. Для этого достаточно, чтобы все возможные политические институты рассматривались как ответ на постоянную проблему.

Ученый приводит четыре соображения, которые вынудили его отказаться от поисков абстрактного универсального режима. Так, во-первых, сомнительно, чтобы наилучший режим можно было определить в отрыве от общих основ устройства социума. Не исключено, что наилучший режим можно определить лишь для данного общественного устройства. Во-вторых, понятие наилучшего режима связано с финалистской концепцией человеческой природы. Применив концепцию детерминистскую, мы сталкиваемся с вопросом о государственных учреждениях, наилучшим образом приспособленных к недетерминированному поведению людей.

В-третьих, цели политических режимов не однозначны и не обязательно гармонируют друг с другом. Режим, обеспечивающий гражданам наибольшую свободу, не всегда гарантирует наибольшую действенность власти. Режим, основанный на волеизъявлении управляемых, не всегда предоставляет в распоряжение носителей власти достаточные возможности для ее реализации. Наконец, каждый признает, что при некотором уровне конкретизации институты государственной власти неизбежно различны. Вопрос о наилучшем режиме можно ставить лишь абстрактно. В каждом обществе институты власти должны быть приспособлены к особенностям конкретной исторической обстановки.

Однако, заключает ученый, эти утверждения не означают, что социолог может решать политическую проблему в том виде, в каком ее ставят люди (придавая определенный смысл понятию законного или наилучшего управления). Социолог должен понимать внутреннюю логику политических институтов. Эти институты — отнюдь не случайное взаимное наложение практических действий. Всякому политическому режиму присущи — пусть в минимальной степени — единство и смысл. Дело социолога — увидеть это [2, 47].

6. Типология политических режимов

Ученый считает, что было бы неразумно утверждать, что один режим хорош, а другой плох, один воплощает добро, а другой — зло. Оба несовершенны, хотя и по-разному. Несовершенство конституционно-плюралистических режимов проявляется в каких-то частностях, что же касается режима с единовластной партией, то речь идет о сути. Например, конституционно-плюралистические режимы несовершенны по причине избытка либо олигархии, либо демагогии и почти всегда отличаются ограниченной эффективностью. Несовершенство режима с одной партией проявляется иначе и затрагивает саму его сущность. Единовластие партии ничем не обосновано, если общество идеологически однородно, если в нем нет конфликтов между группами и оно существует в условиях плановой экономики с общественной собственностью на средства производства. Но если мнения не могут высказываться свободно, если сохраняется ортодоксальность, значит, общество не однородно. В этом случае группа, утверждающая свою власть насилием, возможно, и действует ради заслуживающей восхищения идеи, но нельзя сказать, что таким образом устанавливается демократия.

Р. Арон не думает, что противопоставление друг другу двух типов режима означает противопоставление двух идей, коренным образом отличных. Нет оснований предполагать, что современный мир раздирается двумя идеологиями, обреченными на постоянную борьбу. Можно попытаться установить различие между очевид-

ными недостатками конституционно-плюралистических режимов и сущностным несовершенством режимов с единовластной партией. Но в некоторых обстоятельствах несовершенный по сути своей режим предпочтительнее режима, несовершенного в частностях. Иначе говоря, возможно, режимы и несопоставимы с точки зрения их ценности, но это не дает научных или философских оснований диктовать действия, необходимые в какой-то данный момент. У политиков довольно причин, чтобы утверждать: нет истины, соотносимой с действием. Однако это не означает, будто философы не правы, напоминая, что режим, в котором царит мир, лучше режима, основанного на насилии [2, 286].

В своих работах ученый останавливается на четырех основных исторических схемах, дающих возможность рассмотреть в перспективе различные типы режимов.

Первая и, с его точки зрения, самая модная ныне — описывает одностороннюю эволюцию по направлению к какому-то данному режиму.

Она основана на понятии прогресса, венцом которого для марксистов становится режим советского типа, а для западных демократов — режим, сравнимый с западными. Так, по мнению советских специалистов, будущее принадлежало коммунизму. Западные специалисты (и подчас даже западные марксисты) считают, что по мере развития производительных сил и накопления капитала политические режимы приблизятся к западной модели. Однако, согласно взгляду Р. Арона, истинность этих двух тезисов не доказана.

Другая схема — разнообразие режимов из-за многообразия обстоятельств.

Такая схема присуща категории стран, где не установились ни конституционный плюрализм, ни монопольное право на идеологию. Это — невысокоразвитые промышленные страны (Испания и Португалия). Они — исключения из общего хода политической эволюции в Европе и никоим образом не относятся к режимам с единовластной партией: ни к фашистским, ни к коммунистическим, там провозглашается приверженность католическому мировоззрению, но допускается многообразие сил.

Третий случай — революционные движения и режимы, к которым не применим эпитет «идеологические», или движение с националистической идеологией. Это страны Ближнего Востока, в частности Египет.

Четвертая схема — цикл, о чем так часто писали классические авторы.

Если принять за исходный пункт конституционный плюрализм, то эта схема, по мнению Р. Арона, выглядит так: режим впадает в анархию, из которой в ходе революционного процесса образуется однопартийный режим, воодушевляемый догматичес-

кой идеологией. По мере властвования единственной партии идеологическая вера изнашивается, пыл угасает, и режим, оставаясь однопартийным, сближается с бюрократическим самодержавием, причем автократия все менее догматична. Рационализированная бюрократия, эта единая партия, однажды решает, что фундамент общества достаточно крепок, чтобы не препятствовать развитию в рамках определенных правил соперничества между партиями, и тут более или менее все возвращается на круги своя [2, 287—293].

Анализ указанных схем приводит ученого к двум важнейшим выводам.

Различные этапы экономического роста более или менее благоприятно сказываются на том или ином режиме, но, если забыть об абсолютном изобилии, ничто не доказывает, что в индустриальных обществах возможен только один тип политической надстройки. Можно представить себе высокоразвитую индустриальную цивилизацию с разнообразными режимами.

Ныне нации и экономика принадлежат в разных странах к настолько несхожим эпохам, что налицо крайнее разнообразие политических структур. Государства, достигшие лишь национального уровня, по-видимому, не могут допускать соперничество партий которое тяжким бременем ложится уже и на развитые страны. Государства, проходящие начальные стадии индустриализации, вероятно, тоже оказываются в затруднительном положении, когда речь заходит о том, чтобы установить конституционно-плюралистические режимы, то есть допустить борьбу соперничающих партий.

Нынешний мир явно не согласуется ни с одной упрощенной схемой. Можно повторить, что у индустриальных обществ есть выбор между либеральной демократией и демократией тиранической.

Общества, полагающие, что они наиболее враждебны друг другу, то есть советские и западные, меньше отличаются друг от друга (при условии промышленного развития), чем от обществ, которые только начинают промышленный путь. Вот почему мне кажутся тщетными попытки предвидения. Так или иначе, слишком много факторов, от которых зависит будущее экономических режимов, чтобы угадать, какой именно тип режима возьмет верх.

Поэтому государство, не выступающее в качестве выразителя интересов какой-то одной партии, государство, допускающее многообразие партий и учений, не превращается в пустую оболочку — ведь отказ от насилия сопряжен с определенной философской концепцией. Этот отказ предполагает веру в свободные дискуссии, в возможность постепенных преобразований. Любой политический режим определяется особой формой улаживания социальных конфликтов и обновления стоящих у власти групп. В то же время альтернативы по-прежнему существуют, диспропорции экономического и социального развития обрекают нынешний мир на разнообразие, в рамках которого идеологические конфликты частич-

но оказываются конфликтами мифов, а мифы долго могут выдерживать конфликт с действительностью [2, 296].

7. Анализ глобальных социальных проблем

БОЛЬШОЙ интерес для социологов, политиков, философов представляют работы Р. Арона по проблемам войны и мира, рассуждения ученого о роли общей теории, социологии и истории в логике их научного исследования [9]. Так, Р. Арон полагает, что насколько просто делать какие-либо абстрактные выводы о различии между общефилософской теорией и социологией, настолько сложно определить это практически. Какие характеристики, какие факторы принадлежат к чистой теории? Какие характеристики, какие факторы должны рассматриваться как внешние по отношению к системе как таковой? Ответ на этот вопрос, по его мнению, варьируется сообразно обстоятельствам эпохи — во всех случаях теория, ее понятия в их чистой логике разрабатывались так, чтобы открывать место для социологических проблем [9, 184].

Так, рассуждая об общетеоретических проблемах: понятиях и системах, Р. Арон выделяет категории, с помощью которых можно интерпретировать логику поведения внешнего политика. Он последовательно анализирует взаимозависимость дипломатии и стратегии, а затем факторы, которые влияют на могущество политических единиц, цели, которые государственные деятели пытаются достичь, и связывает условия внешнеполитического поведения, взятые отдельно, с задачами, средствами, целями. Сначала ученый выделяет чистые признаки понятий, независимо от принадлежности к системе (гомогенные и гетерогенные, отношения силы и юридической аргументации), а на их основе описывает два идеальных типа систем (мультиполярные и биполярные). Такой анализ, по сто мнению, приводит к диалектике мира и войн, включая промежуточные их формы, такие, как, например, холодная война или воинствующий мир, или революционная война.

Р. Арон отмечает, что для того, чтобы привести к изучению международных отношений, в том виде, как они конкретно осуществляются, теория несет три вида нагрузки. Во-первых, она обозначает для социолога или историка принципиальные (основные) элементы, которые должно содержать в себе описание обстоятельств, обстановки (ограничения и природу дипломатической системы, цели и средства акторов). Во-вторых, если социолог или историк, за пределами описания, хочет понять поведение внешнего политика какой-либо политической единицы или государственного деятеля, который возлагает на себя определенную ответственность, то можно использовать теорию как критерий рациональности, сравнивая поведение, которое согласно тео-

рии было бы логичным, с тем, которое имело место на самом деле. В-третьих, социолог или историк может и должен интересоваться внешними или внутренними причинами, определяющими дипломатические отношения, которые, в свою очередь, воздействуют на образование, трансформацию или исчезновение международных систем.

Р. Арон подчеркивает, что он намеренно ставит рядом социолога и историка: задачи первого, на его взгляд, находятся между задачами теоретика и задачами историка. Социолог интерпретирует, раскрывает события внешней политики, при этом он рассматривает будущее политической общности, дипломатической системы, цивилизации в качестве единой целостности. Так, «социология должна исходить из определенной совокупности, по отношению к которой будет осуществлено действие, которое оказывает определенное влияние на могущество или цели политических общностей (единиц), на природу систем, на типы войны и мира, будь то регулярные последовательности закономерности или схемы будущего, которые будут вписаны в реальность (необязательно так, чтобы акторы их осознали) [9, 185]».

Теория также предлагает перечень феноменов, где социолог должен исследовать как их причины, так и факторы, их обуславливающие.

Что же, по мнению Р. Арона, должен изучать социолог? Так, «социолог изучает факторы, определяющие могущество государства, их комбинацию, порядок, если он есть, благодаря которому чередуются войны и мир, схему, если такая есть, согласно которой колеблется удача мира или войны, характер собственно войны и мира, частоту войн и т. д. С одной стороны, эти же детерминанты может рассматривать и историк. Однако он может провести анализ только единичного случая, понять его и объяснить его во всех деталях. Социолог же должен быть готовым выявлять факторы или отношения какой-либо их совокупности, систематизировать порядок детерминант, выводить закономерности» [9, 185].

По мнению исследователя, существуют как физические (материальные), так и социальные детерминанты. Так, физические или материальные подразделяются на три вида, на которые достаточно полно указывают три следующих вопроса. Какое пространство занимают эти люди? Сколько людей занимает данное пространство? Какие ресурсы они там находят? Пространство, население, средства (богатства) — эти детерминанты рассматривают география, демография, экономика.

Социальные детерминанты также принадлежат к трем своего рода областям, столь же отличным, как и три рода физических детерминантов. Но в случае с социальными факторами социолог более озабочен случаями регулярными и, более того, типической последовательностью (если она существует). Он должен поднять вопрос о функ-

ционировании типических исторических совокупностей, как подчиненном глобальному закону. Если принять в расчет те исторические совокупности, которые можно наблюдать за шесть тысяч лет существования истории, то это: нация, цивилизация, человечество.

Руководствуясь такой логикой исследовательского анализа, Р. Арон прежде изучает то влияние, которое режим, свойственный каждому политическому обществу, оказывает на поведение дипломатии или на саму стратегию, и одновременно спрашивает, является ли нация, будь то в ее постоянстве, будь то в ее необходимой эволюции, главным детерминантом этого процесса. Затем он исследует вопрос, насколько каждая цивилизация предлагает последовательность, регулярную и предсказуемую, типических фаз, каждая из которых характеризовалась бы определенным способом ведения внешней политики, определенной частотой и стилем войн. Затем он ставит этот же вопрос по отношению ко всему человечеству.

То же самое различие, считает ученый, может быть представлено следующим образом, если исходить из внешней политики отдельного сообщества. Так, имея в виду выявленные факторы, социальный порядок, который они определяют, мы встречаем прежде всего сообщество, организованное определенным образом, и мы должны дать ретроспективную оценку нации и режиму. Но нация и режим располагаются в гораздо большем социальном пространстве, его мы называем цивилизацией. Например, Германия времен Третьего рейха была неотъемлемой частью Европы XX века. Она же — временный период западной цивилизации. Но эта цивилизация, в свою очередь, была в отношениях с другими цивилизациями. В какой мере эти другие цивилизации отличаются от
Запада с точки зрения войны и мира? Что нужно учитывать, принимая во внимание природу общества и природу человека?

Таким образом, Р. Арон полагает, что пространство, число, ресурсы определяют материальные факторы или средства политики. Нации с их режимами, цивилизации, природа человеческая и социальная составляют более-менее постоянные детерминанты. При анализе первой категории факторов ученый использует аналитический метод, который помогает ему изолировать действие
этих трех причин, в которых многие социологические школы искали конечное объяснение. В трех последних — метод синтетический, поскольку он имеет целью исходить из того, что процесс функционирования сообщества очень сложный и не всегда ясно осознается актором [9, 186].

Следует, однако, отметить, что в своей трактовке ряда актуальных вопросов современности ученый часто занимал непоследовательную позицию. Например, отвергал идею фатальности мировой термоядерной войны, оправдывал гонку вооружений, выступал за мирное сосуществование Востока и Запада, усматривал в

политике разрядки «моральное разоружение» западной цивилизации, предостерегая об опасности политики «крестового похода» против коммунизма, придерживался антикоммунистических убеждений во внешней и внутренней политике [3, 31].

В целом социальное и политическое значение работ Р. Арона, как и большинства ученых такого масштаба, неоднозначно. Р. Арон сосредоточивает свою критику на позитивизме, ставит под вопрос историцизм и сциентизм, а также претензии общественных наук на то, чтобы заменить собой политические ценности и решения; он также отвергает попытки ограничить и отрицать свободу индивида. Оставаясь заинтересованным наблюдателем, он продолжает защищать свободу от государственных режимов и относить себя к либеральному направлению.

Социально-философские и политические концепции Арона оказали значительное влияние на западную философию, социологию и политологию, а также нашли свое отражение в трудах видных теоретиков современных французских социологических школ: П. Бурдье, Р. Будона, А. Турена [10, 11].

Литература

1. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М.: Изда тельская группа «Прогресс-Универс», 1993.

2. *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм. М.: Текст, 1993.

3. Справочное пособие по истории немарксистской западной социологии. М.: Наука, 1986.

4. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1978.

5. *Ansart P.* Les sociologies contemporaines. P.: Seuil, 1990.

6. *Aron R.* Dix-huit legons sur la societe industriel. P., 1962.

7. *Aron R.* L'essai sur les libertes. P.: Calmann-Levy, 1976.

8. *Aron R.* L'opium des intellectuels. P.: Calmann-Levy, 1955.

9. *Aron R.* La paix et la guerre entre les Nations. P.: Calmann-Levy, 1984.

10. *Cuin H.-Ch., Gresle F.* Histoire de la sociologie. V. 2. P.: La Decouverte, 1992.

11. *Guillaume M.* L'etat des sciences sociales en France. P.: La Decouverte, 1986.

Глава 17

Теория социального обмена и бихевиористская социология: Джордж Хоманс и Питер Блау

1. Краткое содержание

Теория обмена и бихевиористская социология являются в некотором смысле уникальными социологическими теориями. С одной стороны, они обязаны своим происхождением не столько предшествующим социологическим концепциям, сколько психологии, в первую очередь бихевиоризму В. Ф. Скиннера [54]. Кроме того, они, в особенности теория обмена, подвержены еще одному сильному внешнему воздействию — со стороны экономики. Наконец, в некоторых своих экстремальных формулировках они являются, в сущности, отрицанием всех прочих социологических теорий.

Отдавая должное значительному вкладу В. Ф. Скиннера в теорию обмена, мы начинаем эту главу с изложения его основных тезисов. Затем рассматриваем бихевиористскую социологию, как представляющую наиболее непосредственное преобразование идей Скиннера в социологические принципы. Наконец, мы обращаемся к теории обмена в трактовке ее крупнейших представителей — Джорджа Хоманса и Питера Блау.

Хоманс и Блау не единственные достойные внимания теоретики обмена. Значительными представляются также работы Джона Тибаута и Харальда Х. Келли [55], Б. Ф. Микера [36] и Роберта Л. Хэмблина совместно с Джоном К. Канкелом [23].

Работы Ричарда Эмерсона, который стремится объединить макро- и микроуровневые теории обмена [14], должны быть рассмотрены в соответствующей главе о макро- и микросвязях.

Не все бихевиористы и теоретики обмена принимают концепции Скиннера, Хоманса и Блау. Классический очерк Элвина Гоулднера об обмене [22] и работа Уильяма Гуда о ролевом напряжении [20] представляют разновидности небихевиористского подхода к теории обмена. Их версия акцентирует обменный характер социальных отношений и, в частности, проблему возникновения феномена власти и престижа на базе обменного дисбаланса [21]. Но в данной главе мы не касаемся небихевиористских подходов.

Социология представляется автору [44, p.45] в виде трех основных парадигм: парадигмы социальных фактов, парадигмы социальных дефиниций и социально-поведенческой парадигмы. (Не углубляясь в сущностную структуру социологических парадигм,

мы рассматриваем здесь лишь их объекты и включенные в них теории.)

Парадигма социальных фактов полагает предметом социологии крупномасштабные социальные структуры и институты и их влияние на действующих субъектов, на их мысли и поступки. Эта парадигма включает в себя структурный функционализм, теорию конфликта и некоторые варианты неомарксистской теории. Парадигма социальных дефиниций обращена к социологическому исследованию действующих субъектов, их способов конструирования социальной реальности и действий, порождаемых этими конструкциями. С точки зрения сторонников парадигмы социальных дефиниций, действующие субъекты являются относительно свободными и созидающими, тогда как в рамках второй парадигмы их действия в значительной степени обусловлены крупномасштабными структурами и институтами. В рамках последней парадигмы работают символические интеракционисты, феноменологи, этнометодологи и некоторые неомарксисты. Наконец, существует парадигма социального поведения, в которой предметом социологии является поведение индивидов, а также совокупность воздействующих на них подкрепителей и наказаний. Теории, которые мы намереваемся рассмотреть, — бихевиористская социология и теория обмена — входят именно в эту парадигму.

Наша схема множественных парадигм играет определенную эвристическую роль в данной главе. Во-первых, она помогает выделить основной предмет обеих исследуемых теорий: это поведение, подкрепление и наказание. Во-вторых, она обращает внимание На тот факт, что теоретиков, придерживающихся парадигмы социального поведения, в основном не интересуют (а некоторых совсем не интересуют) ни крупномасштабные структуры и институты, ни социальное конструирование реальности и социальное действие. В-третьих, мультипарадигматический подход яснее высвечивает взаимоотношения парадигмы социального поведения с двумя другими: хотя многие работающие с этой парадигмой приняли жесткое решение относительно предмета исследования, но ряд социологов пытаются все-таки объединить традиционные интенции социального бихевиоризма с интенциями социологизма и социального дефиниционизма.

В данной главе мы попытаемся классифицировать сложные взаимосвязи между социальным бихевиоризмом и другими социологическими парадигмами.

2. Скиннер и бихевиоризм

Бихевиоризм прочно связан и с социальными науками, и с психологией. Современный социальный бихевиоризм может быть про-

слежен по работам Б. Ф. Скиннера. Его труды были чрезвычайно разнообразны по форме: научные трактаты [47], утопические романы [48], полемические и политические очерки [50], описание практического применения бихевиоризма [49] и автобиографические эссе [51]. Все они сыграли значительную роль в развитии социологического варианта бихевиоризма.

К другим социологическим теориям Скиннер относился как к неким иррациональным конструкциям, отвлекающим социологов от единственно достойных изучения объектов: поведения, его причин и следствий [40]. Возьмем для примера его критику концепции культуры, определяемой социологами как совокупность «традиционных (исторически сложившихся и отобранных) идей и ценностей» [50]. Он утверждал, что это определение привносит ненужные «мистические элементы: «идеи» и «ценности». Они невидимы. Реально можно увидеть, как люди живут, как они растят детей, как собирают или выращивают продукты питания, в каких жилищах живут, во что одеваются, в какие игры играют, как относятся друг к другу, как управляют собой и т. д.» [50]. Культура общности складывается из отдельных актов поведения. Чтобы понять поведение, нужно раскрыть содержание таких сущностей, как вознаграждения и издержки.

Самой резкой критике подвергалась парадигма социальных дефиниций Скиннера. Одной из важнейших его целей в труде «За пределами свободы и достоинства» [50] было исключение из социальных наук и вообще из научного обихода идеи, которую он обозначил «автономным человеком». Идея автономного человека — составная часть социально-дефиниционистской парадигмы (например, мидовское «Я»). Имеется в виду, что люди автономны, если можно атрибутировать им способность чувствовать и мыслить, стремиться к свободе и сохранению достоинства. Люди, согласно той концепции, обладают некоей внутренней сущностью, определяющей их действия. Эта внутренняя сущность порождает инициативу, созидание и творчество.

Для Скиннера же идея автономной внутренней сущности есть как раз та самая мистическая, метафизическая конструкция, которая должна быть устранена из социальных наук: «Понятие автономного человека предназначено только для того, чтобы объяснить вещи, которые мы еще пока не в состоянии объяснить другими способами. Его существование зависит от нашего незнания, и оно, естественно, потеряет свой статус, как только мы будем знать больше в поведении» [50, p. 12]. Первичная сущность, по Скиннеру, — это поведение, а также и условия, которые понуждают к этому поведению (в первую очередь — другие поведения). Он считал, что не следует фокусировать внимание на таких понятиях, как «чувства»; нужно сконцентрироваться на анализе (и контроле) поведения и случайностях, которые влияют на него. Линда Молм развила это

положение, утверждая, что Скиннер работал над тем, что он называл «частными случаями», или «случаями, имеющими место внутри индивида, недоступными наблюдателю извне» [40, p. 161].

Ряд бихевиористов включают в сферу своих интересов понятия знания, эмоций, разума. Например, Артур Стаатс [53] привел доказательства в пользу включения в исследование понятия разума. Джон Болдуин и Дженис Болдуин [5] подчеркивали, что бихевиористам и даже всем социологам следовало бы пользоваться как традиционным научным аппаратом, так и понимающей методологией для того, чтобы осмыслить все разнообразие социальных феноменов.

В категорию «частных случаев» он включал мысли, чувства и восприятия. Однако Скиннер соглашался принимать во внимание внутренние состояния лишь при двух условиях. Во-первых, эти состояния не должны быть независимыми (или опосредующими) переменными. Иначе говоря, они не могут быть объясняющими, а лишь объясняемыми переменными. Во-вторых, они все-таки должны быть доступны для наблюдения. Такой ограниченный подход к ментальным состояниям неприемлем для сторонников парадигмы социальных дефиниций.

Скиннер и другие социальные бихевиористы интересуются связями между индивидами и окружающей их средой [40], которая состоит из ряда социальных и несоциальных сущностей. Они доказывают, что принципы, управляющие связью между индивидом и социальным объектом, тождественны принципам, управляющим связью между индивидом и несоциальным объектом.

Это означает, что для бихевиориста ребенок, бросающий камушек в реку, как объект изучения качественно тождествен бихевиоральным феноменам любой степени сложности (мать, бранящая ребенка, учитель, наставляющий класс, производственное совещание на уровне директоров).

Социальные бихевиористы интересуются процессом взаимодействия, но этот процесс определяется ими совершенно иначе, чем социальными дефиниционистами. С точки зрения социальных дефиниционистов, действующие субъекты являются динамичными, созидательными силами в процессе взаимодействия [43]. Они не просто реагируют на стимулы, но интерпретируют их и действуют на основе своих интерпретаций. Социальные бихевиористы, напротив, оставляют индивиду гораздо меньше свободы. С точки зрения бихевиориста, «мышление есть поведение мозга. Большая часть мозговой деятельности неосознанна» [6, p. 264]. Таким образом, если, с точки зрения социального дефиниционista, действующий субъект энергично и сознательно конструирует социальную реальность, то с точки зрения социального бихевиориста, он (или она) бессознательно реагирует на стимулы. Реакция индивида определяется характером внешних стимулов. Это гораздо более ме-

ханический образ субъекта, чем в трактовке социального дефиниционista.

Образ действующего субъекта у сторонников парадигмы социального факта (пример — структурный функционализм) почти столь же механичен, как в социально-бихевиористской парадигме. Они видят индивида, подчиненного внешним нормам, ценностям, структурам и т. п. Различие между ними и социальным бихевиоризмом состоит лишь в представлении о силах, управляющих индивидом. С точки зрения первых, индивидом управляют крупномасштабные структуры и институты. Социальные бихевиористы интересуются связями между индивидами и их вероятным влиянием на поведение.

3. Социология поведения

Бихевиористская социология (Джон и Дженис Болдуин [6] называли ее наукой поведения) представляет попытку применить принципы психологического бихевиоризма к социологическим проблемам. Исследуется соотношение между влиянием поведения действующего субъекта на среду и влиянием среды на последующее поведение субъекта. Это основа *оперантной обусловленности,* или процесса обучения, посредством которого поведение модифицируется своими последствиями [6]. Развернем этот тезис. Действующий субъект — источник поведения. Вначале его поведение г.воспринимается как почти случайное. Среда, социальная или физическая, в которой реализуется поведение, подвергается его влиянию и, в свою очередь, оказывает на него обратное действие. Реакция среды, позитивная, негативная или нейтральная, влияет па последующее поведение субъекта. Если реакция поощряющая, то поведение, вероятно, будет воспроизведено в будущем в подобных ситуациях. Отрицательная реакция уменьшит вероятность воспроизведения поведения. Социальные бихевиористы, интересуясь взаимосвязью истории реакций среды и последствий поведения, утверждают, что прошлое управляет настоящим: зная, что вызвало определенное поведение в прошлом, можно предсказать, воспроизведет ли субъект то же поведение в настоящем.

4. Основные концепции

Ключевым понятием социологии поведения является *подкрепление,* которое может быть определено как вознаграждение. Нет такой вещи, которой изначально присуще свойство быть вознаграждением. Подкрепители не определяются априорно, вне их воздействия на поведение. Так, вознаграждение, не влияющее на субъ-

екта, не является подкрепителем. Пища обычно считается вознаграждением, но если индивид не голоден, пища не будет служить подкрепителем. Эффективность вознаграждения определяется уровнем депривации (лишения) действующего субъекта. Например, если субъект лишен пищи, т. е. испытывает депривацию пищи, то он будет голоден и пища будет действовать как подкрепитель. Если он только что поел, уровень депривации будет минимальным и пища не будет эффективным подкрепителем. Это пример физиологической депривации. Если мы лишаем людей пищи, сексуального наслаждения, воды или воздуха, все это может служить подкрепителем. Если же физиологические потребности людей удовлетворены, упомянутые факторы не будут пригодным подкрепителем. Подкрепители не могут быть усвоены. Если мы усваиваем потребность в чем-либо, это становится подкрепителем, когда нас его лишают.

Подкрепители могут быть позитивными и негативными [6]. Позитивными — в случае, когда изменения среды принимают форму вознаграждений, увеличивая тем самым вероятность повторения поступка в будущем [11, 28, 29]. Например, продавец стучится в дверь, и ему удается продать свой товар. Теоретики бихевиоризма рассматривают факт продажи как позитивное подкрепление при условии, если продавец затем постучится в ряд других дверей в надежде повторения успеха. Джеймс и Дженис Болдуин заключают: Люди обычно усваивают позитивное подкрепление, ибо оно дает дополнительные позитивные результаты и приятные эмоции [6, p. 15]. Негативное подкрепление также повышает вероятность воспроизведения поведения в будущем, но в форме устранения чего-то неприятного. Например, выключение шумного радио может повысить способность человека писать или читать. В будущем способность писать или читать может повышаться, если выключено радио.

Подкрепителем может служить и наказание: «Событие, снижающее частоту реакции, есть фактор наказания» [11, p. 29; см. также 6, p. 25]. Например, удар или угроза удара могут удержать от повторения действия. Однако наказание для одного может оказаться вознаграждением для другого. Мазохист, например, может счесть удар поощрением, и весьма вероятно, что он будет стремиться повторить действие. Таким образом, чтобы определить, что является поощрением, а что наказанием, мы должны знать историю личности так же хорошо, как и индивидуальные физиологические качества.

Наказания, как и Подкрепители, могут быть позитивными и негативными. Позитивное наказание состоит в использовании предотвращающих стимулов, которые подавляют поведение. Примером позитивного наказания является шлепок ребенку каждый раз, когда он начинает капризничать. Негативная форма наказания —

подавление поведения посредством лишения или угрозы лишения вознаграждения (цена реакции или утрата подкрепителен). Если мы отнимаем или угрожаем отнять у ребенка привилегии за то, что он (или она) капризничает, мы применяем негативную форму наказания. Дон Бушел и Роберт Берджес доказывали, что цена реакции — это «основа процедур контроля в социальных организациях» [5]. Большинство социальных организаций практикует лишение или угрозу лишения уже имеющихся поощрений, а не вознаграждение или позитивное наказание.

Отношения типа подкрепление-наказание между действующим субъектом и средой проявляются в различных формах: одни обусловлены естественными потребностями (например, лишение пищи), другие определены социально. В простейшей модели подкрепление следует за каждым действием. Такую модель постоянно подкрепляемого поведения чаще всего можно наблюдать в отношениях с детьми: например, за плачем ребенка немедленно следует внимание со стороны родителей. В отношениях с подростками эта модель проявляется с меньшей вероятностью. Подкрепление в отношении взрослых носит спорадический характер. Разъездные торговцы не ожидают, что за каждой дверью окажется покупатель, но вероятность продажи побуждает их продолжать работу. Если бы они никогда не вознаграждались, их торговое поведение было бы *затухающим* и их функционирование как торговцев прекратилось бы. Интересно, что постоянно подкрепляемое поведение значительно легче погасить, чем поведение, подкрепляемое спорадически. Продавцы привыкают к спорадическому подкреплению, и проходит довольно долгое время между последней продажей и пониманием, что вознаграждение может больше не последовать. Таким образом, их затухающее торговое поведение продолжается долгое время. Если бы они вознаграждались постоянно и вознаграждения внезапно прекратились бы, то они смогли бы продолжать работу лишь недолго.

Подкрепление — явление гораздо более сложное, чем простая последовательность действие — реакция (желательная или нежелательная). Подкрепление каждого данного акта определяется многими условиями среды. Эти условия представляют собой сущности, которые в прошлом ассоциировались с подкреплением или наказанием. Если, например, лицо, от которого исходит подкрепление, носит униформу, то эта униформа может вызвать реакцию, даже если она надета на ком-нибудь другом. Подобным же образом если классная комната всегда ассоциировалась с наказанием, то реакция на наказание будет проявляться, даже если перевести учащегося в другой класс и создать ситуацию поощрения. Это процесс превращения первоначально нейтральных стимулов (как, например, униформа) *во вторичные* или *обусловленные подкрепители.* Однажды преобразован-

ный нейтральный стимул может стать позитивным подкрепителем. Поскольку подкрепитель не может функционировать в вакууме, то с первичным подкрепителен неизбежно связан ряд вторичных. Происходит процесс быстрого возрастания количества подкрепителей.

Хотя многие подкрепители специфичны для данной ситуации, но есть *генерализованные подкрепители.* Последние, по определению Бушела и Берджеса, «имеют большое значение в социальном исследовании, так как сохраняют свою эффективность независимо от депривации. Термин «генерализованный» связан с тем, что эти подкрепители предоставляют или обеспечивают доступ к широкому ряду различных подкрепителей, как необусловленных, так и обусловленных» [11, p. 38].

Деньги и статус-кво — хорошие примеры генерализованных подкрепителей. Поскольку генерализованные подкрепители связаны с рядом других различных сущностей, их эффективность постоянно возрастает. Социальные бихевиористы считают, что индивид ненасытен к таким подкрепителям. Как бы ни было велико количество денег или высок статус, это вряд ли ослабит желание достичь большего.

5. Модификация поведения

Подкрепление реакции означает одновременное вознаграждение целого ряда сходных реакций. Этот факт позволяет социальным бихевиористам говорить о *систематическом формировании поведения* или о *модификации поведения.* Джон Болдуин и Дженис Болдуин дают следующее определение: «Систематическое формирование поведения предполагает изменение его в направлении запланированной конечной модели. Поведение при этом постоянно подкрепляется» [6, p. 159].

Процесс модификации поведения относится к компетенции терапевтов. Модификация поведения разбивается на шесть стадий.

1. Терапевт идентифицирует желаемое поведение.

2. Определяется природа реакций (поступков) субъекта и степень их приближения к желаемому поведению.

3. Терапевт создает обстановку, благоприятную для обучения.

«Это означает устранение отвлекающих стимулов, возможности конфликтного или несовместимого поведения и обеспечение стимулов, вызывающих желаемую реакцию» [11, p. 43].

4. Терапевт выявляет эффективный для субъекта подкрепитель. Хотя могут быть использованы специфические подкрепители, но чаще всего используются генерализованные подкрепители — деньги, общественное внимание, социальный статус.

5. Терапевт формирует поведение посредством дифференцированного подкрепления реакций, последовательно приближая их к конечной модели.

6. Когда модификация достигнута, можно применять подкрепители менее регулярно. Подкрепление должно поступать не столько из искусственной конструкции, сколько из естественной среды.

Практическое применение бихевиористской социологии (например, в модификации поведения) выделяет ее из прочих социологических теорий, в том числе теории обмена. Она носит значительно более прикладной, практический характер, хотя в некоторых пунктах сближается с другими отраслями социологии, например с индустриальной социологией, которая стремится манипулировать групповыми процессами в целях увеличения производительности труда рабочих (школа человеческих отношений) [6].

6. Теория обмена

Теория обмена представляет попытку применить принципы бихевиоризма в совокупности с другими идеями к задачам социологии. Хотя теория обмена зародилась довольно давно [32], пик ее в 50—60-х годах связан с именем Джорджа Хоманса [7]. Хомансовская теория обмена может рассматриваться во многом как реакция на парадигму социальных фактов, в особенности на структурный функционализм.

7. Хоманс и Дюркгейм

Хоманс [27] критиковал структурных функционалистов, атакуя Эмиля Дюркгейма по трем направлениям: проблема эмерджентности, трактовка психологии и метод объяснения. Что касается проблемы эмерджентности, то Хоманс принимал общий тезис Дюркгейма о возникновении новых феноменов в процессе взаимодействия. Однако эти вновь возникающие феномены он сводил к простому индивидуальному поведению. Он говорил: «Все вновь возникшие социальные явления можно легко объяснить исходя из психологических предпосылок» [27, p. 14]. Таким образом, если Дюркгейм объяснял эмерджентные формы исключительно через социальное, то Хоманс полагал более адекватным их психологическое объяснение.

Что касается трактовки психологии, то Хоманс указывал, что во времена Дюркгейма психология находилась на примитивном уровне развития, занимаясь главным образом инстинктивными формами поведения и не касаясь индивидуальных различий. Таким образом, по мнению Хоманса, Дюркгейм был прав, отделяя

социологию от психологии своего времени [27, p. 16]. Однако современная психология значительно более развита, и ее уже нельзя отбрасывать, как это делал Дюркгейм.

Наконец, Хоманс критиковал Дюркгейма за его метод объяснения. Дюркгейм трактовал объяснение как простое выявление причины. Такое представление об объяснении, с точки зрения Хоманса, в принципе верно, но все же недостаточно: следует также объяснять связь между причиной и следствием, притом объяснение должно непременно учитывать психологический фактор.

«Так, например, - - пишет Хоманс, — решающей причиной огораживания в Англии XVI в. несомненно была революция цен. Но для объяснения, почему эта конкретная причина привела именно к таким последствиям, нужно указать и на то, что с ростом цен в равной мере увеличивалась вероятность, что тот или иной лендлорд наживет или, наоборот, потеряет большие деньги. Лендлорды сочли дополнительную прибыль достаточным вознаграждением за существующий риск. Таким образом, налицо психологический фактор — личные убеждения действующих субъектов, которых побуждает предпринимать те или иные действия надежда на вознаграждение: это общая психологическая предпосылка» [27, p. 19].

Таким образом, реакции (поступки) всегда опосредуют социальные факты. Хоманс утверждал, что социальные факты вызывают индивидуальные реакции, которые, в свою очередь, ведут к новым социальным фактам; однако решающим фактором является поведение, а не социальный факт.

8. Хоманс и Леви-Стросс

Хоманс выступал не только против Дюркгейма, но также и против последователей дюркгеймовской традиции. Питер П. Эке [15] доказал, что теория Хоманса сформировалась как реакция на появление работ этнографа Клода Леви-Стросса [31]. Фактически Хоманс выступил против леви-строссовской неодюркгеймианской версии теории обмена.

Основной тезис Эке заключается в том, что теория обмена возникла из двух несовместимых направлений. Леви-Стросс [33] развивал свою версию, по крайней мере в некоторой степени, в рамках французской коллективистской традиции, главным выразителем которой был Дюркгейм. Хоманс же был наследником английской индивидуалистической традиции, наиболее ярко выраженной в трудах Герберта Спенсера. Неудивительно, что при столь различных ориентациях Леви-Стросс и Хоманс получили очень разные представления о теории обмена.

Дюркгейм рассматривал действующего субъекта как сдерживаемого социальными фактами, особенно коллективным сознани-

ем, а Леви-Стросс пошел дальше, веря в существование коллективного бессознательного, глубоко запрятанного в человечестве и неизвестного самим действующим субъектам. С точки зрения Хоманса, это еще более ограничивающее и мистифицирующее понятие, чем идея Дюркгейма о коллективном сознании и социальных фактах. По формулировке Эке «у Леви-Стросса индивид играет еще меньшую роль в социальных процессах, чем у Дюркгейма» [33, p. 42]. Исходя из этих общих теоретических предпосылок, рассмотрим вкратце теорию обмена Леви-Стросса и критическую реакцию на нее Хоманса,

По Эке, Леви-Стросс выстроил свою теорию обмена на двух основных посылках. Во-первых, он считал, что социальный обмен есть процесс, свойственный исключительно человеку. Нельзя узнать о человеческом обмене по поведению животных. Действия людей обусловлены культурой, животные могут только реагировать на природную среду. Люди способны на созидательные, динамические действия, животные же ведут себя статично. Реакцией Хоманса было отрицание четкого различия между людьми и животными. Он отвергал все идеи Леви-Стросса об исключительности человеческого поведения.

Далее, Леви-Стросс возражал против объяснения обмена личной заинтересованностью индивидов. Он не отрицал возможности проявления личного интереса, но утверждал, что его недостаточно для поддержания социальных отношений, основанных на обмене. Леви-Стросс доказывал, что социальный обмен поддерживается сверхиндивидуальными силами, коллективными силами, культурными силами. Таким образом, человеческий обмен виделся Леви-Строссу скорее как символический.

Общество играет разнообразные роли в процессе обмена. Когда чего-либо не хватает, общество должно вмешаться, чтобы установить правила, предотвращающие деструктивное поведение. В некоторых случаях социальный обмен оправдан скорее в плане социальных ожиданий, нежели выгод: процедура обмена производится лишь для того, чтобы предотвратить появление деструктивных негативных чувств. Например, люди совершают свадебные обряды не столько ради выгоды от подарков, сколько потому, что таков обычай. Обычаи могут предусматривать поощрение не партнера по обмену, а третьей стороны. Например, вместо того чтобы отблагодарить заботой вырастивших их родителей, дети могут посвятить себя собственным детям. Таким образом, Леви-Стросс подчеркивал моральную сторону обмена, а не проявление личного интереса.

Хоманс, конечно, все это отвергал. Он больше интересовался двусторонним обменом, чем его более широкими формами типа последнего примера с родителями и детьми. Он доказывал, что основой обмена является именно личный интерес, основанный на сочетании экономических и психологических потребностей.

9. Хоманс и структурный функционализм

Хоманс критиковал структурно-функционалистское объяснение институтов. Он определял их как «относительно устойчивые модели социального поведения, на поддержание которых направлены действия многих людей» [27, p. 6]. Отметим, однако, что Хоманс сконструировал в качестве мишени для своей критики крайне вульгаризированную версию функционализма. Подобные версии давно устарели. Более продуктивным был бы анализ с точки зрения теории социального обмена реальных современных форм функционализма, например парадигмы Мертона [37].

Он выделил четыре типа объяснений институтов: два из них (которые он отвергал) связаны со структурным функционализмом.

Первый тип объяснения *структурный:* доказывается, что каждый институт существует как следствие отношений с другими институтами в социальной системе [27, p. 6]. Для Хоманса утверждение, что институты взаимосвязаны с другими институтами, — еще не объяснение их существования. Второй тип объяснения, *функциональный,* состоит в утверждении, что институты существуют, поскольку без них не могло бы существовать и оставаться стабильным общество [37]. Хоманс считал функциональное объяснение ненадежным: «Неудобство функциональных объяснений в социологии не принципиальное, а практическое. Исходя из постулатов функционализма, мы можем логически заключить, что общество, неспособное к выживанию, не обладает институтами типа «х» (независимо от конкретного значения «х»). Действительно, есть общества (их немного), социальную организацию которых мы описывали накануне их исчезновения, и оказалось, что они не обладали институтами типа «х». Но это не опровергает противоположного утверждения, что общества нежизнеспособны не из-за отсутствия каких-либо социальных институтов (если только сопротивляемость кори и алкоголю не считать социальным институтом). То есть общие постулаты функционализма не дают адекватного доказательства» [27, p. 9].

В третий тип объяснения институтов Хоманс вводит понятие *исторического* [27]. Институт рассматривается как конечный продукт исторического развития. Формулируя четвертый тип объяснения, он полагает историческое объяснение в основе своей психологическим.

«Все человеческие институты являются продуктами процессов исторического изменения. Располагая достаточной фактической информацией (которой мы часто не располагаем) и пытаясь использовать основные предпосылки нашей неустоявшейся дедуктивной системы, мы обнаруживаем постулаты не о взаимоотношениях институтов, как в структурном типе объяснения, и не об условиях выживания обществ, как в функциональном типе объясне

ния, но... постулаты о поведении человека как человека... То есть психологические постулаты: история и психология, в сущности, едины» [27, p. 11].

Еще раз подчеркнем мысль Хоманса о том, что изменения в структуре институтов должны получить социологическое объяснение и при этом любое объяснение изменений должно быть в основе психологическим. Хоманс иллюстрировал сказанное на примере появления прядильных машин в английской промышленности XVIII в. Это событие, по его мнению, имело большое социологическое значение, так как оно было одним из первых шагов промышленной революции, заложившей основы многих современных институтов. Исходным импульсом был рост английского экспорта хлопка, что привело к возрастанию запросов предпринимателей на хлопковую нить, изготавливавшуюся вручную; заработки прядильщиков начали возрастать, что, в свою очередь, угрожало возрастанием цен на одежду и, следовательно, сдерживанием торговли [27, p. 10].

Возникла потребность в снижении себестоимости нити. Поскольку уже появились водяные и паровые двигатели, предприниматели в текстильной промышленности начали искать пути механизации труда прядильщиков, и некоторые добились успеха.

Хоманс показал, что все описанное выше можно свести к дедуктивной схеме, объясняющей действия предпринимателей психологическими принципами:

1. Люди, вероятнее всего, предпринимают те действия, кото рые они считают в данных обстоятельствах ведущими к достиже нию вознаграждаемых результатов.
2. Предприниматели были людьми.
3. Предприниматели, по всей вероятности, должны были дос тичь результатов в виде роста прибыли, что рассматривалось как вознаграждение [27].

Так, Хоманс подтверждает свой тезис о том, что исторические изменения могут быть объяснены лишь с помощью психологических принципов. Он исключает структурный функционализм из социологии, доказывая, что истинная социология опирается на психологические посылки. Он не просто полемизирует, а пытается развернуть собственную социологическую теорию.

10. Основные постулаты Хоманса

Хотя некоторые из постулатов Хоманса относятся по меньшей мере к двум взаимодействующим индивидам, он подчеркивает, что опирается именно на психологические принципы. Они являются психологическими по двум причинам. Во-первых, «они обычно вводятся и эмпирически верифицируются... психологами» [26, p. 39—40]. Во-вторых, что важнее, «они суть постулаты о

поведении отдельного человека, а не постулаты о группах или обществах; поведение человека как человека считается сферой психологии» [26, p. 40].

Приводя доводы в пользу психологических принципов, Хоманс, однако, не считал индивидов чем-то изолированным. Он понимал, что люди социальны и тратят значительную часть времени на общение с другими людьми. Он попытался дать психологическое объяснение социального поведения: «Общие постулаты психологии, которые являются постулатами о влиянии на поведение человека тех или иных факторов, не зависят от того, исходят ли эти факторы от других людей или от физической среды» [26, p. 59]. Хоманс не отрицал положения Дюркгейма о том, что новое возникает из акта взаимодействия. Более того, он доказал, что эти вновь возникающие явления могут быть объяснены с помощью психологических принципов, и потому нет необходимости искать социологические постулаты для объяснения социальных фактов. Для иллюстрации он использовал основную социологическую концепцию нормы: «Ярким примером социального факта является социальная норма; групповые нормы ограничены тем, что должны соответствовать поведению большинства индивидов. Вопрос не в том, что ограничение существует, но в его объяснении. Нормы не ограничивают автоматически; индивиды приспосабливаются, поступая в соответствии с нормами, поскольку замечают, что приспособиться — значит получить преимущество. Именно психология имеет дело с эффектом осознанного преимущества» [26, p. 60].

В многочисленных публикациях Хоманс, по его собственному выражению, «возвращал людей обратно в социологию», но при этом пытался разработать теорию, фокусирующуюся на психологии и элементарных формах социальной жизни. Эта теория и была названа теорией обмена. По Хомансу, «она имеет дело с социальным поведением как обменом деятельностью, осязаемой или неосязаемой и более или менее вознаграждаемой или ценной, между по меньшей мере двумя лицами» [24, p. 13].

В рассмотренном выше примере Хоманс стремился объяснить появление движимых природной энергией машин в текстильной промышленности и через него развитие промышленной революции психологическими установками, побуждающими людей действовать в целях увеличения вознаграждения. Его формулировки отчасти были полемически заострены в споре с социологистами, в особенности со структурно-функциональными концепциями маститого коллеги и друга Толкотта Парсонса. Он утверждал, что указанные концепции «обладают всевозможными достоинствами, за исключением способности что-нибудь объяснить» [24, p. 10]. По выражению Хоманса, структурные функционалисты создали лишь концептуальные категории и схемы. Хоманс соглашался, что научной социологии нужны такие категории, но социология «нуждает-

ся также в наборе общих постулатов об отношениях между категориями, ибо без этих постулатов объяснение невозможно» [29, p. 10]. Поэтому Хоманс поставил задачей разработку таких постулатов, ориентированных на психологический уровень; они и образуют фундамент теории обмена.

В работе «Социальное поведение: его элементарные формы» [24, p. 29] Хоманс подтвердил, что теория обмена опирается как на психологию поведения, так и на элементарную экономику. В частности, Хоманс [30] не одобрял выражения «теория обмена». Он рассматривал ее просто как психологию поведения, примененную к конкретным ситуациям. Хоманс начал с обсуждения поведенческой парадигмы Б. Ф. Скиннера, в особенности скиннеровского примера с голубями. Находящийся в клетке голубь может случайно клюнуть и в окрашенную точку. Тогда он получает пищу. Можно доказать, что вероятность повторения голубем этого действия увеличится. Выражаясь языком Скиннера, поведение голубя оперантное, оперантное поведение должно подкрепляться; пища является подкрепителем; а голубь подвергается оперантной тренировке. На обычном языке мы сказали бы, что голубь научился клевать в нужную точку потому, что его вознаградили за такое действие [24, p. 18].

По мнению Хоманса, скиннеровские голуби не вовлечены в настоящие обменные отношения с психологом. Это односторонняя обменная связь. Стимулируется только голубь. Он взаимодействует и с исследователем, как с физической средой. Поскольку это не обмен, Хоманс определил его как индивидуальное поведение, т. е. предмет психологии. Социология изучает социальное поведение, при котором действие каждого из по меньшей мере двух животных подкрепляет (или подавляет) действия другого и при котором, соответственно, каждое влияет на другое [24, p. 30]. Однако Хоманс не вводит никаких новых постулатов для объяснения социального поведения как противоположного индивидуальному поведению. Для объяснения социального поведения достаточно, по его мнению, законов индивидуального поведения, разработанных Скиннером. Нужно лишь учитывать специфику взаимного подкрепления. Хоманс признавал, что он мог бы и даже должен был бы развить принципы Скиннера, но не особенно стремился к этому.

Он ограничился исследованием повседневных социальных взаимоотношений. Рассмотрим пример обменных отношений, интересовавших Хоманса. Два человека выполняют канцелярскую работу. В соответствии с порядками в их конторе каждый должен выполнять работу самостоятельно или, если требуется помощь, обращаться за консультацией к руководителю. Один из сотрудников — назовем его условно Первым — не обладает навыком данной работы и сделал бы ее лучше и быстрее, если бы ему кто-либо иногда помогал. Несмотря на существующие порядки, он не хочет обра-

щаться к руководителю, так как, если откроется его некомпетентность, это может уменьшить шансы на продвижение. Вопреки порядку он ищет другого человека — назовем его условно Вторым — и просит помочь. Второй более опытен в данной работе, чем Первый; он может выполнять свою работу хорошо и быстро, у него остается свободное время, и у него есть основания полагать, что руководителю некогда проверить, не нарушаются ли правила. Второй оказывает помощь Первому, а в ответ Первый благодарит Второго. Два человека обменялись помощью и одобрением [24, p. 31—32].

В конечном счете Хоманс имел дело с более сложным социальным поведением, но первоначально ориентировал свою теорию обмена на этот уровень. Исследуя такие ситуации и основываясь на допущениях Скиннера (случай с голубями), Хоманс разработал несколько постулатов. Они легли в основу его теории обмена, объясняющей социальное поведение.

11. Постулат успеха

«Чем чаще одобряются человеческие действия, тем вероятнее их воспроизведение».

В примере с конторой этот постулат означает, что Первый с большей вероятностью попросит совета у Второго, если в прошлом вознаграждался полезным советом. Чем чаще человек получал полезные советы в прошлом, тем чаще он будет вновь обращаться за советом. Подобным же образом другой с большей охотой и более часто будет давать советы, если он в прошлом часто вознаграждался за них. В целом поведение, соответствующее постулату успеха, включает в себя три стадии: 1) действие человека, 2) поощряемый результат и 3) повторение первоначального действия или по крайней мере сходного действия.

Хоманс выстроил несколько допущений, связанных с постулатом успеха. Во-первых, увеличение частоты поощрений ведет к увеличению частоты соответствующих действий (хотя это в общем верно, но не может продолжаться до бесконечности. Начинал с определенного момента индивиды просто не могут действовать одинаково). Во-вторых, чем короче интервал между поступками и вознаграждением, тем более вероятно, что человек повторит данный поступок. И наоборот, продолжительные интервалы между поступком и вознаграждением снижают вероятность повторения поступка. Наконец, — это уже собственное допущение Хоманса — нерегулярные вознаграждения с большей вероятностью стимулируют повторный поступок, чем регулярные. Регулярные поощрения вызывают скуку и пресыщение, тогда как при поощрениях через иррегулярные промежутки времени (как в азартной игре) вероятность повторения поступка очень высока.

12. Постулат стимула

«Если в прошлом тот или иной стимул (или совокупность стимулов) был связан с вознаграждением поступка, то чем больше похожи на него другие стимулы, тем вероятнее, что человек воспроизведет тот же или сходный поступок» [29, p. 23].

Еще раз рассмотрим пример Хоманса с конторой: если в прошлом Первый и Второй обнаружили, что предоставление и получение совета вознаграждаются, то они, вероятно, будут совершать подобнее действия в подобных ситуациях и в будущем. Хоманс давал даже более приземленный пример: рыбак, забросивший удочку в грязный пруд и поймавший там рыбу, захочет снова ловить рыбу в грязных прудах [29, p. 23].

Хоманс интересовался процессом генерализации, т. е. тенденцией распространения поведения на сходные ситуации. В примере с рыбной ловлей одним из аспектов генерализации может быть переход от ловли рыбы в грязных прудах к ловле в любом водоеме с любой степенью загрязненности. Подобным же образом успех в рыбной ловле может привести к переходу от одного вида рыбной ловли к другому (например, от ловли в пресной воде к ловле в соленой воде или даже от рыбной ловли к охоте). Однако оперантным является также процесс дискриминации: субъект может ловить рыбу только при определенных условиях, которые в прошлом привели к успеху. Если условия успеха были слишком сложными, тогда они могут и не стимулировать поведение. Если стимул появляется слишком рано, он тоже может не сработать. Субъект очень чувствителен к ценным для него стимулам. Он может реагировать даже на ложный стимул, по крайней мере, до тех пор, пока не будет скорректирован повторяющимися неудачами.

13. Постулат ценности

«Чем более ценным представляется человеку результат его действия, тем с большей вероятностью он должен воспроизвести это действие» [29, p. 25].

В примере с конторой, если взаимные вознаграждения считаются ценными, то более вероятно, что субъекты воспроизведут нужное действие, чем если бы вознаграждения не рассматривались как ценные. Хоманс уточняет понятия вознаграждения и наказания. Вознаграждения — это действия, обладающие позитивной ценностью; возрастание вознаграждения с большей вероятностью вызовет желаемое поведение. Наказание — действие, обладающее негативной отрицательной ценностью; возрастание наказания означает, что субъект с меньшей вероятностью воспроизводит нежелательное поведение. Хоманс обнаружил, что наказа-

ние — неэффективное средство заставить людей изменить поведение. Предпочтительнее просто не поощрять нежелательное поведение; тогда оно в конце концов начинает угасать. Наказание менее пригодно и как средство заставить кого-то сделать что-то. Поощрение предпочтительнее, но оно может применяться лишь кратковременно. Следует отметить, что теория Хоманса не является чисто гедонистической: поощрения, полагает он, могут быть как материальными (например, деньги), так и альтруистическими (помощь другому).

14. Постулат депривации — пресыщения

• «Чем регулярнее вознаграждался поступок человека, тем менее он начинает ценить каждое последующее вознаграждение» [29, p. 29]. В примере с учреждением Первый и Второй могут поощрять друг друга так часто, давая и получая советы, что вознаграждения потеряют для них ценность. Решающим фактором является здесь время: чем длительнее интервал между каждым очередным вознаграждением, тем медленнее наступает пресыщение.

В этой связи Хоманс определяет два важных понятия: цена и выгода. Цена поведения — это осознание индивидом утраты вознаграждения вследствие своего предшествующего поведения. Выгода в социальном обмене — это преобладание объема вознаграждения над ценой, которую пришлось заплатить. Разработка этих понятий побудила Хоманса переформулировать постулат депривации — пресыщения: «Чем большую выгоду имеет человек от своих поступков, тем более вероятно, что он повторит эти поступки» [29, p. 31].

15. Постулат агрессии — одобрения

Постулат «А»: «В случае, если действие не вызовет ожидаемого вознаграждения или, напротив, вызовет неожиданное наказание, то действующий субъект испытает чувство гнева: возрастет вероятность, что более ценным для него окажется агрессивное поведение» [29, p. 37].

В случае с конторой, если Первый не получит ожидаемого совета, а Второй — ожидаемого вознаграждения, оба испытают чувство гнева. Мы с удивлением обнаруживаем у Хоманса такие ментальные понятия, как гнев и огорчение: «Когда человек не получает ожидаемого, он испытывает чувство огорчения», — пишет Хоманс. И добавляет: «Пурист-бихевиорист вообще не упомянул бы об ожидании, так как это слово относится... к ментальной области» [29, p. 31]. Однако Хоманс и здесь подчеркивает, что хотя он не пурист, но его интересуют только такие ментальные состояния, которые доступны

внешнему наблюдению. Именно в этом плане он оперирует понятиями гнева, огорчения и прочими эмоциональными категориями.

Постулат «А» относится к негативным эмоциям, а постулат «В» связан с положительными эмоциями.

Постулат «В»: «Когда действие человека получает ожидаемое одобрение, или еще лучше — большее одобрение, чем он ожидал, или не приводит к ожидаемому наказанию, то он испытывает чувство удовольствия; более вероятно, что он воспроизведет одобряемое поведение, поскольку оно будет для него более ценным» [29, p. 39].

В примере с конторой, когда Первый получает ожидаемый совет, а Второй — ожидаемое вознаграждение, оба испытывают чувство удовольствия, и возрастает вероятность, что они захотят и далее получать и давать советы. Совет и вознаграждение станут более ценными для каждого из них.

Хоманс называл это законом дистрибутивной Справедливости. В первом издании он подробнее развернул данную концепцию. Дистрибутивная справедливость означает следующее: по справедливости ли распределены среди вовлеченных в обмен индивидов поощрения и цена. Первоначально Хоманс констатировал это в виде постулата: «чем менее успешно реализуется правило дистрибутивной справедливости, тем с большей вероятностью проявляется у человека эмоциональное поведение, которое мы называем гневом» [24, p. 75].

В конечном счете теория Хоманса может быть сведена к точке зрения действующего субъекта как рационального искателя выгоды. Однако Хоманс не смог полностью исключить из своей системы ментальные состояния разума или крупномасштабные структуры. Например, он был вынужден согласиться, что развитие институтов вносит различие в индивидуальное поведение. Он соглашается также с необходимостью учитывать сознание для более полного представления о психологии [29, p. 45].

Несмотря на такое допущение, Хоманс остается бихевиористом, работая исключительно на поведенческом уровне и подчеркивая, что крупномасштабные структуры могут быть поняты лишь при условии адекватного понимания элементарного социального поведения. Он утверждает, что процессы обмена идентичны на индивидуальном и социальном уровнях, хотя и соглашается, что на социальном уровне способ формирования фундаментальных процессов более сложен [29, p. 358].

16. Критика хомансовой теории общества и культуры

Хомансова теория обмена вызвала острую критику (см., например: [2; 15; 39; 40]). Мы сосредоточимся на двух явных слабостях этой теории, а также на критических замечаниях по поводу

этих слабостей. Основными проблемами, в решении которых Хоманс потерпел неудачу, были: адекватное обоснование уровней культуры и социальной жизни, а также объяснение внутренних ментальных процессов.

Эке [15], например, критиковал Хоманса за замыкание на двухличностном, или диадическом обмене, за игнорирование более крупномасштабных моделей обмена. Он не одобрял и отрицание Хомансом значения норм и ценностей, символически формирующих обменные отношения. Однако лучше всего высвечивает проблемы, с которыми сталкивается Хоманс на социальном уровне, критика Толкотта Парсонса с позиции парадигмы социальных фактов.

17. Парсонс против Хоманса

Парсонс заостряет внимание на двух существенных различиях между собой и Хомансом. Во-первых, он утверждает, что Хоманс склонен смазывать разницу между поведением людей и поведением животных. Сам Парсонс очень четко разграничивал их. В его теории принципы объяснения человеческого поведения качественно отличны от принципов объяснения поведения животных. Парсонс возражал против хомансовского выведения правил обмена между людьми из рассуждения Скиннера о голубях.

Второе возражение Парсонса еще более критично: «Большая часть общих формулировок, применяемых к человеку как таковому (которые я бы назвал принципами действия, а не психологическими), не может объяснить... сложные подсистемы действия» [42, p. 216]. Иначе говоря, психологические принципы не объясняют и не могут объяснить социальные факты. Хоманс не сумел показать, как применять психологические принципы на социальном уровне. По словам Парсонса, Хоманс обязан показать, каким образом его принципы могут учитываться в основополагающих структурных характеристиках крупномасштабных социальных систем [42, p. 216]. Он утверждал, что даже если бы Хоманс попытался сделать это, он неизбежно потерпел бы неудачу, потому что Социальные факты являются такими переменными, которые можно объяснить без ссылок на психологические принципы Хоманса. «Альтернативой утверждению Хоманса является понимание действующих единиц как составных частей организованных систем, качественно отличных от... взаимодействий между «людьми как таковыми». Они имеют свои языки, культурные ценности, правовые системы, различного рода институциональные нормы и генерализованные коммуникации. Конкретное поведение — функция не просто элементарных качеств, а видов систем, их различных структур и внутренних процессов. С этой точки зрения совершенно правомерно желание исследовать организацию сложных

систем... задолго до того, как их свойства будут выведены из априорных принципов» [42, p. 219].

В ответе Парсонсу Хоманс согласился, что ключевая проблема связана с объяснением структур и институтов сложных обществ: «Это действительно сущность проблемы. Но Парсонс думает, что психологических постулатов недостаточно, чтобы их объяснить; а я думаю, что достаточно» [28, p. 375]. Хоманс знал, что социальные факты возникают из взаимодействий, но он считал, что их можно объяснить психологическими законами. Парсонс, напротив, полагал, что социальные факты могут быть объяснены только социальными фактами.

Хоманс отвечал на нападки Парсонса и других контратаками: «Позвольте показать им, какие свойства социального поведения они рассматривают как эмерджентные, и показать с помощью построения соответствующих дедуктивных систем, каким образом им удастся объяснить эти свойства без использования психологических постулатов. Я берусь показать, что либо попытки объяснения потерпят крах, либо им все-таки придется использовать психологические постулаты в замаскированной форме» [28, p. 376].

Этот обмен выпадами между Хомансом и Парсонсом, в котором каждая сторона утверждает, что теория противника не годится для объяснения структуры социального действия, еще раз высвечивает линии антагонизма между парадигмами социальных фактов и социального поведения в целом и между структурным функционализмом и теорией обмена в частности.

18. Теория интегративного обмена Блау

Если Хоманс и Парсонс не смогли сделать ничего лучшего, чем просто заявить о своих противоречиях, то Питер Блау [8] пошел значительно дальше в попытках разработать теорию обмена, комбинирующую социальный бихевиоризм и социологизм. Целью Блау было «понять социальную структуру на основе анализа социальных процессов, управляющих отношениями между индивидами и группами. Основной вопрос... в том, как организуется социальная жизнь при усложнении структур человеческих ассоциаций» [8, p. 2]. Намерением Блау было выйти за пределы интересов Хоманса с его элементарными формами социальной жизни и приблизиться к анализу сложных структур. Хоманс работал на поведенческом уровне, Блау же рассматривал такую работу только как путь к более широким выводам: «Главная социологическая цель изучения процессов межличностного взаимодействия — фундировать понимание развивающихся социальных структур и эмерджентных социальных сил, характеризующих их развитие» [8, p,. 13]. (Интересно отметить, что ныне Блау уже отказался от идеи построения макротеории на микробазе).

Блау интересовался процессом обмена, который, по его мнению, во многом связан с человеческим поведением и составляет основу отношений как между индивидуумами, так и между группами. Он представил четырехступенчатую последовательность, ведущую от межличностного обмена к социальной структуре и далее к социальному изменению.

Ступень I — межличностный обмен.

Ступень II — дифференциации статуса и власти.

Ступень III — легитимация и организации.

Ступень IV — оппозиции и изменение.

На индивидуальном уровне Блау и Хоманс интересовались сходными процессами. Однако концепция социального обмена Блау ограничивается комплексом действий, которые зависят от вознаграждающих реакций со стороны других и которые прекращаются, если не следует ожидаемая реакция. Люди по многим причинам тянутся друг к другу, что побуждает их образовывать социальные ассоциации. Однажды налаженные связи постепенно расширяются, взаимные вознаграждения служат поддержанию и укреплению связей. Возможна и противоположная ситуация: при недостаточном вознаграждении ассоциация будет слабеть и распадется. Вознаграждения, которыми обмениваются, могут быть либо внутренними (например, любовь, признательность, уважение), либо внешними (например, деньги, физический труд). Стороны не могут всегда в равной степени вознаграждать друг друга; когда в обмене имеет место неравенство, внутри ассоциации появляются разные уровни власти.

Когда одна из сторон в чем-либо нуждается, но не может предложить в обмен ничего эквивалентного, возможно четыре альтернативы: во-первых, принуждение; во-вторых, поиски другого источника нужных благ; в-третьих, попытка получить их бесплатно; наконец, и это самое важное, — предоставление в генерализованный кредит самого себя, т. е. подчинение другой стороне (последняя альтернатива является одной из основных характеристик власти).

Социальное взаимодействие возникает сначала внутри социальных групп. Людей влечет к группе, когда они чувствуют, что внутри нее взаимоотношения приносят больше вознаграждений, чем взаимоотношения в других группах. Чтобы быть принятыми в эту группу, они должны предложить ее членам вознаграждение, доказав, что сумеют это вознаграждение обеспечить. Отношения с членами группы будут налажены, когда члены группы получат ожидаемое вознаграждение. Особым случаем является конкуренция или чрезмерная социальная дифференциация, что проявляется, когда слишком много людей активно стремится предложить вознаграждение.

Парадокс здесь в том, что хотя члены группы, предлагающие вознаграждение, могут быть приняты ассоциацией, но их выдающиеся качества могут вызвать у других опасения за свою незави-

симость. На ранних стадиях формирования группы конкуренция в борьбе за общественное признание служит тестом, выявляющим потенциальных лидеров. Последние обладают большими возможностями вознаграждать и с наибольшей вероятностью удержаться на руководящих позициях. Другие же хотят получать вознаграждения, предлагаемые потенциальными лидерами, и это обычно вполне компенсирует боязнь зависимости. В конце концов те, кто располагает наибольшими возможностями вознаграждения, становятся лидерами. Группа дифференцируется.

Но неизбежная дифференциация на лидеров и сторонников вновь создает необходимость интеграции. Если ранее рядовые члены группы афишировали свои самые эффектные качества, то теперь, чтобы интегрироваться в среде членов группы, они демонстрируют свои слабости, показывая, что больше не претендуют на роль лидера. Это самоуничижение вызывает симпатию и общественное признание со стороны других неконкурентоспособных членов группы. Лидер на данной стадии также участвует в самоуничижении с целью поддержать общегрупповую интеграцию. Признавая, что подчинение в некоторых сферах необходимо, лидер демонстрирует, что не стремится контролировать все сферы жизни группы. Это способствует реинтеграции группы в ее новом дифференцированном статусе.

Блау выделял два типа социальной организации. Первый тип — эмерджентные группы, т. е. группы, возникающие в процессе обмена и конкуренции (они были рассмотрены выше). Второй тип — группы, созданные для достижения конкретных целей, например, производства товаров, участия в спортивных соревнованиях, в распродажах, в политической борьбе [8].

Блау интересуется также подгруппами внутри социальных организаций. Например, он утверждает, что в обоих типах организаций есть лидирующие и оппозиционные группы.

Перейдя от хамансовских элементарных форм поведения к сложным социальным структурам, Блау понимает, что должен приспособить теорию обмена к социетальному уровню. Он [8] признает существенное различие между малыми группами и большими коллективами, тогда как Хоманс сводил на нет это различие попытками объяснить любое социальное поведение психологическими принципами.

«Сложные социальные структуры, характеризующие большие коллективы, в корне отличаются от более простых структур малых групп. В малой группе структура социальных отношений развивается в направлении межличностного взаимодействия. А поскольку между большинством членов больших общностей или всего общества нет прямого социального взаимодействия, то структуру социальных отношений среди них должны заменить иные механизмы» [8, p. 253].

Мы видим, что Блау явно не считал социальный бихевиоризм адекватной парадигмой для анализа сложных социальных структур. Но он исключал и парадигму социальных дефиниций, утверждая, что в крупномасштабной организации социальное взаимодействие и сопровождающие его социальные дефиниции в чистом виде не встречаются. Таким образом, начав с социально-поведенческой парадигмы, Блау в анализе более сложных социальных структур приблизился к парадигме социальных фактов.

По мнению Блау, связующими механизмами в сложных социальных структурах являются нормы и ценности (ценностный консенсус). «Вообще говоря, все согласны, что ценности и нормы служат как бы посредниками социальной жизни и связующими звеньями социального взаимодействия. Они делают возможным непрямой (косвенный) социальный обмен и управляют процессами социальной интеграции и дифференциации в сложных социальных структурах, а также процессами социальной организации» [8, p. 255]. Социальные структуры имеют и другие посреднические механизмы, но Блау сосредоточился на ценностном консенсусе. Один из членов группы формулирует и согласовывает групповую норму и получает вознаграждение за этот вклад в сохранение стабильности группы. Иначе говоря, группа или коллектив вступают в обмен отношениями с индивидом. Это противоречит более упрощенному подходу Хоманса, который замыкается на межличностном обмене. Блау предложил множество примеров обмена по типу коллектив - индивид, заменяющих обмен по типу индивид — индивид. Одним из примеров опосредованного обмена является организованная благотворительность. «Если раньше щедрая леди приносила корзины бедным и получала за это их уважение и признательность, то в современной организованной благотворительности нет прямых контактов и нет обмена между отдельными донорами и реципиентами. Богатые бизнесмены и представители верхних слоев населения занимаются благотворительностью, чтобы соответствовать нормам своего социального класса и заслужить общественное одобрение равных им, а не для того, чтобы заслужить уважение индивидов, которым выгодна их благотворительность» |6, p. .260].

Таким образом, интерес к норме возводит теорию Блау на уровень обмена между индивидом и коллективом, а интерес к ценностям — на крупномасштабный социетальный уровень, к анализу отношений между коллективами.

Блау писал: «Общие ценности могут быть восприняты как опосредующие звенья в социальных сделках, расширяющие границы социального взаимодействия и структуры социальных отношений в социальном пространстве и времени. Консенсус в вопросе о социальных ценностях служит основой для выведения социальных взаимодействий за рамки прямых социальных контактов и для установления социальных структур на период более долго-

вечный, чем протяженность человеческой жизни. Ценностные стереотипы могут рассматриваться как опосредующие социальную жизнь в двух значениях термина: 1) ценностный контекст есть средство, формирующее социальные отношения; 2) общественные ценности опосредуют связи в социальных ассоциациях и взаимодействиях широкого масштаба» [8, p. 263—264].

С точки зрения Блау, существуют четыре основных типа ценностей, каждый из которых выполняет различные функции. Первый — *партикуляристские* ценности, которые являются средством интеграции и опорой солидарности. Это ценности, объединяющие членов группы вокруг таких понятий, как патриотизм или доброе имя школы или компании. Они, хотя являются коллективными, настолько напоминают личные чувства, что объединяют индивидов на основе межличностных отношений. Однако они распространяют интегративные связи за рамки чисто личного влечения. Кроме того, партикуляристские ценности дифференцируют группы, расширяя тем самым свои объединительные функции.

Второй тип -- *универсалистские* ценности. Это стереотипы, *определяющие сравнительную* ценность различных сущностей, которые могут быть предоставлены для обмена. Существование этих стереотипов расширяет возможности косвенного обмена. Универсалистские ценности позволяют сообществу определить ценность каждого индивидуального вклада в любой из его сегментов и обеспечить соответствующим образом вознаграждение индивида (например, повысить его социальный статус).

Третьим типом ценностей является так называемый *легитимный авторитет,* т. е. система ценностей, которая предоставляет некоторым людям (например, директорам, президентам) больше власти, чем другим. Эта система расширяет шкалу организованного социального контроля. Она связана с четвертым типом ценностей — ценностями *оппозиции.*

Оппозиционные (или революционные) ценности позволяют распространять ощущение необходимости перемен гораздо шире, чем возможности простых личных контактов между оппозиционерами. Эти ценности (например, социализм, анархизм в капиталистическом обществе) узаконивают оппозицию.

Четыре типа ценностей Блау увели нас далеко от хомансовской версии теории обмена. Индивид и поведение индивида, являющиеся первостепенными для Хоманса, почти исчезают в концепции Блау. Место индивида занимает широкий набор социальных *фактов,* Блау исследует центростремительные и центробежные силы внутри больших социальных объединений: это уже задачи социологической парадигмы, хотя Блау не желал идентифицироваться с ней и утверждал, что он просто расширяет теорию обмена до социетального уровня. Однако он должен был согласиться, что процессы на социальном уровне сущностно отлича-

ются от подобных процессов на индивидуальном уровне. Он вводит дополнительные тезисы, относящиеся к макроструктурам. В последнее время Блау [9] подходит к исследованию этого макроу-ровневого структурного феномена.

19. Критика хомансовской теории сознания

Другим важным направлением критики хомансовской теории была критика его неудачного объяснения сознания. Бенгт Абрахамсон, например, утверждал, что Хоманс, акцентируя внешние проявления поведения, игнорирует внутренние переживания субъекта. Между тем «знание опыта индивидов и их восприятия вознаграждений часто имеет большое значение для понимания и предсказания их поведения» [2, p. 283]. Джек Н. Митчелл также критиковал хомансовский редукционизм и его неудачный анализ динамики сознания: «Теория, имеющая целью объяснение сущности социального поведения, не может утверждать ни прямо, ни косвенно, что взаимодействие есть просто следствие рационально осознанной необходимости (биологической или психологической) или экономических процессов. Чего ей не хватает... так это чувства... неопределенности, проблематичности, условности» [39, p. 81]. Чтобы преодолеть ограниченность теории обмена в исследовании сознания, Митчелл высказался за включение в нее категории интуитивных прозрений, используемой, например, такими социальными дефиниционистами, как Гофман и Гарфинкель.

20. Теория интегративного обмена и символический интеракционизм

Питер Зингельман [46] попытался объединить основные концепции символического интеракционизма и теории обмена. Он начал с мидовских категорий «разума», «Я», «общества».

Разум. Зингельман утверждает, что для символического интеракциониста концепция разума «отражает человеческую способность *постигать* то, что организм *ощущает,* определять ситуацию, оценивать явления, преобразовывать жесты в символы и проявлять прагматическое и целенаправленное поведение» [46, p. 416]. Теоретики обмена в принципе соглашаются с такой формулировкой разума. Действующий субъект трактуется как активный агент и символическими интеракционистами, и теоретиками обмена. Зингельман цитирует рассуждения теоретиков обмена об осознанных альтернативах, стремлениях и ожиданиях. Кроме того, он отмечает, что в концепции Хоманса о дистрибутивной справедливости присутствует понятие ментальных процессов: каждый должен

лично оценить вознаграждения, чтобы определить, не нарушен ли закон дистрибутивной справедливости.

На основании этого анализа Зингельман заключает: «Современная теория обмена пошла дальше чисто бихевиористского подхода, признав, что человеческий разум опосредует связи между стимулами и поведенческими реакциями» [46, p. 417]. Вознаграждение само по себе еще неэффективно: оно должно быть определено как вознаграждение, чтобы стать действенным стимулятором. С точки зрения Зингельмана, понятие определения свидетельствует об общности теории обмена и символического интеракционизма. Но в отличие от Зингельмана бихевиористы хотя и осознают необходимость выработки социального определения, однако не занимаются этим вопросом. Они исследуют лишь проявления поведения в дефинитивном процессе, а не сам процесс.

Все эти рассуждения Зингельмана, как и Блау, свидетельствуют, что теории обмена и парадигма социальных фактов могут быть объединены. Однако многие теоретики обмена игнорируют этот аспект работы Зингельмана и Блау. Фактически Зингельман преобразовал теорию обмена в социально-дефиниционистский анализ. Это уже не теория обмена, она не совпадает с бихевиористской парадигмой. Подобным же образом применение Блау теории обмена на социетальном уровне не укладывается в бихевиористскую парадигму.

«Я». Зингельман отмечает, что символические интеракционисты имеют дело с идеей «Я» в обоих мидовских смыслах: как процесса восприятия действующим субъектом себя как объекта [46, p. 417] и как саморефлексии действующего субъекта. На определенном уровне теория обмена также интегрирует индивидуальное Я и Я-понятие. Для поддержания и развития отношений обмена каждая сторона должна уметь принять роль другой стороны (генерализированного другого), чтобы определить, какие поощрения могут быть предложены и какие можно реально получить. Правда, многие теоретики обмена, в особенности «чистые» бихевиористы, не интересуются психологией участников, такими понятиями, как «Я», «обобщенный другой», «принятие роли другого». Они считают, что это философские, а не научные материи. Скиннер, например, определяет «Я» просто «как репертуар поведения» [50, p. 189], и это определение сильно отличается от определения символических интеракционистов.

Общество. Зингельман утверждает, что и символические интеракционисты, и теоретики обмена при анализе социальной структуры акцентируют микросоциальный уровень. Кроме того, он видит две другие точки соприкосновения их интересов. Во-первых, он считает, что символические интеракционисты фокусируются на том, как люди совершенствуют модели взаимодействия, в то время как Хоманс интересуется стабилизацией отношений на базе

наиболее выгодных обменов. Обе концепции предполагают непрерывное конструирование и реконструирование моделей взаимодействия. Во-вторых, Зингельман утверждает, что «обмен может быть концептуализирован как символическое взаимодействие» [46, p. 419], означающее, что обмен порождает символическую коммуникацию. Это ключ к разгадке неясного тезиса Зингельмана, что теория обмена может быть включена в символический интеракционизм. Теория обмена у него трансформируется во что-то совершенно иное, но ориентация на символический интеракционизм сохраняется.

Эта ориентация ведет к редукционистской концепции общества, которое представляется Зингельману чем-то вроде совокупности смоделированных взаимодействий и символов. Реальная ценность его анализа — в рассуждении о категориях разума и «Я» и в гипотезе о взаимодополнении символического интеракционизма и теории обмена. В заключении своей работы Зингельман попытался вывести теоретический синтез, состоящий из четырех основных пунктов:

1. В процессе обмена действующие субъекты конструируют нормативные и экзистенциальные дефиниции «Я», других, дейст вий, целей и состояния удовлетворенности.

2. Эти определения не только субъективны, но и социально обусловлены, а следовательно, ограничены извне.

3. При обмене гедонистические интенции субъектов ограничи ваются и определяются существованием объективного мира, вклю чающим в себя и «Я», и других.

4. При обмене действующие субъекты изменяют свое поведение или свои дефиниции в тех случаях, когда: а) изменения в объективном мире делают проблематичным существующие варианты
поведения и дефиниций; б) изменения в некоторых из их субъек тивных дефиниций делают проблематичными другие дефиниции или существующие объективные условия и варианты поведения [46, p. 22].

Слово «дефиниция» появляется все чаще в этих постулатах Зингельмана. Он трансформировал теорию обмена до неузнаваемости и включил ее в парадигму социальных дефиниций.

Социальные бихевиористы опубликовали в American Sociological Review резкий ответ Зингельману. Они инкриминировали ему извращение бихевиоризма через объединение его с парадигмой социальных дефиниций. Они выступили против попытки Зингельмана посредством политической атаки разрушить чистый бихевиоризм (см. [11]).

В сущности же он сделал то же самое, что сделал Блау, пытаясь включить теорию обмена в парадигму социальных фактов. Тем не менее и Блау и Зингельман пытались соединить несоединимые теории. Сомнительно, однако, чтобы трансформация одной теории в другую действительно способствовала устранению теоретических противоречий.

21. Современное состояние бихевиористских теорий

Представим несколько соображений по поводу современного состояния и перспектив социологии поведения и теории обмена, а также поведенческой парадигмы в целом.

Во-первых, ясно, что это одна из интереснейших и развивающихся областей в современной социологии и в особенности социологической теории [7, p. 14]. Много важного было опубликовано в последние годы (например, [12; 13; 23; 39; 41]), и можно с уверенностью предсказать, что в недалеком будущем здесь ожидаются значительные продвижения как в теории, так и в эмпирических исследованиях.

В пределах социологической теории можно предсказать упрочение связей с теорией сетей [об].

Во-вторых, хотя остаются приверженцы догматического взгляда на психологический бихевиоризм как основу социологического исследования, многие авторы стремятся вывести его за пределы традиционных границ, включив в него изучение сознания, а также крупномасштабных структур и институтов (например, [10, p. 16]).

Кук [14] писала: «Фокус значимого исследования явно смещается от диадического анализа к исследованию больших сетей обмена». Среди тех, кто продвигается в этом направлении, — Марсден [34] и Ямагиши [57].

В-третьих, можно предвидеть усиление критики социологистского бихевиоризма как парадигмы, двигающейся по инерции. Эмоции, выраженные Куртом Беком, вероятно, примут в будущем еще более резкую форму: «Многие ученые, — пишет Бек, — проявляют недюжинный талант, с удовольствием объясняя человеческое поведение через нечеловеческие аналогии, ссылаясь либо на животную модель, либо даже на модель механическую... Когда будет написана история современной социальной науки, то это будет главным образом рассказ о трактовке социальной науки как попытки абстрагироваться от специфически человеческих существ и о странной уверенности ученых в возможности точно измерить стимулы и реакции на подкрепитель» [4, с. 1100].

В этом контексте интересна работа Линды Молм [40], содержащая обзор основных критических выступлений против социального бихевиоризма и откликов на них.

Молм утверждает, что социальный бихевиоризм — это правомерная форма социологии, которая не так уж сильно отличается от других социологических теорий. Она упрекает и бихевиористов, и их оппонентов за искажение сущности вопроса: «Пытаясь обосновать бихевиористскую перспективу как сугубо специфический подход, ее сторонники стремятся подчеркнуть свои отличия от других теоретиков, но эти отличия время от времени исчезают в водово-

роте дебатов» [40, p. 153]. По ее мнению, отличия эти «основаны скорее на недоразумениях, чем на фактах» [40, p. 154]. Молм выделила три основные претензии к бихевиористской позиции.

Первая — что социальный бихевиоризм является редукционистским, поскольку он замкнут на индивидуальное поведение. Это, с ее точки зрения, неверно как в отношении макробихевиористов (таких, как Блау), так и в отношении микробихевиористов. Хотя она и соглашается, что бихевиористские психологи — редукционисты, но утверждает, что к бихевиористской социологии это обвинение неприменимо. Психологи-бихевиористы «исследуют, в какой степени поведение одиночного субъекта зависит от *индивидуальных* или независимых случайностей: стимуляторы направлены исключительно на индивидуальное поведение» [40, p. 154]. Социологи-бихевиористы, напротив, «изучают зависимость поведения двух или более субъектов от взаимосвязанных социальных случайностей: подкрепители каждой личности должны быть хотя бы частично связаны с поведением одного или большего числа других субъектов»»[40, p. 154].

Если Хоманс и другие пуристы интересуются влиянием поведения одного индивида на поведение другого, то многие социологи-бихевиористы «спрашивают себя, как на *отношение* между *поведением* субъекта влияет *отношение* между их *поведением* и *поощрением»* [40, p. 155]. Социальные бихевиористы не являются *редукционистами,* так как они *интересуются структурой межличностных отношений,* а значит, работают в сфере социологии. Структурные отношения — это не индивидуальные характеристики и не совокупности индивидуальных характеристик; это реальные переменные отношений [40, p. 155].

Молм далее доказывает, что социальный бихевиоризм является практически даже менее редукционистским, чем другие социологические теории: «Учение социологов-бихевиористов о поведении диады или группы резко расходится с большинством современных социально-психологических теорий и многими структурно-социологическими концепциями, в которых единицей анализа является индивид, но при этом изучаются совокупные переменные, не связанные с отношениями. А социологи-бихевиористы, изучающие социальные случайности, изучают *реальные* структурные (хотя и микроструктурные) переменные» [40, p. 156].

Молм признает, что многие социологи становятся редукционистами, когда проводят эмпирические исследования [3, p. 351], но она не считает это поводом для огульных обвинений всей теории в редукционизме. С другой стороны, Молм показывает, что существует и иная точка зрения на бихевиоризм, противоречащая ее позиции. Она цитирует Роберта Перинбанайагема [48], утверждавшего, что ее концепция — «несомненное проявление редукционизма, поскольку при введении ключевых объясняющих переменных

не принимаются во внимание эмерджентные свойства взаимодействий, обменов, групп и даже ситуаций» [40, p. 168]. Даже по поводу работы Кук о теории обмена [13], сознательно нацеленной на продвижение к макроуровням, Тернер заключает: «Главы этого тома выполнены в явно микросоциологическом ключе».

Второе критическое замечание в адрес бихевиоральной социологии связано с тем, что она оставляет необъясненными многие сущности, особенно нормы и ценности. С одной стороны, Молм утверждает, что бихевиористы [53] поработали в этом плане не хуже, чем другие социологи. С другой стороны, она показывает, что их теория формирования норм и ценностей, распространяющая принципы индивидуального поведения на крупномасштабные единицы, очень спорна [40, p. 58].

Третье критическое замечание в адрес социального бихевиоризма: он оперирует механической и бездушной концепцией социального субъекта. Молм протестует против этого обвинения, доказывая, что оперантное поведение не формируется автоматически; оно органично рождается, а не просто вызывается любым предшествующим стимулом [40, p. 160].

Молм приводит критическое замечание Перинбанайагема; по его мнению, бихевиористский действующий субъект не является активной творческой личностью: «Это лишь плод воображения бихевиориста, представляющего человека, как пассивное, машиноподобное, неспособное к волевому акту и самобытности существо, которое просто «проявляет» поведение» [48, p. 166]. Это замечание, признает Молм, относится и к ее концепции действующего субъекта, не включающей «конструирования социального действия» [48, p. 166].

В последнее время происходит дальнейшее развитие теории обмена. Значительное влияние на него оказали работы Ричарда Эмерсона. Он акцентировал макро- и микросвязи в процессах обмена. Кроме того, он связал теорию обмена с теорией сетей. По мнению Кук [14], «значение концепции Эмерсона о сетях обмена состоит в том, что все результаты недавних исследований социальных сетей... пригодились для разработки теории обмена».

22. Резюме

В данной главе мы рассмотрели бихевиористскую социологию и теорию обмена, а также их укорененность в психологическом бихевиоризме. Мы проследили теорию обмена начиная с ее истоков — работ психолога-бихевиориста Б. Ф. Скиннера. Скиннер действительно является чистым бихевиористом, и как таковой он разорвал догматы теорий, связывавших бихевиоризм с социальным дефиниционизмом (например, символическим интеракционизмом, феноменологией, этнометодологией) и парадигмой

социальных фактов (например, структурным функционализмом и теорией конфликта).

Социологи-бихевиористы акцентируют довольно примитивный микрообъект. Они исследуют отношения между развитием (историей) обстоятельств окружающего мира и природой наличного поведения. Короче говоря, индивиды, видимо, должны повторять поступки, которые в прошлом поощрялись, а не те, которые им дорого обошлись. В этом контексте мы обсуждаем ряд ключевых понятий социального бихевиоризма: позитивные и негативные под-крепители, позитивное и негативное наказание, цена реакции, генерализованные подкрепители и модификация поведения.

Далее мы анализируем теорию обмена, обсуждаем работы основных представителей бихевиоризма в социологии. Наиболее значительный теоретик обмена — Джордж Хоманс, находившийся под сильным влиянием работ Б. Ф. Скиннера. Хоманс критиковал объяснение социального поведения на макроуровне такими учеными, как Дюркгейм, Парсонс и Леви-Стросс. Он стремился объяснить социальное поведение с помощью психологических принципов, т. е. с позиций бихевиоризма. Он считал, что психологические принципы могут быть использованы для того, чтобы объяснить не только индивидуальное поведение, но также и социальную структуру и социальное изменение. Суть теории Хоманса — в следующих основных постулатах:

1. *Постулат успеха:* «Для всех человеческих действий верно, что чем чаще они поощряются, тем с большей вероятностью вос производятся».

2. *Постулат стимула:* «Если в прошлом стимул или сово купность стимулов обусловливали поощрение действия, то чем более данные стимулы похожи на прошлые, тем более вероятно, что личность воспроизведет то же или сходное действие».

Литература

1. Abbott *C., Brown Ch. R., Crosbie P. V.* Exchange as symbolic interaction: For what? // Amer. Sociol. Rev. 1973. V. 38.

2. *Abrahamson B.* Homans on exchange // Amer. J. Sociol. 1970. V. 76. P. 273—284.

3. *Akers R.* Reflections of a social behaviorist on behavioral sociology // Amer. Sociol. 1981. V. 16.

4. *Back K.* Review of Robert Burgess and Don Bushell, behavio ral sociology // Amer. Sociol. Rev. 1970. V. 35.

5. *Baldwin J. D.,Baldwin J. I.* Behaviorism on Verstehen and 'Erklaren // Ibid. 1978. V. 43.

6. *Baldwin J. D., Baldwin J. I.* Behavior principles in every life. 2 ed. Englewood Cliffs (N.J.), 1986.

7. *Beniger J. R., Savory L,* Social exchange: Diffusion of a para digm // Amer. Sociol. *1981.* V. 16.

8. *Blau P.* Exchange and power in social life. N.Y., 1964.

9. *Blau P.* Microprocess and macrostructure // Social exchange theory / Ed. K. Cook. Beverly Hill (Calil.), 1988.

10. *Bredmeyer H. C.* Exchange theory / Ed. T. Bottomore, R. Niesbet. A history of social an alysis. N.Y., 1978.

11. *Bushell D.,Burgess R.* Some basic principles of behavior // Behavioral sociology / Ed. R.Burgess, D. Bushell. N.Y., 1969.

12. *Chadvick-lones J. K.* Social exchange theory: Its structure and influence in social psyhology. L., 1976.

13. Social exchange theory / Ed. K. S. Cook. Beverly Hills (Calif.), 1988.

14. Coofc *K. S.* Emerson's contribution to social exchange theory // Social exchange theory / Ed. K. S. Cook. Beverly Hills (Calif.), 1988.

15. *Ekea P. P.* Social exchange theory. The two traditions. Cam bridge (Mass.), 1974.

16. *Emerson R. M.* Exchange theory. Pt I: A psychological basis or social exchange / Ed. J. Berger et al. Sociological theories in progress. Boston, 1972. V. 2.

17. *Emerson R. M.* Exchange theory. Pt II: Exchange relations and networks // Sociological theories in progress / Ed. J. Berger et al. Boston, 1972. V. 2.

18. *Emerson R. M.* Social exchange theory // Annual Review of Sociology / Ed. A. Inkeles et al. Palo Alto, 1976. V. 2.

19. *Emerson R. M.* Social exchange theory // Social psychology: Social perspectives / Ed. M. Rosenberg, R. H. Turner. N.Y., 1981.

20. *Goods W. J.* A theory of role strain // Amer. Sociol. Rev. 1960. V. 25.

21. *Goode W. J.* The celebration of Jieroes: prestige as a social controle system. Berkeley, 1978.

22. *Gouldner A.* The norm of. reciprocity // Amer. Sociol. Rev. 1960. V. 25.

23. *Hamblin R. L, Kunkel J. H.* Behavioral theory in sociology. New Brunswick (N.J.), 1977.

24. *Homans G. C.* Social behavior: Its elementary forms. N.Y., 1961.

25. *Homans G. C.* Sentiments and activities. N.Y., 1962.

26. *Homans G. C.* The nature of social sciences. N.Y., 1967.

27. *Homans G. C.* The sociological relevance of behaviorism // Behavioral sociology / Ed. R. Burgess, D. Bushell. N.Y., 1969.

28. *Homans G. C.* Commentary // Institutions and social ex change/ Ed. H.Turk, R. Simpson. Indianapolis, 1971.

29. *Romans* G. C. Social behavior : Its elementary forms. N.Y., 1974.

30. *Homans G. C.* Coming to my senses: The autobiography of a sociologist. New Brunswick (N.J.), 1984.

31. *Homans G. C., Schneider D. M.* Marriage, authority and final cause: A story of unilateral cross-cousin marriage. N.Y., 1955.

32. *Knox J.* The concept of exchange in sociological theory, 1884 and 1961 // Social Forces. 1963. V. 41.

33. *Levi-Strauss C.* Les structures elementaires de la parente. P., 1949.

34. *Marsden P. V.* Elements of interactor dependence // Social exchange theory / Ed. K.S.Cook. Beverly Hills (Calif.), 1988.

35. *McPhail C.* The problems and prospects of behavioral per spectives // Amer. Sociol. 1981. V. 16.

36. *Meeker B. F* Decisions and exchange // Amer. Sociol. Rev. 1971. V. 36.

37. *Merton R. K.* Manifest and latent functions // Social Theory and Social Structure, 1949—1968. N.Y., 1988.

38. *Michaels J. W.,Green D. S.* Behavioral sociology: Emergent forms and issues // Amer. Sociol. 1978. V. 13.

39. *Mitchell J. N.* Social exchange, dramaturgy and ethnometho-dology: Toward a paradigmatic synthesis. N.Y., 1978.

40. *Molm L. D.* The legitimacy of behavioral theory as a socio logical perspective // Amer. Sociol. 1981. V. 16.

41. *Molm L. D., Wiggins I. A.* A behavioral analysis of the dy namics of social exchange in the dyad// Social Forces, 1979. V. 57.

42. Parsons T. Levels of organisation and the mediation of social interaction // Sociol. Inquiry. 1964. V. 34.

43. *Perinbanayagam R. S.* Behavioral theory: The relevance, validity and apositness there of to sociology // Amer. Sociol. 1981. V. 16.

44. *Ritzer G.* Sociology: A multiple paradigm science. Boston, 1975.

45. *Ritzer G.* Sociology: A multiple paradigm science // Amer. -Sociol. 1975. V. 10.

46. *Singelmann P.* Exchange as symbolic interaction // Amer. Sociol. Rev. 1972. V. 38.

47. *Skinner B. F.* The behavior of organisms: An experimental an ah/sis. N.Y., 1935.

48. *Skinner B. F.* Walden two. N.Y., 1948.

49. *Skinner B. F* Technology ol teaching. N.Y., 1968.

50. *Skinner B. F.* Beyond freedom and dignity. N.Y., 1971.

51. *Skinner B. F.* Matter of consequences: Part three of an auto biography. N.Y., 1983.

52. *Staats A. W.* Skinnerian behaviorism: Social behaviorism or radical behaviorism? // Amer. Sociol. 1976. V. 11.

53. *Stolte J. F.* Legitimacy, justice and production exchange // Social exchange theory / Ed. K. S. Cook. Beverly Hill (Calif.), 1988.

54. *Tarter D.* Heeding Skinner call: Toward the development of a social technology // Amer. Sociol. 1973. V. 8.

55. *Thibaut J., Kelley H. H.* The social psychology of groups. N.Y., 1959.

56. *Wilier D., Anderson B.* Networks, exchange and coercion: The elementary theory and its applicating. N.Y., 1981.

57. *Yamagishi T.* An exchange theoretical approach to network positions // Social exchange theory / Ed. K. S. Cook. Beverly Hill (Calif.), 1988.

Глава 18

Социология знания Карла Маннгейма

Карл Маннгейм внес большой вклад в область социологических исследований, в развитие социологии знания; это наиболее ценная и выдержавшая испытание временем часть его работы. Социология знания изучает взаимоотношения между мышлением и обществом и относится к социальному познанию.

Пока естественные взаимозависимости мышления и общества не были достаточно четко разработаны, Маннгейм на всех этапах своей работы обращал особое внимание на изучение структур, в которых они так или иначе присутствовали. Понятия структуры и взаимосвязи являются главными и присутствуют во всех его работах. Не распыляясь и не углубляясь в отдельные идеи, он сконцентрировал внимание на том, что мышление есть деятельность, которая должна быть связана с социальной деятельностью, образуя структурную систему.

По Маннгейму, социология «стремится с самого начала толковать индивидуальную активность во всех сферах в контексте группового опыта» [7, с. 27]. Мышление никогда не являлось привилегированным видом деятельности, свободным от влияния общественной жизни, поэтому оно должно быть понято и объяснено внутри данного контекста.

Не данный индивид «противостоит миру и в борьбе за правду создает мировую точку зрения на основании своего опыта... Гораздо более правильно считать, что познание с самого начала является общим процессом групповой жизни, в котором каждый открывает свои знания в структуре общей судьбы, общей деятельности, преодолевая общие трудности» [7, с. 26].

Всякий, кто обратится к Маннгейму для того, чтобы узнать полное и последовательное исследование взаимоотношений познания и общества, будет разочарован. Маннгейм был человеком восприимчивым к различным направлениям мысли, ко многим

доктринам и перспективам. Этим объясняются многочисленные противоречия в его работах, которые затрудняют читателей, но о которых он сам хорошо знал. В конце жизни он писал членам семинара по социологии знания: «Если в моей работе есть противоречия и несоответствия, то это, я думаю, происходит не оттого, что я проглядел,их, а потому, что я изучал тему до конца, даже если она противоречит другим положениям. Я иду на это потому, что я

думаю, что в этой маргинальной области человеческого познания мы не должны скрывать несоответствия... наша обязанность показать больные места человеческого мышления в его настоящей стадии» [12, с. 571].

То, что Маннгейм сказал об одной определенной работе, является верным для всех его работ по социологии знания. В течение всей жизни он стремился объединить различные направления и синтезировать их по-новому. В письме, процитированном выше, он сказал: «Я хочу сломать старую эпистемологию, но еще не преуспел в этом полностью» [12, с. 572].

Поисковый характер работ Маннгейма делает сжатое изложение его главных идей чрезвычайно трудным. То, что может быть подчеркнуто в одном месте как характерное утверждение, опровергается в другом, часто даже в одной и той же работе. Также невозможно выделить более ранние или более поздние взгляды, как можно сделать, например, в критических и докритических фазах мышления Канта. Часто поздние формулировки Маннгейма напоминают очень ранние и сильно противоречат формулировкам среднего периода.

Маннгейм был пионером, посягнувшим на границы познания, чего более осторожные мыслители избегали. Он расплачивался за свою смелость: несмотря на то, что он дал блестящие отправные точки, подходы и подвел к дальнейшему исследованию, он не мог воспользоваться плодами своих стараний, оставляя своим наследникам привилегию войти в землю обетованную, которую он сам смог только интуитивно осознать.

Маннгейм различал два подхода к объектам культуры и интеллектуальным явлениям. Они могут быть поняты как бы изнутри таким образом, чтобы их имманентные значения открылись исследователю; второй подход как бы извне, как отражение социального процесса, в который неизбежно включен каждый индивид. В таком аспекте познание понимается как экзистенциально определенное, как seinsverbunden.

Маннгейм обобщил программное положение Маркса о зависимости системы идей от социальной, в особенности классовой обусловленности их сторонников [10, с. 6]. Маннгейм трансформировал то, что Маркс в основном использовал как средство полемических атак против его буржуазных противников, в главный инструмент анализа, который может быть одинаково эффективно использован как в изучении марксизма, так и любой другой системы мышления. Маннгейм считал, что все идеи, даже истины относительны и, соответственно, подвержены влиянию социальной или исторической ситуации, из которой они возникают. Самый факт, что каждый мыслитель связан с конкретной группой в обществе, что он имеет определенный статус и исполняет конкретную социальную роль, определяет его интеллектуальный кругозор. Люди не рассматривают

мировые события с абстрактных позиций созерцающего разума вообще, не делают этого исключительно как отдельно взятые личности. Напротив, они действуют, объединяясь или противостоя друг другу в разных организованных группах, и пока они так поступают, они и мыслят одинаково или различно [7, p. 3].

Маннгейм определяет социологию знания как теорию социальной или экзистенциальной обусловленности мышления. Согласно его точке зрения, все познание и все идеи локализованы, хотя и в разной степени, внутри социальной структуры или исторического процесса. Иногда определенная группа может иметь более полный доступ к пониманию социального феномена, чем другие группы, но ни одна из них не может иметь абсолютного доступа к нему. Идеи имеют корни в различных отрезках исторического времени и социальной структуры, поэтому мышление неизбежно является перспективным.

У Маннгейма говорится: «„перспектива... есть нечто большее, чем просто формальное определение мышления. Она обозначает способ, при помощи которого индивид видит объект, событие, что он воспринимает в нем и как он истолковывает его. Перспектива также относится к качественным элементам в структуре мышления, элементам, которые обязательно должны быть пересмотрены формальной логикой. Именно эти факторы определяют то, что два человека, следующие одним и тем же формально логическим правилам, могут судить об одном и том же событии очень различно» [7, p. 244].

Как в пословице, где семь слепцов пытались описать слона, индивиды, видящие общий объект с разных углов зрения из-за своего собственного социального расположения, способны прийти к различным познавательным выводам и различным оценкам. Человеческое мышление зависит от ситуации.

Понятие об экзистенциальном определении познания является краеугольным камнем в доктрине Маннгейма. Такое определение, аргументирует Маннгейм, было дано, когда можно было показать, что «процесс познания в действительности не развивается исторически в соответствии с имманентными законами, что он не вытекает только из «сущности вещей» или из «чисто логических возможностей» и что он не управляется внутренней диалектикой» [7, p. 240].

Тезис об экзистенциальном определении познания в дальнейшем укрепляется, аргументирует Маннгейм, когда может быть показано, что эти экзистенциальные факторы относятся не только к возникновению идей, но они проникают в их формы и содержание, и что они решительно определяют кругозор и интенсивность нашего опыта и наблюдательности, т. е. «перспективу субъекта» [7, p. 240].

Главное утверждение Маннгейма заключается в том, что различаются не только основные ориентации, оценки и содержание идей, но и способ постановки проблемы, тип сделанного подхода и

даже категории, в которых опыт подытожен, накоплен и собран в определенный порядок в зависимости от социального положения наблюдателя [7, p. 130]. Маннгейм, другими словами, использует определенную концепцию идеологии, в которой модели познания, их форма, содержание рассматриваются как бы связанными с социальной позицией участников. Один из примеров Маннгейма поможет проиллюстрировать это: «Когда в начале XIX века старомодные германские консерваторы говорили о «свободе», они подразумевали право каждого сословия жить в соответствии с его привилегиями. Если он принадлежал к романтико-консервативному и протестантскому движению, он понимал это как «внутреннюю свободу», т. е. право каждого индивида жить в соответствии с его собственным индивидуальным пониманием свободы. Когда либерал того же периода, используя термин «свобода», думал о свободе точно с позиции тех привилегий, которые для консерватора старого образца казались самим основанием свободы... Короче говоря, даже в формулировках общего представления угол зрения направляется интересами наблюдателя. Мышление именно направляется в соответствии с тем, чего ожидает определенная социальная группа» [7, p. 245].

Маннгейм не дает точного определения типов взаимосвязи между социальной структурой и познанием. Он считает, что термин «экзистенциальное определение» не включает в себя причинную последовательность, и подчеркивает, что только эмпирическое исследование раскроет точную сущность отношений в конкретных случаях.

Однако, как показывает Мертон [11, p. 498], он использует разные переменные для указания на связь между мышлением и социальной структурой. Иногда он говорит, что социальные силы были прямой причиной интеллектуальных результатов. Иногда же он относит возникновение формы мышления к «интересам» субъекта. В иных же случаях он утверждает, что направленность внимания субъекта приводит его к данным идеям, а не к другим. И тем не менее есть абзацы, где он вводит такие типы понятий, как «выборочное сходство», «совместимость» или «согласованность» между специфическими социальными и историческими ситуациями и типами интеллектуальных результатов. И наконец, нетрудно найти у Маннгейма относительно слабые формулировки о взаимоотношениях между мышлением и обществом. Например, вместо отстаивания прямого влияния социальных факторов он только отмечает, что возникновению определенных групп идей предпослано возникновение определенных групп, которые станут их носителями. Маннгейм, другими словами, расширительно трактует связь между «подструктурой и суперструктурой», используя терминологию Маркса. Когда он, казалось бы, собирается защищать, что определенные социальные силы являются необходимым и достаточным условием для

появления определенных идей, в следующий момент он подчеркивает, что социальные факторы лишь способствуют тому, что определенные идеи находят свое выражение и добиваются того, чтобы их услышали. В новой массе трудов Маннгейма различное социальное положение носителей идей выражено в основном в терминах классовых факторов. Мышление привилегированной знати отличается от мышления отчужденных от нее; идеи среднего класса являются контрастом идеологии феодального общества; утопическая мысль, основанная на будущей ориентации непривилегированности, прямо противоположна идеологическому мышлению, выражающему защиту настоящего порядка тех, кто имеет выгоду от своего настоящего положения. Маннгейм не ограничивает себя программой изучения, наследованной от классового анализа Маркса. Он включает множество других социальных факторов, таких, как статус групп и профессиональные категории, как экзистенциальные определители идеи. Например, в своих блестящих описаниях социальных корней мышления германских консерваторов в первой четверти XIX века Маннгейм показывает, как в Пруссии, где переход феодального общества от сословного к классовому в его начальных стадиях, — как отклик на Французскую революцию — зародился как раз в тех слоях, собственная история и природа которых дали возможность возникнуть политически активным аристократии и бюрократии [4, p. 121]. Таким образом, тогда как во Франции анализ социальной детерминации идей должен концентрироваться на хорошо развитой классовой структуре французского общества, в Германии социальные истоки идей придется искать главным образом в общественном статусе имущего сословия.

Привлекателен еще один фактор, которому Маннгейм уделял особое внимание, это различные отношения поколений к идеям. Действительно, можно считать, что некоторое отрицательное отношение в прошлом к социологии поколений Маннгейма и его «новое открытие» в настоящем — яркий пример экзистенциального определения познания. Маннгейм считал, что «факт принадлежности к определенному классу и принадлежность к поколению или возрастной группе имеет то общее, что оба эти фактора наследуются индивидами, легко определяя их место в социальном историческом процессе, ограничивая сферу их потенциального опыта и направляя в определенное, характерное для них русло их мышление и исторически оправданные действия» [9, p. 251].

Например, романтическая консервативная молодежь и либерально-рационалистическая молодежь в послереволюционной Франции не только различны по своей идеологии, но и «были просто двумя противоположными формами интеллектуального и социального реагирования на исторические события, переживаемые всеми вместе» [9, p. 304]. Они образовывали различные объединения, принадлежа в действительности к одному поколению. Точно

так же сегодня хиппи и новые левые могут рассматриваться как принадлежащие к различным направлениям внутри поколения, ответственным за свои разные пути, за исторические события, переживаемые всеми вместе. У них одно поле деятельности, хотя и действуют они различно.

Маннгейм подчеркивает, что его теоретический вклад в социологию знания разделяется на две части: самостоятельный вклад, включающий «чисто эмпирические исследования посредством описания и структурного анализа реального влияния социальных взаимоотношений на мышление», и эпистемологическое исследование влияния этих взаимоотношений на действительность» [7, p. 239]. Может показаться, что он значительно более преуспел в первой части, нежели во второй. В эпистемологических вопросах Манн-гейм был непоследователен и стал легкой добычей критиков. Тем не менее эти вопросы постоянно занимали его, а иногда, казалось, брали верх над эмпирическими исследованиями.

Маннгейм не давал четкого ответа на вопрос: способна ли социология знания внести вклад в установление настоящей ценности утверждения. Согласно его точке зрения, истина утверждения может быть установлена только в результате исследования социального положения его автора. Во многих неосторожных заявлениях Маннгейм был близок к универсальному эпистемологическому релятивизму, что оставило его беззащитным перед критиками, отмечавшими противоречивость такой позиции [1, с. 87].

В средний период своей деятельности Маннгейм утверждал, что все мышление неизбежно имеет идеологический характер. Критика вскоре подчеркнула, что такая позиция, кроме противоречия самому себе, поведет к полному релятивизму и нигилизму. Уязвленный, Маннгейм сделал несколько попыток спасти это суждение от критики. Иногда он использовал как аргумент прагматическую теорию приспособления к требованиям определенных исторических ситуаций. В таком контексте идеологическая установка является действенной, если она помогает приспособлению общества на данной исторической стадии, и противоположная установка несовершенна, если она не может способствовать такому приспособлению. Эта точка зрения явно уязвима. Суждения о том, что способствует приспособлению, а что нет, не только нормативны, но и должны быть в лучшем случае суждениями ex post facto. Во многих случаях решить, как те или иные идеи помогают исторической приспособляемости, возможно только после события, и невозможно давать такие оценки идеям, сопутствующим событию.

Когда прагматический критерий оказался неудовлетворительным, Маннгейм обратился к другому решению дилеммы. Используя мнение, впервые выдвинутое его учителем Альфредом Вебером, он теперь утверждал, что, хотя все слои и группы общества воспроизводят идеи, зависимые от экзистенциальной позиции их

сторонников, существует и другой тип людей — «социально обособленная интеллигенция» (die sozial freichwebende Intelligenze), способная к неискаженному и глубокому мышлению, к подлинному знанию. Маннгейм отстаивал эту точку зрения, считая, что интеллигенция отрекается от своих корней и, вступая в продолжительный диалог друг с другом, освобождается в обоюдной критике от следов своих первоначальных пристрастий, она в своих спорах способна оторваться от земли и достичь Олимпа.

В его последних работах попытки внести изменения в эпистемологию не предпринимались. Утверждая, что все мышление обязательно идеологическое и тем не менее несовершенное, теперь он предпочел значительно менее дебатируемый аргумент, который гласит, что перспективное мышление не обязательно должно быть неверным, но оно может быть односторонним из-за взглядов социального слоя общества, поддерживающего его. Вместо обязательного идеологического характера всех положений мы теперь имеем утверждение, что перспективное мышление «может просто представить неполный взгляд». Это ослабляет доктрину Манн-гейма, названную «реляционизм». Но из-за заявления о том, что социальное положение мыслителя «не имеет никакого отношения к определению истинности утверждения» [1, p. 256], доктрина реляционизма Маннгейма приближается к позиции уместности ценности (Wert-beziehung), которую неокантианство и Макс Вебер разработали задолго до него. Этим без особого успеха кончилась эпистемологическая революция.

Когда Маннгейм использовал социальное познание как конкретный инструмент исследования в соответствующих сферах, он был гораздо удачливее, чем когда он отвлекается на сомнительные эпистемологические баталии. Его очерки, например, «Консервативное мышление», «Проблема поколения», «Соревнование как культурный феномен», «Демократизация культуры» и «Проблема интеллигенции» будут широко изучаться тогда, когда экскурсы Маннгейма в эпистемологию станут интересными, пожалуй, только нескольким философам. В этих работах склонность Маннгейма к неопределенности мышления и выражения, его тенденция, например, собрать вместе под термином «познание» такие несоизмеримые понятия, как политические взгляды, этические суждения, категории мышления, эмпирические наблюдения и др., часто снижают ценность его исследований. Тем не менее он помог открыть новую область социологического знания, показывая на конкретных примерах, как глубоко мыслители связаны с историческим и социоструктурным контекстом, в который они экзистенциально включены. Маннгейм обратил наше внимание на то, что ученые связаны многими звеньями одной цепи с миром и> современников.

1. Социальная реконструкция

После захвата в Германии власти нацистами Маннгейму пришлось эмигрировать в Англию. Здесь вся его интеллектуальная ориентация и направление деятельности претерпели огромные изменения. Он оставил свою длительную работу над социологией знания и посвятил оставшиеся годы жизни «Диагнозу нашего времени», совершенствованию социологии, социальному планированию и социальной реконструкции.

Его английские работы (так же как и работы перед его эмиграцией) разительно отличаются от ранних работ. Совершенно кабинетный ученый со слабо выраженными левыми симпатиями теперь становится активным, Маннгейм пишет теперь как преследуемый человек. Поднимающаяся волна фашизма угрожала поглотить всю Европу, и Маннгейм чувствовал, что ученому больше нельзя оставаться в своей академической башне, когда вся цивилизация того и гляди провалится в бездну фашизма.

«Диагноз» Маннгейма начинается с утверждения, что современный кризис цивилизации можно проследить в процессе «фундаментальной демократизации». Если в предыдущие века элите удавалось лишать основную массу человечества весомого слова в политике, то теперь монополия элиты на политику и культуру была уничтожена. «Теперь растет число социальных групп, борющихся за влияние и контроль в социальной и политической сфере и требующих признания их личных интересов. Тот факт, что эти социальные группы вышли из интеллектуально низших групп, является угрозой для тех выходцев из элиты, которые в прошлом пытались держать массы на низком интеллектуальном уровне» [8, p. 25]. Но подъем масс является угрозой не только элите. Так как этими массами, требующими к себе внимания в политической сфере, движут нерациональные побуждения и эмоции, то можно сказать, что эти массы угрожают всему обществу. Общество, в котором рациональные навыки мышления распределены неравномерно, является нестабильным [8, p. 46]. Можно оказаться поглощенным всплеском дезорганизованного и нерационального массового движения, если не препятствовать волне иррациональности, вырывающейся из низких слоев общества. Старая элита, упустив свою власть, больше не может быть лидером. «Чем более индустриализировано общество, чем более сложным является труд и его организация, тем шире будет сфера человеческой деятельности, которая будет функционально рациональна и потому неуклонно будет идти вперед» [8, p. 55]. Но с этим увеличивающимся единообразием появятся и варианты совсем не рационального поведения людей, которые захотят избежать заточения в ритм организованной и рациональной жизни. Сложный мир современной функциональной рациональности покажется чуждым и непонятным обыкновен-

ному человеку, особенно во время кризиса, когда «разрушается рациональный механизм социальной жизни» [3, p. 59]. Люди в такие периоды переживают «положение ужасающей беспомощности... так же как природа казалась загадочной для примитивного человека, и его глубочайшее чувство тревоги выросло из непонимания сил природы, так же и для современного человека непонятным является механизм деятельности социальной системы, в которой он живет, с ее экономическими кризисами, инфляцией и так далее, что стало источником непрестанного страха» [8, p. 59].

Только полностью реконструированная социальная система, основанная не на плохо скоординированной активности людей, принужденных держаться вместе силами рынка, а на осознанном планировании, — только это может дать надежду на спасение западной цивилизации. Современный кризис требует развития нового стиля социального мышления, который опять позволил бы рациональности управлять делами людей. Только на уровне «планируемого мышления» социальный мир может быть поставлен под контроль демократического государства. Ничего другого не требуется, только полная перестройка человеческого мышления и человеческой воли. Там, где невидимая рука Господа не спасла нас и привела к настоящим затруднениям, должно помочь демократическое планирование. «Каждый из нас знает теперь, что после этой войны нет пути обратно к политическому невмешательству общества, такая война, как эта, является создателем молчаливой революции, готовящей дорогу к режиму нового порядка» [5, p. 38].

Демократическое планирование, по Маннгейму, ни в коей мере не означает только экономическое планирование. Планирование должно вести ко всеобщей социальной реконструкции. Это должно, в частности, привести ко вторичной интеграции людей в группы, сформированные по разным основаниям. «Великие психологические и социологические проблемы в будущем -- это как организовать инертные массы и толпы в различные виды групп» [5, p. 93]. Не только материальное благосостояние горожан будущего должно быть спланировано, но даже их душевное благосостояние нельзя оставлять на волю случая. Поэтому Маннгейм, в основе своей агностик, был склонен защищать возрождение религии как средства против дезинтеграции. И поэтому он подчеркивает роль христианской церкви в восстановлении моральных ценностей, утеря которых была наследием политического невмешательства. «Социологи должны понять, что по многим причинам духовная власть нужна для интеграции людей» [6, p. 312]. «В прежние времена религия была стабилизатором, сегодня мы возвращаемся к ее опыту за помощью» [6. p. 313].

Все, что помогает новой интеграции людей и восстановлению порядка, который теперь почти разрушен, должно быть воссоздано. «Образование, непрерывное образование, социальная деятель-

ность, суды над несовершеннолетними, руководство детскими клиниками, образование родителей, предпринимаемые некоторыми институтами, старыми и новыми,— все это является орудиями в наших руках... Религиозные, региональные, группы по интересам, профессиональные, возрастные группы разовьют множество подходов к оценкам, что выльется в общепринятую ценностную политику, без которой ни одно общество не выживает» [5, p. 29].

Маннгейм верил, что в спланированном обществе будущего выбор лидеров также не может быть оставлен на волю случая. «Личное соревнование лидеров в спланированном обществе приведет к усилению системы способов выбора лидеров. Вместо того чтобы принять как должное тот факт, что свободное соревнование автоматически приведет нужного человека наверх... научный подход обещает метод выбора более строгий в зависимости от способностей и заслуг...» [6, p. 95—96].

Маннгейм старался вновь и вновь доказать, что избранная научная элита, занимающаяся социальным планированием, элита социологов нового стиля и моральных лидеров должна быть ответственной перед другими членами общества и не должна навязывать свою волю обществу. Но также становится ясно, что социальное планирование, проводимое элитой, и демократический процесс — явления несовместимые; и досадно путанные рассуждения Маннгейма здесь не рассеивают тумана. Он никогда реально не рассматривал вопрос о том, кто руководит лидером и кто «планирует плановиков». Вместо этого у него была привычка уходить от вопроса, прибегая к неясным формулировкам. Маннгейм делал различие между тем, что он называл случайная власть и функциональная власть. Он требовал, чтобы в обществе будущего случайная власть исчезла. «Наша проблема сейчас состоит в том, чтобы добиться контроля над разными центрами случайной власти, чтобы скоординировать и сплотить их в более всестороннюю модель, чтобы постепенно вынудить их исполнять функции служения обществу» [6, p. 69]. Но то, что может быть функциональной властью для одних, может оказаться случайной властью для других. Это зависит от конкретной ситуации.

Работы Маннгейма британского периода не выдержали проверку временем. Он пытался преодолеть проблемы, которые до сих пор окружают тех из нас, кто хотел бы создать плановое общество, защищающее демократические права и гражданские прерогативы. Но его формулировки кажутся теперь слабыми из-за влияния на них того времени, в которое он их писал.

Обещанный синтез идеи планирования и демократии, научного лидерства и саморегулирования обернулся на поверку делом словесного примирения. Эти проблемы все еще остаются нерешенными. Хотя современный читатель, и может извлечь большую пользу из трудов Маннгейма для пояснения источников наших

современных затруднений, он все же уходит от этих работ с чувством разочарования.

2. Интеллектуальная жизнь Будапешта

Новая молодая интеллигенция Будапешта сделала своим главным центром Общество социальных наук и его журнал «Двадцатый век» (Huszadik Szazad).

Общество финансировало переводы работ таких авторов, как Герберт Спенсер, Лестер Уорд, Бенджамин Кидд, Карл Каутский и Густав Ратценхофер. Находясь под сильным влиянием идей Конта и Спенсера, общество многим напоминало британское фабианское общество или американское прогрессивное движение. Оно вело пропаганду рациональной и научной политики. Демократическое по программе, оно имело некоторый политический контакт с крестьянством и с постепенно выделяющимся рабочим классом и его представителями в социал-демократической партии. Однако сильные венгерские национальные чувства, которые, казалось, были также сильны и среди недавно ассимилированной еврейской интеллигенции, как и среди мадьярской, делали их всех неспособными к установлению контакта с национальными меньшинствами. В результате эта интеллигенция осталась изолированной, она уже была приговорена к политическому бессилию.

Золтан Хорват, историк этой группы, пишет: «В прогрессивном интеллектуальном движении всегда встречаются одни и те же имена; движение всегда ограничено тем же узким слоем общества, несколькими интеллигентами, которые объединяются вокруг радикальной социологии» [2, p. 353]. Несколькими годами позже возникла ложа Свободных масонов, связанная многими идеологическими и личными узами с прогрессивной интеллигенцией Общества социальных наук. Эта ложа была названа именем венгерского революционера Игнаца Мартиновича, в ее состав входили многие ведущие социальные реформаторы и некоторые из интеллектуальных лидеров социал-демократической партии. Эта ложа в свою очередь способствовала созданию студенческого общества — кружка Галилея, где молодые студенты-реформисты сначала изучали прогрессивную литературу, знакомились с «выдающейся» философией Уильяма Джеймса и позитивизмом Авенариуса и Маха. Такова была интеллектуальная обстановка, в которой развивалось мировоззрение Маннгейма перед отъездом в Германию в 1912 г. и после его возвращения незадолго до начала войны.

Перед венгерской революцией 1918 г. сформировалась новая группа интеллигентов, которая была хоть и небольшой, но имела серьезное влияние на Карла Маннгейма. Это была дискуссионная группа, руководимая Дьердем Лукачем, который вернулся в Буда-

пешт из Гейдельберга в 1915 г. Хотя ему был только 31 год, у него уже было имя литературного критика и автора работ по эстетике и в Венгрии, и в Германии. Он был близок к Максу Веберу и был отмечен высокой похвалой Зиммеля. Его философская направленность того времени была в традициях германского идеализма и историзма, хотя он также широко изучал германский мистицизм и витализм. Политика его тогда мало интересовала. Карл Маннгейм, историк Арнольд Хаузер и другие молодые интеллигенты 20-х и 30-х годов стали постоянными членами группы. Хотя все считались «левыми», они совсем мало занимались политикой; если они и были оппозиционерами капиталистической цивилизации, то это было во имя идеализма, а не во имя социализма. В 1917 г. группа начала организовывать лекции и семинары под названием «Свободная школа для человечества», уделяя большое влияние германской философии идеализма в противовес позитивизму Общества социальных наук.

Общая направленность группы Лукача ярко выражена в лекции Карла Маннгейма «Душа и культура», которая была прочитана осенью 1917 г., и в программном заявлении о целях группы, опубликованном в 1918 г. вместе с лекцией Маннгейма. Во введении говорилось, что подошло время «пробуждения духа» и что «европейская культура отвернулась теперь от позитивизма XIX столетия к метафизическому идеализму». В лекции Маннгейм утверждал, что социология и натурализм марксизма отошли в прошлое, он призывал обратиться к Достоевскому, Кьеркегору и Канту. Философия Зиммеля, и в частности его анализ «трагедии культуры», имела решающее влияние на толкование Маннгейма. Он говорил в лекции о новом поколении, которое больше не согласно с социальной наукой его предшественников и их оптимистичной верой в прогресс и позитивизм. Новое поколение, верил Маннгейм, нуждается в обновлении человеческой культуры, подтверждает достоинства человеческого духа, оно спасает человеческую душу от оков материализма, позитивизма, научных догм.

Разногласия между группой реформистски настроенных социологов Общества социальных наук и молодыми идеалистами, объединенными вокруг Лукача, не стоит преувеличивать. В какой-то степени это был тип семейной ссоры между интеллигентами, осознающими свое меньшинство и незначительность, но тем не менее тянущимися друг к другу независимо от различий в доктринах. Сам Маннгейм, несмотря на свою новую приверженность, продолжал посещать собрания Общества социальных наук, и даже лекции и семинары новой группировки Лукача происходили в залах собраний Общества социальных наук.

Размежевание произошло только после венгерской революции. Члены Общества социальных наук стали интеллектуальным оплотом Республики и умеренно социалистического режима, уста-

новленного после революции 31 октября 1918 г. Члены кружка Лукача в первой фазе революции играли небольшую роль. Но в декабре 1918 г. Лукач внезапно и к великому удивлению своих друзей вступил в только что образованную коммунистическую партию. Несколько человек из его группировки вскоре последовали за ним.

Пока члены Общества социальных наук играли главную роль среди умеренных революционеров, прежде аполитичная группировка Лукача стала активно агитировать за советский режим после провозглашения Венгерской Советской Республики в марте 1919 г. Большое число лекций «Свободной школы для человечества» теперь было посвящено не описанию души, а революции; и более 50 человек, которые в то или иное время были его слушателями, перешли на сторону коммунистической партии.

Когда советский режим реорганизовал Будапештский университет в апреле 1919 г., почти все те, кто был активен в Свободной школе, получили должности или портфели в университете. Манн-гейм и Хаузер никогда не вступали в партию, как их духовные наставники, но оба преподавали философию и теорию литературы в реорганизованном университете. В то же время Маннгейм пытался продлить существование группы, которую основал, а потом покинул Лукач.

Недолговечный коммунистический режим потерпел крах в начале июля 1919 г. Ему так и не удалось получить поддержку среди крестьян или укрепить влияние в провинциях, он также не преуспел в реорганизации промышленной и коммерческой деятельности в провинциальных городах и в столице. Союзники решили разрушить его, а старый правящий слой общества предпочел Венгрию, покорную и разгромленную, Венгрии под господством Бела Куна с его революционным авангардом. Маннгейм и все другие интеллигенты, принимавшие то или иное участие в становлении советского режима, были вынуждены бежать от «белого террора» в Германию.

В течение последующей научной карьеры в Германии Маннгейм, казалось, сознательно избегал политических вопросов. И тем не менее достоин внимания тот факт, что его первое появление перед германской ученой публикой было посвящено обзору книги его друга и прежнего наставника Дьердя Лукача. Он продолжал считать себя левым. Он выказывал определенную симпатию германскому рабочему движению и был связан дружбой с социалистами. Но в течение следующих десяти лет Маннгейм занимается исключительно наукой. Он продолжал свое обучение во Фрейбурге, где посещал лекции Хайдеггера, и в Гейдельберге. Как прежде в Берлинском университете Зиммель, теперь Альфред Вебер имеет сильнейшее влияние на него. Он присматривался в эти годы ко многим течениям в сумбур-

ном германском интеллектуальном мире двадцатых годов, находился под влиянием неокантианства, особенно Риккерта и Гуссерля.

В ранние послевоенные годы в Германии Маннгейм все еще считал себя философом больше, чем социологом. Темой его докторской диссертации, опубликованной в 1922 г., был «Структурный анализ эпистемологии», что являло собой вклад в философский анализ познания. Но скоро социологические интересы начали преобладать в мышлении Маннгейма, частично благодаря вниманию Альфреда Вебера и Макса Шелера. Его «Консервативное мышление», опубликованное пятью годами позже, является социологическим трактатом.

В 1925 г. Маннгейм получил звание приват-доцента (лектора) в Гейдельбергском университете. Двумя годами позже он был назначен профессором социологии и экономики во Франкфуртском университете. В 1925 г. он женился на психологе Юлишке Ланг, которая была его сокурсницей в Будапештском и Гейдельбергском университетах. Интерес Маннгейма к психологии и психоанализу особенно в последние годы возник в основном под влиянием жены.

До 1933 г. Маннгейм преподавал во Франкфуртском университете, который был одним из центров либерализма в Германии. Основанный сначала посредством личных фондов и соответственно менее зависящий от правительственной поддержки, он был пристанищем либерального и радикального мышления в двадцатых, начале тридцатых годов. (Несколькими годами после прибытия туда Маннгейма Макс Хоркхаймер основал свой Институт социальных исследований в том же университете.)

Активизация нацистов стала причиной переезда Маннгейма в Англию в 1933 г. Здесь он стал лектором в Лондонской школе экономики, а позднее профессором культуры в Лондонском университете. Это открыло совершенно новую главу в жизни Маннгейма. В Англии Маннгейм видел себя отшельником в культуре и обществе, которое по большому счету было чуждо ему.

Изменение в стиле мышления Маннгейма было так глубоко и решительно, что существует резкая разница между «германским» и «английским» Маннгеймом. Новый интеллектуальный контекст ведет Маннгейма к смещению фокуса его интереса и его основных работ. Он почти оставил социологию знания и полностью посвятил себя развитию социологии демократического планирования и социальной реконструкции. С риском некоторого излишнего упрощения можно сказать, что германские работы Маннгейма стояли в тени Гегеля и Маркса и были сфокусированы на проблемах социальных и интеллектуальных перемен, его британские работы стоят в тени Дюркгейма.

Попытки Маннгейма завоевать аудиторию более широкую, чем профессиональные социологи, возможно, лучше всего отражены в серии книг, переданных ведущему Британскому издательству для опубликования их в разделе «Международная библиотека социологии и социальная реконструкция». Эта библиотека выпустила

большое количество серьезных трудов по социологии религии, социологии закона, социологии искусства, социологии образования, социологии семьи, общей социологии и др. Международные публикации Маннгейма были представлением британской общественности многих работ по социологии, ранее недоступных, что помогало тем самым расширить горизонт довольно ограниченного британского социологического братства. Но план библиотеки ясно показывает, что Маннгейм собирался сделать больше. Он хотел показать широкой общественности, что социальные науки могут сделать значительный вклад в социальную реконструкцию и социальное планирование.

Маннгейм умер 9 января 1947 г., вскоре после окончания войны.

Он потратил большую часть своей творческой энергии на страстные попытки обосновать оптимальный для своей новой родины (Англии) образ жизни, который послевоенная процветающая страна частично и установила. Хотя его социологические работы этого периода не занимают такое же высокое место, как работы германского периода, Маннгейм останется в истории как один из создателей этого посткапиталистического общества, которое распространялось от Англии на многие западные цивилизации.

3. Влияние различных интеллектуальных течений

Взгляды Маннгейма сложились под влиянием различных интеллектуальных течений, множества различных и противоречивых подходов к философским, культурным и социологическим проблемам и вопросам.

Родной город Маннгейма Будапешт находился почти целиком под влиянием германской культуры, так что идеи, которые он воспринял в молодости, были типичными для интеллигенции тех регионов, где властвовала германская культура.

Когда Маннгейм впервые поехал в Берлин в учебную поездку, на него, казалось, произвел сильное впечатление Георг Зиммель. Совершенно ясно из ранних публикаций Маннгейма, что влияние Зиммеля, как прямое, так и через его друга Д. Лукача, преобладало в его мышлении. К тому времени Зиммель оставил свои социологические изыскания и был в основном занят разработкой критического анализа «трагедии современной культуры». Первая германская работа Маннгейма, основанная на лекции, названной «Душа и культура», которую он выпустил во время войны в Будапеште в возрасте 24 лет, находится явно под влиянием Зиммеля. В частности, различие между объективной и субъективной культурой или между культурой, как бы переданной каждому историческому лицу, и его собственными идеями и идеалами является чисто зиммельев-

ским. Вторя Зиммелю, Маннгейм здесь выделяет трагическое несходство между индивидуальной душой и объективной культурой, в которую она вовлечена. Стремящийся к созиданию должен обязательно подчиняться направлению объективной культуры, тем не менее такое подчинение приводит к утрате подлинности, гибели души из-за чуждых сил главенствующей объективной культуры.

Будапештские лекции пропитаны зиммелевским предчувствием острого культурного кризиса — настроением, широко распространенным в годы перед войной. Маннгейм пишет, что миссия молодого поколения бороться в будущем за культурное обновление, в котором требования отдельных душ не будут разрушены под давлением чуждого мира противостоящей культуры.

Будапештские лекции Маннгейма пропитаны чувством интеллектуального брожения и беспорядка, которые принесла война. Как и большинство европейских интеллигентов, молодой Маннгейм, казалось, переживал войну как катастрофу первой величины, которая в то же время смогла выявить новые типы мышления. Старый позитивизм оказался не отвечающим требованиям времени; он не был в состоянии ни отвратить, ни объяснить крах западной цивилизации, который принесла война.

Возвратившись в Германию после поражения венгерской революции, Маннгейм обратился к марксистскому мышлению. Но это был уже не уравновешенный, эволюционный и позитивистский марксизм в каутскианской форме, который Маннгейм знал в предвоенном Будапеште. Новый марксизм, как толковал его Лукач, был активным, сознательно революционным и преданным помощником практических реформ. Под влиянием русской революции и ленинской интерпретации марксизма новое поколение молодых интеллигентов-марксистов — многие из них представители «военного поколения», оставившего свои иллюзии в траншеях, теперь хотели всерьез воспринять старое марксистское предписание о том, что задача философа не только объяснять мир, но и переделывать его. Маннгейм, скептически относившийся к требованиям реформистских доктрин Маркса, попал под влияние революционного марксизма. Хотя он никогда не был уверен в Лукаче как в философе коммунистической партии, тем не менее он полностью принял его взгляд на то, что беспорядки того периода предшествуют концу буржуазной эры и что подъем революционного пролетариата есть решающая историческая сила. Хотя он не хотел принимать утверждение Лукача, что только мышление пролетариата достаточно отражает действительность и что перспективы всех остальных классов обязательно будут подвергаться идеологическим искажениям, Маннгейм был предрасположен видеть в сознательности класса пролетариата перспективу, которая из-за своей ориентации на будущее более уместна, чем буржуазное мышление, связанное с прошлым и существующим положением. И все

же, несмотря на основательное влияние марксизма на все его последующие размышления, Маннгейм никогда не был правоверным марксистом. Основной причиной этого было то, что, находясь под влиянием марксизма, он был одновременно и под влиянием различных релятивистских доктрин в традициях германского историзма.

Германский историзм подчеркивает, что ни результаты человеческой культуры, ни значительные события в человеческой истории не могут быть поняты вне конкретного времени, в общих рамках. Человеческие умы и человеческие действия были ограничены временными рамками и могли быть понятны только внутри них. Историзм лелеял исторический релятивизм и подчеркивал, что каждое мышление и каждое человеческое действие может трактоваться только в конкретном культурном контексте. Историзм берет свое начало от культурной философии Гегеля и, развивая ее, утверждает, что каждый период истории является не низшим, не высшим по отношению к другому периоду и должен быть оценен своими критериями, а не стандартами наблюдателя. Если историк сможет вообразить себя в положении тех исторических лиц и создателей культуры, которых он старается изучить, он сможет понять важность и значение прошлых периодов, вскрыть характерный вклад каждого периода и сохранить памятники прошлых культурных достижений.

Маннгейм смог впитать значительную часть исторического наследия. Его социология знания может рассматриваться как продукт исторического релятивизма, смягченный и трансформированный марксистской направленностью на практике и дополненный системой идей, требующих понимания явлений не только в рамках их автономного и неотъемлемого развития, но и учета их места в социальной структуре.

Маннгейм считал, что «историзм развился в интеллектуальную силу необычной важности... Принципы историзма не только организовывают, как невидимая рука, работу рук, но и проникают в ежедневное мышление... Историзм поэтому не является ни простой причудой, ни модой; это даже не интеллектуальный поток, это само основание, на котором мы строим наше наблюдение социально-культурной действительности» [9, с. 84—85].

На Маннгейма также оказало влияние развитие гештальтпсихологии, которая отрицала атомистическую ассоциацию прежних психологических доктрин. Утверждение гештальтпсихологии, что части должны рассматриваться относительно целого, хорошо служило Маннгейму, когда он исследовал исторические события или культурные явления относительно исторической и культурной почвы, на которой они выросли.

Ветви синтезирования и антиатомистики, которые Маннгейм приветствовал в гештальтпсихологии, также влекли его к появившейся новой истории искусств, идеологи которой, отрицая метод

позитивизма, пытались постигнуть деятельность искусства посредством синтетической интерпретации в рамках живого контекста периода и его культуры. Вместо изолированных «влияний» или «мотивов» эта новая история искусств хотела проникнуть в значение искусства путем его внедрения в комплекс культурных символов и наглядных примеров.

Как уже отмечалось, Маннгейм попал под влияние своего учителя Альфреда Вебера, особенно его социологии культуры и обсуждения роли интеллигенции. Он взял что-то от неокантианства Марбургской школы, особенно Риккерта и Виндельбанда, которые прежде оказали влияние на мышление Макса Вебера. Маннгейм следовал им в отрицании применения методов естественных наук для изучения культурного феномена.

В не меньшем долгу Маннгейм и перед феноменологией Эдмунда Гуссерля, несмотря на то, что Гуссерль намеревался разрушить власть кантианского мышления, долгое время преобладавшего в германской науке. Комбинированный различными способами с активным заимствованием марксизма феноменологический взгляд на активную взаимосвязь между субъектом и объектом познания представлен в социологии Маннгейма. Строгая философия Гуссерля, сосредоточенная на философии математики, предмете, чуждом Маннгейму, влияла на него в меньшей степени, чем работа одного наиболее одаренного, но и наиболее беспорядочного ученика — Макса Шелера. Шелер пытался расширить интерес Гуссерля к математике, утверждая, что сфера значений может быть рассмотрена феноменологически и что феноменологический анализ может раскрыть существование постоянных и непреложных сущностей значений. Маннгейм отрицал его конкретную версию платонизма, но был стимулирован другим, казалось бы, не совсем типичным аспектом работы Шелера. В 1924 г. Шелер опубликовал работу «Проблемы социологии знания».

Хотя идеи, сформулированные в социологии знания Маннгейма, уже содержатся в его докторской диссертации 1922 г. — «Структурном анализе эпистемологии» и в некоторых других работах, предшествующих публикации работы Шелера по социологии знания, не остается сомнений в том, что Маннгейм находится под влиянием Шелера самым решительным образом. Почти немедленно после того, как Шелер опубликовал свою работу, он начинает детально обсуждать ее в своих «Проблемах социологии знания», опубликованных в 1925 г. Отвергая доктрину Шелера о «неизменности» во имя «сегодняшнего исторического сознания» [9, с. 167], Маннгейм тем не менее высоко оценивает Шелера как первого, кто разработал подробный план «социологии знания», и как обладающего способностью наблюдать мышление изнутри в рамках его логической структуры и «извне» в рамках его социального функционирования и условностей [9, с. 180]. Социология знания Маннгейма отличается

от шелеровской отрицанием неоплатонических идей, а также заимствованиями у Гегеля и Маркса и его активной концепцией о роли идеи. Тем не менее неопровержимо, что публикация работ Шелера по социологии знания была среди факторов, приведших к формированию зрелого мышления Маннгейма.

В добавление к нескольким основным источникам мышления Маннгейма —от марксизма до историзма, от гештальтпсихологии и новой истории искусств до неокантианства и феноменологии — другие влияния также оставили свой след в творчестве Маннгейма. Сюда входит витализм в биологии, так же как множество различных направлений мышления, которые подчеркивают динамичный и духовный характер культурного познания.

Великая фигура Гегеля, стоящая у истоков и марксизма и историзма, также влияет на работы Маннгейма. Решительная историзация Гегелем философских идей, его упор на историческую обусловленность человеческой сущности и на диалектическую связь между историческим феноменом и «процессом мышления» — все эти элементы являются частью интеллектуального багажа Маннгейма. Одинаково трудно представить себе Маннгейма без ссылки на Гегеля, как и Дюркгейма без упоминания Конта.

В течение последнего периода жизни Маннгейм вернулся опять к некоторым реформистским идеям своей юности. Его пребывание в Британии привело к тому, что он оставил свое увлечение марксизмом и сделал выбор в пользу национального планирования и классово ориентированного мышления.

Пытаясь рассмотреть резкое различие между англосаксонскими странами и Европейским континентом, Маннгейм начал изучать прагматизм и его британских предшественников. Исторически ориентированный структурный анализ социальной реальности, который вдохновлял его мышление в германский период, был теперь основательно смещен более конкретным и прагматическим подходом- В период, когда история подверглась испытанию тоталитаризмом, Маннгейм обратился к Дьюи, Миду и Кули в поисках помощи в разработке конкретной науки о социальной реконструкции. Он отмечает положительное значение прагматизма в социальном планировании и независимом мышлении. Прагматизм, писал он, «не устанавливает больше абстрактных барьеров между мышлением и действием... это органичный процесс, благодаря которому каждый акт мышления является неотъемлемой частью поведения» [8, p. 206].

Частые обращения к Дьюи и Миду в поздних работах Маннгейма свидетельствуют о высокой их оценке. Работы Кули о первичных группах и по психологии личности цитируются им с восхищением и уважением. Критикуя традиционную американскую социологию за ее «изолированный эмпиризм» и неумение мыслить во всеобъемлющих структурных схемах, он находился под влиянием Дьюи и его единомышленников из-за их способности идти от част-

ного к общему, от тщательного исследования, ориентированного на общие планы реконструкции философии и общества.

В Англии Маннгейм иначе трактует понятие структуры. Он обращает пристальное внимание на психологические элементы, сопровождающие социальные процессы. В попытке оценить появление патологических и деструктивных сил на исторической сцене Маннгейм обращается к психоанализу. Частично под влиянием своей жены, которая занималась психоанализом, Маннгейм начинает изучать работы Фрейда и его последователей, как европейских, так и американских. Он рассматривает проблемы фашизма и войны с точки зрения психопатологии. Находясь под впечатлением работы Гарольда Лассуэлла и нескольких американских социальных психологов, Маннгейм пришел к выводу, что «коллективная неуверенность», глубоко запрятанное беспокойство, которое владеет современным человеком, нуждается в специальном психологическом анализе, а не только в изучении источника такого беспокойства. Маннгейм призывает к созданию социальной психологии, опирающейся на методы психоанализа, на другие школы психологии, научно объясняющие индивидуальное поведение. Он писал о социальной инженерии, направленной на то, чтобы заменить «патологию» на «здоровье», «безумие» на «разум».

Нельзя не сказать также о влиянии на Маннгейма в британский период Т. С. Элиота и других английских мыслителей и теологов, что привело Маннгейма к пересмотру его прежнего антирелигиозного рационализма. Его новое признание важности религии как ведущего начала в руководстве религиозными группировками было почти наверняка стимулировано его общением с мыслителями одного круга с Элиотом. Маннгейм почти не упоминает о них в своих работах, и насколько известно, нет детального изучения отношения Маннгейма к этим ученым. Но тем не менее остается сильное впечатление, что к концу жизни доктрины англиканского христианства становятся главной составной частью мышления Маннгейма, хотя нет никаких сведений о том, что он сам стал верующим.

Хотя Маннгейм сильно изменил политические и социологические взгляды в конце своего жизненного пути, он никогда не колебался в своей вере в спасительные качества «свободно парящей интеллигенции». Люди идей, считал он, призваны стать спасителями гибнущего мира. Когда он позже писал, что интеллигенция «может играть роль сторожа в черную, как смоль, ночь» [7, с.143], он хотел распространить свои ранние взгляды на всю западную цивилизацию. Куда бы он ни обращал взгляд, на Германию двадцатых годов, на Англию тридцатых, он, казалось, больше всего учитывал свой венгерский опыт. В беспорядке, падении, лени и тупике западной цивилизации только интеллигенция, сподвигнутая спорами непримиримых'лагерей, имела возможность установить самозваную элиту хранителей здравого смысла и добродетели. Среди интеллиген-

Глава 18. Социология знания Карла Маннгейма

ции социологи из-за их профессионального умения анализировать явления социальной действительности и ведущей роли среди различных социальных сил, несомненно, заняли бы должное место. Социологи как реформаторы, как участники непредвзятой научной политики могли требовать особого почета и уважения к себе, как к людям, сохранившим независимость как по отношению к страстным призваам толпы, так и к корыстным интересам власть имущих.

Литература

1. *Dahlke H. O.* The sociology of knowledge. N.Y., 1940.
2. *Horvath Z.* Die Jahrhundertwende in Ungarn. B., 1966.
3. *Kettler D.* Marxismus und Kultur. B., 1967.
4. *Mannheim K.* Conservative Thought: Essays on sociology and social psychology. N.Y., 1953.
5. *Mannheim K.* Diagnosis of our Time. L., 1943.
6. *Mannheim K.* Freedom, power and democratic planning. N.Y., 1950.
7. *Mannheim K.* Ideology and Utopia. N.Y., 1936.
8. *Mannheim K.* Man and society in an age of reconstruction. L., 1940.
9. *Mannheim K.* The Problem of generations: Essays on the sociology of knowledge. N.Y., 1952.
10. *Marx K., Engels F.* The German ideology. N.Y., 1939.
11. *Merton R. K.* Social theory and social structure. N.Y., 1957.
12. *Wolff K. H,* The sociology of knowledge and sociological theory: Symposium on sociological theory. N.Y., 1959.

Глава 19

Социология Эриха Фромма

Эрих Фромм (Fromm) (23.03.1900, Франкфурт-на-Майне — 18.03.1980, Муральто, Швейцария) — выдающийся немецко-американский психолог и социолог, представитель неофрейдизма, один из классиков Франкфуртской критической школы.

1. Творческий путь

После окончания Гейдельбергского университета, в котором он получил философское образование, Э.Фромм избирает профессию психоаналитика. Психоаналитическое образование он получает в Мюнхенском университете, а затем в известном Берлинском психоаналитическом институте. В отличие от большинства своих коллег, которые пришли к профессии психоаналитика из медицины, Э. Фромм не получил специального

медицинского образования. Наряду с психоаналитической практикой, которую он начинает вести с 1925 года, значительную часть времени ученый тратит на теоретические исследования в области социальной психологии.

Первоначально Э. Фромм был строгим последователем и приверженцем ортодоксальной теории З. Фрейда, но постепенно он переоценивает фрейдистскую точку зрения на природу бессознательных внутренних влечений, на роль социальных и экономических факторов в становлении человеческой личности. В этой связи большой интерес представляет рассмотрение философских и политических идей американского социолога и психолога Эриха Фромма, одного из основателей неофрейдистского направления в психоанализе.

На формирование его социально-философских взглядов большое влияние оказал Институт социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, сотрудником которого он являлся с 1929 г. по 1932 год и в котором сложилась и получила широкую известность так называемая Франкфуртская социологическая школа. Социальная философия Э. Фромма во многом точно отразила идейные искания представителей этой школы, их попытки либерализовать марксизм, синтезировав его с неогегельянством, экзистенциализмом и фрейдизмом, их стремление найти «золотую середину», «третий путь» в философии.

Широкую известность как крупного специалиста по использованию психоанализа в изучении социальных проблем ему принесла первая крупная работа «Бегство от свободы», опубликованная в 1941 году и ставшая бестселлером. В ней Э. Фромм пытается проследить развитие свободы и самосознания индивида, начиная со средних веков и до настоящего времени. Именно в этой книге он впервые изложил основные положения неофрейдистской социальной философии.

Основополагающие принципы этой философии, сформулированные в данной книге, в дальнейшем находят свое развитие в других его работах: «Человек как он есть» (1947), «Психически разумное общество» (1955), «Искусство любви» (1956), «Может ли человек восторжествовать?» (1961), «Концепция человека у Маркса» (1961), «Без цепей иллюзий» (1962), «Сердце человека» (1964) и др. Целый ряд работ Фромм посвящает исследованию религиозных концепций иудаизма, христианства и дзен-буддизма: «Психоанализ и религия» (1950), «Дзен-буддизм и психоанализ» (1960), «Учение о Христе и другие очерки по религии, психологии и культуре» (1963), «Вы должны быть подобны богам: радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиций» (1966).

Большую известность Э.Фромму принесли не только многочисленные научные труды в области философии, социологии, психологии, этики, религии, но и широкая общественно-политическая деятельность.

2. Принципы социальной теории

Особенность социальной философии Э.Фромма состоит в том, что она, вырастая на идейной основе фрейдизма, одного из наиболее распространенных в зарубежных странах учений XX века, в то же время испытала на себе определенное влияние философии К. Маркса.

Э. Фромм пытался «синтезировать» фрейдизм с марксизмом, подвергая последний интерпретации в антропологическом духе. Стремясь использовать и применить некоторые положения психоанализа в объяснении социальных явлений и процессов, Э. Фромм выступал тем самым как продолжатель той социально-философской тенденции в психоанализе, начало которой было положено 3. Фрейдом, его трудами в области социальной психологии, морали, религии и т. п.

Социально-философскую ориентацию неофрейдизма можно трактовать как в узком, так и в широком смысле. В узком смысле «социологизм» неофрейдизма заключается в том, что все его представители ставят происхождение психических расстройств и вообще психическое развитие человека в зависимость от влияния ок-

ружающей социальной среды. И хотя заявления подобного рода носят скорее декларативный характер и не вскрывают истинной связи, существующей между человеком и обществом, тем не менее неофрейдисты в этом отношении делают шаг вперед по сравнению с 3. Фрейдом, который все психическое сводил к биопсихологической природе человека. «Социологизм» неофрейдизма в широком смысле выражается в том, что в его рамках возникает общая социально-философская теория, пытающаяся с психологической точки зрения объяснить движущие силы и поступательный ход общественного развития.

Предметом философского рассмотрения у Э. Фромма являются законы и принципы действия субъективного, человеческого фактора в общественно-историческом процессе. Э. Фромм пытался выяснить ту «роль, которую психологические факторы играют в качестве активных сил в социальном процессе» [1, p. 7], стремился решить связанную с этим более общую проблему взаимодействия психологического, экономического и идеологического факторов, их значение в общественном развитии. Эта проблема составила центральное ядро его социальной теории. Исходной установкой в ее решении, которая определила направление теоретических исканий Э. Фромма, явилось его убеждение в том, что «для того, чтобы понять динамику социального процесса, необходимо понять динамику психологических процессов, имеющих место внутри индивида, и, наоборот, для того, чтобы понять индивида, необходимо рассматривать его в контексте той культуры, которая формирует его» [1, p. VIII].

Проблема сущности человека является одной из центральных проблем самых различных наук — философии, социологии, психологии, этики, эстетики и др. На протяжении многих тысячелетий человек пытался раскрыть тайну своего «Я». В различные исторические периоды проблема человека ставилась и решалась по-разному. Это было связано прежде всего с тем, что в ходе исторического развития, с изменением социальных условий жизни постепенно изменялся и сам человек.

Существует огромное количество определений сущности человека, в многообразии которых можно выделить в основном два подхода, ставших традиционными для немарксистской социально-философской мысли и противостоящих друг другу, — субстанциалистский и релятивистский. В истории философских учений проблема субстанциального и релятивного в человеке интерпретировалась как в идеалистической, так и в материалистической форме.

Поставив в центр своей социально-философской теории проблему человека, Э. Фромм не мог обойти ставшую классической для западной философии антиномию — «или общество формирует человека, или человек определяет общество». История общест-

венной мысли показывает, что всегда, когда в центре какой-либо теории оказывалась и проблема человека, и проблема динамики исторического процесса, теоретик был вынужден решать эту дилемму. Способ решения этой дилеммы определял, в конечном счете, и характер создаваемой им социально-философской теории.

Э. Фромм рассматривал суть субстанциалистских и релятивистских трактовок сущности человека и указывал на их неудовлетворительность. В поисках определения сущности человека он пытался найти иной подход к этой проблеме, который позволил бы ему преодолеть дуализм и односторонность этих точек зрения. «Человеческая природа не биологически фиксированная внутренняя сумма желаний, не безжизненная тень культуры, к которой она спокойно адаптируется» [2, p. 22], — пишет Э. Фромм, отвергая как биосубстанциалистскую интерпретацию человеческой природы, так и релятивистскую.

Интерпретации такого рода, считал он, не могут выяснить действительный источник социальной активности, социального творчества человека. Чтобы понять сущность и значение психологического фактора в истории, следует построить социально-психологическую теорию личности исходя из «антропологически-философской концепции человеческого существования» [2, p. 45]. Это утверждение Э. Фромма является отправным положением его социальной философии.

Возможность преодоления крайностей как биосубстанциализма, так и социального релятивизма Э. Фромм видел в определении сущности человека через «противоречие, внутренне присущее человеческому существованию» [3, p. 116]. Такой подход к проблеме личности не является, по Э. Фромму, «ни биологическим, ни социологическим» [4, p. 14].

С его точки зрения, он преодолевает подобную дихотомию, так как исходит из того, что «главные страсти и желания в человеке являются результатом тотальных условий человеческого существования» [4, p. 14], возникают из «человеческой ситуации» [4, p. 28]. Отказываясь признавать источником специфически человеческих потребностей биологические процессы в конституции человека, он, в противовес 3. Фрейду, заявлял, что «как самые прекрасные, так и самые отвратительные склонности человека являются не частью неизменной, биологически данной природы, а результатом социального процесса, который создает человека» [1, p. 12]. Э. Фромм считал, что общество выполняет не только отрицательную, репрессирующую функцию, но и «творческую». «Природа человека, — продолжает он, — его страсти и страхи являются продуктом культуры. Кстати сказать, сам человек есть самое важное создание и достижение постоянных человеческих усилий, путь которых мы называем историей» [1, p. 13]. Но, как мы увидим ниже, признание Э. Фроммом «творческой» роли об-

щества в развитии человека сводится не более и не менее как к провозглашению тезиса о невмешательстве общества в спонтанный процесс самораскрытия заложенных в человеке внутренних потенций. Считая, что общество оказывает некоторое влияние на развитие человека, Э. Фромм вместе с тем скептически относился к тем психологам и социологам, которые утверждали, что «человек является просто чистым листом бумаги, на котором каждая культура пишет свой текст» [5, p. 31]. Релятивисты, резко отрицая существование универсальной природы человека, но признавая на словах единство и целостность человечества вообще, «едва ли вкладывают какое-либо содержание и смысл в само понятие рода человеческого» [5, p. 31].

В противовес как релятивистам, так и биосубстанциалистам, Э. Фромм, пытаясь дать свое истолкование «субстанциального» в человеке, обращается к анализу антропологических условий человеческого существования. По его мнению, только «человеческая ситуация», в которой оказывается всякий человек при появлении на свет, выражает то общее, что присуще всем людям различных исторических эпох, что делает их похожими друг на друга по своей сути и предоставляет им возможность выражать собой существо рода человеческого.

3. Категория «человеческой ситуации»

Каково же содержание неофрейдистского понятия «человеческой ситуации», которое является одним из исходных в антропологической философии Э. Фромма и анализ которого открывает путь к пониманию и уяснению ее сущности?

Э. Фромм начинает исследовать проблему человеческой природы с анализа «человеческой ситуации», с изложения своей теории антропогенеза. С его точки зрения, генетической предпосылкой появления человека был возникший на определенной стадии эволюции природы процесс ослабления биологической приспособляемости животного к окружающей среде. Факт появления человека, по его мнению, является следствием негативного процесса естественной эволюции. Чем менее совершенным становится биологический аппарат инстинктивного приспособления животного к миру, тем более развивается его мозг и способность к мышлению, к сознательной ориентации в мире.

Будучи уверен в том, что 3. Фрейд глубоко заблуждался, когда видел источник всех человеческих побуждений в биологической конституции человека, Э. Фромм полагает, что «все страсти и желания человека являются не чем иным, как результатом попытки решить проблему человеческого существования» [4, p. 29], что «понимание человеческой психики должно быть основано на

анализе потребностей человека, возникающих из условий его существования» [1, p. 25].

Анализ содержания понятия «человеческой ситуации», на котором, собственно, Э. Фромм и строит свою теорию сущности человека, ясно показывает, что с психологической точки зрения она является в такой же мере инстинктивистской, как и фрейдовская. Отличие от последней заключается лишь в том, что в основании ее лежит представление не о биологической, а об антропологической природе инстинктов и потребностей человека. Если у 3. Фрейда биологические врожденные потребности имеют антисоциальную природу, то у Э. Фромма неизменные, внеисторические по своему происхождению потребности человеческой природы выступают в виде позитивных стремлений.

Содержание человеческой природы, являющейся, с точки зрения Э. Фромма, «результатом неодолимого побуждения человека восстановить единство и равновесие между самим собой и природой» [2, p. 46], представляет своеобразную систему потребностей, включающую в себя: 1) потребность в человеческих связях, 2) потребность в самоутверждении, 3) потребность в привязанности, 4) потребность в самосознании, 5) потребность в системе ориентации и объекте поклонения. Следует заметить, что три из пяти названных Э. Фроммом основных потребностей человеческой природы: потребность в человеческих связях, в привязанности и в системе ориентации и объекте поклонения — имеют много общего. Природа этих фундаментальных потребностей человека, определяющих всю его психическую деятельность, носит у Э. Фромма ярко выраженный абстрактный, асоциальный, чисто антропологический характер, и это, естественно, накладывает свой отпечаток на решение Э. Фроммом различных социально-психологических проблем.

По мнению Э. Фромма, в процессе как онтогенетического, так и филогенетического развития человека удовлетворение его природных потребностей, предопределяемых антропологической «человеческой ситуацией», осуществляется двумя противоположными способами. Один из них помогает развитию и становлению че-ловека, другой — нет. Каждый из способов удовлетворения человеческих потребностей представляет собой своеобразный ответ на проблему человеческого существования: в одном случае — это прогрессивный ответ, в другом — регрессивный. С точки зрения Э. Фромма, каждый человек в своих попытках решить экзистенциальную проблему человеческого существования «может или вернуться к архаическому, патогеничному способу решения, или прогрессировать, развивая свою человечность» [3, p. 119]. Если человек, желая вновь обрести утраченное единство с природой и освободиться от страха одиночества и неуверенности, пытается уничтожить то, что делает его человеком и вместе с тем мучает его, —

свой разум и самосознание, он становится на регрессивный путь решения проблемы человеческого существования. Если человек ищет новую гармонию с миром на основе полного и всестороннего развития заложенных в нем человеческих способностей, он выбирает прогрессивный способ решения экзистенциальной проблемы. Согласно Э. Фромму, прогрессивное решение проблемы человеческого существования способствует психическому здоровью и развитию человека, соответствует потребностям человеческой природы; регрессивное решение, напротив, вызывает в человеке психическое расстройство и ведет к внутренней деградации. С его точки зрения, и психически здорового человека, и невротика к жизнедеятельности побуждает неодолимая потребность найти решение проблемы человеческого существования и выйти из того состояния неопределенности, в которое повергает их сам факт отделения от природы. Именно поэтому, считает он, поведение человека никогда нельзя объяснить следствием вытеснения или сублимирования биологических потребностей индивида, как это делал 3. Фрейд. «Для того, чтобы понять, — пишет Э. Фромм, — индивидуального пациента или вообще какого-либо человека, необходимо прежде всего знать — каков его ответ на проблему существования» [6, p. 91].

4. Альтернативы человеческого существования

Что касается истории человеческого общества, то, по мнению Э. Фромма, на различных стадиях его развития (при рабовладении, феодализме, капитализме и социализме) всегда доминируют определенные социально санкционированные типы решения этой проблемы (прогрессивные и регрессивные).

Каковы же те альтернативные возможности, которые, с точки зрения Э. Фромма, открываются перед человеком в удовлетворении потребностей своей природной сущности?

Потребность в человеческих связях может быть удовлетворена посредством господства и подчинения, однако это приводит к потере свободы личности.

Только в любви, считает Э. Фромм, этой единственной положительной и идеальной связи человека с миром, другими людьми и с самим собой, данная потребность удовлетворяется действительно по-человечески, только с помощью последней человек, обретая единство с миром, в то же время сохраняет независимость и целостность своего неповторимого «Я».

Потребность в самоутверждении может быть удовлетворена или в творческом процессе, благодаря которому «человек выходит за пределы пассивной роли твари», или в деструктивизме,

который характеризуется противоположной направленностью активности человека, ибо «уничтожить жизнь — значит тоже выйти за ее пределы» [4, p. 37]. Но только творческий способ удовлетворения потребности ведет к радости и счастью; что касается деструктивизма, то он, в конечном счете, причиняет огромные внутренние страдания как самому человеку, воспользовавшемуся этим способом самоутверждения, так и окружающим его людям.

Потребность в привязанности может быть удовлетворена или регрессивно — путем сохранения первичных связей с природой, которые гарантируют человеку то спокойствие и уверенность в существовании, которые он потерял, став человеком, или прогрессивно — путем разрыва этих «природных связей», характерных для животного существования, и полного развития своей человеческой сущности на основе установления новой солидарности с людьми и гармоничного единства с миром. Последний способ удовлетворения потребности в привязанности предоставляет человеку возможность развить свою индивидуальность. Потребность в самосознании может быть удовлетворена или при помощи своеобразного возрождения первичных связей с природой, «растворения в стаде», или посредством полного творческого развития всех человеческих способностей. В последнем случае человек осознает свою неповторимую индивидуальность — свое «Я» и благодаря этому обретает внутреннюю силу и уверенность.

Потребность в системе ориентации и объекте поклонения может быть удовлетворена как иррациональным способом, так и рациональным.

5. Социальный характер

Анализируя психологический уклад различных конкретно-исторических обществ, Э. Фромм приходит к выводу, что в каждом из них есть нечто устойчивое. Индивиды любого общества, несмотря на некоторые индивидуально-психологические различия, всегда, по его мнению, имеют нечто общее в своих психологических свойствах и поэтому выступают как типичные представители данного общества. Характер, типичный для общества, Э. Фромм называет «социальным характером» [5, p. 83]. Под социальным характером он подразумевает такое «ядро структуры характера, которое присуще большинству членов одной и той же культуры в отличие от индивидуального характера, который различен у людей той же самой культуры» [4, p. 78].

С его точки зрения, в любом обществе независимо от его социальной природы существует единая присущая только ему структура характера, общая для большинства групп и классов этого

общества. Сам же характер Э. Фромм рассматривает как такую психологическую основу личности, которая обусловливает не только поведение человека, но и образ мыслей, чувств, вообще весь способ восприятия и отношения человека к внешнему миру. По его мнению, «система характера может быть рассматриваема как своеобразный человеческий заменитель инстинктивного аппарата животного» [2, p. 59], приспособительная роль которого имеет очень большое значение для человека.

Поскольку поведение индивида, согласно Э.Фромму, должно находиться в соответствии с требованиями общества, постольку главная функция социального характера заключается в том, чтобы «направить активность членов общества по такому руслу, когда их поведение не является результатом сознательно обдуманного решения —: следовать или не следовать социальному эталону, а является следствием желания действовать так, как они должны действовать, получая в то же время удовлетворение от того, что их поведение соответствует требованиям общества» [5, p. 85]. Другими словами, функция социального характера состоит в том, чтобы «превращать и канализировать человеческую энергию данного общества для целей непрерывного его функционирования» [4, p. 79].

Именно поэтому, с точки зрения Э. Фромма, социальный характер можно рассматривать как такой психологический фактор, который способствует стабилизации функционирующего общества. Значение социального характера для самого индивида, по мнению Э. Фромма, состоит в том, что он позволяет индивиду психологически безболезненно и наиболее эффективно приспособиться к требованиям общества.

Социальный характер является ядром характерологической структуры множества индивидов. Определяя социальный характер как «совокупность черт характера, общую для большинства», Э. Фромм подчеркивал, что эта совокупность черт формируется в результате общих для какой-либо группы переживаний и общего образа жизни.

Э. Фромм выделяет непродуктивные (воспринимающий, эксплуататорский, накопительский, рыночный) и продуктивные типы характера. В основе первых четырех лежат определенные негативные психологические механизмы (соответственно мазохистский, садистский, деструктивный и конформистский), альтернативой им является продуктивный тип характера, в основе которого лежит любовь, вера и ориентация на бытие. Функция социального характера заключается в том, чтобы направлять и формировать человеческую энергию внутри данного общества во имя функционирования данного общества.

6. Социальное здоровье

Сущностное различие между здоровьем и нездоровьем общества и индивида заключено, по Э. Фромму, в самой сути человеческого существования. Гуманистический идеал «здорового общества» Э.Фромм противопоставляет существующей социальной реальности, выделяя две линии патогенеза: социально-экономическая среда определяет социальный характер, а патологический характер закономерно обусловливает патологичность общества. Основным механизмом формирования больного общества является отчуждение — человек в своем освоении мира не осознает себя в качестве первоисточника, как творца; мир воспринимается пассивно, разорвано, в отрыве субъекта от объекта.

Анализ индустриального общества внес свои коррективы в концепцию отчуждения К. Маркса. В современном обществе отчуждение носит абсолютный, тотальный характер и не связано с той или иной социальной группой; огромная часть населения попадает в зависимость не от машин, а становится объектом манипулирования со стороны других людей и их символов. Вследствие своего отчужденного характера современное общество отличается фрустрацией экзистенциальных потребностей (ощущением утраты смысла) и, по определению Э. Фромма, неуклонным превращением в «цивилизацию манипулируемых масс». В основе этих двух явлений лежат принципы «технической возможности» (должно быть создано то, что является технически возможным, невзирая на последствия), «максимальной эффективности» (ориентация на большую эффективность экономики при условии нивелировки индивидуальностей), конфликт между деперсонализацией и индивидуальностью. Описывая современное индустриальное общество, Э. Фромм использует термин Г. Мэмформа «мегамашина», которая является «тотально организованной и однородной общественной системой, в которой общество функционирует как машина, а люди — как ее части». Этот тип системы, используя максимальную координацию, благодаря постоянно увеличивающемуся порядку, власти и всеобъемлющему контролю, способен найти свое наиболее полное выражение с помощью современных технологий.

Новый человек технократической эры страдает от вялотекущей, хронической шизофрении, считает Э. Фромм, корни которой заключены в конфликте между мыслью и чувством. В ситуации, когда эта двуединая функция человеческого существования разрывается,- «мышление трансформируется в интеллектуальную активность шизоидного типа, а чувства — в невротические страсти, разрушающие жизнь».

Вместе с тем в любом обществе (современное западное общество не является исключением) существовали и существуют «том-

ки противодействия», которые позволяют сопротивляться патогенным тенденциям, преобладающим в обществе. Такими фундаментальными состояниями человеческого духа, по Э. Фромму, являются надежда, вера, любовь, мужество, или стойкость, воскресение как изменение каждодневной жизни ко все большей реальности, совесть и свобода.

7. О социальном бессознательном

Э. Фромм был твердо убежден в том, что механизм функционирования и изменения социальных систем невозможно понять не только без анализа содержания и функции социального характера, но и без раскрытия так называемой негативной функции общества, суть которой заключается, по его мнению, в том, что любое общество с помощью специфических средств может регулировать и определять степень осознания человеком окружающей его социальной реальности. Именно поэтому такое большое внимание Э. Фромм уделяет рассмотрению роли «бессознательного» начала в историческом процессе.

Э. Фромм пытался снять покровы таинственности с проблемы «бессознательного», которая вот уже много десятилетий не сходит со страниц академических журналов по психологии и психоанализу.

Сам термин «бессознательное», по мнению Э. Фромма, «представляет в действительности некоторую мистификацию. Нет такой вещи, как бессознательное; есть только те чувства, которые мы осознаем, и те, которые не осознаем» [5, p. 106].

В психоанализе как определенной системе представлений можно выделить несколько фундаментальных положений. Во-первых, утверждение о том, что человек, хочет он того или нет, вынужден в своей жизненной практике подавлять осознание многих чувств и эмоций. Во-вторых, представление о том, что между содержанием «бессознательного» и сознанием возникает конфликт, который почти всегда вызывает невроз. И наконец, в-третьих, уверенность в том, что этот конфликт исчезает тотчас же, как только «бессознательное» достигает порога человеческого сознания.

Оставляя в неприкосновенности исходные положения классического психоанализа о «бессознательном» и о механизме вытеснения («repression»), Э. Фромм ставит задачу реинтерпретировать и истолковать их в неофрейдистском духе. Он иначе трактует содержание бессознательного и по-другому описывает механизм вытеснения.

Прежде всего, в противоположность З. Фрейду, который считал «бессознательное» внеисторичным, антисоциальным, биологичным по своей природе феноменом, Э. Фромм утверждает, что «бессознательное, подобно сознанию, является тоже социальным феноменом» [7, p. 218].

В своей теории он главное внимание уделял «социально-бессознательному», содержание которого составляет вытесненный психический материал, являющийся не индивидуальным, а «общим для большинства членов данного общества» [5, p. 95]. Только всячески препятствуя с помощью «социально обусловленного фильтра» его осознанию членами общества, само общество при наличии определенных внутренних противоречий обеспечивает себе возможность стабильного функционирования. «Чувственно переживаемый опыт не может быть осознан, — утверждает он, — если он не смог пройти через этот фильтр» [5, p. 125]. Только то, что проникает через этот фильтр, входит в сферу сознания. К сожалению, большая часть жизненного человеческого опыта остается за его пределами, т. е. остается бессознательной.

Составными частями этого «социально обусловленного фильтра» являются: *язык, логика, социальные табу.* Наиболее важной из них, по мнению Э. Фромма, является третья часть, которая «не позволяет определенным чувствам достигнуть сознания и стремится вытолкнуть их из этой сферы, если они достигли ее. Она состоит из социальных табу, которые объявляют некоторые идеи и чувства неправильными, запрещенными, опасными и которые всячески мешают им достигнуть порога сознания» [5, p. 131].

Существуют чувства, мысли, которые общество, согласно Э. Фромму, стремится не допустить до осознания их человеком, имеются такие вещи, которые не только «нельзя делать», но о которых не позволяется даже думать. С точки зрения неофрейдизма, общество стремится подавить, воспрепятствовать осознанию человеком такого чувственно переживаемого опыта, содержание которого несовместимо с требованиями данного общества и грозит нарушить стабильность его функционирования. Наличие табу — специфической системы социальных запретов — помогает обществу успешно формировать такой социальный характер, который укрепляет его и в своем действии постоянно воспроизводит существенные черты этого общества. Общество не может уничтожить действия скрытых человеческих переживаний, чувств, которые имеют антисоциальную направленность, но оно может вытеснить их из сознания, что оно и делает с помощью «социального фильтра», выполняющего роль своеобразного цензора в общественном сознании. Этот постоянно осуществляемый капиталистическим обществом процесс вытеснения из сознания человека нежелательного для него опыта, согласно Э. Фромму, сопровождается наполнением сознания человека различного рода идеологическими фикциями.

Самым главным фактором, препятствующим осознанию человеком того реального чувственно-переживаемого опыта, который находится в определенном противоречии с требованиями общества, является, по Э. Фромму, страх перед изоляцией и остракизмом. Человек боится оказаться в положении, отличающем его от дру-

гих, поэтому мнение толпы приобретает для него подчас большее значение, чем его собственные суждения. Санкционируемые обществом нормы и правила, разделяемые подавляющим большинством его членов, — вот что определяет, по мнению Э. Фромма, содержание и направленность социальной деятельности человека, «То, что человек часто принимает за истинное, реальное, разумное, — считает Э. Фромм, — есть не что иное, как клише, принятые в обществе, и все то, что не подходит под это клише, исключается из сознания, является бессознательным» [5, p. 137]. Но общество не может «дегуманизировать» и «репрессировать» человека беспредельно, так как «человек не только член общества, но он также и представитель человечества» [5, p. 138]. Человек боится изоляции не только от своей социальной группы, общества, но он также боится оказаться оторванным от человечества, от того родового начала, которое он несет в себе *и* которое представляет человеческую природу. Именно поэтому, считал Э. Фромм, общество не может полностью подчинить себе человека.

«Бессознательное» Э. Фромм по существу разделил на два вида. К первому он относит тот реальный чувственно-переживаемый опыт человека, осознание которого способно внести элементы дезорганизации в функционирование данного общества. Под этим видом «бессознательного» он подразумевал лежащие в основе социального характера социально-психологические механизмы поведения. Если бы человек капиталистического общества осознал, что жизнь его бессмысленна, что все то, чем он занимается, неинтересно и скучно, что он не имеет настоящей свободы, не может вести себя и думать так, как ему хочется, то ему было бы трудно правильно функционировать в данном обществе. Поэтому осознание человеком такого, рода чувств подавляется этим обществом.

Ко второму виду «бессознательного» он относит все то, что составляет содержание человеческой природы. Оба вида «бессознательного», согласно Э. Фромму, социальны по своей природе, так как всегда являются результатом негативной функции общества, следствием подавления обществом нежелательных для него реально переживаемых индивидами чувств и мыслей.

Осознание человеком содержания первого вида «бессознательного», по Э. Фромму, вызывает такого рода поведение, которое определенным образом дезорганизует общество. Осознание же содержания второго вида «бессознательного», которое он называет «универсальным бессознательным», вызывает такого рода активность человека, которая приводит к изменению существующей действительности и созданию общества, более соответствующего человеческой природе. Таким образом, с точки зрения Э. Фромма, содержание «бессознательного» всегда находится в противоречии с обществом.

Из неофрейдистского анализа проблемы «бессознательного» становится ясным, что потенциальные потребности человеческой при-

роды, мотивирующие социальное поведение индивида в позитивном направлении и определяющие в целом поступательный ход истории, относятся им к «бессознательному». Сознанию Э. Фромм отводит подчиненную роль в исторической деятельности людей, считая, что оно, «представляя все социальное в человеке» [5, p. 139], насквозь фальшиво, иллюзорно и не содержит в себе ничего истинного и позитивного, отвечающего действительной природе человека. Социальное в человеке, согласно Э. Фромму, есть проклятие для него самого, все истинно человеческое заключено в его природной сущности. То, что выходит за рамки практических нужд существующего общества, в конечном счете мыслится Э. Фроммом как внеисторическое по своему происхождению, как «бессознательное» по характеру.

Оставаясь верным исходным началам классической психоаналитической теории 3. Фрейда, он гипертрофирует роль «бессознательных» моментов в человеческом поведении, возводит их в абсолют и придает им решающее значение в определении психической деятельности человека. Многообразие форм и сложность человеческой деятельности сводятся и объясняются Э. Фроммом или «универсальным бессознательным», которое выражает в отличие от фрейдовских биологических инстинктов экзистенциальные потребности человеческой природы, или бессознательными защитными психологическими реакциями, которые формируют мотивационную основу социального характера. Хотя истолкование природы «бессознательного» у 3. Фрейда и Э. Фромма различно, сущностные силы человеческого «Я» они оба представляют в виде «бессознательных», внеисторических потребностей, которые реализуются в процессе человеческой эволюции. История, по их понятиям, всецело является продуктом реализации «бессознательного».

8. Дерепрессия

При анализе содержания «бессознательного» и его роли в историческом процессе Э. Фромм достаточно много внимания уделяет проблеме дерепрессии, т. е. разработке «средств социальной терапии», которые, по его мнению, должны снять с человека тяжелый груз «бессознательного». «Превращая бессознательное в сознание, мы тем самым, — пишет Э. Фромм, — трансформируем простую идею универсальности человека в жизненную реальность этой универсальности, это не что иное, как экспериментальная реализация гуманизма» [6, p. 107]. Разрешение проблемы дерепрессии «бессознательного» Э. Фромм видит, во-первых, в устранении и нейтрализации страха, который мешает человеку чувствовать, мыслить и свободно выражать то, что он в действительности переживает, во-вторых, в развитии у человека способности к критическому мышлению, сомнению, самостоятельной постановке и решению жизненно важных во-

просов и, наконец, в-третьих, в распространении гуманистических идей, которые способствуют духовному развитию каждого человека.

Первым условием успешного протекания процесса дерепрессии «бессознательного» является необходимость уничтожения тех психологических перегородок, которые общество «воздвигло» внутри каждого индивида, отбрасывания каких бы то ни было фикций, клише, заполняющих сознание человека. Это позволит человеку увидеть социальную реальность такой, какая она есть на самом деле. Второе условие обеспечивает понимание индивидом социальной динамики и критическую оценку своего собственного общества с точки зрения «универсальных человеческих ценностей» [5, p. 143]. И наконец, соблюдение третьего условия способствует, как полагает Э. Фромм, осознанию человеком потребностей своей природы, которые он реализует в деятельности, направленной на создание подлинно гуманистического общества.

Именно эта неофрейдистская психоаналитическая программа дерепрессии «бессознательного» составила теоретическую основу его социально-политической платформы.

9. Фромм и современность

Социально-философские взгляды Э. Фромма представляют критическое направление в современной социальной мысли. В своих произведениях с позиций абстрактного натуралистического гуманизма он критикует современное западное общество.

Рассматривая процесс исторического развития не иначе как через призму противоречия между потребностями человеческой природы и возможностью их реализации в определенных общественных условиях, противоречия между необходимостью реализации сущности человеческой природы и сдерживающими внешними социальными факторами, Э. Фромм пытался на конкретно-историческом материале показать характер этого противоречия.

Анализируя современное капиталистическое общество, Э. Фромм показывает его несовместимость с требованиями человеческой природы, ценности которой, по его мнению, носят абсолютный гуманистический характер. Свою концепцию человеческой природы он использует в качестве специфического средства для социальной критики этого общества.

Критический подход Э. Фромма к анализу современного буржуазного общества позволил ему показать господство в нем алогизма, а точнее, «логики навыворот», при котором всеобщность самообмана носит видимость всеобщей правды, ненормальность кажется нормой, болезнь — здоровьем.

Как мыслитель и гуманист, Э. Фромм не мог пройти мимо проблемы кризиса современного общества и путей его преодоления.

Приложив значительные усилия для осознания и развенчания ряда опасных социальных иллюзий, Э. Фромм пришел к выводу, что причины кризиса предопределены экономическими и психологическими противоречиями самой индустриальной системы. Отдавая должное ее разнообразным достижениям, ученый вместе с тем критически проанализировал великие обещания и большие надежды на безграничный прогресс, которые были характерны для ряда поколений индустриальной эпохи. Вывод Э. Фромма был однозначен: большие надежды на достижение материального изобилия, неограниченной личной свободы, счастья для наибольшего количества людей и господства над природой потерпели крах. Цивилизация оказалась на грани самоуничтожения. Осуществляя поиск новых альтернатив планетарной катастрофе, Э. Фромм пришел к мысли о том, что обязательным условием физического выживания рода человеческого является создание нового человека («радикального изменения человеческого сердца») и нового общества, соответствующего потребностям «неотчужденного и ориентированного на бытие индивида».

Э. Фромм разработал довольно подробную программу изменения человека и общества. Согласно данному проекту в общих чертах спасение человечества от психологической и экономической катастрофы предполагает коренное изменение характера человека, выражающееся в переходе от доминирующей установки на обладание к господству установки на бытие, а также переход от индифферентного и патологического потребления к здоровому, максимальную децентрализацию промышленности и политики, осуществление индустриальной и политической демократии соучастия и замену бюрократического способа управления гуманистическим.

Неофрейдистская социология Э. Фромма — один из наиболее значительных элементов современной западной интеллектуальной культуры. Она придала существенный импульс развитию не толы психосоциологических доктрин, но и всей современной западной социологии, одной из вершин которой она, безусловно, является.

Литература

1. *Fromm E.* Escape from Freedom. 1941.
2. *Fromm E.* Man for Himself. L., 1960.
3. *Fromm E.* The Heart of Man. 1964.
4. *Fromm E.* The Sane Society. 1955.
5. *Fromm E.* Beyond the Chanes of Illusion. 1962.
6. *Fromm E.* Psychoanalysis and Zen Buddism. 1960.
7. *Fromm E.* The Application of Humanist Psychoanalysis tc Marx's theory // Socialist Humanism, 1961.

Глава 20

Интегральная социология Питирима Сорокина

«Питирим Сорокин был сложным и в чем-то парадоксальным человеком... Он тонко чувствовал конфликты времени и дал им достойное выражение. Его влияние печатным словом и преподавательской деятельностью на социальную науку и далеко за ее пределы громадно». Этими словами завершался некролог, опубликованный в гарвардской университетской газете и подписанный выдающимися социологами своего времени, учениками и коллегами Питирима Сорокина.

Прошло уже более 20 лет со дня смерти и более 100 лет со дня рождения выдающегося ученого, и не будет никаким преувеличением сейчас, на исходе XX в., сказать, что Питирим Александрович Сорокин, пожалуй, самая примечательная фигура на социологическом небосклоне нашего столетия. В небольшом очерке вряд ли удастся описать более или менее подробно жизнь и творчество Сорокина во всем их многообразии. В обществознании он энциклопедист, вобравший в себя практически все достижения гуманитарных наук, а его жизнь, со всеми крутыми виражами и подчас невероятными сюжетами, совершенно нетипична для обычной карьеры академического ученого. Словом, Сорокин, по выражению одного из его самых талантливых учеников, Эдварда Тириакьяна, был der Mensch — человек с большой буквы.

Жизни и творчеству Сорокина посвящено много исследовательских работ в отечественной и зарубежной историко-социологической литературе (сошлемся лишь на некоторые из них: [2; 3; 8; 19; 20; 21; 25; 50; 51; 53; 54; 55; 56]). Традиционно, хотя, видимо, не вполне справедливо, принято разграничивать два периода в его творчестве — русский и американский. Конечно же, русский Сорокин и Сорокин-американец довольно непохожи друг на друга по кругу идей, по характеру анализируемых проблем и использования материала, по степени зрелости и самостоятельности. Однако очевидно, что интегральная сущность всех его работ всегда оставалась неизменной. На интегрализме как квинтэссенции всего творчества социолога, связующей сциентистской программе, нам хотелось бы сконцентрировать свое основное внимание в этом очерке, тем более что и все мировоззрение, политические взгляды и даже жизненная философия Сорокина были пронизаны стремлением к интегрализму. Но прежде всего несколько зарисовок из жизни ученого.

Питирим Александрович Сорокин родился 21 января 1889 г. в селе Турья Яренского уезда Вологодской губернии и окрещен был Питиримом в честь епископа Питирима, одного из местных святых, чей праздник по церковному календарю приходится на январь [8, с. 120]. Отец Сорокина — Александр Прокопьевич —был ремесленником и занимался церковно-реставрационными работами. Мать — Пелагея Васильевна — зырянка крестьянского рода. Питирим был средним по возрасту мальчиком в семье. Сызмальства вместе со старшим братом Василием он работал с отцом и вел бродячий образ жизни. В возрасте десяти лет Питирим вместе со старшим братом бросили страдающего запоями отца и продолжили путь бродячих мастеровых самостоятельно и, судя по всему, довольно успешно.

Азы грамотности Сорокин получил в «зырянском» детстве. В 1902 г. он бросает бродяжничество и поступает в Гамскую двуклассную школу. Закончив школу с отличием, по рекомендации принят в Хреновскую церковно-учительскую школу, что находилась в Костромской губернии. По всей видимости, именно в это время им был сделан окончательный жизненный выбор в пользу учения.

Тогда в пятнадцатилетнем возрасте Сорокин становится достаточно активным революционером, вступив в партию эсеров. Выход в люди, знакомство со всевозможными политическими доктринами, новыми идеями и ценностями подтолкнули Сорокина к первому в его жизни интегральному синтезу. Как пишет он сам в автобиографической книге «Долгое путешествие», новые знакомства и расширение кругозора в течение двух лет пребывания в школе способствовали пересмотру всего мировоззрения: религиозность сменилась полурелигиозностью, отказом от теологии русской православной церкви, обыденные ценности «зырянского» прошлого — естественно-научной философией, научно-эволюционное теорией, лояльность к царизму — социалистическими и демократическими взглядами. «В отличие от марксистского материализма экономической интерпретации человека и истории философия и социология эсеров были в большей степени интегральными и идеалистическими. Они особо подчеркивали роль творческих идей, волеизъявления, «борьбы за индивидуальность» против «борьбы за существование», значимость неэкономических факторов, детерминирующих социальные процессы и человеческое поведение. Все мое предыдущее мироощущение соответствовало скорее этой идеологии, чем «пролетарской», «материалистической», «экономической» идеологии марксистов социал-демократической партии» [46, с. 43—44]. Короче, интегралистский крен в мировоззрении Сорокина был заложен еще задолго до того, как он приступил к самостоятельным социологическим изысканиям, если верить его ретроспективным рефлексиям.

В 1906 г. Сорокин был впервые арестован и помещен в тюрьму в г. Кинешме: Тюремный быт, как, впрочем, и повсюду в Рос

сии, был не очень строг, а даже, напротив, располагал к внешним связям и создавал все возможности для интенсивных интеллектуальных занятий. Пребывание в камере за нелегальную деятельность можно считать исходной точкой отсчета в биографии Сорокина-социолога. Глубокое, а подчас и первичное знакомство молодого революционера с трудами классиков революционной (Маркс, Ленин, Лавров, Михайловский и др.) и социально-философской (Толстой, Дарвин, Спенсер, Конт и др.) мысли ознаменовало собой сорокинские «университеты». Ясно, что в это время он осознал, что политика мешает дальнейшему образованию, и решает перебраться в столицу.

В 1909 г. П. А. Сорокин поступает в Санкт-Петербургский психоневрологический институт, в котором незадолго до этого по приглашению ректора института В. М. Бехтерева два всемирно известных социолога начала века — Е. В. Де Роберти и М. М. Ковалевский — открыли первую кафедру социологии. Оба оказали значительное влияние на формирование творческой индивидуальности ученого; с обоими он поддерживал довольно тесные отношения и во время учебы и после, некоторое время он даже был личным секретарем М. М. Ковалевского (об их взаимоотношениях см. [13]). Через год он переводится на юридический факультет университета, где обучается под руководством выдающегося русского правоведа начала века Л. И. Петражицкого. Стремление синтезировать криминологию и социологию определило научные интересы раннего Сорокина, но не исчерпывало при этом всего круга интересующих его проблем.

Зимой (1912/13 г.) он готовит работу, защитив ее впоследствии как дипломную, «Преступление и кара, подвиг и награда» [14], представляющую собой разбор современных пенологических концепций и построение на основе богатого эмпирического материала собственной интегральной теории общественного поведения и морали. Труд был отмечен несколькими позитивными рецензиями, а сам М. М. Ковалевский в предисловии к книге напишет: «В этой будущей русской социологической библиотеке не один том будет принадлежать перу автора «Преступлений и кар, подвигов и наград» [6, с. VII].

Не выходя в целом за пределы основной колеи русской социологии начала века — неодинамической позитивной социологии [3, с. 8; 56, с. 9—11], Сорокин в духе позитивистско-бихевиористического синтеза пытается определить суть социального феномена, классифицировать типы поведения-санкции, а также определить исторические тенденции в развитии системы наказаний (социального контроля).

Сфера надорганики (т. е. сфера социального) определяется им как «социальная связь, имеющая психическую природу и реализующаяся в сознании индивидов», иными словами, если исследуе-

мое взаимодействие обладает психическим характером, то оно и есть социальное явление [14, с. 18—19]. Следовательно, всякое социальное явление имеет и чисто психологическую, т. е. внутренне-психологическую (переживание), и символическую, т. е. внешнюю, природу. Согласно Сорокину, социолог должен иметь дело прежде всего с внешними фактами или явлениями социальной жизни, игнорируя при этом индивидуальные внутрипсихологические процессы. Раз так, то все формы поведения людей могут быть описаны при помощи трех основных видовых понятий. Этими тремя основными формами актов, по Сорокину, являются «дозволенно-должные», «рекомендуемые» (т. е. не противоречащие представлениям дозволенно-должного, но представляющие собой «сверхнормальную роскошь») и «запрещенные», или «недозволенные», совершенно противоречащие бытующим представлениям о «должном» поведении [14, с. 52—53]. Каждая из этих форм существует как бы в связке с соответствующей ей оппозиционной санкцией. Так, рекомендуемым актам (а они суть, по Сорокину, «подвиг» или «услуга») соответствуют награды; запрещенным актам (преступление) — кары; дозволенным актам — «должные» реакции [14, с. 58]. Словом, вся социальная жизнь представлялась ему в виде нескончаемой цепи акций-реакций, а их взаимодействие составляет суть исторического прогресса. Однако этот прогресс не виделся ему линеарно. И если в дюркгеймовской схеме интенсивность (качественная и количественная) наказаний кратно пропорциональна степени развитости общества, то тенденцию к гуманизации системы наказаний в обществе Сорокин подверг сомнению. С одной стороны, он приходит к заключению о том, что в истории наблюдается некоторое смягчение карательных мер: от талиона (обязательная месть) к допускаемой, от разрешаемой — к прощению. С другой — он наблюдает лишь ненаправленные флуктуации во времени интенсивности карательной системы общества. Тогда, на время написания книги, Сорокину казалось, что возникающие отличия находятся не только в зависимости от уровня развития общества, но и от степени антагонизма в психике и поведении членов общества. Через четверть века во втором томе своей «Социальной и культурной динамики» он скорректирует этот вывод [32, т. II, гл. 15]: никакой гуманизации карательных систем не существует, наблюдаются лишь только флуктуации суровости этих систем, да и то в достаточно узких пределах [32, т. II, с. 585].

Вообще в предвоенные годы и в период первой мировой войны Сорокин довольно активен на поприще популяризаторства. Он успешно сотрудничает с журналами «Вестник знания», «Запросы жизни», «Заветы»; публикует ряд брошюр в так называемой пятикопеечной серии, где пропагандирует новейшие достижения социальной науки. Особенно любил Сорокин доводить до массового читателя идеи и теории Э. Дюркгейма (см., к примеру: [15; 16]), которо-

го вполне можно считать одним из самых главных «духовников» Сорокина. Между ними на какой-то период установилась даже переписка, однако, видимо, она не была очень активной.

В целом же, подводя итог первоначальному этапу формирования творческого «Я» ученого, подчеркнем вновь, что с самого начала его мировоззрению было свойственно стремление интегрировать гуманитарное знание своего времени в единую, унифицированную систему. Многими годами позже об этом периоде он сам напишет: «С точки зрения философии складывающаяся система была скорее разновидностью эмпирического неопозитивизма или критического реализма, основанного на логических и эмпирионаучных методах. Социологически — разновидностью синтеза конто-спенсе-ровской биологии эволюции и прогресса, дополненной и скорректированной теориями Н. Михайловского, П. Лаврова, Е. Де Роберти, Л. Петражицкого, М. Ковалевского, М. Ростовцева, П. Кропоткина (среди русских социальных мыслителей) и теориями Г. Тарда, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля, М. Вебера, Р. Штаммлера, К. Маркса, В. Парето и других западных обществоведов» [46, с. 75].

Тем временем, по окончании университета, Сорокин был оставлен при кафедре уголовного права и судопроизводства для подготовки к профессорскому званию. В 1915 г. он сдал магистерские экзамены, а с января 1917 г. числится в звании приват-доцента в Петроградском университете. В 1916 г. преподаватели кафедры социологии психоневрологического института основывают русское Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, послужившее в дальнейшем фундаментом для открытия в 1920 г. факультета социологии в Петроградском университете. Однако революция помешала реализации многих его чисто академических планов, в том числе и защите магистерской, диссертации.

1917 год был не только самым насыщенным событиями годом для Сорокина-политика, но и самым принципиальным с точки зрения становления уникальной самобытности Сорокина-социолога. Несколько забегая вперед, отметим, что годы революции и гражданской войны убедили его в необходимости предельно строгого разграничения двух ипостасей общества — «нормальной», т. е. периода относительной стабилизации общества (этому состоянию развития общества соответствуют одни социальные законы), и «бедственной» (периоды общественной дестабилизации и дезорганизации — войны, голод, эпидемии, революции и т. п., когда нарушается действие социальных законов «нормальных» периодов).

Февральская революция, можно сказать, застала Сорокина посреди дел. Отложив рукописи и книги, Сорокин-политик с головой уходит в круговерть революционных событий. История страны глазами включенного наблюдателя, а также крутые виражи его собственной судьбы описаны им в «Листках из русского дневника» [26]. Он принимает прямое участие в функционировании Государ-

ственной Думы, Временного правительства, организовывал Всероссийский крестьянский съезд, редактировал эсеровские газеты «Дело народа» и «Волю народа». Некоторое время был личным секретарем А. Ф. Керенского. Лишь за один только 1917 г. им была написана целая серия социально-политических трактатов, как нам кажется, не потерявших своего значения и для нашего времени. Среди них: «Автономия национальностей и единство государства», «Формы правления», «Проблема социального равенства», «Основы будущего мира», «Причины войны и путь к миру», «Что такое монархия и что такое республика?», «Сущность социализма», «Кому и как выбирать в Учредительное собрание?»

2 января 1918 г. Сорокин в очередной раз арестован, однако на сей раз уже революционным большевистским правительством по обвинению в покушении на Ленина. Если жизнь в период «красного террора» для простого человека была полна ужаса и трагизма, то нетрудно представить себе перипетии человека, встретившего Октябрьскую революцию в штыки и, по его собственному выражению, игравшего в «кошки-мышки» с большевистской властью. Некоторое время Сорокин скрывался в русских лесах Севера, но вскоре понял, то новая, пусть и неугодная, власть крепка, а старые утопии недееспособны. Тогда-то Сорокин и пишет нашумевшее открытое письмо, опубликованное в ряде центральных газет, где констатирует фиаско эсеровской программы и заявляет о своем разрыве с партией, выходе из нее. Собственно это-то письмо и послужило поводом В. И. Ленину для написания известной статьи «Ценные признания Питирима Сорокина» [7].

Покончив с политикой, в атмосфере поствоенной либерализации Сорокин сосредоточивается целиком на научной и преподавательской деятельности. Сперва он поступает на службу в Первый Петроградский университет, затем во Второй; одновременно читает лекции в ряде других учебных заведений, на всеобучах и в ликбезах. В присущем ему духе Сорокин предлагает институционализировать новую научную дисциплину — родиноведение, призванную интегрировать совокупные знания естественных и гуманитарных наук о стране. В 1919 г. Сорокину удается организовать первый в России социологический факультет, и он становится его первым деканом. На следующий год — он уже первый профессор социологии университета. Тогда же он пишет массовые, популярные учебники по праву, социологии. У него созревает план ряда перспективных публикаций по наиболее актуальным темам времени — война, революция, голод. В 1920 г. выходит в свет венец всего его творчества русского периода — «Система социологии» [18]. 22 апреля 1922 г. в здании Петроградского университета при большом стечении студентов и именитых ученых был устроен открытый диспут по поводу выхода в свет книги. На нем выступили крупнейшие обществоведы того времени, среди них: Н. И. Кареев,

К. М. Тахтарев, И. М. Гревс, И. И. Лапшин, С. И. Тхоржевский, Н, А. Градескул. Все выступавшие без исключения назвали книгу выдающимся достижением русской социологической школы. Высказанные замечания, судя по краткому стенографическому отчету, были с блеском отведены профессором Сорокиным. А само обсуждение завершилось тем, что «многочисленная публика наградила диспутанта долгими несмолкаемыми аплодисментами» [5].

Однако все больше образ мыслей первого советского профессора социологии не удовлетворял власти. По меньшей мере некорректным был сочтен разгромный тон его рецензии на книгу Н. И. Бухарина «Теории исторического материализма» (Москва, 1922).

К 20-м годам сложившаяся менее десятилетия назад на вид довольно «наивная» схема быстро «разбухла» и обрела законченно логический вид.

Согласно Сорокину, теоретическая социология, призванная изучать социальные явления с точки зрения сущего (должного), логически распадается на три основных раздела: 1) социальную аналитику (социальную анатомию, или морфологию); 2) социальную механику (ее объект социальные процессы); 3) социальную генетику (теорию эволюции общественной жизни). Такое видение структуры социологического знания Сорокин практически без существенных изменений сохранит на долгие годы. И в этом смысле оказываются содержательно довольно близкими как его «Система социологии», так и «Общество, культура и личность» [35]. В их основе — квинтэссенция структурного метода в социологии, а методологический базис — синтез неопозитивизма и умеренного бихевиоризма.

С этих позиций он формулирует свой исходный тезис о том, что социальное поведение основано на психофизических механизмах, а субъективные аспекты поведения суть «переменные» величины.

Интегральным фактором всей социальной жизни выступает «коллективный рефлекс» [2, с. 124]. Концепция «Системы социологии» довольно подробно изложена И. А. Голосенко [2, с. 124—134], а посему лишь конспективно укажем основные положения книги.

Взаимодействие Сорокин рассматривает в качестве простейшей модели социального явления. Его элементами он считал: индивидов, акты (действия) и проводники общения (они же символы интеракции). Взаимодействующим индивидам свойственны наличие высшей нервной системы, потребности и способность реагировать на стимулы. Акты состоят из внешних раздражителей и внутренней реализации психологической жизни индивидов. Проводники суть символы передачи реакций между субъектами интеракции (язык, письменность, музыка, искусство, деньги и т. п.). Взаимодействие может быть антагонистическое или солидаристическое, одностороннее или двустороннее, шаблонное или нешаблонное. От взаимодействия Сорокин переходит к социальной группе, т. е. разорванное коллективное единство заново смыкает. Совокуп-

ное взаимодействие социальных групп есть народонаселение. По Сорокину, социальные группы могут быть элементарными (семья, по половому признаку, возрастному, религиозному, партийному и прочим одномерным критериям), куммулятивными (сочетание элементарных группировок: к примеру, каста, национальность, класс и т. п.) и сложными (население — комбинация элементарных и куммулятивных групп).

Социальную механику сам Сорокин неспроста сравнивал с «физиологией общества». Его представления о социальных процессах в те времена действительно содержали многое от биосоциального и бихевиористического, в духе бехтеревского концепта «коллективной рефлексологии», взглядов на социальные механизмы в обществе. Так, к числу факторов, влияющих на человеческое поведение, он относил космические, биологические, социально-психологические. Ну и, наконец, под социальной генетикой Сорокин имел в виду «не винегрет из истории отдельных социальных институтов», изучение которых дело исторических дисциплин, а исследование возникновения и основные линии развития в сфере строения населения и общественных процессов. Рассмотреть вопросы социальной генетики Сорокину менее всего удалось в русский период. Из всего сказанного явствует, что в «Системе социологии» все еще присутствует «тень» социологии XIX в. со свойственной ей приверженностью к универсальным классификациям и контовскому делению социального на статику и динамику. Сорокин окончательно отходит от парадигм старой социологии лишь в бытность американским гражданином.

Летом 1922 г. ситуация в стране резко изменяется. Ленин остро ставит вопрос о необходимости коммунистического контроля над программами и содержанием курсов по общественным наукам. Буржуазная профессура постепенно отстраняется от преподавания и тем более от руководства наукой. Летом 1922 г. прокатилась волна массовых арестов среди научной и творческой интеллигенции. Для Сорокина наступает критический час. И поскольку об отъезде Сорокина существует много легенд, то остановимся на этом вопросе детальнее.

В августе 1922 г. Сорокин находился в Москве по приглашению экономиста Н. И. Кондратьева. В день его приезда были арестованы более сотни крупнейших представителей русской творческой мысли. Среди них — Бердяев, Франк, Осоргин, Пешехонов и многие другие. Через пару дней аналогичные аресты были произведены и в Петрограде. Посещали сотрудники ЧК и петроградские апартаменты профессора Сорокина, который, по счастью, все еще находился в Москве. Тем временем «Правда» опубликовала статью Троцкого, где говорилось о том, что арестованных не собираются казнить, а лишь выдворят за пределы страны [46, с. 193]. Арестованных постепенно начали отпускать домой, сперва полу-

чив от них расписку в том, что они обязуются в течение десяти дней покинуть страну, а в случае неразрешенного возвращения их ждала смертная казнь. В сложившейся обстановке Сорокин принимает решение присоединиться к группе тех, кто подлежит депортации. В бюрократизированной Москве выполнение всех формальностей оказалось делом довольно простым, и уже 23 сентября с небольшим скарбом Сорокин с женой покидают страну навсегда. Такова официальная версия, поддерживаемая самим Сорокиным. Насколько она правдива, что осталось за кадром, знал ли Ленин о высылке Сорокина, о чем нередко пишется в литературе [56, с. 3], сейчас установить, пожалуй, уже не удастся.

После непродолжительного пребывания в Берлине Сорокин приезжает по приглашению президента Чехословакии Масарика в Прагу, где обретает как бы второе дыхание: участвует в организации новых журналов, читает много лекций, со свойственной ему творческой энергией подготавливает к печати пять книг. Значительно поправив свое здоровье за год относительно спокойной, даже непривычно для него спокойной, жизни в Праге, он приступает к реализации своих былых замыслов и садится за написание нового фундаментального труда — «Социологии революции».

Но уже осенью 1923 г. по приглашению видных американских социологов того времени — Э. Хайэса и Э. Росса — прочесть серию лекций о русской революции в некоторых американских университетах Сорокин вновь принимает критическое решение и окончательно перебирается в Соединенные Штаты Америки, покидая границы страны крайне редко и то в качестве визитера. С этого момента начинается новая страница его биографии, и Сорокин-социолог приобретает поистине мировую славу.

Менее года понадобилось Сорокину для языковой адаптации. Посещая церковь, публичные собрания и университетские лекции, он довольно быстро обрел свободный разговорный английский язык и уже летним семестром 1924 г. приступил к чтению лекций в Миннесотском университете, сотрудничая при этом и с университетами в Иллинойсе и Висконсине. Первым печатным результатом становится его книга «Листки из русского дневника» [26], где он описывает и анализирует события в России с января 1917 г. и по сентябрь 1922 г.

Примечательно, что с первых дней пребывания в Америке Сорокин сталкивается с оппозицией академических кругов, предпочитавших тогда, по выражению Л. Козера [19, с. 487], видеть в нем «рассерженного политического эмигранта, злопамятного и не извлекшего никаких уроков». Лишь после того, как в его защиту выступили Ф. Гиддингс, Ч. Кули, Э. Росс, предвзятость в отношении Сорокина постепенно спадает. Так, случайные лекционные сериалы стали сменяться приглашениями на постоянную работу, хотя его изначальная зарплата в то время едва достигала полови-

ны принятых размеров «полного профессорства» [46, с. 219]. При всем при этом годы, проведенные в Миннесоте, были, пожалуй, самыми продуктивными в его жизни. С интервалом приблизительно в один год Сорокин издает последовательна «Социологию революции» [27], новаторскую «Социальную мобильность» [28], «Современные социологические теории» [29], затем в соавторстве со своим другом К.Циммерманом — «Основания городской и сельской социологии» [30] и, наконец, трехтомную «Систематическую антологию сельской социологии». Все эти труды представляют собой многостраничные и увесистые фолианты, ярко свидетельствующие вдобавок не только о научном, но и о литературном гении Сорокина, своего рода Набокова от социологии, с не меньшим талантом писавшего и на неродном языке. Первые работы из этого цикла были задуманы Сорокиным еще в России, и они логически продолжали его «Систему социологии». Все эти издания были неоднозначно встречены и оценены американским научным сообществом, тем не менее с их помощью Сорокину удается окончательно преодолеть предвзятую настороженность в отношении своей персоны и далее, более того, с задворок политической эмиграции передвинуться на авансцену американской социологии.

Показательно, что само название книги «Социология революции» стало нарицательным для обозначения целого направления в современной науке. В ней Сорокин утверждал наличие двух этапов в любой великой революции: вся цельная революция рассматривается в качестве дискретного хиатуса в нормальном функционировании общества, но если первый этап революции подлинно революционен, то за ним с железной необходимостью наступает второй этап — контрреволюционный. По завершении периодов контрреволюции можно говорить о конце всей революции. Диктатуры Кромвеля, Робеспьера, Ленина, по мысли Сорокина, знаменуют собой имманентное перерастание революций в свою вторую фазу [27, с. 7—8].

С позиций умеренного бихевиоризма Сорокин трактует причины революций. «Все возрастающее подавление основных инстинктов населения; их базовый характер и бессилие групп, стоящих на страже порядка, — таковы три элемента адекватного описания условий революционного взрыва» [27, с. 370—371]. Однако в основе этих процессов лежит подавление базовых инстинктов людей — пищеварительных, сексуальных, инстинктов собственности, самовыражения, самосохранения и многих других. Подавление инстинктов на групповом уровне приводит к «биологизации» определенных форм поведения и ослаблению тормозов, удерживающих индивидов от совершения антисоциальных поступков. «Конвенциональные одежки цивилизованного поведения быстро срываются, и вместо них социум оказывается лицом к лицу с выпущенным на волю зверем» [27, с. 327]. Но революция, по мнению Сорокина, не прино-

сит никогда удовлетворения репрессированным инстинктам людей, более того, усиливает их подавление. Когда же оно перехлестывается накопившейся усталостью масс, то складываются все условия, необходимые для контрреволюционного переворота. Потребность масс в сильной личности (или группе) и твердой власти столь велика, что революция, которая начиналась с уничтожения всех социальных ограничений в обществе, быстро, реверсирует и создает все условия для формирования новой диктатуры. Словом, революции суть периоды общественных бедствий, когда нарушаются все механизмы нормального функционирования общества. И Сорокин убедительно показывает, какие сдвиги происходят в составе народонаселения, социальных структурах, общественно-экономическом организме, отношениях собственности, власти и субординации и, наконец, в духовной сфере. При этом, правда, его рецепты мирного и конституционного реформирования общества выглядят несколько наивными [27, с. 14—15].

«Социальная мобильность», по единодушному суждению большинства социологов, является классическим для западной социологии трудом по проблемам стратификации и мобильности. Несмотря на то что своего рода заявки на некоторые положения и идеи книги были сделаны Сорокиным еще в русский период [17; 18], работа безусловно в свое время была новаторской и по языку, который и поныне общепринят для описания процессов социальной динамики внутри общества. Но особенно книга «интересна благодаря теоретическому различию, проводимому между горизонтальной и вертикальной мобильностью, и глубокому анализу основных средств или каналов, при помощи которых индивидуумы могут достигнуть вертикальной мобильности» [I, с. 424].

Согласно Сорокину, социальная мобильность есть естественное, нормальное состояние общества и включает в себя регулярные перемещения не только индивидов, групп, но и социальных объектов (ценностей), т. е. всего того, что создано или модифицировано в процессе человеческой деятельности, из одной социальной позиции в другую. Им различается горизонтальная и вертикальная мобильность. Первая предполагает переход из одной социальной группы в другую, расположенную на том же уровне общественной стратификации. Под вертикальной мобильностью он подразумевал перемещение индивида из одного пласта в другой, причем в зависимости от направления самого перемещения можно говорить о двух типах вертикальной мобильности: восходящей и нисходящей, т. е. социальном подъеме и социальном спуске [43, с. 133—134].

Вертикальную мобильность, по мнению Сорокина, должно рассматривать в трех аспектах, соответствующих трем формам социальной стратификации (политическая, экономическая, профессиональная), — как внутрипрофессиональное или межпрофессиональ-

ное перемещение, политическую циркуляцию и продвижение по экономической лестнице. Восходящую линию мобильности он предлагает оценивать двояко: не только как индивидуальное поднятие или, по выражению Сорокина, индивидуальное просачивание, инфильтрацию, но и как коллективное восхождение, когда в более высокой страте создается новая группа индивидов. «Занимать высокое положение при дворе Романовых, Габсбургов или Гогенцол-лернов до революций означало иметь самый высокий социальный ранг. «Падение» династий привело к «социальному падению» всех связанных с ними рангов. Большевики до революции в России не имели какого-либо особо признанного высокого положения. Во время революции эта группа преодолела социальную дистанцию и заняла самое высокое положение в русском обществе. В результате все ее члены были подняты до статуса, занимаемого ранее царской аристократией» [43, с. 135].

Основным препятствием для социальной мобильности в стратифицированном обществе является наличие специфических «сит», которые как бы просеивают индивидов, предоставляя возможность одним перемещаться вверх, тормозя передвижение других и задерживая их в низших стратах общества. Это «сито» суть механизмы социального тестирования, отбора и распределения индивидов по социальным стратам. Как правило, эти механизмы в мобильных обществах, по мысли Сорокина, совпадают с традиционными каналами социальной вертикальной мобильности. К их числу он относил: семью, школу, церковь, армию, всевозможные профессиональные, экономические и политические организации и объединения. На базе богатого эмпирического материала Сорокин делает вывод, что «в любом обществе социальная циркуляция индивидов и их распределение осуществляются не по воле случая, а по необходимости и строго контролируются разнообразными институтами» [43, с. 207]. Но при этом он делает важное добавление: «за исключением периодов анархии и социальных потрясений». Короче, уже при написании этой книги Сорокин четко различал социальную мобильность в так называемые нормальные периоды относительной общественной стабилизации и мобильность в периоды социальной дезорганизации (войны, революции, голод, эпидемии и т. п.). «И если мобильность в нормальные периоды постепенна, регулируема и контролируется твердыми правилами, то в периоды великих бедствий... поступательность, упорядоченность и строго контролируемый характер мобильности существенно нарушаются» [34, с. 113]. Однако в периоды хаоса, разрушения внутренней социальной структуры общества все равно, по Сорокину, сохраняются помехи к неограниченной социальной мобильности: остатки «сита» старого режима и быстрый рост нового «сита» зарождающегося порядка.

Говоря о факторах, влияющих на вертикальную циркуляцию индивидов, Сорокин в качестве наиболее константных выделяет:

демографический, различие между родителями и детьми, динамику антропосоциального окружения. Так, к примеру, по его мнению, низкая рождаемость или высокая смертность в высших стратах приводит к «социальному вакууму», который постепенно заполняется представителями низших страт [43, с. 358], иными. словами, происходит как бы круговая циркуляция внутри элиты общества.

Для Сорокина, как, впрочем, и для многих исследователей до и после него, очевиден внеисторический динамизм самой социальной стратификации. Абрис и высота экономической, политической и профессиональной стратификации — вневременные характеристики и нормативные черты стратификации. Их временные флуктуации не имеют никакого однонаправленного движения, скажем, в сторону увеличения социальной дистанции или ее сокращения. Правда, при этом он осторожен и в утверждении факта периодичности временных флуктуации стратификации [43, с. 55—56]. «Социальная стратификация — это постоянная характеристика любого организованного общества. Изменяясь по форме, социальная стратификация существовала во всех обществах, провозглашавших равенство людей. Феодализм и олигархия продолжают существовать в науке и искусстве, политике и менеджменте, банде преступников и демократиях уравнителей — словом, — повсюду» [43, с. 16]. Воистину пока история показывает, что нестратифицированное общество с подлинным и последовательно проведенным принципом равенства его членов есть миф, так никогда и не реализованный на практике и оставшийся лишь знамением всемирных эгалитаристов.

Сциентистское новаторство Сорокина, пионера в области теоретической и специальной социологии, популяризаторство идей европейской социологии в замкнутой на самой себе и эмпирико ориентированной американской социологической школе, созидание «нового» категориального словаря современной парадигмы социологии, феноменально быстро сделали Сорокина фигурой довольно популярной, хоть и одиозной, в академических кругах Америки. В 1930 г. занавес враждебности окончательно пал. Всемирно известный уже тогда Гарвардский университет учреждает социологический факультет и предлагает Сорокину возглавить его. И если ранее Сорокин предпочитал уклониться от предложений подобного толка, то на сей раз он принимает приглашение и на долгие годы (вплоть до полной отставки) занимает кресло декана факультета. Пусть гарвардский период и не стал самым плодотворным периодом в жизни Сорокина, но, очевидно, — самым творческим. Именно в 30—50-е годы он достигает своего акме, его труды приобретают мировую известность, а благодаря прежде всего им их автор и поныне считается крупнейшим социологом столетия.

Сохранились многочисленные воспоминания о Сорокине-педагоге. По рассказам, он был безусловно нестандартным лектором с присущими только ему стилем преподнесения материала и мане-

рой говорить. Он так никогда и не утратил специфического русского акцента. Когда он всходил на кафедру и начинал говорить, многим из его слушателей казалось, что они скорее внимают восторженной церковной проповеди, чем учебной лекции. Обладая громадной физической силой, он совершал бешеные атаки на классную доску, кроша мел. И еще один довольно характерный набросок. Сорокин почти никогда не хвалил своих американских коллег, даже скорее наоборот. Следующий отрывок из его речи в этом смысле довольно показателен. «В другой раз он сказал мне: «Джон Дьюи, Джон Дьюи, Джон Дьюи! Ну, прочел я одну его книгу. Прочел другую. Прочел, наконец, третью. Но в них ничего нет такого!» [19, с. 489].

В середине 30-х годов Сорокин анонсирует новое направление своих штудий и публикует ряд статей на темы, в общем не свойственные его предшествующему творчеству. К примеру, «Пути арабского интеллектуального развития с 700 по 1300 гг.» (1935 г.), «Флуктуации материализма и идеализма с 600 г. до н.э. и вплоть до 1920 г.» (1936 г.). Для осуществления сорокинских замыслов Гарвардский университет выделяет колоссальный по тем временам грант в размере 10 тыс. долларов. Сорокин привлекает многих русских ученых-эмигрантов, а также многих своих гарвардских учеников (среди них был и самый блистательный, по его словам, Роберт Мертон) как соавторов, так и для сбора массового эмпирического материала, статистических подсчетов и технической обработки всякого рода источников и специальной литературы. В результате с 1937 по 1941 г. выходит его главное детище четырехтомная «Социальная и культурная динамика» — беспрецедентный по объему и эмпирическому охвату социологический труд, превзошедший в этом смысле, на наш взгляд, и «Капитал» Маркса, и даже «Трактат по общей социологии» В. Парето.

В отличие от его предыдущих исследований реакция на книгу была крайне неоднозначной и в целом далеко не в пользу Сорокина. По подсчетам А. Тиббса, в популярных американских журналах из семи рецензий лишь две были неблагосклонными; в специализированной несоциологической периодике из шести рецензий благожелательной оказалась только одна; а в специализированных социологических журналах из одиннадцати рецензий шесть были амбивалентными, четыре — отрицательными и лишь один отклик — положительным. Рецензии Р. Макайвера и Г. Шнайера в центральном органе Американской социологической ассоциации — «Американском социологическом обозрении» •— оказались и более того: резко отрицательными [19, с. 506]. Автоматически интеллектуальная изоляция Сорокина стала вновь возрастать.

Тем не менее именно в «Социальной и культурной динамике» былые интегралистские настроения и тенденции ученого окончательно оформляются в единую интегральную модель. Не претен-

дуя на последовательное и систематическое описание когнитивной модели Сорокина, аккумулировавшей, как может показаться, идеи почти всех отраслей гуманитарного знания, постараемся довольно лаконично очертить как саму модель, так и основные ее методологические основания. Кроме «Социальной и культурной динамики», особенно вводного раздела первого тома и всего четвертого тома, мы будем апеллировать к прецеденту «телеграфного конспекта», одобренному самим Сорокиным, его интегральной модели [21].

Все люди так или иначе вступают в систему социального взаимодействия под влиянием целого комплекса факторов: бессознательных (рефлексы), бйосознательных (голод, чувство жажды, половое влечение и т. п.) и социосознательных (значения, нормы, ценности) регуляторов. В отличие от случайностных и временных агрегатов людей (толпа), характеризуемых отсутствием ясных и пролонгированных связей, только общество способно продуцировать значения, нормы, ценности, существующие как бы внутри каждого из социосознательных «это» — конституирующих общество членов. В этом смысле любое общество можно описать и понять только лишь сквозь призму присущей ему системы значений—норм—ценностей. Эта система суть единовременное культурное качество.

Скрытые в социосознательных индивидах и обществах культурные качества (социологический реализм) обнаруживаются во всех достижениях человеческой цивилизации, сохраняющихся даже в дискретные периоды культурной истории, вызванные общественными бедствиями (войны, революции, голод и т. п.).

Социоэмпирические исследования культурных качеств (значений, норм, ценностей) позволяют выявить весьма длительные периоды истории, в течение которых проявляются относительно близкие и даже идентичные культурные образцы — виды деятельности, мысли, творчества, материальное производство, верования и т. п. Эти продолжительные образцы культурной жизни, несмотря на всевозможные и случайностные девиации, эмпирически устанавливаются лишь потому, что сами они суть продукт логико-значимых культурных систем.

При этом логико-значимые культурно-ценностные системы — детерминанты культурного качества — формируются под воздействием «двойственной» природы человека, существа мыслящего и существа чувствующего. Преимущественное качество тем самым совпадает с одним из полюсов ценностно-культурной шкалы. Если основной акцент сделан на чувственной стороне человеческой природы, то соответственно детерминируется чувственный образец культурных ценностей; на воображении и разуме —нечувственный, хотя и в том и другом случае не нейтрализуются полностью противоположные мотивы поведения, мышления. При условии же

баланса чувственных и рациональных стимулов формируются особые идеалистические культуры.

В соответствии с этим выделяются и три типа мышления. В одном случае истинная реальность рассматривается как нематериальное и вечное бытие, физические запросы и потребности человека при этом минимизируются за счет гипертрофированного акцента на духовных устремлениях личности. В другом — реальностью считается лишь то, что открывается органам ощущений (чувств), медитация «низвергается», удовлетворение физических потребностей абсолютизируется. Наконец, в третьем случае осуществляется специфический синтез чувственного и внечувственного познания и критерия истинности.

Перегруппировка всех классов ценностей, значений и норм в этом ключе, их вскрытие на основании исторического исследования показывают удивительное соответствие с ценностными классами, выработанными древнегреческой философией. А именно: ценности, происходящие в результате когнитивной деятельности (Истина); ценности эстетического удовлетворения (Красота); ценности социальной адаптации и морали (Добро, Добродетель); и, наконец, конституирующая все остальные ценности в единое социальное целое — ценность Пользы. Любую социально значимую человеческую активность можно объяснить посредством этих четырех поистине универсальных категорий. Игнорирование их или подмена другими объясняющими принципами неизбежно приведет к сциентистской неудаче искусственного перевода этих категорий на язык других и менее адекватных терминов.

Интегральный подход в равной мере применим при описании индивидуального типажа (личности) или культурных ценностей. В самом деле, любой индивид вписан в систему культурных ценностей, а его бессознательные мотивы и биосознательные стимулы так или иначе контролируются и подчиняются его социосознательному «это». Также и культура становится интегральной лишь тогда, когда общество добивается успеха, балансируя и гармонизируя энергию людей, отданную на службу Истине, Красоте и Добру. Подобный интегрализм характеризуется логико-значимой взаимосвязью всех существенных компонентов личности или культуры. Модель «интегральной» культурной сверхсистемы — результирующая систематического и гармонизирующего ценностного образца — дает значительно больше для полноценного и адекватного определения и описания культуры, нежели традиционные социологические, антропологические или культурологические методы.

Вот почему дескриптивный анализ социальной жизни должен быть подчинен исходному примату культурных ценностей даже в таких аспектах социального бытия, где, как может показаться с первого взгляда, отсутствует прямое восхождение к культурно-ценностным системам. К примеру, понятия «группы», «роли», «класса», «стра-

тификации», «социального действия» и им подобные приобретают научную валидность лишь тогда, когда интерпретируются как переменные культурных сверхсистем, конгруэнтных связей значений— норм—ценностей.

В силу этого новая философия истории должна исходить из тезиса о том, что в пределах, заданных относительно константными физическими условиями (будь то климат или географическое положение), наиважнейшим фактором кардинальных социокультурных изменений (т. е. динамики в подлинном смысле понятия) становится распад той или иной доминантной культурной сверхсистемы — «идеациональной» («ideational»), «идеалистической» («idealistic»), «чувственной» («sensate»). Именно в этом смысле тождественны социология и философия истории, ибо они концентрируют свое внимание на проблематике генезиса, эволюции, распада и кризиса доминантных систем, в результате чего проясняются вопросы: как, почему и когда происходят те или иные социокультурные изменения.

Каждая из культурных сверхсистем «обладает свойственной ей ментальностью, собственной системой истины и знания, собственной философией и мировоззрением, своей религией и образцом «святости», собственными представлениями правого и недолжного, собственными формами изящной словесности и искусства, своими нравами, законами, кодексом поведения, своими доминирующими формами социальных отношений, собственной экономической и политической организацией, наконец, собственным типом личности со свойственным только ему менталитетом и поведением» [32, Т. 1, с. 67].

Таков в общих чертах «интегральный» синтез сорокинской макросоциологии, где первичной единицей анализа выступает интегральная цивилизация.

Завершив титаническую работу над «Динамикой» и, видимо, разуверившись в адекватности восприятия своих идей в академических кругах Америки, Сорокин апеллирует к читающей публике. Сперва появляется популярная адаптация «Социальной и культурной динамики» для массового читателя — «Кризис нашего времени» [33], ставшая впоследствии самой многотиражной и самой переводной книгой ученого, а затем не менее известная «Человек и общество в бедствии» [34]. Все больше Сорокин превращается, по меткому выражению ряда специалистов, в «одинокого волка от науки». Его малые труды 50-х годов и высказываемые в них идеи приобретают эксцентричный характер, а выступления на общественной арене становятся все более критичными.

Даже у себя в университете, несмотря на всеобщее почитание и даже обожание со стороны студентов, его влияние на интеллектуальную атмосферу было минимальным, и это, видимо, он прекрасно осознавал. Его младший коллега по факультету Толкотт

Парсонс был куда более влиятельным. Их отношения — «прохладно-соревновательного типа» [16, с. 492] —и воздействие на интеллектуальное развитие Америки заслуживают особого изучения. Отметим лишь, что, соглашаясь в принципе друг с другом по целому кругу схожих идей, в особенности о роли культурных символов, детерминирующих социальное действие, им так и не удалось «уладить ссору». Многие из сорокинских учеников, в том числе и Р. Мертон, пошли скорее в русле парсоновской парадигмы. Путь парсоновско-сорокинского синтеза оказался мало перспективным, и лишь самое незначительное число его учеников считали себя сорокинцами, и то каждый — достаточно индивидуально (Р. Дю Ворс, Э. Тириакьян). Словом, творцу гарвардского факультета так и не пришлось стать его вдохновителем и создать собственную социологическую школу в Америке.

Консервативно-ригористический крен мышления Сорокина в 50—60-е годы еще больше усилился. Эксцентричность и профетизм становятся главными стержнями его публичных выступлений в печати, а проповедь кризиса и альтруистической любви — центральной темой, пронизывающей почти все творчество ученого. Видно это по одним только названиям ряда его книг: «Социальная философия в век кризиса», «Альтруистическая любовь», «Изыскания в области альтруистической любви и поведения», «SOS: значение нашего кризиса», «Пути и власть любви», «Американская сексуальная революция» [37; 38; 39; 40]. Закономерен поэтому образ позднего Сорокина, сохранившийся в воспоминаниях современников. Л. Козер пишет: «Я никогда не забуду этого исхудалого старца, выпрямившегося за кафедрой ультрасовременного зала университета Брандис, призывающего аудиторию покончить с соблазнами и приманками нашей «чувственной» культуры, осознать всю ошибочность этого пути развития и возвратиться на тропу «идеациональной» правильности. В тот момент мне ясно почудилось, что именно так должен был бы выглядеть странствующий проповедник, вышедший из дикого леса лишь для того, чтобы наставить заблуждающуюся толпу греховодных крестьян на истинный путь Господа» [19, с. 492]. Но нет пророков в родном отечестве, не говоря уж о пророках-чужаках.

Современное состояние западной культуры Сорокин диагностировал как кризисное, которое, однако, вовсе не виделось ему в духе шпенглерианского субъективизма — конца ее исторического существования, смертельной агонии всей цивилизации Запада. Исходя из положения о перманентных флуктуациях культурных типов (основной, закон истории), он считал, что и нынешняя «чувственная» культура обречена на закат, поскольку повинна в деградации человека, превращая ценности в простые релятивные конвенции. В сфере морали кризис заметен отчетливее всего. Ранее [34] Сорокин сформулировал социальный закон общества в бедствии: «закон поляризации» религиозной и моральной жизни. Он пола-

гал, что в нормальных условиях большинство населения не является ни «слишком безгрешным», ни «слишком грешным», однако в ситуации общественной катастрофы оно склоняется к поляризации, когда некоторые члены общества становятся более криминальными и менее религиозно настроенными, тогда как другие, напротив, ётановятся более религиозными и менее криминальными. Мораль же эпохи общего культурного «затмения» отличается, по мнению Сорокина, пятью специфическими чертами кризисноети. Это утилитарность в ее чувственном значении, гедонизм, денежная полезность, релятивизм нравственного сознания, а отсюда и нигилизм массового сознания, «господство силы», которое становится единственным средством самозащиты в условиях отсутствия абсолютных моральных норм [32, ч. II, с. 508—511].

В 60-е годы «непричесанные», с точки зрения обывателя, мысли Сорокина продолжали эпатировать публику; в общественном мнении все сильнее укреплялся имидж «чудо-старца» со странностями. В начале 60-х он предлагает на суд читателей свою версию конвергенции СССР и США (как идеально-противоположных социокультурных типов) к смешанному социокультурному типу, высказанную в атмосфере довольно напряженных советско-американских отношений, когда каждая из сторон «не сомневалась» в абсолютной правильности своего пути развития и совершеннейшей порочности системы оппонента [44, с. 143—176; 47, гл. 3]. Эссе начиналось со слов: «Западные лидеры уверяют нас, что будущее принадлежит капиталистическому («свободное предпринимательство») типу общества и культуре. Наоборот, лидеры коммунистических наций уверенно ожидают победы коммунистов в ближайшие десятилетия. Будучи не согласным с обоими этими предсказаниями, я склонен считать, что если человечество избежит новых-мировых войн и сможет преодолеть мрачные критические моменты современности, то господствующим типом возникающего общества и культуры, вероятно, будет не капиталистический и не коммунистический, а тип специфический, который мы можем обозначить как интегральный. Этот тип будет промежуточным между капиталистическим и коммунистическим строем и образом жизни. Он объединит большинство позитивных ценностей и освободится от серьезных дефектов каждого типа» [44, с. 143; 47, с. 78]. Согласно логике его мысли, мы наблюдаем два параллельных процесса — упадок капиталистической системы (в смысле разрушения первооснов капиталистического уклада) и неспособность экономической и политической системы коммунизма удовлетворить жизненные потребности людей. Приход Сорокина-интегралиста к конвергенции вполне логичен. Он не видит исторической уникальности в коммунистической идеологии и экономической системе, рассматривая их как одну из разновидностей тоталитарных режимов, в различных видах господствовавших в прошлом и появляющихся

сейчас. Тип экономики и идеологии не является чем-то постоянным, а непрерывно «качается между полюсами тоталитаризма и строго, свободных режимов». Кризисное состояние общества чаще всего приводит к «тоталитарной конверсии, и, чем сложнее критический момент, тем глубже тоталитарная трансформация» [47, с. 83]. С ослаблением критической ситуации в обществе экономические, идеологические и культурные системы претерпевают «детоталитарную реконверсию к менее регламентированным и свободным образам жизни, и, чем больше ослабевает критический момент, тем шире происходит свободная реконверсия» [47, с. 34]. И если в будущем, продолжает Сорокин, удастся все-таки преодолеть великие катаклизмы, то «коммунистические» и схожие с ними тоталитарные режимы неизбежно будут приходить в упадок. Один из выдающихся сорокинских учеников — Э. Тириакьян по поводу этого пророчества заметил: «Не правда ли, что Сорокин предвидел ветер перемен в современной России и Китае?» [53, с. 580].

Но речь у Сорокина идет не только о политическом сближении, экономических переменах. Он утверждал, что фундамент конвергенции заложен в близости систем ценностей, праве, образовании, науке, спорте, искусстве и т. п., а также во взаимном, хотя и неосознаваемом движении мысли стран в направлении друг к другу. И если русские философы безвозвратно далеко ушли от ортодоксальных интерпретаций человека и общества основоположниками марксизма, то в Америке философия и идеология материализма все активнее проникает во все сферы общественной и частной жизни американцев. Те же процессы он наблюдает на материале развития науки, техники, психосоциальных наук в обеих странах. Конвергенция, заключает Сорокин, безусловно приведет к образованию смешанного социокультурного типа, который при заданных условиях может перерасти в «блистательный интегральный порядок в обеих державах, так же и во всей человеческой вселенной» [44, с. 176].

В последние годы жизни Сорокин вновь разрывает круг изоляции. Его книги «Причуды и недостатки современной социологии и смежных наук» [41] и «Современные социологические теории» [49] продемонстрировали весь блеск его логико-критического ума и были встречены куда благожелательнее его более ранних трудов. И здесь, анализируя современное развитие социологической мысли, он резервирует место для нарождающейся интегральной системы структурной и динамической социологии. В 1964 г. 75-летнего Сорокина избирают председателем Американской социологической ассоциации. В председательском адресе он особо подчеркнул, что современная социология обязательно «изберет путь творческого роста... и вступит в новый период великого синтеза» [48, с. 843].

Тем временем в стране нарастала волна антиправительственных выступлений, радикальное студенчество все активнее прояв-

ляло свою антисоциальность. Сорокин и здесь оказывается на высоте. Не случайно «калифорнийские бунтари» напишут его имя на своих знаменах, считая Сорокина воплощением борьбы с истеблишментом. Он открыто выступает с критикой правительства за аморализм вьетнамской войны.

Последние два года жизни были омрачены тяжелой болезнью. 11 февраля 1968 г. Сорокин скончался в своем доме в Винчестере (пригород Кембриджа). В том же году Американская социологическая ассоциация утвердила ежегодную премию за лучшую книгу года по социологии имени Питирима Сорокина.

Так, на 79-м году жизни завершилось «долгое путешествие», как он сам именовал свою жизнь, незаурядного человека, отдавшего все силы на борьбу с обскурантизмом в науке и социальным злом, никогда не впадая при этом в крайности - - ни огульной критики коммунистического тоталитаризма (жертвой которого он стал), ни социального нарциссизма западного образа жизни.

Главное пророчество Сорокина сформулировано им высоким, патетическим стилем: «Мы живем, мыслим, действуем в конце сияющего чувственного дня, длившегося шесть веков. Лучи заходящего солнца все еще освещают величие уходящей эпохи. Но свет медленно угасает, и в сгущающейся тьме нам все труднее различать это величие и искать надежные ориентиры в наступивших сумерках. Ночь этой переходной эпохи начинает опускаться на нас, с ее кошмарами, пугающими тенями, душераздирающими ужасами. За ее пределами, однако, различим рассвет новой великой идеациональной культуры, приветствующей новое поколение — людей будущего» [32, ч. III, с. 535; 33, с. 13].

Провозвестник новой идеациональной будущности через очищение и воскрешение культуры, проповедник нравственного возрождения общества, основанного на принципах альтруистической любви и этике солидарности, последовательный интегралист научного и прикладного гуманитарного знания — таков довольно нетипичный для академического ученого облик Сорокина-социолога и Сорокина-пророка, на долгие годы запечатленный в коллективной памяти людей всех поколений.

Литература

•1. *Беккер Г.,* Бесков *А.* Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961.

2. *Голосенко И. А.* Социология Питирима Сорокина // История буржуазной социологии первой половины XX века. М., 1979.

3. *Голосенко И. А.* Русская социология. Ее социокультурные предпосылки, междисциплинарные отношения, основные пробле-

мы и направления // Из истории буржуазной социологической мысли в дореволюционной России. М., 1981.

4. *Голосеико И. А.* Социология в дореволюционной России (Нау ковед, аспекты) // Филос. науки. 1988. № 1.

5. Диспут проф. П. А. Сорокина // Экономист. 1922. № 4—5.

6. *Ковалевский М. М.* Предисловие // Сорокин П. Преступле ние и кара, подвиг и награда. Социол. этюд об основ, формах об ществ, поведения и морали. СПб., 1914.

7. *Ленин В. И.* Ценные признания Питирима Сорокина // Поли, собр. соч. Т. 37.

8. *Липский А. В., Кротов П. П,* Зырянский след в биографии Питирима Сорокина // Социол. исслед. 1990. № 2.

9. *Петрова Э. П.* Проблема социальной мобильности в социо логии П. Сорокина // Из истории буржуазной социологии XIX— XX веков. М., 1965.

10. *Сербенко Н. И.* Социология морали П. Сорокина в русский период его эволюции (1913—1922) // Из истории буржуазной со циологической мысли в дореволюционной России. М., 1981.

11. *Сербенко Н. И., Соколов А. Э.* Кризис культуры как историче ский феномен (в концепциях Н. Данилевского, О. Шпенглера, П. Со рокина) // Филос. науки. 1990. № 7.

12. *Согомонов А. Ю.* Забытая рукопись Питирима Сорокина // Социол. исслед. 1988. № 4.

13. *Согомонов А. Ю.* П. А. Сорокин и М. М. Ковалевский // Там же. 1989. № 3.

14. *Сорокин П.* Преступление и кара, подвиг и награда Социол. этюд об основ, фирмах обществ, поведения и морали. СПб., 1914.

15. *Сорокин П.* Эмиль Дюркгейм о религии // Новые идеи в социологии. СПб., 1914. Сб. 4.

16. *Сорокин П.* Социологическая теория религии //Заветы. 1914. №3.

. 17. Сорокин Л. Проблема социального равенства. Пг., 1917.

18. Сорокин. *П.* Система социологии. Пг., 1920. Т. 1—2.

19. *Coser L. A.* Masters of sociological thought: Ideas in historical and social context. N.Y., 1977.

20. *Cowell F. R.* History, civilization and culture. An introduction to the historical and social philosophy of P.A. Sorokin. L., 1952.

21. *Cowell F. R.* Values in human society. The contributions of Pitirim A. Sorokin to sociology. N.Y., 1970.

22. Essays in honor of Pitirim Sorokin: Sociological theory, val ues and sociocultural change / Ed. *E. A. Tiryakian.* N.Y., 1963.

23. *Kroeber A. L.* Style and Civilization. Ithaca, 1957.

24. *Loomis Ch. Z.* Modern social theories. N.Y., 1961.

25. *Martindale D.* The nature and types of sociological theory. Boston, 1960.

26. *Sorokin P. A.* Leaves from a Russia diary. N.Y., 1924.

27. *Sorokin P. A.* Sociology of revolution. Philadelphia, 1925.

28. *Sorokin P. A.* Social mobility. N.Y., 1927.

29. *Sorokin P. A.* Contemporary sociological theories. N.Y., 1928.

30. *Sorokin P. A.,Zimmerman C. C.* Principles of rural-urban , sociology. N.Y., 1929.

31. *Sorokin P. A., Zimmerman C. C., Galpin C. J.* A systematic source book in rural sociology. Minnesota, 1930—1932. Vol. 1—3.

32. *Sorokin P. A.* Social and cultural dynamics. N.Y., 1937—1941. Vol. 1—4.

33. *Sorokin P. A.* The crisis of our age: The social and cultural outlook. N.Y., 1941.

34. *Sorokin P. A.* Man and society and calamity. N.Y., 1942.

35. *Sorokin P. A.* Society, culture and personality: Ъе1г struc ture and dynamics: A system of general sociology, N.Y., 1947.

36. *Sorokin P. A.* Thirty years later. N.Y., 1950.

37. *Sorokin P. A.* Altruistic love: A study of American good neighbors and Christian saints. Boston, 1950.

38. *Sorokin P. A.* Social philosophies in an age of crisis. Boston, 1950.

39. *Sorokin P. A.* SOS: The meaning of our crisis. Boston, 1951.

40. *Sorokin P. A.* The ways and power of love. Boston, 1954.

41. *Sorokin P. A.* Fads and foibles in modern sociology and related sciences. Chicago, 1957.

42. *Sorokin P. A.* Power and morality: Who shall guard the guardians? Boston, 1959.

43. *Sorokin P. A.* Social and cultural mobility. N.Y., 1959.

44. *Sorokin P. A.* Mutual convergence of the United States and the U.S.S.R, to the mixed sociocultural type // Intern. J. Сотр. Soci- ol. 1960. № 1.

45. *Sorokin P. A.* Sociology of my mental life // Sorokin P. A. in review / Ed. Ph. *J. Allen.* Durham, 1963.

46. *Sorokin P. A.* Long journey. New Haven, 1963.

47. *Sorokin P. A.* The basic trends of our time. New Haven, 1964.

48. *Sorokin P. A.* Sociology of yesterday, today and tomorrow // Amer. Sociol. Rev. 1965. № 30.

49. *Sorokin P. A.* Sociological theories of today. N.Y., 1966.

50. *Sorokin P. A.* in review / Ed. Ph. *J. Allen.* Durham, 1963.

51. *Spier H.* The ideas of Pitirim A. Sorokin's Integralist sociolo gy // An introduction to the history of sociology / Ed. *H. E, Barnes.* Chicago, 1948.

52. *Timasheff N. S.* Sociological theory. N.Y., 1955.

53. *Tiryakian Ed. A.* Sociology's Dostoyevski: Pitirim A. Sorokin // World and I. 1988. № 9.

54. *Zimmerrman C. C., Ford J. B.* Sorokin's historische und sociologische Arbeiten // Saeculum. 1965. Bd. 16.

55. *Zimmerman C. C.* Sorokin — the world's greatest sociologist. Saskatoon, 1968.

56. *Zimmerman C. C.* Sociological theories of Pitirim A. Sorokin. N.Y., 1974.

Глава 21

Карл Маркс и неомарксизм

Огромное влияние Маркса на историю социологии бесспорно и общепризнанно. Тем не менее между его наследием и западной социологической теорией отношения складывались непросто. Одни социологи приняли его основные положения с безусловным доверием. Другие строят свои социологические теории, полемизируя с Марксом, оттачивая свою мысль о гранитную скалу его «Капитала». Но, пожалуй, нет таких, кто совсем не считался бы с ним. То затухая, то разгораясь с новой силой, в течение многих десятилетий ведется полемика вокруг основных его социоисторических концепций. Эпицентром ее является проблема соотношения научной объективности и ценностно-идеологического подхода к социальному факту.

В США до 50-х годов нашего столетия большинство теоретиков отвергали ценность социологического наследия Маркса, причисляя его в основном к идеологам, которые не внесли сколько-нибудь значительного вклада в развитие научной социологической теории.

Начиная же с 60-х, ситуация изменилась. Необходимость исследования проблем социологии политики, включая марксистские модели общества, диктовалась самой логикой развития социальной практики США. Новые поколения социологов относятся к марксовым идеям все более серьезно.

Так, известный американский автор Дж. Ритцер в фундаментальном труде «Социологическая теория» [20] утверждает, что нельзя игнорировать вклад Маркса в социологию, на основании его идеологической ориентированности, ибо любая социологическая теория имеет идеологическую основу. Это так же верно для Маркса, пишет Ритцер, как для Дюркгейма и Вебера. Нет и не может быть социологической теории, полностью свободной от идеологических оценок. «Теоретизируя по поводу социальных явлений, социологи независимо от того, признают они этот факт или нет, не могут быть абсолютно идеологически нейтральны»

[20, с. 38]. Различие между теорией Маркса и другими социологическими концепциями заключается в том, что Маркс не скрывал политической ориентации и классового подхода в своих работах. Идеология была органически вплетена в структуру его теоретизирования. Но именно в этом и состояла научная ценность его концепции, выразившей

существенную особенность капиталистического общества, которое породило отчетливо выраженный классовый антагонизм [20, с. 38].

Маркс был первым мыслителем, рассматривавшим общество как самостоятельную и объективную реальность, пишет другой американский ученый Л. Козер [5]. Структура трактовки марксовой социоисторической концепции Козером, характерная для ряда современных западных марксологов «академической» ориентации, заслуживает изложения в своих основных пунктах. Козер отмечает, в частности, что общество рассматривается в учении Маркса как подвижное равновесие противостоящих сил, порождающих социальное напряжение и борьбу. Причем классовая борьба в большей степени, чем мирное развитие, выступает источником прогресса, а социальный конфликт — сердцевина исторического процесса [5, с. 43]. Общество, зарождаясь из мира природы, занимает свое особое место в ней. Движущая сила истории — это тот способ отношений, в которые люди вступают в борьбе за добывание из природы средств существования. Активное отношение человека к природе выражается в феномене технического прогресса, обеспечивающего расширенное воспроизводство его жизни. Первичные биологические потребности человека, обусловленные обменом веществ, — необходимая предпосылка существования любого организма — были основными целями homo sapiens на заре человечества. Но борьба человека с природой не прекращается с удовлетворением этих потребностей. Человек — постоянно неудовлетворенное животное. Удовлетворение жизненных потребностей ведет к появлению новых. Это порождение новых потребностей является, с точки зрения Маркса, первым историческим актом, который собственно и превращает человека в субъекта своего исторического процесса, преобразующего природную среду, в отличие от животного, лишь приспосабливающегося к окружающей среде. По мнению Козера, без этого основательного теоретического фундамента, заложенного Марксом, современная социологическая теория вряд ли была бы возможной.

Весьма позитивно оценивается и значение марксова материалистического понимания истории. Так, Козер детальнейшим образом прослеживает структуру рассуждений Маркса, развивающих теорию исторического материализма: если материализм объясняет сознание из материи, то материализм в применении к общественной жизни объясняет общественное сознание из общественного бытия; люди, развивая независимо от субъективных мотивов реальное производство и другие общественные отношения, сами изменяются в процессе этой деятельности. Соответственно меняются и формы мышления. Не сознание определяет бытие, а бытие определяет сознание.

Козер указывает как на преемственность, так и на существенное различие между социальной философией Гегеля и Маркса.

1

В отличие от Гегеля, для которого эволюция человечества зависит От эволюции идей или человеческого духа, Маркс отправной точкой считает эволюцию материальных условий. Обращаясь к «Нищете философии», Козер выделяет мысль Маркса о том, что правовые отношения, так же как и формы государства, не возникают ни сами по себе, ни из некоего общего уровня развития человеческого разума, но коренятся в материальных условиях жизни. Изменение социальной системы не может быть объяснено внесоциальными факторами, такими, например, как география или климат, поскольку эти факторы остаются относительно постоянными перед лицом исторических трансформаций. Нельзя также объяснить эти изменения появлением новых идей. Возникновение и принятие идей зависит не от самих идей. Идеи не первотолчок, а отражение, прямое или опосредованное, материальных интересов.

Маркс, по мнению Козера, воспринял от Гегеля системный подход, согласно которому общество рассматривается как структурно взаимосвязанное целое. Любой аспект этого целого — будь то правовые нормы, система образования, религия или искусство — не может рассматриваться обособленно. Кроме того, общества представляют собой не только структурные целостности, но и развивающиеся совокупности.

Но, пишет Козер, вклад Маркса в социологическую теорию заключается в выявлении той независимой переменной, которая играла самую незначительную роль в гегелевской системе, а именно способа материального производства. Хотя исторические явления суть результат взаимодействия многих компонентов, все они, за исключением экономического фактора, изменчивы и зависимы. Политическое, правовое, философское и культурное развитие опирается на экономику. Это не означает, что экономическая сторона — единственный активный фактор социальной динамики, а все остальное — пассивная результирующая. Скорее речь идет о взаимодействии всех сфер между собой, с преобладанием в конечном счете экономической необходимости.

Без каких бы то ни было трансформаций Козер воспринимает и другой аспект марксовой социально-исторической теории, а именно его концепцию базиса и надстройки. Экономическая структура общества, признает он, — это те отношения, в которые люди вступают в процессе материально-производственной деятельности (базис общества). Он составляет реальное основание, на котором зиждется вся «культурная суперструктура» общества — надстройка. Производственные отношения независимы от желания и воли людей, но соответствуют определенному уровню развития производительных сил. Тип производства материальной жизни определяет общий характер социальных, политических и духовных процессов. Важной, с точки зрения Козера, является мысль Маркса о том, что люди рождаются в обществах, в которых отношения собственное-

ти уже определены. Эти отношения собственности приводят к возникновению различных классов. Как человек не может выбрать себе отца по своему желанию, так он не может выбрать классовую принадлежность.

Социальная мобильность, отмечает Козер, хоть и признается Марксом, практически не играет роли в его анализе. Человек принадлежит к определенному классу по своему рождению, он становится феодалом или крестьянином, рабочим или капиталистом с предписанным ему образом жизни. Его классовая роль как бы предопределена заранее. Индивиды действуют лишь постольку, поскольку они являются олицетворением экономических категорий, воплощением определенных классовых отношений и классовых интересов.

Марксова теория классов и классовой борьбы анализируется ныне в работах американских социологов самым тщательным образом. И все же она интересует их скорее как достояние истории социально-философской мысли, чем выражение нынешнего положения дел.

По Марксу, пишет Козер, различие классовых интересов проистекает не из классового сознания индивидов или его недостаточности, а из их объективного положения в процессе производства. Люди могут не осознавать своих классовых интересов и тем не менее руководствоваться ими в своих поступках.

Козер скрупулезно и вполне академично, без каких бы то ни было «вольностей», излагает марксову концепцию развития производственных отношений по мере изменения уровня производительных сил, а также его идею неизбежности отторжения старой социальной структуры новыми, развившимися внутри нее классовыми силами.

Нам важно, разумеется, не само по себе воспроизведение позиций Маркса одним из современных американских социологов, но оценка марксизма как значительного, исторически обусловленного этапа социологической мысли. Козер, так же как и многие другие западные марксологи, намекает, что, акцентируя внимание на главном в современный ему период, Маркс оставлял многие вопросы на будущее открытыми или проясненными лишь наполовину.

1. Проблема рационализации общества в «критической теории»

Неомарксизм, или «западный марксизм», зародившийся в Западной Европе и распространившийся несколько позднее в США, представляет собою в первую очередь критическое переосмысление социологических идей Маркса Бернштейном и Каутским, Коршем и Колетти, Лукачем и Грамши и др.

«Западный марксизм» обладает несомненной эвристической ценностью, хотя до последнего времени он, как известно, с порога отвергался догматически ориентированными «марксистами» сталинской школы. В обход тупиковой, «столбовой дороги» официального марксизма, имевшего сторонников и на Западе, сформировалась критическая позиция как в отношении сталинской ортодоксии, породившей тоталитарные режимы, разные по форме, но мало чем отличающиеся по своей антигуманной сущности. Объектом критики стала и сама марксова теория (за ее «экономический детерминизм», «механистичность» [4; 21]).

Речь шла не об ошибках экономического детерминизма в собственно экономической сфере, а о неправомерности такого подхода в области культуры. «Критическая теория» основывалась на марксовой же традиции, но на работах молодого Маркса, в частности на изданных в 1932 г. «Экономическо-философских рукописях».

Наиболее влиятельной неомарксистской теорией была социологическая критика марксизма в концепциях Франкфуртской школы, сформировавшейся в 30-е годы в рамках Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. С точки зрения франкфуртцев, социология Маркса не выполнила своих обязательств помочь людям, оказавшимся под прессом современного общества. Когда социологи рассматривают общество как целое, утверждали франкфуртцы, они зачастую игнорируют взаимоотношения индивида и общества. Хотя большинство из них не виновны в этом, но так или иначе они оказались неспособны помыслить политические изменения, которые сделали бы общество более гуманным. Неомарксист Золтан Тар заметил по этому поводу, что социология становится «составной частью существующего общества вместо того, чтобы выработать аппарат для его критики, фермент его обновления» [3, с. 10].

Если марксистская концепция нацелена в первую очередь на экономические проблемы, попадая «в тенета экономического детерминизма», «критическая школа» ориентирована на социокультурные проблемы: на исследование культурных феноменов как отражения реальности современного западного общества. «Критическая школа» концентрирует внимание на подавлении личности окружающей ее и господствующей над ней культурной средой.

В этом плане очевидно влияние на критическую школу не только со стороны Маркса, но и Вебера, рассматривавшего рациональность в качестве доминанты развития современного мира. Т. Шройдер, например, заявлял, что человек в современней обществе подавлен скорее «рациональностью», чем экономическим или социальным принуждением [21]. «Критическая теория» исследует веберовское различение между формальной рациональностью и содержательной рациональностью, или разумом. Формальная рациональность ассоциируется с «технократическим мышлением», цель которого

далека от освобождения людей. Его задача — найти наиболее действенные средства для осуществления любых целей, важных с точки зрения тех, кто обладает властью. Технократическому мышлению противостоит разум, предполагающий оценку средств с высоты общечеловеческих ценностей: справедливости, мира, счастья и т. д. С точки зрения «критической теории», скажем, нацизм вообще, а концлагеря в особенности, есть пример формальной рациональности в ее смертельной битве с разумом: «Освенцим был сферой рационального, но неразумного» [6, с. 15].

Несмотря на кажущуюся рациональность современной жизни, в действительности она глубоко иррациональна [13]. Разве не иррационально то, что так называемый рациональный мир разрушает индивидуальность человека, его потребности и способности, что только через войны достигается мир, что рядом с богатством и роскошью уживается нищета и эксплуатация? Современная технология также являет собой пример формальной рациональности. Именно технология, по мнению Г. Маркузе, завела современное общество в тупик тоталитаризма. Технология не может быть нейтральной, она скорее выступает как средство установления власти одних людей над другими, служит подавлению индивидуальности.

В результате складывается «одномерное общество», в котором индивиды теряют способность критически оценивать общество и свое собственное положение в нем. Что касается Маркузе, то он имеет в виду не технологию вообще, а технологию в «капиталистическом обществе». Маркузе поддерживает утверждение Маркса, что технология может быть использована и для того, чтобы создать лучшее общество, Марксов анализ капиталистического общества, пишет он, во всяком случае, давал надежду на это лучшее общество, тогда как большинству сторонников «критической теории» она внушила лишь отчаяние.

Проблемы, поставленные неомарксистами, относились не только к западному обществу, но и ко всему современному «рациональному» миру, включая и социалистическое общество. Дефицит позитивного содержания, который ощущали и сами представители «критической теории», затрудняет рассмотрение ее как законченной социологической концепции. Но в ее рамках был высказан ряд идей, вошедших в качестве существенных элементов в структуру современной социологической мысли или заложивших основы новых ее направлений, таких, как современная социология культуры (пребывавшая до того, по сути дела, в эмбриональном состоянии).

Позитивен мощный критический заряд, направленный против «массовой культуры», или, как выражались франкфуртцы, «культурной индивидуальности». Последняя рассматривалась ими как «рационализированная», «бюрокративизированная» структура, контролирующая всю современную культурную жизнь, В сущности, их интерес к культурной индустрии относился к массовому поня-

тию «надстройки», а не к экономическому базису. Под культурной индустрией подразумевалась «массовая культура», говоря словами Джея, «административная... регламентированная (направленная), вторичная, поддельная, а не реальная культура» [11, с. 216]. «Критические» социологи указывали на изначально фальшивый характер «культурной индустрии» как системы, направленной на массовое оглупление посредством распространения специально препарированной информации. Это обусловливает репрессивный характер массовой культуры.

«Индустрия знания», которая организована в достаточно автономные структуры общества, также играет двойственную роль: помимо просветительской и под личиной просветительства практически осуществляется подавление личности в обществе [21].

Проблема рациональности и рационализации занимает существенное место и в работах представителя современного поколения франкфуртцев — Ю. Хабермаса. В рассуждениях Хабермаса о рационализации также заметно влияние Вебера. Центральным пунктом выступает различие между целерациональным и коммуникативным действием. Прежде, по мнению Хабермаса, внимание концентрировалось на рационализации разумного действия. Однако это привело к росту производительных сил и возрастающему социальному контролю над жизнью [10]. Именно поэтому данная форма рационализации представляет большую проблему для современного общества.

Хабермас рассматривает вопрос о рационализации в другом аспекте. С его точки зрения, решение многих социальных проблем состоит в рационализации коммуникативного действия. «Это ведет к освобождению от господства, к свободному и открытому общению, к устранению ограничений коммуникации» [10, p. 118; 7].

В нормативном плане такая рационализация повлекла бы к снижению репрессивности и жестокости. Следствием было бы возрождение индивидуальной гибкости и рефлексивности. Развитие этой новой, менее суженной или даже полностью свободной от ограничений формы рационализации составляет основу теории социальной эволюции Хабермаса. Рационализация, предлагаемая им, ведет не к новому способу производства, как у Маркса, а к новой нормативной системе человеческих отношений, свободных от извращения. Сам Хабермас оценивает свою позицию несколько иначе, однако многие авторы усматривают его вклад в социологию и в критическую переоценку марксизма именно в смещении акцента с производительной на нормативную или коммуникативную сторону.

Итог социальный эволюции, по Хабермасу, — рациональная социальная организация, т. е. свободно коммуницирующее общество. Это означает, что идеи открыто выдвигаются, отстаиваются, критикуются, развитие мысли регулируют свободные соглашения.

Хабермас, поставив перед собой задачу реконструкции исторического материализма в «критическом стиле», опирается на многие исходные понятия, употребленные Марксом: «человеческие способности», «форма бытия», «чувственная человеческая деятельность» и др. Однако он доказывает, что Марксу не удалось провести различие между компонентами бытия —- трудом, или целенаправленной деятельностью и социальным коммуникативным действием. По мнению Хабермаса, Маркс свел последнее к первому, т. е. к труду [8, p. 42]. Противопоставляя свою концепцию марксовой, он пишет, к примеру: «В качестве исходной посылки, я начинал с фундаментального различия между трудом и *интеракцией»* [10, p. 91].

Таким образом, на передний план в концепции Хабермаса выдвигается понятие «коммуникативного действия». Целенаправленное действие направлено на достижение цели, указывает Хабермас, задача же коммуникативного действия — достичь понимания в общении. По его мнению, поступки действующих лиц определяются не эгоцентрическим подсчетом успеха, а актами достижения понимания. В коммуникативном действии участники ориентированы прежде всего не на свои собственные успехи; они преследуют собственные цели при условии, что могут *гармонизировать* свои планы действий на основе *определения общей ситуации* [9, с. 286].

Хабермас считает принципиально важным доказать в противовес марксизму, что «коммуникативное действие» (в отличие от целерационального, т. е труда) — это первостепенный аспект человеческого бытия, это основа всей социокультурной жизни, а также гуманитарных наук.

Если Маркс исследует труд как всеобщую социоэкономическую категорию, то Хабермас утверждает, что труду как целерациональному действию должен быть противопоставлен труд как коммуникативная деятельность, т. е. труд свободный и творческий. В нем кроется залог подлинно человеческого общения, свободного от принуждения. Маркс исследует превращенные формы труда, Хабермас — искаженные формы коммуникации.

Западные исследователи усматривают еще одну параллель между «осевыми линиями» в концепциях Хабермаса и Маркса: их политические позиции. Цель Маркса — коммунистическое общество, тогда как идеал Хабермаса — общество, свободное от извращенных коммуникативных форм. В данном пункте Хабермас, как и другие сторонники «критической теории», соприкасается не только с Марксом, но и с Фрейдом, перенося психоаналитические методы с индивидуального на социальный уровень.

Психоаналитик через общение пытается помочь преодолеть репрессивные блоки в коммуникациях. Подобным же образом посредством терапевтической критики «аргументации, которая служит выяснению систематического самообмана» [21], сторонник «критической теории» пытается помочь людям преодолеть социальные барьеры.

Хабермас вслед за Марксом полагает, что базис будущего общества закладывается в современном мире. Однако он имеет в виду не общественное бытие капитализма, а систему коммуникаций, из которой в новом обществе могут возникнуть неизвращенные взаимоотношения между людьми.

2. Гуманизм и «экономический детерминизм»

Одной из центральных тем в социологических воззрениях неомарксизма, особенно в последнее время, является проблема гуманизма. Ее критический пафос связан с негативным отношением к «экономическому детерминизму», который, как уже указывалось, считался основным недостатком марксовой концепции. Вряд ли такие суждения исторически справедливы. Самооценки Маркса и ответы Энгельса критикам в письмах 90-х годов свидетельствуют, что они с Марксом решали задачи, поставленные историей и развитием социальной и философской мысли своего времени, и не могут нести ответственность за то, чего не сделали их последователи. «Гуманистические» теории неомарксистов содержат рациональное зерно в тех случаях, когда исследуются аспекты, которые не охватывала (и не могла охватить) теория Маркса. Как бы то ни было, их суждения в этом плане, безусловно, представляют интерес.

Одной из самых заметных фигур среди неомарксистов 70-х годов был Луи Альтюссер (1918—1984). Лейтмотивом его работ было сравнение «Капитала» с «Экономическо-философскими рукописями» Маркса. Молодой Маркс намечал концепцию активной, творческой и свободной личности. Согласно Альтюссеру, суть зрелой марксовой теории — в анализе структуры общества и законов, которые управляют действием этих структур, а не свободно действующими лицами. С его точки зрения, эта суть проявилась в «Капитале» с особой ясностью. Альтюссер писал: «Если мы всерьез примем то, что Маркс говорил нам о реальной диалектике истории, то следует считать, что не люди делают историю — хотя ее диалектика реализуется в них и их практике, — а массы, вовлеченные в классовую борьбу» [6, с. 168].

Альтюссер доказывал, что есть очевидный эпистемологический разрыв между работами молодого и зрелого Маркса в переходе Маркса от философской субъективности (идеологической позиции) к абстрактной теории (научной позиции). Альтюссер разделил творчество Маркса на два главных периода: до и после 1845 г. До 1845 г. он оценивается главным образом как философ-гуманист. Затем начинается период научной переориентации.

Альтюссер признает, что в 1845 г. Маркс сделал беспрецедентное по значимости научное открытие: «он основал новую науку — науку об истории общественных формаций» [2, с. 13]. Но эта наука,

с точки зрения Альтюссера, предполагала решительный отказ от теорий, выводящих историю и политику из сущности человека. Альтгоссер усматривает в этом драматическом решении три главных момента. Во-первых, Маркс развил новую систему понятий, заменяющую гуманистическую терминологию («отчуждение», «формы бытия» и др.) понятиями общественных формаций, надстройки, производственных отношений, производительных сил. Во-вторых, Маркс подверг теоретической критике все формы философского гуманизма. В-третьих, Маркс определил гуманизм как форму идеологии — элитарную и искаженную идею системы. Вывод Альтюссера весьма категоричен: «Этот разрыв со всяким философским... гуманизмом — отнюдь не второразрядная деталь; это и есть научное открытие Маркса» [2, с. 297]. Критический пафос, очевидно, направлен не по адресу: он бьет по тому догматизированному «марксизму», который распространился среди ряда практиков революционного движения конца века. Они восприняли в вульгаризированном виде «Капитал», а «Экономическо-философские рукописи» были утеряны и увидели свет лишь в 1932 г.

Разрабатывая структуралистскую версию марксизма («марксистский структурализм»), Альтюссер трактует труды Маркса как первый структуралистский анализ капиталистического общества. Он принимает позицию Маркса относительно определяющей роли экономического фактора, но определяющей лишь «в конечном счете». При всей важности экономического базиса, убежден он, огромную, если не первостепенную значимость имеют и другие структурные компоненты капиталистического общества.

Альтюссер говорил о капитализме как об общественной формации в том смысле, что она является структурной целостностью на каждом этапе исторического развития (хотя в его трактовке понятие формации носит более статистический, внеисторический характер, чем в трактовке Маркса). Важно, однако, что он в отличие от вульгарных марксистов отходит от простой Дихотомии базиса и надстройки и учитывает множество других социальных компонентов. Он признает, что надстройка капиталистического общества не просто «отражает» экономический базис, а является относительно автономной. Каждая ее составляющая в определенный момент может стать доминирующей. Экономика оказывается «первичной» лишь в конечном счете. Альтюссера интересует диалектика взаимодействия трех основополагающих компонентов общественной формации: экономики, политики и идеологии. Он акцентирует мысль" Маркса о том, что общества не могут развиваться единообразно, что их развитие всегда неравномерно и неодномерно. Идея неодномерности развития различных компонентов социальной формации позволила Альтюссеру выйти за рамки вульгаризаторской концепции «тотального детерминизма»: личности детерминированы структурами, но общественные формации не могут быть тотально детерминированы.

Противоречия в общественной формации рассматриваются Альтюссером в контексте динамической целостности. Он полемизирует с однофакторной моделью общественного развития, резко критикуя экономический детерминизм и его представителей. Примечательно, что он разделяет «аутентичный марксизм» и «экономический детерминизм»: «Экономизм» (механизм), а не истинно марксистская традиция устанавливает иерархию структур, приписывает каждой определенную сущность и роль и обусловливает их универсальное содержание их взаимоотношениями, — пишет Альтюссер. — Экономизм навечно идентифицирует роли и личности, не осознавая, что неотъемлемое свойство процесса —- именно изменение ролей соответственно обстоятельствам» [2, с. 213].

Таким образом, Альтюссера можно отнести к группе неомарксистов-диалектов.

Особое направление в критике марксистского «экономического детерминизма» составляет позиция Никоса Пулантцаса (1936—1979), грека по происхождению, видного социолога и политического деятеля.

Н. Пулантцас сосредоточил внимание на таких социальных феноменах, как классы, диктатура, фашизм. Он критиковал не только «экономический детерминизм» Маркса, но и структурализм Альтюссера и его коллег. Он занимает, таким образом, свое-особое место среди французских «марксистов-структуралистов». Свои теоретические исследования он стремился сделать максимально конкретными, что связано, видимо, с его политической ангажированностью. Пулантцас не пытался конструировать общие теории. Но тем не менее многое объединяет его со структуралистами. В частности, критическое отношение к «экономизму» догматически ориентированных марксистов. Фактическое отсутствие исследований о государстве в современном ортодоксальном марксизме он объяснял, например, тем, что долгие годы доминировал экономизм.

Характерно, что Пулантцас рассматривал экономизм как уклон, который обходится без революционной стратегии. «В действительности, — пишет он, — экономизм рассматривает другие уровни социальной реальности, включая государство, как эпифеномен, сводимый к экономическому «базису»... Экономизм полагает, что каждое изменение в социальной системе возникает прежде всего в экономике, а политическое действие направлено на экономический результат как свою принципиальную цель» [19, с. 238—253]. Пулантцас отвергал не только «экономизм», но и гегельянскую разновидность марксизма. И в «критической теории», и в работах Д. Лукача его не удовлетворяет акцент на субъективные исторические факторы. Подобные социологические исследования, заимствующие, по мнению Пулантцаса, методологию Вебера и функционалистов, «...ведут в конечном счете не к изучению объективной системы координат, которая определяет место личности в классовой структуре

общества и противоречие между классами, а к поиску неких абсолютов, окончательных объяснений, обосновывающих объяснение мотивации поведения индивидуальных деятелей» [19, с. 242—243].

Основное содержание работ Пулантцаса —.что объединяет его со структуралистским марксизмом — идея трехчленки социальной формации (он имеет в виду прежде всего капиталистическую формацию): государство — идеология — экономика. Пулантцас воспринял реалистическую точку зрения на эти структуры и, подобно другим структуралистам, дал их детальный эмпирический анализ. Но главная его заслуга состоит не в эмпирическом анализе, а в теоретических построениях относительно выявления скрытых структур капиталистического общества. Один из главных тезисов, перекликающийся с построениями Альтюссера, — тезис «относительной автономии» структур капиталистического общества. Пулантцас разработал эту идею шире, чем другие авторы. Он показал, например, что капиталистическое государство характеризуется относительным отделением экономики от политики и относительной автономией государства от господствующих классов. Это относится и к экономике, и к идеологии. Он доказывает, в частности, существование относительной независимости различных компонентов классовой структуры, таких, как разного рода группы, фракции, кланы [16, с. 112].

Исследуя взаимосвязь между государством и экономикой, Пулантцас утверждал, что на стадии монополитического капитализма государство приобретает решающее значение. Этот вывод был следствием его общей позиции, что государство при капитализме всегда играло важную экономическую роль. Империализм же, отмечал он, «не является феноменом, который можно было бы свести только к экономическому развитию... Империализм — явление, имеющее свои экономические, политические и идеологические предпосылки» [17, с. 27]. Иначе говоря, Пулантцас также отвергал идею экономического детерминизма (в том упрощенном виде, в каком понимали его многие марксисты). Империализм — это качественное изменение роли надстройки, политико-правовые и идеологические формы вмешательства в процесс производства. Плюралистическая позиция Пулантцаса (как и Альтюссера) вела его к представлению о неодномерности развития капиталистического общества." Его работы были достаточно диалектичны на структурном уровне анализа, что спасало его от тотально-детерминистских концепций.

Будучи структуралистом, Пулантцас доказал, что «классы структурно детерминированы; они существуют объективно, независимо от воли и сознания членов класса» [18, с. 35]. Это, однако, вовсе не означает, что классы детерминированы только экономическими структурами. На их природу существенно влияют политические и идеологические факторы. Пулантцас стремился избежать обычной

ошибки структуралистов — статического представления о классах. Он доказывает, что классы детерминированы и формируются в процессе непрерывной классовой борьбы, которая проявляется в экономической, политической и идеологической формах.

Следует отметить, что Пулантцас четко разделял общий анализ классов и классовые позиции в каждом конкретно-историческом контексте. В определенных случаях классы или отдельные группы внутри классов могут занимать ту или иную позицию, отличную от общей. Рабочая аристократия, например, может отождествлять свои интересы с буржуазией или средним классом, а может занимать позиции, близкие пролетариату. Но это временные исторические связи, не всегда укладывающиеся в общую тенденцию развития классовой борьбы. Такое отклонение возможно в ходе исторического процесса в весьма широких масштабах.

Итак, перед нами разные грани марксистского структурализма, свидетельствующие о гибкости и диалектичности его социологического анализа.

Среди современных неомарксистов отмечаются также направления, оппозиционные структурализму. Прежде всего под удар критики попадает его внеисторизм. Так, известный марксолог Е. П. Томпсон оценивает позицию Альтюссера как «нелепую», указывая на то, что структуралисты «не понимают» исторических категорий и поэтому упускают из виду противоречия, классовую борьбу и социальные изменения. Томпсон доказывает, что структуралисты не достигли своей цели возрождения истинного марксизма. «Структурализм Альтюссера статичен, — пишет он, — и отступает от собственно марксова исторического метода» [24, с. 197]. В итоге Томпсон расценивает Альтюссера как «опасного интеллектуала, милого сердцу буржуазных интеллигентов», которых притягивает в его работах «псевдоутонченность», а также то, что он не требует от них участия в «унижающей их достоинство» классовой борьбе.

По мнению Вола Барриса, структуралистский марксизм упускает из виду, что, по Марксу, анализ структур специфичен для каждой исторической эпохи. Структуралисты превратно представляют исторически особые формы как универсальные принципы общественной организации.

Структурализм обвиняется и в догматически-элитарной ориентации: «Партия ученых и бюрократов», являющихся единственными обладателями истины, единственными толкователями наследия Маркса, Энгельса, Ленина и Грамши, претендует на единственно правильное понимание истории. Массам остается только подчиняться. С этим связано и обвинение в «потере» личности и сознания как факторов исторического процесса, а также в недостаточном внимании к эмпирическим исследованиям.

Интересно отметить, что структурализм ассоциируется у многих его критиков с социологическими теориями, которые преда-

ются анафеме некоторыми марксистами, а именно со структурным функционализмом и теорией конфликтов. Но как бы там ни было «марксистский структурализм» дал импульс возникновению и развитию многих ответвлений неомарксизма. Он включает, как можно было заметить, критику некоторых разновидностей марксизма, но оказывается и сам объектом массированной критики со стороны марксистов иных направлений.

3. Ближе к истории

Апеллируя к Марксу, ряд современных неомарксистов полагают, что он был значительно историчнее, чем многие его последователи (чаще всего имеется в виду структурализм). Историческую ориентацию неомарксизма наилучшим образом представляют, пожалуй, взгляды И. Валлерштейна и Т. Скокпол. Хотя они не являются ортодоксальными, ориентированными марксистами по всем параметрам, но пользуются значительным влиянием среди современных марксологов.

Предметом исследований Валлерштейна выступают не столько рабочие, классы, государство, обычные для марксистов, сколько более широкие экономические сущности, которые не скованы политическими, культурными рамками. Такой «исходной клеточкой» его анализа выступает *всемирная система,* которая в некотором смысле самодостаточна, имеет свои собственные «берега» и свою внутреннюю связь. Она состоит из различных социальных групп. Однако дело не в консенсусе, который удерживает членов этих групп вместе, в единстве. Валлерштейн рассматривает «всемирную систему» скорее как своего рода конгломерат, образованный притяжением разнообразных сил и характеризующийся постоянным внутренним напряжением. Составляющие его силы постоянно стремятся разорвать систему на части.

«Всемирная система» в том виде, в котором представляет ее Валлерштейн, — крайне абстрактное понятие. История, по мнению этого социолога, знала два типа «всемирной системы». Один — всемирная империя, примером которой может служить античный Рим. Другая — современная капиталистическая система. По мнению Валлерштейна, последняя более стабильна, чем «всемирная империя», поскольку основывается не на политическом (и военном), а на экономическом господстве. Империя имеет более широкую основу, поскольку объединяет множество государств. Но капиталистическая система обладает гораздо более надежным механизмом экономической стабилизации. Валлерштейн предвидит также возможность третьей мировой системы — всемирного социалистического правительства. В то время как капиталистическая система отделяет политику от экономики, социалистиче-

екая система, по его убеждению, могла бы восстановить их единство.

К марксистской традиции относятся и исследования Тед Скокпол (в частности, ее работа «Государство и социальные революции»). Скокпол признает значимость трудов Валлерштейна о развитии «всемирных систем», но сама придерживается несколько иной ориентации. Она доказывает, например, что не следует считать национальное экономическое развитие полностью детерминированным глобальными системами, динамикой рыночных отношений в мировой капиталистической системе [21, с. 70]. По сути, это упрек в адрес Валлерштейна в экономическом редукционизме.

Скокпол критикует марксизм за не вполне адекватное понимание роли государств. «Марксизм, — пишет она,— не мог предвидеть и адекватно объяснить автономию государственной власти. Независимо от того, несет ли она добро или зло, она выступает как система административных и принудительных механизмов, воплощенных в милитаризированных межгосударственных системах» [21, с. 292]. Хотя Скокпол и солидаризируется с марксовой традицией, однако политические факторы развития она считает более важными или, во всяком случае, заслуживающими большего внимания, чем им уделял Маркс и некоторые современные его последователи.

Проводя сравнительно-исторический анализ социальных революций во Франции (1787—1800), России (1917—1920), Китае (1911—1949), Скокпол обращает особое внимание на сходные черты этих революций. В то же время она видит целый ряд существенных, хотя и весьма тонких, различий. Это, с одной стороны, необходимо ей для того, чтобы объяснить природу тех революций, которые имели глубокие корни и приобрели широкое историческое значение. Но в то же время и для того, чтобы понять развитие наций, которые оказались не подверженными каким-либо революционным потрясениям (Япония, Пруссия, Англия).

Особое внимание Скокпол привлекали социальные революции, которые она рассматривала как «быстрые, основательные преобразования классовой и государственной структуры общества, которые сопровождаются, а частично и осуществляются сверху посредством переворотов, имеющих классовую основу» [21, с. 4]. Имея в виду этот тезис, она вновь и вновь обращается к экономическим (классово-ориентированным) исследованиям.

Во-первых, она стремится выдержать «структурную, неволюнтаристскую перспективу» в осмыслении того, как происходят революции. Большинство исследователей, по ее мнению, рассматривали революции как движения, возглавляемые и направляемые лидерами и их последователями (подобную позицию она усматривает даже в трудах Маркса и, в еще более заостренных формах, в трудах его последователей). Эта позиция, считает Скокпол, про-

явилась, в частности, в особом внимании марксистов к таким факторам, как классовое сознание и партийная организация. Сама Скок-пол отвергает эту точку зрения. Отсюда ее отрицательное отношение и к идеям, и к мотивам исторических деятелей, а также к обобщенным теоретическим системам, таким, как идеология и классовое сознание. Возможно, в этом есть доля истины, но это вовсе не означает, с нашей точки зрения, что другие уровни и факторы субъективности не имеют существенного значения.

Согласно Скокпол, революции не делаются, а «случаются» или «происходят». Это касается оценки не только причин, но и итогов революций [22, с. 18].

Второй ключевой момент ее концепции состоит, на наш взгляд, в том, что она, хотя и признает важность внутринациональных факторов, но особо подчеркивает значение транснациональных связей.

В отличие от Валлерштейна она делает упор не на межнациональных экономических отношениях. Ее интересуют в большей степени межнациональные политические факторы. Правда, при этом Скокпол признает взаимосвязь между экономикой и политикой.

Скокпол различает два аспекта межнациональных отношений, складывающихся в процессе развития: структурные связи между государствами в определенный период времени и отношения между ними, так сказать, «вневременные». Например, деятели более поздней революции, как правило, находятся под впечатлением успехов или неудач зачинателей более ранней. Творцы индустриальной революции создают цепь новых возможностей и предпосылок, своего рода мост от одной революции к другой.

Особое внимание Скокпол уделяет структурному анализу феномена государства. Она полагает, что государство представляет собой «структуру, имеющую собственную логику и интересы, не обязательно тождественные (или инспирированные) политическим интересом господствующего класса в обществе или всех членов группы» [22, с. 27]. Она стремится доказать, что для объяснения социальной революции нужна скорее «государствоцентристская», чем «экономи-коцентристская» концепция. Политические факторы нельзя рассматривать как некие эпифеномены, они оказывают скорее прямое воздействие на возникновение и течение революции. Подчеркивая относительную автономию государства, Скокпол приближается к критикуемой ею структуралистской позиции неомарксистов.

Теоретическое введение к своей работе Скокпол завершает определением собственной точки зрения: «Мы будем анализировать причины и процессы социальных революций в неволюнтаристской, структуралистской перспективе, обращая внимание на межнациональные, всемирно-исторические, так же как и на внутринациональные, структуры и процессы. А в центре внимания — важная теоретическая сопутствующая, которая обеспечивает дви-

жение государств, понимаемых как потенциально автономные организации, локализованные на поверхности классовых структур и межнациональных ситуаций» [21, с. 33].

Истоки французской, русской и китайской революций Скокпол видит в политических кризисах, которые возникали в «старорежимных», по ее терминологии, государствах. Кризис возникал, когда эти государства оказывались неспособными ответить на запросы, вырастающие из межнациональных отношений. Государства сталкивались не только с межнациональными проблемами, но и с внутринациональными конфликтами между классами, особенно между земледельческой аристократией и беднотой. Из-за неспособности противостоять этому давлению старорежимные автократические государства рушились.

Эти кризисы создавали предпосылки для революции, но она могла и не начаться, если социально-политическая структура была достаточно благоприятной для этого. Поскольку в данном случае речь идет преимущественно об аграрных обществах, решающей революционной силой были не столько городские рабочие, сколько крестьяне [22, p. 112—113].

Объясняя крестьянские революции, Скокпол отвергала существующие теории, которые фокусировались на идеологических факторах, равно как и теории, ставившие в центр событий историческую личность, в той или иной степени лишенную средств к существованию. С ее точки зрения, ключевыми факторами крестьянских восстаний были факторы структурные и ситуационные. Один из них — степень солидарности в сельских общинах. Другой — степень свободы крестьян от повседневного контроля со стороны землевладельца и его управляющих.

Такие структурные факторы, по мнению Скокпол, играли существенную роль не только в генезисе социальных революций, но и в их результатах. Последние были фундаментальными и длительными структурными преобразованиями в рассматриваемых обществах. В ситуациях, которые она исследовала, есть как заметные различия, так и сходства. Прежде всего, отношения классов в сельском хозяйстве были сильно трансформированы. Кроме того, автократические и протобюрократические режимы старых государств были заменены бюрократическими, профессиональными государствами, способными управлять большими массами людей. В-третьих, в своем структурном анализе постреволюционных результирующих Скокпол возражает тем, кто акцентирует внимание на идеологических факторах. Она не желает видеть роли лидеров социальных революций только как представителей классов, а их действия как отражения идеологии этих классов. Она хочет исследовать сами практические действия революционных лидеров (процесс борьбы за государственную власть), которые оценивает как более значимые, чем факторы идеологического давления

на них. Более того, она полагает, что результаты их деятельности формируются не идеологией, а структурными кризисами. Важно видеть реальные структурные силы и сдерживающие их пределы, а не то, как люди отображают их в системе своих, идей.

4. Проблема отчуждения

Со времени опубликования «Экономическо-философских рукописей» одной из основных тем размышлений о наследии Маркса и проблем социологических исследований в неомарксизме стало отчуждение — центральная тема ранних произведений Маркса. Эта тема стала в то же время точкой существенных расхождений между «официальным марксизмом», проповедовавшимся «по сталинским стереотипам», и неомарксизмом, стремившимся к гуманистическому прочтению Маркса и гуманному образу будущего.

После определенного всплеска интереса к этой теме в нашей литературе периода «оттепели» 60-х годов наступил спад, обусловленный возвратом к административно-командному стилю управления страной. Перестройка возродила не только научный интерес к проблеме отчуждения личности, но фактически признала как практическую задачу преодоления отчуждения также и в условиях социализма. Вот почему важно обращение к западным марксистам в связи с исследованием этой проблемы, ведь ее анализ имеет в их работах весьма солидную и давнюю традицию.

По мнению Дж. Ритцера, Маркс никогда не порывал ни эмоциональной, ни логической связи со своими ранними работами. В зрелых работах Маркса тоже прослеживаются «микроуровневые» темы: способности человека, его силы, потребности, сознание и самосознание, деятельность, работа, творчество, труд (восприятие, ориентация, приспособление), объективирование, социализация и т. д. Но эти темы подробно разрабатывались главным образом в его ранних произведениях. Маркс редко позволял себе позднее возвращаться к философскому анализу, сосредоточив свое внимание на политэкономическом исследовании капиталистического общества. Принципиально важно, однако, что причину извращения человеческой природы он увидел раньше — в структуре капиталистического общества, порождающей *отчуждение.* «Хотя, — пишет Ритцер, — позднее он отошел от этого тяжеловесного философского термина, он в разных вариантах оставался для него одним из основных центров притяжения мысли» [20, с. 51].

Главным теоретическим стержнем работ Маркса после 1845 г., отмечает Ритцер, становится структура капитализма как причина отчуждения, но именно человек выступает в качестве объекта отчуждения. Таким образом, вопреки мнению многих интерпретаторов Маркса, которые доказывали, что у него преобладает соци-

ально-психологический подход, Ритцер утверждает, что Маркс разрабатывал теорию отчуждения, корни которого уходят в социальную структуру.

Американский социолог, основываясь на работах Маркса, рассматривает различные системы отчуждения. Он выделяет четыре его аспекта. Во-первых, то, что рабочие в капиталистическом обществе отчуждаются от процесса производственной деятельности. Они работают не для удовлетворения своих потребностей, они работают на капиталистов, которые оплачивают их труд, с тем чтобы обеспечить их существование и получить тем самым право использовать рабочих так, как им выгодно.

Во-вторых, рабочие отчуждаются от результата своей деятельности, т. е. продукта труда. Последний не принадлежит рабочим, он используется ими лишь для того, чтобы удовлетворить основные нужды.

В-третьих, рабочие в условиях капитализма отчуждаются друг от друга. Маркс имел в виду, поясняет Дж. Ритцер, что люди в основном стремятся к коллективному труду. Это соответствует их природе и потребности выживания. Эта естественная кооперация разрушается капитализмом.

Наконец, Ритцер обращает внимание на то, что рабочие в капиталистическом обществе отчуждаются от самих себя, своих собственных человеческих способностей и потенций. Люди становятся все менее и менее человеческими существами. Работа низводит их до положения животного или человеко-машины. В результате массы людей не могут реализовать свои человеческие качества [20, с. 52].

Тема отчуждения в трудах Маркса существенным образом занимает и Л. Козера. Маркс, отмечает Козер, рассматривает историю человечества в двух аспектах: это история усиления контроля над природой и в то же время история возрастания отчуждения человека. Отчуждение может быть описано как условие, согласно которому люди подчиняются ими же самими созданным силам, которые выступают для них как отчуждение силы. Это понятие является центральным для всех ранних философских работ Маркса, оно содержится и в его поздних работах, но не как философская проблема, а как социальный феномен. Молодой Маркс задается вопросом: в каких обстоятельствах люди рассматривают свои собственные силы, свои собственные ценности как не подчиняющиеся их контролю? Каковы социальные причины этого явления?

Для Маркса все основные институциональные сферы капиталистического общества, так же как религия, государство и политическая экономия, отмечены отчуждением. Более того, эти различные аспекты отчуждения взаимосвязаны. Деньги — это отчужденная сущность человеческого труда и существования, эта сущность подчиняет человека, и он поклоняется ей. Государство —

посредник между людьми и человеческой свободой. Отчуждение подстерегает человека во всем институциональном мире. Но отчуждение труда играет для Маркса особенно важную роль, поскольку для него человек — это прежде всего homo faber, человек деятельный.

«Экономическое отчуждение при капитализме, — подчеркивает Козер, — включает повседневную деятельность людей и не только сферу сознания, но и все другие формы отчуждения» [5, с. 51]. Религиозное отчуждение, например, занимает только сферу сознания, внутреннюю жизнь, в то время как экономическое отчуждение занимает реальную жизнь человека, охватывает его всего.

Козер также выделяет четыре аспекта отчуждения в сфере труда: 1) отчуждение человека от предмета производства; 2) от процесса производства; 3) отчуждение от самого себя и 4) от других людей. Теперь предмет, произведенный рабочим, противостоит ему, отчуждается от него, становится силой, независимой от своего производителя.

Сам термин «отчуждение» уже не встречается в поздних работах Маркса, но современные исследователи, утверждает Козер, ошибаются, считая, что Маркс отказался от этой идеи. Она проходит и сквозь его последние работы, включая «Капитал». В понятии «товарного фетишизма», центральном для его экономического анализа, Маркс снова возвращается к концепции отчуждения.

Однако Козера интересуют и те формы отчуждения, которые складываются за пределами сферы производства, хотя он вполне осознает, что их рассмотрение немыслимо иначе, как на основе, заложенной Марксом. Козер дает свою оригинальную интерпретацию этой стороны марксова наследия. Он стремится, например, раскрыть логику становления социологических воззрений Маркса на основе гегелевских философских идей. Отмежевываясь от панлогической системы своего учителя, а также от младогегельянцев, Маркс в своих ранних работах предпринимает попытки установить связь между общефилософскими идеями и теми конкретными социальными структурами, внутри которых эти идеи возникли. С точки зрения Козера, это продиктовано необходимостью установления связи между немецкой идеологией и историческими условиями, сложившимися в Германии начала XIX столетия.

В противоположность другим мыслителям своего времени, подчеркивает Козер, Маркс говорил об относительности идей. Единственная константа — это то, что они являются прямым или опосредованным выражением классовых интересов [5, с. 53]. Это было одним из его открытий, полагает Козер: объяснять идеи, мысли индивидов их социальной ролью и классовой позицией. Идеи, по Марксу, должны быть выведены из жизненных условий и исторических ситуаций, поддерживающих эти идеи, как революционные,

так и консервативные. Существование революционных идей в определенные эпохи объясняется существованием революционных классов. Господствующие идеи каждой эпохи — это идеи господствующих классов.

В поздних работах Маркс и Энгельс пришли к выводу об относительной независимости развития правовых, политических, религиозных, литературных и художественных идей. Они подчеркивали, что математика и естественные науки свободны от прямого влияния социального и экономического базиса, что они не только являются отражениями базиса, но и имеют обратное влияние на него. Таким образом, центральный тезис Маркса о первичности общественного бытия по отношению к сознанию в интерпретации Козера приобретает значительную гибкость, хотя частично теряет первоначальную определенность и однозначность.

Обзор концепций современного западного марксизма (неомарксизма) показывает, сколь трудна задача оценки современного состояния и перспектив развития марксистской мысли. Когда сейчас говорят о кризисе марксизма, такая констатация, как это ни парадоксально, относится не ко всему «древу» этого учения, а скорее к тем его ответвлениям, которые были связаны с его догматизированной версией и практикой административно-бюрократического социализма.

Ветви, представляющие западный марксизм, остаются и ныне почти не подверженными усыханию благодаря тому, что во многих существенных моментах они были свободны от груза авторитетов и связаны с реальной борьбой левых сил за демократизацию капиталистической системы. Неомарксистская литература наряду с критическим анализом некоторых положений теории Маркса даст более взвешенную оценку его наследия, чем некоторые отечественные авторы.

В России наряду со стремлением консервативных сил сохранить старый идейный багаж в неприкосновенности отчетливо проявляется и активный нигилизм в отношении марксизма. Однако этот нигилизм, как видим, диссонирует с тоном мировой социологической литературы. Она, в значительной своей части, признает значение Маркса как одного из первопроходцев в социологии, подготовившего «включение всех стран и народов в единый прогрессивный процесс, связанный с соблюдением прав и достоинств человека, обеспечением его свободы и равенства, развитием личности и созданием необходимых условий для проявления индивидуальности, достижения социальной справедливости» [1, с. 15].

Активное исследование истории и теории мировой обществоведческой, в том числе социологической, мысли очень важно в настоящее время не только для того, чтобы понять пути развития западного общества, но и для того, чтобы определить наше собственное отношение к марксизму и социализму.

Литература .

1. *Осипов Г, В.* Социализм утопия или реальность? // Вест. АН СССР. № 9. 1990.
2. *Altusser L.* For Marx. Harmondsworth, 1969.
3. *Altusser L.* Politics and history. L., 1977.
4. *Antonio R. L.* Domination and production in burocracy // Amer. Sociol. Rev. 1979. № 44. P. 895—912.
5. *Coser L. A.* Masters of sociological thought. 2 ed. N.Y., 1988.
6. *Friedman* G. The political philosophy of the Frankfurt school. N.Y., 1981.
7. *Habermas J.* Communication and the evolution of society. Boston, 1979.
8. *Habermas J.* Knowledge and human interests. Boston, 1970.
9. *Habermas J.* The theory of communicative action. Boston, 1984. Vol. I. Reason and the rationalization of society.
10. *Habermas J.* Toward a rational society. Boston, 1970.
11. *Jay M.* The dialectical imagination. Boston, 1973.
12. *Lefebre H.* The sociology of Marx. N.Y., 1968.
13. *Marcuse H.* One-dimensional man. Boston, 1964.
14. *Mills Ch. R.* The marxists. N.Y., 1962.
15. *Oilman A.* Alienation. 2 ed. Cambridge, 1976.
16. *Poulantzas N.* The,crisis of the dictatorships.L., 1976.
17. *Poulantzas N.* Fascism and dictatorship: The third interna tional and the problem of fascism. L., 1974.
18. *Poulantzas N.* Political power and social classes. L., 1973.
19. *Poulantzas N.* The problem of the capitalist state // Ideology in social science / Ed. R. *Blackburn.* L., 1972.
2Q.Ritzer G. Sociogical theory. 2 ed. N.Y., 1988.
21. *Schroyer T.* Toward a critical theory of advanced industrial society // Recent Sociology. 1970. № 2.
22. *Skocpol T.* States and social revolution. Cambridge, 1979.
23. Tar Z. The Frankfurt school: The critical theory of Max Horkheimer and Theodor W.Adorno. L., 1977.
24. *Thompson E. P.* The poverty of theory. N.Y., 1978.

Глава 22

Заключительная

1. Основные направления и особенности современной западной теоретической социологии

Прежде чем распрощаться с читателем, представим кратко, насколько позволяет объем главы, некоторую обобщающую панораму современной западной социологии с середины века и до наших дней. Мы проследили основные теории западной социологии. Они находились и находятся в процессе активного взаимодействия, столкновений и взаимовлияния.

Наработано множество концепций, возрастает специализация социологического .знания, продолжаются напряженные поиски адекватного определения предмета социологии.

Американские исследователи Ф. Баали и М. Мур, выписав все определения, приведенные в 16 учебных пособиях по общей социологии, изданных в США за 20 лет (1951—1971), выяснили, что в начале 70-х годов имелось восемь разных подходов к предмету социологии как науки об обществе. Предметом социологии объявлялось: социальное взаимодействие, социальные отношения, групповая структура, социальное поведение, социальная жизнь, социальные процессы, социокультурные явления, человек в обществе [12, с. 1—2].

Анализ основных факторов, включенных различными американскими теоретиками в определение предмета социологии, позволяет выявить тенденцию ее развития, характерную для середины века. Это переход от номиналистического видения общества и человека к «реалистическому», от «субъективизма» к «натурализму». Общество трактуется как структура социальных отношений, социальная группа — как сеть межличностных взаимодействий, человек выступает как актер (действующий субъект), выполняющий предписанную ему роль.

Этот подход наиболее ярко был выражен в работах Т. Парсонса, Ф. Селзника и других представителей американского структурного функционализма.

В 70-е годы в американской социологии проявляется новая тенденция, которую легко проследить по учебным пособиям по общей социологии [12, с. 54, 8.7, 89] и наиболее используемым

социологическим словарям [41, с. 73]. Согласно их определениям, социология — это «научное исследование человеческого общества и человеческого поведения» [89, с. 3], «изучение человеческих существ в их социальном контексте» [87, с. 6], «изучение: а) человека в группе; б) системы групповых ценностей и норм; в) групповых давлений (или вознаграждений) в их воздействии на человеческое поведение и предпочтения» [56, с. 4]; «научное изучение явлений, возникающих в процессе групповых отношений человеческих существ, изучение человека и его человеческого окружения в их отношениях друг к другу» [41, с. 202], социального поведения человека. Социология «изучает процессы и модели индивидуального и группового взаимодействия, формы организации социальных групп, отношения между ними и групповые влияния на индивидуальное поведение» [75, с. 401].

Ключевыми понятиями в приведенных определениях являются «человек», «человеческие существа», «человеческое поведение». Здесь налицо тенденция отхода от «реализма» и перехода к «номинализму», движение от «натурализма» к «субъективизму», проявляющемуся в новой форме. Эта новая форма субъективизма вызвана к жизни кризисом структурного функционализма и возрастающим влиянием таких направлений в современной буржуазной социологии, как символический интеракционизм (Дж. Мид), феноменологическая социология (Э. Тириакьян), социальный бихевиоризм (Дж. Хоманс), неопсихоаналитическая социология (Е. Слейтер).

2. Конфронтация социологических теорий. Макротеории

Функционализм с его акцентом на натуралистический подход к исследованию социальной реальности, на естественно-научную методологию и системные качества общества, с его попыткой перечислить все необходимые условия, обеспечивающие равновесие и порядок социальной системы, все составляющие ее элементы, механизмы ее интеграции, в свое время находил широкую поддержку как в академических, так и в политических кругах западного общества.

Благодаря подробному анализу функционализма, проведенному А. Д. Ковалевым в четырнадцатой главе, мы можем здесь ограничиться краткими резюмирующими замечаниями об этой влиятельнейшей социологической теории.

Наиболее полно основы функционализма сформулировал Т. Парсонс. Для его структурно-функциональной схемы характерно механистическое представление о нормативной обусловленности социального действия. В работе «Структура социального дей-

ствия» Парсонс критикует бихевиоризм за игнорирование внутренней психологической структуры личности. Однако его концепция взаимодействия нормативной структуры и личности — это концепция социального бихевиоризма. Как отмечает С. Меннел, будучи институционализированной, нормативная культура у Парсонса представляет собой набор бихевиористских машинных программ; нужная для той или иной конкретной ситуации программа извлекается не саморефлексирующим, мыслящим индивидом, а активизируется при посредстве внешнего стимула [74, с. 29].

Чувствуя слабость своей концепции личности, Парсонс обратился к психоаналитической терминологии, заимствуя у Фрейда понятия «сверх-Я» и «оно» и трансформировав учение последнего: он рассматривает эти понятия как продукты социального опыта. В его истолковании фрейдовские «интернализация» и «интероекция» приобрели значение простого научения или формирования навыка. Объединение идей волюнтаризма и бихевиоризма оказалось необходимым Парсонсу для того, чтобы обосновать центральную идею его социального учения, идею «социального порядка», в котором «над насилием и конфликтом доминирует согласие (консенсус) и гармония» [74, p. 26].

Парсонс построил сложную концептуальную систему, в центре которой находится процесс институционализации взаимодействия в стабилизированные образцы, называемые социальными системами, окрашенные личностными характеристиками и ограниченные культурой [79, с. 19].

Наиболее слабые стороны структурно-функциональной теории общества — антиисторизм и нормативный детерминизм.

Обвинения в антиисторизме структурный функционализм пытался опровергнуть: а) разработкой неоэволюционизма; б) созданием ряда теорий «социального изменения», учитывающих значение дисфункциональных элементов в социальной системе; в) поворотом к изучению «социального конфликта», апеллирующему к работам К. Маркса; г) выработкой своего рода синтеза структурно-функциональной модели равновесия и модели конфликта, обычно выражающейся в функциональных терминах; д) созданием так называемой общей теории социальных систем.

На упрек в нормативном детерминизме структурный функционализм оказался неспособным ответить, что и вызвало появление упоминавшихся выше оппозиционных ему теорий, которые основному натуралистическому постулату структурного функционализма противопоставляют субъективизм, а системности — взаимодействие.

Неоэволюционистские теории в западной социологии в большинстве своем пытаются совместить характерную для структурного функционализма идею системности с идеей развития. Одним из первых такую попытку предпринял сам основатель структур-

ного функционализма Парсонс. В книгах «К общей теории действия» [80] и «Рабочие материалы по теории социального действия» [81], написанной совместно с Э. Шилзом, он выдвинул положение о том, что все действующие системы, если им удается выжить, сталкиваются с четырьмя важными проблемами. Во-первых, они должны обеспечить получение ресурсов из окружающей среды и распределение этих ресурсов внутри системы. Этот процесс Парсонс и Шилз обозначили как процесс адаптации. Во-вторых, эти системы должны быть способными мобилизовать ресурсы для достижения определенных целей и установить приоритет между этими целями. Это процесс целедостижения. В-третьих, они должны координировать и регулировать отношения внутри системы и, следовательно, иметь налаженный механизм интеграции. Наконец, должны существовать пути выработки в составляющих систему индивидах такой мотивации, которая обеспечивала бы соответствие деятельности целям системы, равно как и пути снятия прежних эмоциональных напряжений у членов общества. Последние две функции Парсонс и Шилз назвали латентными.

С введением Парсонсом и Шилзом понятий адаптации, достижения целей, интеграции и латентности наметился существенный сдвиг в теории от анализа структур к анализу функций. Структуры теперь рассматриваются эксплицитно, с точки зрения их функциональных последствий для решения названных четырех проблем. Взаимосвязь между частными структурами анализируется в плане ее влияния на те условия, которые каждая из структур способна удовлетворять [90, с. 39].

Результатом исследования взаимозависимостей между четырьмя системами (культурой, социальной системой, личностью и организмом), как отмечал Тернер, явилась периферия информационного контроля, при котором культура информационно ограничивала социальную систему, социальная структура информационно регулировала личностную систему, а личность информационно регулировала организмическую систему, а с другой стороны, каждая система в иерархии является «энергетическим условием», необходимым для действия высшей системы. Таким образом, «отношения входа-выхода между системами действия являются взаимными: системы обмениваются информацией и энергией» [94, с. 44].

Тем самым Парсонс и Шилз попытались решить проблему развития и изменения системы как проблему приведения ее в соответствие с требованиями институционализированной нормативной модели. Правда, они вводят понятие латентности, относящееся к действующим в системе лицам. Однако принятие латентных функций отнюдь не означает отказа от нормативного подхода к пониманию социального действия. Как и во многих работах, подход Парсонса и Шилза, несмотря на некоторый сдвиг акцентов, остается нормативистским.

Еще один шаг в сторону синтеза системного подхода и эволюционализма был сделан Парсонсом в статье «Эволюционные универсалии в обществе», в которой он обратился к первоначально отвергавшейся им эволюционной схеме Г. Спенсера. В статье он попытался дать ответ тем критикам; которые обвиняли структурный функционализм в неспособности объяснить социальные изменения в современном обществе.

Однако, кроме утверждения о том, что в обществе существуют некие «эволюционные универсалии», т. е. определенные характеристики систем, способные служить критерием достигнутого уровня развития, эта статья Парсонса не содержала существенно новой перспективы.

Наконец, Парсонсом была предпринята еще одна попытка совместить идею эволюционизма со своей социологической схемой. Он обратился к проблеме человека и попытался объяснить процесс усложнения социальных систем через все возрастающую дифференциацию функций, выполняемых индивидами в системе. Он утверждал, что процесс все возрастающей дифференциации ролевых функций оказал воздействие на эволюцию человеческих обществ и конкретных социальных систем. На ранних этапах человеческой эволюции, отмечал Парсонс, различные ролевые функции выполнялись одним лицом. В современном мире произошла дифференциация ролевых функций, которые стали, выполняться различными лицами. Таким образом, делается вывод: современные общества эволюционировали в высокодифференцированные структуры, способные осуществлять эффективный контроль над окружением. Тем самым они достигли не только экономической, но и культурной продуктивности и притом в такой степени, о которой на ранних стадиях не имели никакого представления. Парсонс сумел подняться над функционализмом, не отбросив его, а приспособив к требованиям эволюционного подхода. Однако сохранить функционализм оказалось возможным, только лишив эволюционизм присущего ему духа развития и прогресса. Содержание социальной эволюции свелось у Парсонса к усложнению системы и увеличению ее адаптивной способности.

В отличие от Парсонса известный теоретик С. Эйзенштадт сконцентрировал внимание на проблеме дифференциации ролевых функций человека не в плане поиска механизмов изменения, а в направлении исследования процессов достижения новых уровней интеграции в культурных системах. «...Переоценка интеграции эволюционного направления, — писал он, — возможна на основе системного объяснения процессов изменения внутри общества, процессов перехода от одного типа общества к другому, и особенно изучения ступеней или стадий, обнаруживающих некоторые основные характеристики, общие для различных обществ» [43, с. 378].

Эйзенштадт обусловил оценку процессов развития не только адаптивными достижениями системы, но и возможностями, которые система создает для институционализации и интеграции социальных структур.

Известный интерес представляют культурологические варианты неоэволюционистских теорий, выдвинутые американскими социологами и антропологами Л. Уайтом, Дж. Стюартом, Дж. Мер-доком и др. Различие их эволюционалистских подходов определяется прежде всего выбором фактора, который они кладут в основу общественного развития. Так, Уайт придерживается концепции «технологического детерминизма» в культурной эволюции, Стюарт стоит на позиции многолинейной эволюции, Мердок акцентирует внимание на роли социальной организации и т. д. [3, с. 50—51].

Теория «социальных изменений» в социологии существует в нескольких вариантах. Сконструировать модель социального изменения в традициях структурно-функционального анализа попытался Р. Мертон, находящийся под сильным влиянием идей П. Сорокина и Т. Парсонса. Основываясь на методологических принципах структурно-функционального анализа, Мертон заявил об отказе от создания общей социологической теории. В книге «Социальная теория и социальная структура» он предложил систему множественных парадигм функционального анализа на уровне конкретных социальных систем и общностей (анализ в терминах референтных групп и т. д.). Пытаясь преодолеть метафизичность структурно-функционального подхода Парсонса, Мертон наряду с понятием функций ввел понятие «дисфункции», т. е. заявил о возможности отклонения системы от принятой нормативной модели, что в свою очередь должно повлечь за собой или новый этап в приспособлении системы к существующему порядку, или определенное изменение системы норм. Таким путем Мертон пытался ввести в функционализм идею изменения. Но он ограничил изменение средним уровнем конкретной социальной системы, связав его с проблематикой «разлада» системы — с понятием аномии.

Кроме разработанной Мертоном «структурно-дисфункциональной» модели социального изменения существует целый ряд других ––– однофакторных и многофакторных — моделей. Общее, что характеризует все эти модели, — это попытка выяснить причины становления и развития тех или иных социальных явлений, т. е. попытка дать им причинно-следственное объяснение. На протяжении длительной истории развития социологической мысли назывались самые различные причины социальных изменений: естественный отбор (Г. Спенсер), географическая среда, и особенно климат (Г. Бокль), народонаселение (Р. Мальтус), раса (А. Гобино), выдающиеся личности (Ф. Ницше), война (А. Тойнби), технология (У. Огборн), разделение труда и кооперации (Э. Дюркгейм), экономика (У. Ростоу), идеология (М. Вебер) и др.

В теориях социальных изменений структурно-функциональной модели оказалась противопоставлена причинно-следственная модель анализа социальных изменений. В качестве альтернативы нормативному детерминизму было выдвинуто несколько видов детерминизма — от биологического до технологического и экономического. Однако общая точка зрения так и не выкристаллизовалась. Как отметил американский социолог Р. Бирштедт, «проблема социального и культурного изменения остается нерешенной» [21, с. 567].

Обострившиеся социальные противоречия, волна столкновений и конфликтов 60-х годов побудили социологов обратить внимание на проблемы социального конфликта.

Теории «социального конфликта» сложились на основе критики метафизических элементов структурного функционализма Парсонса, который обвинялся «в чрезмерном акцентировании внимания на комфортности, в забвении социального конфликта, в неумении учесть центральное место материальных интересов в человеческих делах, в неоправданном оптимизме, в подчеркивании значения интеграции и согласия за счет радикального изменения и нестабильности» [37, с. 572]. К 70-м годам «исследование конфликта, — отмечает американский социолог И. Горовитц, — оказалось главным течением американской мысли, и отсюда и американской социологии» [62, с. 361].

У истоков теории «социального конфликта» стоял американский социолог леворадикальной ориентации Ч. Р. Миллс. Опираясь на идеи К. Маркса, Т. Веблена, М. Вебера, В. Парето и Г. Моска, Миллс утверждал, что любой макросоциологический анализ чего-то стоит лишь в том случае, если он касается проблем борьбы за власть между конфликтующими классами, между управляющими и управляемыми, между высшими и могущественными и обычным человеком [4].

Более четкую формулировку теория социального конфликта получила в работах западногерманского социолога Р. Дарендорфа [39], английского — Т. Боттомора [25], американского — Л. Козера [37] и других западных социологов.

Обосновывая главные положения теории социального конфликта, Дарендорф утверждает, что все сложные организации основываются на перераспределении власти, что люди, обладающие властью, способны с помощью различных средств, среди которых главным является принуждение, добиваться выгоды от людей, обладающих меньшей властью. Возможности распределения власти и авторитета крайне ограничены, и поэтому члены любого общества борются за их перераспределение. Эта борьба может не проявляться открыто, но основания для нее существуют в любой социальной структуре.

Таким образом, согласно Дарендорфу, в основе конфликтов человеческих интересов лежат не экономические причины, а стрем-

ление людей к перераспределению власти. Источником конфликтов становится так называемый homo politicus (человек политический), а поскольку одно перераспределение власти выдвигает на очередь другое, социальные конфликты имманентно присущи обществу, любому обществу. Они неизбежны и постоянны, служат средством удовлетворения интересов, смягчения проявлений различных человеческих страстей. «Все отношения индивидов, построенные на несовместимых целях, — утверждает Дарендорф, — являются отношениями социального конфликта» [39, p. 135].

Дарендорф, отбросив крайние утверждения Парсонса о всеобщем согласии, сам впал в крайность, провозгласив всеобщность конфликта, т. е. конфликт всех против всех. Теория «социального конфликта» Дарендорфа — это «политический детерминизм». Такого рода подход ведет к вульгаризации социального анализа, сведению сути к непосредственно очевидному <— к столкновению интересов, — оставляя неисследованными истинные глубинные экономические источники самого различного рода конфликтов, проявляющихся в разнообразных и бесконечно сложных перипетиях жизни общества.

Именно вульгаризация природы конфликта не дает Дарендорфу возможности выделить основные, антагонистические и второстепенные, неантагонистические конфликты, не позволяет ему увидеть, что непреходящий характер конфликтов второго рода не требует с неизбежностью постоянного наличия конфликтов первого рода. Нарисованный Дарендорфом образ социального мира, воскрешающий гоббсовские представления о войне всех против всех, искажает действительную природу социальных отношений.

Тернер справедливо отмечает, что «Дарендорф использует риторику «насилия», «диалектики», «господства и подчинения» и «конфликта» для вуалирования видения социальной реальности, близкого... к утопическому образцу» [93, p. 105].

Крайности Парсонса и Дарендорфа попытался уравновесить американский социолог Л. Козер. Его основная идея состоит в подчеркивании необходимости «исследовать как корни согласия, так и корни конфликта между индивидами и классами индивидов» [38, с. 581].

Однако вопрос о том, как соотносятся «согласие» и «конфликт» в общей теории «социального конфликта», остается открытым. Западные социологи в большинстве своем рассматривают социальный конфликт как исторически инвариантную форму социального взаимодействия, а не как характеристику исторически определенных социальных структур, сводят конфликт к внутри- или межгрупповым отношениям и отрицают его макросоциологический характер. Хотя теория «социального конфликта» и является существенным противовесом односторонности структурно-функциональной теории, она оказывается не в состоянии дать строгое и непро-

тиворечивое объяснение процессам общественного развития. Теоретики «конфликта» обычно ссылаются на К. Маркса, но без теории классовой борьбы и революции.

Своеобразным синтезом структурно-функциональной модели равновесия и модели социального конфликта стала общая теория «социальных систем», обычно формулируемая в функциональных терминах.

Развитие этого направления в западной социологии продолжает традиционно-натуралистическую, позитивистскую ветвь, когда объект социологии — социальные отношения и структуры — трактуется в понятиях, близких к естественно-научному подходу. Эти отношения и структуры рассматриваются как абсолютно независимые от людей, от их намерений и стремлений. В этом случае поведение людей определяется «императивами системы», обусловливающими направленность их действий и диктующими типы принимаемых решений. Как отмечал Парсонс, социальная система для функционалистов — это система только символического взаимодействия, взаимодействия не между реалиями морали, а между бесплотными исполнителями ролей [79, с. 3—23]. Человек рассматривается в этих социальных системах как более или менее пассивный объект, на который воздействуют социальные структуры. Задача социолога при таком понимании сводится к описанию этих структур и в конечном счете к тому, чтобы способствовать манипулированию человеком путем изменения окружающих его условий.

В рамках общей теории систем проблема фундаментального структурного изменения, осуществляемого в соответствии с целями, поставленными людьми, остается нерешенной. Сторонники этого подхода, подобно традиционным функционалистам, наделили системы автономией, независимой от социальной деятельности жизнью; даже рассказывая о преднамеренных изменениях системы, они не говорят, как правило, о людях или социальных группах, ответственных за достижение социально значимых целей. Вместо этого употребляются безличные понятия типа «единицы принятия решения». Эффективность же решения определяется тем, насколько его реализация будет способствовать оптимальному функционированию системы при заданных условиях. Иными словами, сторонники этого подхода ищут условия, обеспечивающие позитивные для системы последствия, причем часто эффективность «работы» системы достигается благодаря отказу от анализа возможных негативных последствий тех или иных решений для людей. Сведение характеристики человека к какому-то одному качеству, например к потребностям, мотивациям или установкам, действительно делает теоретические модели более простыми, но эти модели перестают соответствовать реальности анализируемых при их посредстве социальных процессов.

Это становилось все более очевидным при попытке эмпирически проверить теоретические положения, выдвигаемые в рамках такого подхода. В конце концов Оказалось невозможным уйти от вопроса о качественной специфике объекта социологического исследования. Здесь чрезвычайно важное влияние оказали работы Ж: Гурвича, Т. Адорно, Х. Шельски, М. Поланьи и других социологов и представителей философии науки. Они вынуждены были уже на философском уровне искать причины тех неудач, которые постигли как эмпирическую социологию, так и макротеории общества, основанные на допущениях, свойственных естественным наукам. Это в первую очередь методологический объективизм, игнорирование сознательной творческой деятельности индивида в созидании и развитии социального процесса, активное использование идей и методов естественно-научного знания, сопровождающееся приданием последним отнюдь не свойственных им широких мировоззренческих функций. Многие социологи указывали на неплодотворность такого подхода, связывая его с идеями сциентизма, технократизма, манипулирования сознанием и т. д.

Во Франции роль раннепарсоновского подхода к социальной реальности сыграл в 60-е годы структурализм — влиятельное направление, представленное такими видными социологами, как Мишель Фуко, Клод Леви-Стросс и др. Французский структурализм также явился рационалистической реакцией на субъективистские (на уровне «обыденного сознания» в его социально-философской аранжировке) направления западной социологии, такие, как феноменологическая социология и в особенности экзистенциалистская парадигма с ее упором на «спонтанные, не поддающиеся общезначимой фиксации, дорефлексивные и непосредственные явления душевной жизни... Ответственность за свой собственный внутренний мир, невозможность перенести эту ответственность на какие-либо внешние (социальные давления) или внутренние обстоятельства (внутренние давления — например, бессознательное) определяют специфику экзистенциалистской трактовки бессознательного» [1, с. 49].

Основной пафос структурализма состоял в попытке построения новой, несубъективистской парадигмы разрешения проблемы человека, человеческого мышления и знания, а шире — Проблемы объективного анализа социального. Под структурами понимаются сущностные, устойчивые в каждый данный момент соотношения элементов социального, независимые от субъективных факторов.

Идеальной моделью такого объекта для структуралистов явился язык как изначально и прозрачно структурированное образование. Структуралисты Франции — последователи лингвистического структурализма, развивавшегося в первой чет-

верти века. Отсюда их методологический аппарат, связанный с аппаратом структурной лингвистики, семиотики, с привлечением некоторых методов, используемых точными и естественными науками.

«Гиперрационалистский» подход к социальной реальности состоит в акцентировании наличия во всех человеческих проявлениях — общественных институтах, культурном творчестве и т. д. — некоей общей субстанции — «коллективного бессознательного».

К. Леви-Стросс, один из крупнейших современных культур-антропологов, изучая структуру мышления и быта первобытных народов [60; 67; 68], делает вывод, что исторический подход («диахронный разрез») лишь облегчает понимание того, как возникают те или иные социальные институты. Главная же цель научного исследования общества — «синхронный разрез», прослеживание того, каким образом коллективное бессознательное формирует символические структуры данного общества — его ритуалы, культурные традиции, речевые формы. Изучение исторических и этнических фактов лишь шаг к постижению коллективного бессознательного.

Фундаментальные этнологические труды Леви-Стросса обладают значительной эвристической ценностью.

У М. Фуко социоисторические исследования культур (он именует их «дискурсами») прошлого, особенно эпохи средневековья, раннего и позднего Возрождения, классицизма [49, с. 50—51] посвящены наиболее к тому времени слабо изученным западным рационализмом областям человеческого бытия — таким сферам коллективного бессознательного, как болезнь, безумие, девиантное поведение. Позднее он работает над многотомным трактатом по истории сексуальности.

Фуко выводит «дискурсивные» (ментальные) структуры, подразумевая под этими обозначениями нормативные системы и структурацию знания, действовавшие в различные периоды истории, — из структуры социальных институтов, данных как бы изначально, без анализа процесса их становления.

Истинно научным, объективным исследованием является, по Фуко, возможно более строгое и детальное изучение каждой данной ментальной структуры как структуры коллективного бессознательного в ее соотношении со структурой «власти». Все субъективные факторы элиминируются (знаменитая формула Фуко о «смерти человека»).

Сциентистская невозмутимость французских структуралистов, их принципиальная отстраненность от феноменов социальной динамики вызвали в научной среде, особенно французской, энергичные возражения (подробнее о структурализме и полемике вокруг него см. [2]).

3. Конфронтация социологических идей. Микротеории

Ряд социологов, неудовлетворенных структурно-функционалистскими и структуралистскими макротеориями, ведущими к реификации (овеществлению) социальной системы, пренебрегающими изучением творческой, сознательной человеческой деятельности, вплотную занялись разработкой теорий, ориентированных на выяснение роли конкретных межчеловеческих взаимодействий в создании и функционировании структур социального мира. Эта переориентация социологических интересов с системности на взаимодействие (характерная для 70-х годов) сопровождалась более глубоким осознанием метатеоретических (логических и теоретико-познавательных) оснований социального исследования.

Среди новых микротеорий можно выделить две основные теоретико-познавательные ориентации — натурализм и субъективизм. Для натуралистического крыла интеракционизма (мы применяем этот термин в широком смысле, подразумевая под интеракционизмом всю многообразную совокупность теорий взаимодействия) оказался характерным бихевиористский подход. В этих теориях главное внимание уделяется самому наблюдаемому факту человеческого поведения и взаимодействия. Взаимодействие трактуется в двух различных вариантах. Одна из форм так называемого социального бихевиоризма трактует взаимодействие по формуле «стимул (С) — реакция (Р)», вторая -- «стимул (С) -— интерпретация (И) — реакция (Р)». Первая форма бихевиоризма представлена психологической концепцией социального обмена Дж. Хоманса и ее различными вариациями, вторая — символическим интеракционизмом Дж. Мида и его вариациями.

Теория «социального обмена», наиболее яркими представителями которой являются Дж. Хоманс и П. Блау, в противоположность структурному функционализму исходит не из примата системы, а из примата человека. «Назад к человеку» — этот лозунг, выдвинутый Хомансом, положил начало критике структурного функционализма с позиций психологизма.

Структурные функционалисты абсолютизировали нормативную сторону жизнедеятельности общества. Бихевиористы провозглашают примат психического над социальным. И в том и в другом случае, как отметил западногерманский социолог Н. Элиас, «общество» и «индивид» не только отрываются друг от друга, но и противопоставляются друг другу, рассматриваются в качестве разделенных, статичных сущностей, а не «нераздельных аспектов одного сложного и постоянно меняющегося набора взаимосвязей» [45, с. 8].

Бихевиористы заняли строго определенную позицию в отношении двух гносеологических проблем. Первая проблема — это

проблема свободы выбора или его жесткой детерминированности. Эта проблема была решена в пользу детерминизма. Вторая проблема — это необходимость знания душевных состояний индивидов для объяснения их поведения, которую бихевиористы решительно отвергают, так как считают сами эти состояния иллюзией. Интересна в этом аспекте критика бихевиоризма американским философом Э. Адамсом. И кошка может утверждать, пишет американский ученый, что «знает в библиотеке все, ибо провела там много времени и облазила каждый угол. Она знает каждый укромный уголок за книгами, все входы и выходы, звуки и запахи и т. д. Однако каждый согласится, что о библиотеке как таковой кошка знает очень мало, ибо самое важное измерение этого феномена недоступно ее познавательным способностям. Если кто-нибудь попытается рассказать ей о книгах в плане их содержания, которое не может быть воспринято в рамках ее возможностей наблюдения, она, несомненно, заключит, будто ей втолковывают, что каждая книга содержит невидимого «либеркулуса», внутреннюю книгу... и сочтет это бессмыслицей» [8, с. 4].

Разрывая индивида и общество, отрицая сам факт возможности человеческого сознания, бихевиористы не могут понять, что внешние воздействия (физические стимулы и нормы) и внутренние условия (сознание) должны быть определенным образом соотнесены друг с другом.

Бихевиористская концепция Хоманса оказала существенное влияние на концепцию П. Блау. Исходным положением теории «социального обмена» Блау является то, что людям необходимы многообразные виды вознаграждений, получить которые они могут только взаимодействуя с другими людьми. Люди, пишет Блау, вступают в социальные отношения, поскольку ожидают, что будут вознаграждены, и продолжают эти отношения, потому что получают то, к чему стремятся. Вознаграждением в процессе социального взаимодействия могут быть социальное одобрение, уважение, статус и тому подобное, а также и практическая помощь. Блау учитывает и то, что отношения в процессе взаимодействия могут быть неравными. В этом случае человек, обладающий средствами для удовлетворения потребностей других людей, может использовать их для приобретения власти над ними. Это возможно при наличии четырех условий: 1) если нуждающиеся не располагают необходимыми средствами; 2) если они не могут получить их из другого источника; 3) если они не хотят получить то, в чем они нуждаются, силой; 4) если в их системе ценностей не произойдет изменений, при которых они смогут обойтись без того, что раньше им было необходимо [23, с. 118—Нр].

Блау вводит в свою теорию элементы экономического подхода. Однако экономический обмен выступает у него в качестве эпифеномена по отношению к обмену социальному. При этом с необходимостью встает вопрос о тавтологичности теории социального

обмена, что признает и сам Блау. «... Предпосылка теории обмена, гласящая о том, — пишет он, — что социальным взаимодействием руководит интерес обоих (или всех) партнеров... становится тавтологичной, если любое и всякое поведение в межличных отношениях рассматривать как обмен, даже такое поведение по отношению к другим, которое не руководствуется ожиданием выгод от них» [23, с. 6]. Вследствие этого Блау пытается выделить те типы поведения, на которые распространяется его теория. Однако, как пишет Меннелл, теория социального обмена Блау неизбежно будет тавтологичной, пока в нее не будет включено достаточное число объективных свидетельств о мотивах и намерениях взаимодействующих индивидов. «Она не объясняет, почему на практике оказывается, что люди в разных обществах и социальных группах — и даже одной социальной группе — ищут самых разнообразных вознаграждений. Необходимо изучать социальные обычаи и культуру, чтобы выявить, что ценят люди и на какой тип власти они скорее ориентируются. Социальные нормы и интернализованные ценности в конечном счете детерминируют действие не больше и не меньше, чем физическое насилие. Они просто делают одни выходы более возможными, чем другие. Учитывая это обстоятельство, следует признать, что роль теории обмена при объяснении определенных типов социального взаимодействия весьма ограничена» [74, p. 101—102]. Эта ограниченность объясняется, по сути дела, неверным решением фундаментальных гносеологических проблем, касающихся природы социальной детерминации, роли личностного начала в процессе социального взаимодействия, взаимоотношения объекта и субъекта в социальном познании. «... Развитие социологических теорий обмена за два десятилетия представляет собой сплошную картину выборочных заимствований давно известных понятий и принципов из других дисциплин, а также реакцию на выявленные недостатки функциональных форм теоретизирования» [94, p. 37].

Осознание глубоких противоречий бихевиористского подхода, а также мысль о несводимости человеческого поведениям набору реакций на внешние стимулы, о способности человека творчески осмысливать свою социальную среду побудила ряд западных социологов интерпретировать поведение с точки зрения того значения, которое личность (или группа) придает тем или иным аспектам ситуации. Для обоснования этой идеи социологи-теоретики обратились к теориям символического интеракционизма, к феноменологической социологии.

«Символический интеракционизм» (Г. Блумер, А. Роуз, Г. Стоун, А. Стросс и др.) в своих теоретических построениях делает главный акцент на лингвистическую или предметную сторону коммуникации, особенно на роль языка в формировании сознания, человеческого «Я» и общества.

По мнению самих американских социологов, «символический интеракционизм» стремится к описанию человеческих взаимодействий и общества с позиций приспособления и отказа от приспособления друг к другу игроков в игре. Поскольку игры имеют правила, «символические интеракционисты» предпочитают фокусировать внимание на том, как игроки в зависимости от хода взаимодействия создают, поддерживают и осознают правила игры. Создателем теории «символического интеракционизма» является американский социолог и философ-прагматист Дж. Г. Мид. Сам Мид считал свою социальную психологию бихевиористской на том основании, что она начинается с наблюдения реального протекания социальных процессов. Но когда дело касалось исследования внутренних фаз реального поведения или деятельности, его теория не была бихевиористской. Наоборот, утверждал американский ученый, она непосредственно связана с исследованием этих процессов «внутри» поведения как целого. Стремясь определить, как сознание рождается в поведении, она идет, так сказать, от внешнего к внутреннему, а не от внутреннего к внешнему ,[73, с. 7—8].

Характерными чертами «символического интеракционизма», отличающими его от большинства направлений буржуазной социологии и социальной психологии, стали, во-первых, его стремление исходить при объяснении поведения не из индивидуальных влечений, потребностей, интересов, а из общества (понимаемого, правда, как совокупность межиндивидуальных взаимодействий) и, во-вторых, попытка рассматривать все многообразные связи человека с вещами, природой, другими людьми, группами людей и обществом в целом как связи, опосредствованные символами. При этом особое значение придается языковой символике. В основе «символического интеракционизма» лежит представление о социальной деятельности как совокупности социальных ролей, которая фиксируется в системе языковых и других символов. Именно Мид стал основателем теории ролей, попытавшись найти выход из того тупика, в который завели социальную психологию индивидуалистические концепции личности.

Мид рассматривает личность как социальный продукт, обнаруживая механизм ее формирования в ролевом взаимодействии. Роли устанавливают границы подобающего поведения индивида в определенной ситуации. В процессе ролевого исполнения происходит интериоризация связанных с ролью значений. Необходимое во взаимодействии «принятие роли другого» обеспечивает, согласно Миду, превращение внешнего социального контроля в самоконтроль и формирование человеческого «Я». Сознательная регуляция поведения описывается как непрерывное соотнесение представления о своей роли с представлением о самом себе, со своим «Я». «Я» как то, что может быть объектом для себя самого, является в сущности

социальным образованием и возникает в ходе реализации социального опыта» [73, p. 140].

По существу Мид трактует окружающий мир как совокупность реакций и форм поведения, как своеобразную «серию ситуаций». В разрешении индивидами возникающих перед ними ситуационных проблем он видит исходный элемент социального процесса. Развивая идеи У. Джеймса и Ч. Кули, Мид создал теорию «зеркального «Я». Согласно этой теории, самосознание индивида есть продукт социального взаимодействия, в ходе которого индивид приучается видеть в себе некий объект, причем определяющее значение здесь приобретает коллективная установка соответствующей социальной группы (или некоего организованного сообщества).

Согласно концепции «символического интеракционизма» в изложении Г. Блумера, люди действуют по отношению к объектам, ориентируясь прежде всего на значения, которые придают этим объектам, а не на их субстанциональную природу. Эти значения формируются и переформировываются в процессе социального взаимодействия. Социальная реальность далека от того, чтобы быть стабильной. Она подвижна и конвенциональна и является продуктом взаимосогласования значений между тесно взаимосвязанными совокупностями действующих лиц — акторов. Эти лица вовлечены в бесконечный поток интерпретаций, оценок, определений и переопределений ситуаций, так что лишь четкие индуктивные процедуры могут помочь в деле объяснения поведения [24].

Отсюда делается вывод, что любая социологическая теория, которая выводится дедуктивно, не может дать истинного объяснения человеческому поведению ввиду его конкретной ситуационной обусловленности и изменчивого характера. В этой связи «символический интеракционизм» можно рассматривать как «антитеоретическую социологическую теорию, которая в принципе отказывается выйти за пределы частных характеристик социальных процессов... Эта концепция заходит слишком далеко в отклонении концептуального обобщения и абстракции» [30, с. 574—575].

Следуя терминологии М. Вебера, развивавшего ранее во многом сходные идеи, некоторые социологи называют символический интеракционизм «теорией действия». Другие именуют его «ролевой теорией», хотя в этом случае обычно упускаются из виду важные аспекты характерного для «символического интеракционизма» образа социальной реальности. Символические интеракционисты, ссылаясь на Ньюкома, введшего ряд их положений в «психологически ориентированную» социальную психологию («ролевая теория Ньюкома»), все же подчеркивают отличия своего подхода от ньюкомовского. Точно так же они отмежевываются и от структурно-функционалистской теории. А. Роуз, например, видит главные отличия в том, что интеракционисты рассматривают социальную жизнь «в процессе», а не в равновесии, и отрицают «наследственную тенден-

цию к гомеостазису». Наконец, в отличие от бихевиоризма в социологии, социологического позитивизма и их современного синтеза и прочих натуралистически ориентированных концепций сторонники рассматриваемого направления подчеркивают, что не физические стимулы сами по себе, а их интерпретация индивидом, «определяющим ситуацию», вызывает подлежащие изучению «реакции».

В том, что касается признания роли накопленного социального опыта в регуляции индивидуального поведения, символический интеракционизм кажется весьма близким психологическим концепциям «культурного детерминизма». Однако его сторонники отказываются рассматривать личность просто как продукт культуры. Во-первых, говорят интеракционисты, значительная часть взаимодействий между людьми происходит не с помощью определенных культурой (конвенциальных) символов, а посредством естественных знаков, так что многое, чему обучаются люди, не зависит от специфических особенностей культур, в которых они воспитываются.

Во-вторых, утверждают сторонники этой концепции, большинство обусловленных культурой требований к индивиду определяет границы его поведения, а вовсе не личностные «вариации» внутри этих границ. В-третьих, по их мнению, культурные предписания чаще всего отнесены к стандартизованным ситуациям и к определенным ролям, вовне которых личность обладает некоторой свободой выбора. В-четвертых, полагают они, некоторые культурные экспектации требуют не соответствия традиционным способам поведения, а новых форм, не предусмотренных культурой (таковы, например, творческие профессии — ученый, художник и пр.). В-пятых, говорят последователи интеракционизма, культурные значения, посредством которых индивид подходит к объектам, определяют лишь возможное, но не обязательно необходимое поведение в отношении объектов. Так, определив, что перед ним стул, человек может сесть на него, но вовсе не должен только и делать, что сидеть на стуле. В-шестых, продолжают они, культура, особенно в развитых обществах, не представляет собой внутреннего однородного единства. Очень часто индивид оказывается перед конфликтом противоположных требований. В-седьмых, отмечают интеракционисты, концепции культурного детерминизма не могут объяснить, каким же образом разрешается данный конфликт. Они не моделируют творческих возможностей человеческой личности, как это делает, например, «символический интеракционизм» в теории символического мышления или в учении о ролевых конфликтах и защитных механизмах. И наконец, заключают сторонники интеракционизма, культурный детерминизм не учитывает влияния биогенетических и психогенетических факторов. «Если личность, — пишет американский социальный психолог Т. Шибутани, — это продукт культуры, то каждый разделяющий общее культурное

наследие, должен быть похож на остальных. Что нуждается в объяснении, так это тот факт, что каждый человек не похож на других» [7, p. 446]. И далее: «Нужно сказать для ясности, что такие понятия, как «культура» и «социальная структура», абстрактны; абстракции только в общем виде описывают то, что делают люди, но никого не принуждают ничего делать» [7, p. 147—148].

Таковы критические претензии интеракционистов в адрес большинства современных социологических подходов. Именно на отмеченных аспектах социальных взаимодействий и сосредоточивают свое внимание сторонники этой концепции. В свою очередь уязвимость многих положений символического интеракционизма бросается в глаза представителям других школ зарубежной социальной психологии. Так, по их мнению, сторонники «символического интеракционизма» недопустимо пренебрегают исследованием биогенетических и психогенетических факторов, а иногда и вовсе отрицают их существование, крайне мало внимания уделяют и бессознательным процессам в человеческом поведении, в результате чего затрудняется изучение мотиваций, а познание реальных «движущих сил» человеческого поведения подменяется описанием заданного культурой «словаря мотивов» или других форм «рационализации» совершаемых поступков. Слабым местом «символического интеракционизма» признается и игнорирование играющих колоссальную роль в жизни современных обществ политических и идеологических отношений: интеракционисты предпочитают изучать повседневную жизнь небольших групп и обыденное сознание их членов. Разумеется, закономерности, полученные на такого рода материале, могут играть лишь весьма ограниченную роль в объяснении реальных фактов социального поведения, детерминируемого не только совокупностью явлений и объектов непосредственной ситуации деятельности, но и социальными макроструктурами, которые интеракционисты во внимание не принимают (да и не могут принять, не переступив границ собственного теоретического подхода).

Внимание к миру значений неизбежно приводит исследователей этой ориентации к поиску места и роли знания в жизни человека. А это, в свою очередь, означает, что в сфере внимания оказывается вопрос о значении социологического знания для общества и человека. Решение этого вопроса составляет центральный аспект социологического направления, которое можно назвать гуманистическим и которое представляет собой различные модификации так называемой критической социологии Франкфуртской школы и феноменологической философии. Трактовка роли социологического знания о социальном изменении достаточно характерна для западных социологов нетрадиционного направления: А. Гоулднера, Р. Фридрихса и др. Они исходят из положения, что социальный мир изменяется потому, что человек его познает. Иными словами, познанная социальная закономерность перестает быть закономер-

ностью в строгом смысле этого слова. Само познание изменяет ее, добавляет к ней новые компоненты, делает ее иной. Такое познание, по мнению сторонников этой концепции, расширяет сферу человеческой свободы, ибо, изменяя условия жизнедеятельности человека, знание обеспечивает ему расширение сферы реализации собственных возможностей. Социология, считают они, обладает теоретическим и методологическим аппаратом, наилучшим образом приспособленным к познанию социальной реальности.

Исходя из положения о том, что человек — творец социального мира, способный изменять его, но в то же время нередко попадающий в плен тех значений, которые когда-то были порождены им самим, сторонники этого направления отмечают, что социология может указать человеку те границы, которые он сам себе устанавливает: уже само обнаружение данного факта есть, с их точки зрения, известный шаг по пути к реализации свободы человека. Но это не все: социология как наука о людях и для людей должна, по их мнению, руководствуясь идеалами гуманизма, изыскивать пути уменьшения ограничений. Таким образом, социология наделяется статусом некой особой науки «освобождения». Однако, помня о том, что социальный мир рассматривается в рамках этого подхода как мир значений, и, следовательно, социальное изменение — это замена одних значений другими, т. е., по существу, изменение систем ценностей, можно сказать, что сторонники этой ориентации остаются в плену идеалистических представлений. Они считают, что распространение социологических знаний само по себе способно привести к социальному изменению без коренных изменений в материальной сфере общественного бытия, т, е. стоят на позициях просветительства.

В 60-х годах среди социологов Запада резко повысился интерес к работам немецкого философа феноменологического направления Э. Гуссерля и соответственно известное развитие получила так называемая феноменологическая социология. Большое влияние на развитие этой дисциплины оказали труды австрийского философа А. Шюца. В центре внимания Шюца находится проблема «интерсубъективности». Проблема состоит в том, «как мы понимаем друг друга, как формируется общее восприятие и общее представление о мире» [74, p. 46]. Шюцевские анализы интерсубъективности составили фундамент «социологии обыденного знания» — одной из наиболее разработанных на сегодняшний день концепций феноменологической социологии.

Каждый человек, пишет Шюц, обладает уникальной биографией и воспринимает мир по-своему. Однако этим не исключается «взаимность перспектив», благодаря существованию которой становится возможным взаимодействие людей друг с другом. Человек, согласно Шюцу, воспринимает внешний мир — вещи, события — как типы. «Типизирующим медиумом», посредством которого передается социально обусловленное знание, являются словарь и

синтаксис повседневной речи. Представителями типов являются и люди. Однако воспринимаются они с различной степенью анонимности. Поэтому наиболее важной для понимания человеком социального мира оказывается такая категория социальных индивидов, как «сотоварищи», с которыми его связывают «мы-отношения».

В состав обыденного знания входит также и арсенал практических действий, которые Шюц называл «эффективными рецептами для использования типичных средств для достижения типичных целей в типичных ситуациях». Однако эти «верные рецепты» не всегда оказываются годными, тогда индивид ищет другие. Так, по мере развертывания индивидуальной биографии растет его опыт. Этот процесс называется у феноменологов «наслаиванием». Слой за слоем новое знание «вписывается» в уже имеющиеся типы или же дает начало ядру, вокруг которого вырастает новая типическая структура.

Обыденный, повседневный мир, по Шюцу, является «высшей реальностью», наиболее важной для человеческого познания. По отношению к ней вырабатывается особая, т. е. естественная установка. Однако в «высшей реальности» существуют конечные области значений, в рамках которых человек может позволить себе сомневаться и ставить под вопрос свои обыденные суждения, К ним относятся магия, религия и наука. Каждая из «реальностей», порождаемых конечными областями значений, воспринимается человеком как реальная, Пока она занимает его внимание. Невозможен, однако, гладкий переход от одной области значения к другой: они дискретны. Переход осуществляется путем «скачка сознания» [74, p. 48—49].

Для социолога наибольший интерес представляет та «конечная область значения», в которой он специализируется, т. е. социология. Он работает в области реальности, резко контрастирующей с повседневным миром. Его задача состоит в формулировании ясных и последовательных объяснений предмета, который по самой своей природе неясен и непоследователен. Для этого, т. е. для своих собственных научных целей, социолог должен конструировать типы тех типов, которые исследуемые объекты конструируют для своих практических целей. Социологические понятия, следовательно, представляют собой идеальные типы идеальных типов, или, по Шюцу, «конструкты второго порядка» [74, p. 49].

В теории «множественных реальностей» в трактовке связи социологии с обыденной жизнью обнаруживается ярко выраженный мировоззренческий аспект феноменологической социологии. «Если не подходить более абстрактно, — отметил Меннелл, — множественность реальностей создает впечатление релятивности и даже субъективности истины в силу того, что оказываются правомерными все взгляды на реальность» [74, с. 49].

«Феноменологические» идеи Шюца привлекли внимание целого ряда западных социологов. Были предприняты попытки соединить методологические положения феноменологии с другими

теоретическими схемами и социальными дисциплинами: в единый комплекс сводятся феноменология, некоторые идеи М. Шелера и К. Маннгейма, экзистенциалистские представления, положения семантики, лингвистики и т. д. Теоретические работы подобного рода весьма эклектичны, и среди них пока нет ни одной, содержащей завершенную теоретическую модель общества.

Наиболее своеобразно положения феноменологической социологии Шюца были восприняты двумя различными школами. Первую из них — школу феноменологической социологии знания возглавили П. Бергер и Т. Лукман, вторую, получившую имя «этно-методологии», — Г. Гарфинкель.

П. Бергера и Т. Лукмана отличает от Шюца стремление обосновать необходимость «узаконения» символических универсалий общества.

Теория «легитимизации», развиваемая этими американскими социологами, исходит из того, что внутренняя нестабильность человеческого организма требует «создания самим человеком устойчивой жизненной среды». В этих целях они предлагают институ-ционализацию значений и моделей действий человека в «обыденном мире».

«Этнометодологи» (Г. Гарфинкель, А. Сикурел, Д. Дуглас, П. Макхью и др.) полагают, что, вступая во взаимодействие, каждый индивид имеет представление о том, как будет или должно протекать это взаимодействие, причем представления эти организуются в согласии с нормами и требованиями, отличными от норм и требований общепринятого рационального суждения. Отсюда программное положение этнометодологии: «Черты рациональности поведения должны быть выявлены в самом поведении» [53, p. 43].

Именно поиски этой мифологизированной рациональности, которая не может быть схвачена объективными методами социального познания, и являются предметом этнометодологии.

Поиски эти привели сторонников этнометодологии к отрицанию объективного существования объективных норм, социальных структур, общества вообще. Человек сам в процессе обыденной жизни создает социальные нормы, в соответствии с которыми он организует свое поведение или отказывается от норм, если они перестают соответствовать его обыденным представлениям, полагают этнометодологи.

4. Когерентность современных социологических теорий

Итак, западная теоретическая социология, как мы могли убедиться, развивается в рамках двух основных парадигм — макросо-циологической и микросоциологической. В обоих случаях мы наблю-

дали как доведение внутренней логики парадигмы до экстремальных пределов (например, в случае этнометодологии), так и поиски компромиссных решений — иногда более, иногда менее успешны.

В последнее десятилетие наиболее четко обозначилась общая тенденция к конвергенции противостоящих ранее друг другу парадигм, иначе говоря — к переходу от многовариантного к монопарадигматическому статусу социологической науки, от теоретического плюрализма к теоретическому монизму. Идея когерентности социологических теорий исходит из гипотетической возможности объединения структурных теорий и теорий социального действия в интегративную социологическую теорию.

Попытки раздвинуть рамки бихевиористского «догматизма» и выйти на социетальный уровень исследования мы могли наблюдать, например, в теории социального обмена П. Влау. Аналогичные встречные попытки имели место у структурных функционалистов (Т. Парсонс, Р. Мертон и др.). Особенно заметна эта тенденция макро-микроинтеграции у социологов более молодого поколения (Дж. Александер, Э. Гидденс, Р. Коллинз, К. Нор-Цетина, М. Хечтер), отвергающих макроэкстремизм структурных функционалистов и структуралистов и микроэкстремизм бихевиористов, феноменологов, этнометодологов. Эта тенденция обещает стать, по замечанию Р. Коллинза, областью значительного продвижения в ближайшем будущем [32, p. 1350]. С. Эйзенштадт и Х. Хелле еще более категоричны: «Конфронтация между макро- и микротеорией принадлежат прошлому» [44, с. 3].

Тенденция интегративного понимания макро- и микроуровней социальной реальности проявились в 80-х годах в теории «структурации» Э. Гидденса [55], в идеях «интеграции теории действия и теории систем» Ю. Хабермаса [57, с. 343], интеграции социального действия и социального порядка Дж. Александера [11], «микрооснования явлений макроуровня» Р. Коллинза [34], «интеграции рационального выбора с более макросоциологическими проблемами» М. Хечтера [58, с. 59], интегративного подхода к социальному действию и поведению систем Дж. Коулмена [31], «взаимоотношения между действующими субъектами и социальными отношениями» Б. Хиндеса [60], «интегративного обмена» Р. Эмерсона [47], «структурной теории действия» Р. Берта [28], «методологического индивидуализма» Р. Вудона [26] и ряде других.

Наличие феномена когерентности микро- и макротеорий, микро- и макроуровней социальной реальности не означает, что проблема противостояния этих уровней полностью снята.

Перечисленные теории обосновывают когерентность микро- и макроуровней социальной реальности, идею интеграции микро- и макротеорий с весьма различных концептуальных позиций. Представители различных социологических школ акцентируют либо микро-, либо макроуровни, т. е. отдают известную дань микро-

или макроэкстремизму. Но, несмотря на это, анализ теоретических работ, опубликованных в 80-е годы, позволяет предположить, что проблема микро-макроинтеграции играет важную роль в современной социологической литературе, и ее решение, возможно, будет означать переход к качественно новому уровню социологического мышления.

Основным тезисом *теории струюпурации Э.* Гидденса является утверждение, что каждое исследование в социальных науках или истории имеет дело с *взаимосвязью действия и структуры.* (При этом неважно, структура ли определяет действие, или наоборот.)

Гидденс считает, что само различение микро- и макроуровней «не особенно полезно», что лучшим примером «интегративной социологической парадигмы» являются работы К.Маркса. Основной сферой исследования социальных наук, утверждает он, является не опыт индивидуального субъекта, не какая бы то ни было форма социальной тотальности, а «социальный опыт; упорядоченный во времени и пространстве» [55, с. 2].

Отправной точкой в теории Гидденса является человеческая деятельность, которую он рассматривает как «рекурсивную». «Это означает, что деятельность не привносится в бытие социальными субъектами, а непрерывно воссоздается ими с помощью тех же средств, которыми они выражают себя как деятельные субъекты. В процессе самой этой деятельности и через нее субъекты производят условия, которые делают эту деятельность возможной» [55, с. 2]. Онтологическим основанием концепции является не сознание («конструирование социальной реальности») и не социальная структура, а диалектическая взаимосвязь между деятельностью и обстоятельствами, в которых эта деятельность осуществляется во времени и пространстве. Человек как деятель является не просто осознающим себя, а еще и регулирующим непрерывный поток социальных действий и обстоятельств. Он способен к рационализации или к выработке стереотипов, посредством которых поддерживается непрерывное понимание им причин своей деятельности.

' Рационализацию действия Гидденс сопоставляет с его мотивацией: мотивация включает желание субъекта, побуждающее к действию, она в большей степени, чем рационализация, является стимулом, притом стимулом многоаспектным, более того — всеобъемлющим; но она часто не осознанна, хотя значима в социальном поведении.

Гидденса интересуют структура и функции сознания действующего субъекта. Он различает дискурсивное (способность облекать мысли в слова) и практическое (способность облекать мысли в действия) сознание. Последнее играет в теории структурации более важную роль, что сближает ее с микротеориями (символический интеракционизм, феноменологическая социология). Подчеркивая акциональный характер действия (действие не намерение, а

то, что стало реальным событием), Гидденс связывает действие с властью, т. е. со способностью субъекта сделать выбор и изменить ситуацию. Власть «логически первична по отношению к субъективности».

Теория структурации трактует структуру как двуединую сущность. Структура определяется как «структурирующее начало (правила и ресурсы), позволяющее осуществить «увязывание» времени и пространства в социальных системах». Благодаря этому структурному началу возможно существование сходных социальных практик в различных временных и пространственных рамках в «системной форме» [55, с. 17]. Социальные системы — это структурно организованная репродуцированная социальная практика или репродуцированные отношения между субъектами или коллективами, организованные как регулярная социальная практика [55, с. 17, 25]. Структурное начало проявляется и в социальных системах («репродуцированной практике»), и в «образах, сформированных памятью, ориентирующих поведение индивидов, способных к накоплению знания». Гидденс, таким образом, связывает структуру и с макро- (социальные системы) и с микроуровнями (память). Одно из основных положений теории структурации состоит в том, что «правила и ресурсы, выявляющиеся в процессе социального действия и его воспроизводства, служат одновременно средствами воспроизводства системы» [55, с. 19].

Таким образом, свойства социальных систем рассматриваются и как средство, и как результат практической деятельности индивидов; и эти системные свойства, в свою очередь, рекурсивно организуют практику индивидов.

Интегративная теория «социального действия и социальных систем» Ю. Хабермаса акцентирует дифференциацию между «жизненным миром» и более крупномасштабными социальными системами и подсистемами. Исследовать рационализацию этих двух категорий нужно, по Хабермасу, раздельно, иначе теория систем может поглотить теорию действия.

Социетальная рационализация означает институционализацию нормативной системы, рационализация «жизненного мира» предполагает «взаимодействия, направляемые не нормативно предписанным соглашением, а — прямо или косвенно — посредством коммуникативно достигнутого понимания» [57, с. 340]. Иначе говоря, рационализация жизненного мира заключается в свободном, не навязанном извне согласии.

Хабермас утверждает, что в современном мире рационализация (как действия, так и системы) происходит неравномерно. Социальная система рационализируется более редко, чем жизненный мир. В результате возникает социальное противоречие. Над обновленным жизненным миром начинает господствовать устаревшая социетальная система. Вследствие этого повседневная жизнь

человека становится все более убогой и бесцветной, жизненный мир — все более безлюдным.

Разрешение проблемы, с точки зрения Хабермаса, лежит в социетальной «деколонизации» жизненного мира, открывающей возможность рационализации в форме свободного коммуникативного согласия.

Хабермас исследовал проблемы интеграции социального действия и социальных систем и на теоретическом, и на онтологическом уровнях. В первом случае он стремился связать теорию действия и теорию систем. Во втором обосновать связь между жизненным миром и социальной системой.

Значительный интерес представляют в плане нашего обзора интегративных тенденций в социологии теоретические исследования Дж. Александера, известные под названием *многомерной социологии.* Он попытался сформулировать «новую теоретическую логику социологии». Она покоится на двух основаниях. Первое — проблема социального действия или особая природа норм и мотивации [11, с. 70]. Второе — проблема порядка («каким образом множество действий становится взаимосвязанным и упорядоченным» [11, с. 90]).

Александер, как отмечает Дж. Ритцер [83, с. 491], предполагает существование макро-микроконтинуума (единства «индивидуального» и «коллективного» уровней анализа), отражающего социальный порядок в обществе. В плане макроконтинуума социальный порядок создается извне и носит коллективистский характер. В плане микроконтинуума он складывается из интериоризованных сил и носит характер индивидуалистический. Действие включает в себя «материалистическо-идеалистический» континуум, который также предполагает макро- и микроизмерения. В «идеалистическом» измерении континуума действие описывается как нормативное (макросубъективность), нерациональное и аффективное, в «материалистическом» оно является инструментальным (микрообъективность), рациональным и обусловленным.

Александер считает, что два континуума социального действия и социального порядка можно соединить. Однако, выступая за всеобъемлющий теоретический подход к пониманию социальной реальности и взаимодействию ее уровней, Александер в конечном счете резко ограничивает свою концепцию. Заключительный вывод ее гласит: «Общий абрис социальной теории может быть выведен только из коллективистской перспективы». Социальные теоретики, утверждает Александер, должны выбирать либо коллективистскую, либо индивидуалистическую перспективу. Если они выбирают первую, то они могут легко присоединить относительно небольшой элемент «индивидуального соглашения». Если же выбирают вторую, они обречены на «индивидуалистическую дилемму»: для объяснения феноменов беспорядоч-

ности им придется вводить в свою теорию сверхиндивидуальные сущности. Эта дилемма может быть разрешена только через преодоление индивидуализма.

Ритцер справедливо отмечает, что, несмотря на ряд обещающих ходов, Александер в конечном счете все-таки преувеличивает значение макро (субъективных) феноменов, что значительно снижает ценность его вклада в развитие теории макро-микроинтеграции.

Р. Коллинз предложил концепцию радикальной микросоциологии. Он пытается отойти от своего изначального этнометодоло-гического редукционизма, поднимая уровень анализа до изучения взаимодействия и арены взаимодействия: предметом исследования он избирает взаимодействие так называемых ритуальных цепей, или индивидуальных цепей интеракционального опыта, перекрещивающихся друг с другом в пространстве и времени [34, с. 998]. Однако, критикуя структурных функционалистов с их преимущественным интересом к микрообъективным и макросубъективным явлениям, он педалирует индивидуальный фактор: только люди способны что-либо реально сделать; структуры, организации, классы и общества принципиально неспособны к какому бы то ни было реальному действию. А отсюда любое причинное объяснение неизбежно сводится к действиям реальных индивидов [32, с. 12]. Таким образом, Коллинз стремится доказать, что все макрофеномены могут быть сведены к комбинации микрособытий. Он утверждает, что социальные структуры могут быть эмпирически переведены в модели повторяемых микроинтеракций [34, с. 985]. По замыслу, его теория является попыткой построить макросоциологию на радикально эмпирических микрооснованиях, что явилось бы, по его мнению, значительной подвижкой к более адекватной социологической науке.

В действительности, как видим, микротеории преобладают у Коллинза над макротеориями.

Аналогичной, хотя менее радикальной ориентации придерживается и К. Нор-Цетина [10]. Она пишет: «Я... верю в то, что кажется парадоксом, а именно в то, что через микросоциологические подходы мы узнаем больше всего о макропорядке, потому что именно эти подходы посредством своего откровенного эмпиризма предоставят нам хотя бы мимолетное впечатление о реальности, которую мы ищем. Конечно, мы не получим скорого понимания того, что является целью вопроса, микроскопически регистрируя непосредственное взаимодействие. Однако этого может быть достаточно для начала, на первое время, чтобы услышать пульс макропорядка» [10, с. 41—42].

Более интегративную позицию занимает А. Сикурел, утверждающий, что «ни микроструктуры, ни макроструктуры не являются изолированными уровнями анализа. Они всегда взаимодейст-

вуют друг с другом, несмотря на проблематическое удобство исследования только одного из двух уровней анализа» [30, с. 54].

М. Хечтер стремится объединить микро- и макроуровни исследования посредством концепции «рационального выбора». Он критикует «нормативный» и «структурный» подходы, ограничивающие субъекта в возможностях выбора способа достижения цели: с его точки зрения, любые структурные и нормативные принуждения оставляют индивиду возможность такого выбора. В сущности, основное внимание Хечтера направлено скорее на развитие концепции выбора, чем на обоснование интегративного подхода. Концепция «рационального выбора» — одна из модификаций микроуровневой теории социального действия.

Д. Коулмен, теоретик обмена, последовательно критиковавший структурный функционализм, формулирует еще один вариант интегративной теории социального действия: «оказывается, что центральных проблем две: каким образом целенаправленные действия субъектов складываются в поведение системного уровня и как, с другой стороны, эти целенаправленные действия формируются принуждениями, проистекающими из поведения системы» [31, с. 1312]. Коулмен полагает, что следует учитывать понятия «намерения», «целенаправленности» и «гомеостаза», но ограниченно, только на уровне действующих субъектов в социальной системе, а не на уровне самой системы.

Таким образом, американский социолог пытается реконструировать теорию социального действия, обращаясь к ее микрооснове: социальным действиям отдельных людей или «корпоративных субъектов».

Теория Коулмена представляет, на наш взгляд, попытку распространить концепцию «теоретического гуманизма» на интерпретацию социальной реальности и ее процессов. Это одна из разновидностей микротеоретического подхода к социальной реальности.

Избежать крайностей «теоретического гуманизма» и структурализма попытался Б. Хиндес. Согласно его интерпретации, теоретический гуманизм трактует социальную жизнь с точки зрения «конституирующих действий индивидов» [60, с. 113]. Тем самым Хиндес противопоставляет свою теорию структурализму, анализирующему социальную жизнь в плане функционирования социальных целостностей. В противовес микроэкстремизму теоретического гуманизма и структуралистскому макроэкстремизму Хиндес предлагает «всеобъемлющую» интегративную концепцию социальной реальности, состоящую в «радикально антиредукционистском подходе» — в допущении, что социальные феномены всегда зависят от определенных и определимых факторов. Эти факторы включают решения и действия субъектов, а также социальные условия, внешние по отношению к индивиду и несводимые к какому бы то ни было общему принципу объясне-

ния. Действующие субъекты, по Хиндесу, одновременно и способны творить, и ограничены принуждением, они могут изменить социальную реальность, но не сразу и не в одиночку.

Р. Эмерсон и его ученики разработали вариант "теории обмена, акцентирующий макро- и микросвязь. Эмерсон формулирует основной принцип своей концепции как попытку расширить теорию и исследование обмена с микроуровня до макроуровня через изучение структур сети обмена. Его комментирует его последовательница К. Кук: использование понятия сетей обмена, отмечает она, способствует развитию теории, которая «закроет концептуальную брешь» между изолированными индивидами или диадами и более крупными агрегатами индивидов (например, формальные группы или ассоциации, организации, соседства, политические партии и т. д.). Эмерсон и Кук исходят из основных посылок микроуровневой теории обмена. «Обменный подход, — отмечает Эмерсон, — в первую очередь сосредоточивает внимание на выгодах, получаемых и привносимых людьми в процессе социального взаимодействия» [47, с. 31].

Эмерсон выделяет три основных аспекта теории обмена: во-первых, люди, которым события выгодны, стремятся «рационально» содействовать этим событиям; во-вторых, люди могут пресытиться, и тогда указанные события перестанут восприниматься как выгодные; в-третьих, выгоды, получаемые людьми через участие в социальных процессах, зависят от того, что они в состоянии предоставить в обмен. Поэтому теория обмена «фокусируется на потоке выгод от одних индивидов к другим через социальное взаимодействие» [47, с. 33].

Эмерсон различает экономическую и социальную теорию обмена. Первая сосредоточивается на изолированных, независимых сделках между людьми; вторая — на «повторяющихся сделках между взаимозависимыми субъектами» или «взаимозависимыми, более или менее связанными социальными отношениями» [47, с. 36]. Изложение своего варианта теории обмена Эмерсон начинает с психологии обмена, продвигаясь затем в направлении более макроуровневых феноменов. Он критикует Дж. Хоманса и других теоретиков обмена за слишком сильный акцент на взаимодействие и неадекватно малое внимание к психологической стороне обмена.

Анализируя диадический обмен, Эмерсон заключает, что такие важные социальные феномены, как власть или возможность эксплуатации других, не могут изучаться на примере изолированной пары: «Власть в любом социологически значимом смысле является социально-структурным феноменом» [47, с. 45—46].

Применение теории обмена к коллективному действующему субъекту предполагает исследование межорганизационного обмена. Идея «сетей обмена» связана с изучением обменных отношений между позициями внутри социальных сетей. Теория «обменных

сетей», или социальных структур, состоящих из двух или более взаимосвязанных обменных отношений (исторически сложившихся, устойчивых серий обменов) между действующими субъектами, имеет, по мнению Эмерсона и Кук, теоретические преимущества, так как позволяет применить хорошо разработанные категории диадического обмена к макроуровням анализа.

Эмерсонова теория обмена представляет собой шаг в сближении со структурализмом. Если Хоманс и Блау относят обмен к психологическим процессам, из которых складываются структурные модели взаимодействия, то для Эмерсона структурные модели заданы извне и индивид выбирает из наличных те формы или стереотипы поведения, которые обещают краткосрочные или долгосрочные выгоды. Теория обмена Эмерсона движется в макроструктуралистском направлении.

Макротеоретическая трактовка социальной реальности и ее процессов представлена и в работах Р. Берта [28]. Он был первым из теоретиков социальных сетей, стремившихся разработать интегративный макро-микроподход.

Берт развивает концепцию, которая, по его мнению, позволит, избежать разрыва между «атомистическим» (индивидуальным) и нормативным (включенным в структуру) действием, — концепцию, которая является не синтезом двух существующих перспектив, а третьей точкой зрения, призванной объединить обе. Он обозначил свою перспективу как структурную. Хотя действия индивидов целенаправленны (поиски выгод), их стереотипы поведения и восприятия, их деятельностный потенциал полностью определяются социальной структурой. Однако действия, вызванные структурными принуждениями, могут привести к изменению самой структуры, тогда возникнут новые принуждения.

Р. Будон назвал свою интегративную теорию «методологическим индивидуализмом». В качестве «логических атомов» исследования он рассматривает индивидов, включенных в систему взаимодействия. Он возражает против принятия в качестве простейшей единицы анализа агрегата (класс, группа, нация) .

В центре внимания Будона индивидуальный действующий субъект — как в микро-, так и в макроплане. Он описывает «человека социологического» (homo sociologicus), противопоставляя его «человеку экономическому» (homo economicus). «Человек социологический» делает не то, что он предпочитает, а то, что его заставляют делать привычка, интериоризованные ценности, а в более общем плане — этические, когнитивные и физические условия. При этом подчеркивается, что выбор субъектом поведения определяется, по крайней мере частично, структурой ситуации и его положением в ней. Резюмируя свою теоретическую позицию, французский социолог утверждает, что действующий субъект обладает некоторой автономией, варьирующей в зависимости от контекста.

Итак, нельзя не признать, что в. решении проблемы интеграции «действия» и «структуры» в западноевропейской и американской социологии сделан серьезный шаг. Обозначена тенденция когерентности социологических теорий. Но она пока остается лишь тенденцией, не приводя к окончательному решению проблемы.

Идея организации структуры социологического знания вокруг ее центральной проблемы, на наш взгляд, является плодотворной. Различные социологические парадигмы обосновали различные структурные элементы социальной реальности. Социологические теории дали интерпретацию взаимодействий различных комбинаций этих элементов и раскрыли (с большей или меньшей степенью обоснованности) их значение в жизнедеятельности общества. На основе этих теорий были проведены многочисленные конкретные исследования уровней социальной реальности: микро и макро, субъективного и объективного.

Социология, как любая научная дисциплина, самоопределяется по специфическому для нее относительно самостоятельному множеству сущностно взаимосвязанных проблем. Если между проблемами данной науки слабые связи, то следует отобрать одну или несколько центральных проблем, с которыми соотносятся другие. Рассмотрим две такие центральные проблемы, выдвинутые социологами.

Первая, обоснованная в исследованиях Р. Тернера [93], обозначена как *проблема социального порядка.* Вторая, *проблема уровней социальной реальности,* получила развитие в трудах Дж. Ритцера [83].

Проблема «социального порядка» первоначально была сформулирована еще Т. Гоббсом: как возможно существование общества, организованной общественной жизни? Избрание в качестве организующего звена социологии проблемы социального порядка можно оспаривать прежде всего по соображениям идеологическим, поскольку широко распространено (и не только среди советских ученых) мнение, будто стремление организовать социологическую теорию вокруг проблемы социального порядка свидетельствует о консервативных идеологических позициях исследователя. Учитывая это обстоятельство, можно признать несомненной заслугой Тернера четкое отделение логических и историко-социологических оснований выбора проблемы порядка центром теоретических исследований от идеологических соображений. В частности, он обращает внимание на ту простую мысль, что сама идея человеческого общества предполагает порядок и что его противоречия и изменения (в том числе революционные) можно представить только исходя из него же. Эта центральная проблема порядка ставится Тернером как вопрос об условиях, при которых формируются, поддерживаются, изменяются и разрушаются различные виды социальной организации.

Многообразные процессы, которые формируют организацию индивидов, групп и других социальных единиц, иными словами,

преобразуют их взаимодействие в социальную систему, Тернер обозначает общим термином «институционализация». Основная проблема социологической теории предстает как задача объяснения процессов институционализации и деинетитуционализации. С этой точки зрения комплексы понятий, объясняющие отношения внутри малой группы взаимодействующих индивидов, между группами, между большими организациями и т. д., составляют разные уровни анализа более общего процесса институционализации. И основная задача парадигмы «социального порядка» — выявить, на какие стороны и черты процесса институционализации в первую очередь указывают те или иные социологические теории, с тем чтобы, комбинируя их результаты, подготовить почву для комплексного решения теоретической проблемы порядка.

Идея Дж. Ритцера об организации социологического знания вокруг модели «уровней социальной реальности» предполагает исследование взаимодействия четырех уровней: макро—микро и объективного—субъективного. По его мнению, интегральная модель социальной реальности включает макрообъективные явления (например, бюрократия), макросубъективные структуры (например, ценности), микрообъективные феномены (например, типы взаимодействия) и микросубъективные факты (например, процесс конструирования субъектом социальной реальности).

Практическое значение интегральной модели социальной реальности заключается в том, что при подготовке и проведении любого значимого социологического исследования она позволяет, во-первых, установить реальные взаимосвязи между различными уровнями социальной реальности, во-вторых, Служит основанием классификации изучаемых явлений и, в-третьих, требует применения адекватной этим явлениям методики и техники.

Ритцер попытался интерпретировать интегральную модель социальной реальности в связи с основными парадигмами западноевропейской и американской социологии: макрообъективному и мак-росубъективному уровню соответствует так называемая парадигма «социальных фактов»; макросубъективному и частично микросубъективному (это касается ментальных процессов) уровням — парадигма «социальных дефиниций», а микросубъективному уровню — парадигма «социального поведения» (поскольку в последнем исключаются ментальные процессы).

Подход к социологическим парадигмам с точки зрения их связи с уровнями социальной реальности, согласно Ритцеру, создаст многообещающую перспективу выработки интегральной социологической парадигмы.

Ритцер установил или, вернее, выявил взаимосвязь социологических парадигм, каждая из которых, претендуя на универсальность, в то же время решает, и весьма основательно, ряд проблем, связанных с изучением и пониманием социальной реальности (на-

пример, роль символов и значений в детерминации социального поведения индивида и т. д.). Например, символический интеракционизм, акцентируя микросубъективный и микрообъективный уровни социальной реальности, в то же время обращается к анализу макроуровней этой реальности.

Предложенные Тернером и Ритцером теоретические модели имеют несомненное эвристическое и практическое значение для упрочения парадигматического статуса социологии. Но это лишь первый шаг в данном направлении. Изолированный «логико-социологический» подход к анализу современного состояния социологического знания, как правило, оказывается не в состоянии адекватно оценить систему теоретической мысли того или иного социолога либо социологической теории в целом. Дело в том, что вследствие «чисто» логико-социологического анализа системы мысли оказываются разъяты на отдельные утверждения, отвечающие произвольно избранным критериям «научности».

В действительности же внешне эквивалентные понятия и утверждения вовсе не равнозначны, если рассматривать их в составе соответствующих теоретических систем, в которых они выполняют различные функции. Подобную операцию разъятия Тернер произвел, в частности, с социологической концепцией К. Маркса, продемонстрировав в результате формальное тождество некоторых ее положений с тезисами современных теорий конфликта. Тернер игнорирует коренные различия содержательных аспектов сопоставляемых концепций. Целостный, истинно социологический подход к теории Маркса показал бы абсолютно разную социально-классовую направленность внешне аналогичных суждений. Общий логико-социологический подход не отменяет специального методологического анализа теорий, но вносит в него необходимые коррективы. Кроме оценок теоретических позиций с точки зрения универсально отвлеченных критериев научного знания об обществе в целом не меньшее значение приобретает анализ роли, которую эти позиции — являются ли они в свете позднейшего опыта «истинными» или «ложными», «научными» или «ненаучными» — играли и играют в жизни тех конкретных сообществ и групп, в которых они возникли, привились и функционировали в качестве адекватного общественного знания. Такой аспект анализа и у Д. Тернера, и у Дж. Ритцера, и у многих других представленных нами теоретиков отсутствует. И в свете того, что было сказано выше о почти неизбежной фрагментарности сравнительного логико-методологического анализа понятий и утверждений разных теорий, дальняя цель авторов не кажется такой уж ясной и бесспорной. Не обернется ли будущая комбинация из наследия рассматриваемых им «парадигматических перспектив» западной социологии вместо синтетического разрешения проблем социального порядка и построения модели уровней социальной реальности насильственной эклек-

тикой понятий, суждений и примеров, вырванных из своего контекста? Такое вполне может случиться.

Однако, несмотря на эти критические замечания, анализ внутренней логической структуры основных парадигм западной социологии и попытки их синтеза представляют несомненный интерес. Более того, начали вырисовываться контуры второго плана в интеграции западной социологической мысли. Он состоит в выявлении внутренних связей двух главных проблем. А эти связи реально существуют. На различных уровнях социальной реальности в их различных комбинациях усиливается или ослабевает действие интеграционных или дезинтеграционных факторов, определяющих качество социального порядка, степень организации или дезорганизации социальной жизни общества.

Поиски в направлении единой теории («метатеории») продолжаются. Собственно, идея такой метатеории родилась с рождением социальной мысли. Вспомним Гоббса с его вопросом: как вообще возможно существование общества, организованной социальной жизни? Более специальный пример — теоретизирование Э. Дюркгейма («Социологический метод», 1899).

В конце XX столетия, после продолжительных дебатов социологических школ, каждая из которых, углубляясь в исследование какой-либо из сторон социальной реальности, могла абстрагироваться от других ее сторон, наука об обществе вновь возвращается к интегративной тенденции. Возвращается на качественно новом этапе, обогащенная изощренной методикой эмпирического исследования, использованием достижений многих наук — психологии и философии, истории и этнографии, а также других отраслей естественного и общественного знания.

Литература

1. *Автономова Н. С.* Рассудок, разум, рациональность. М., 1988.

2. *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного ана лиза в гуманитарных науках. М., 1977.

3. Критика современной буржуазной теоретической социологии. М., 1977,.

4. *Миллс Р.* Властвующая элита. М., 1954.

5. *Мюрдалъ Г,* Современная проблема третьего мира. М., 1972.

6. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.

7. *Шибутани Т.* Социальная психология. М., 1969.

8. Adams *E* Skinner on freedom and dignity // South. J. Philos. 1973. № 2.

9. *Adorno T., Frenkel-Brunswick E., Leninson B., Stanford N.* The authoritarian personality. N.Y., 1950.

10. Advances in social theory and methodology / Ed. *K. Knorr-Cetina, A. Cicourel.* N.Y., 1981.

11. *Alexander J.* Theoretical logic in sociology. Berkeley, 1982. Vol. 1. Positivism, presuppositions and current controversies.

12. *Baali P., Moore M.* The extended deliberatian:Definitions of sociology (1951—1970) // Sociol. and Social Res. 1972. Vol. 56.

13. Behavioral Sociology / Ed. D. *Bushell.* N.Y.,1969.

14. *Bell D.* The coming of post-industrial society. N.Y., 1973.

15. *Bell D.* The cultural contradictions of capitalism. N.Y., 1976.

16. *Bell D.* The end of American exeptionalism // Publ. Inte rests. 1975. № 41.

17. *Bell D.* The end of ideology. N.Y., 1960.

18. *Bell D.* The revolution of rising entitlements. N.Y., 1975.

19. *Bell B.* Toward the great installation. Reflections on culture and religion in a post-industrial age // Soc. Res. 1975. Vol. 42, № 3.

20. *Biderman A. D.,Sharp L. M.* Evolution research. Provement and method // Social Sci. Inform. 1972. Vol. 11 (3/4).

21. *Bierstedt R.* The social order. N.Y., 1974.

22. *Birnbaum N.* Toward a critical sociology. N.Y., 1971.

23. *Beau P.* Exchange and power in social life. N.Y., 1964.

24. *Blumer H.* Symbolic interactionism. Perspective and method. N.Y., 1969.

25. *Bottomore T.* Sociological theory and the study of social con flict // Theoretical sociology / Ed. R. *McRinney, E.Tiryakian.* N.Y., 1970.

26. *Boudon R.* The logic of social action. An introduction to sociological analysis. L., 1979—1981.

27. *Buck G. L, Jacobson A. L.* Soc. evolution a. structural-func tional analysis; An american test // Amer. Sociol. Rev. 1986. Vol. 33, №3.

28. *Burth R.* Toward a structural theory of action: Network models of social structure, perception and action. N.Y., 1982.

29. *Campbell A., Converse P., Rogers W.* The guality of American life. N.Y., 1976.

30. *Cicourel* A. Notes on the integration of micro- and macro-levels of analysis // Advances in social theory and methodology / Ed. *K. Knorr-Cetina, A. Cicourel.* N.Y., 1981.

31. *Coleman J.* Social theory, social research and a theory of action // Amer. J. Sociol. 1986. Vol. 91.

32.*Collins R.* Conflict sociology: Toward an explanatory science //
Amer. Sociol. Rev. 1975. № 45.

33.*Collins R.* Is 1980's Sociology in the Doldrums? // Amer. J.
Sociol. 1986. Vol. 91.

34. *Collins R.* On the microfoundations of maerosociology //
Ibid. 1981. Vol. 86.

35.Compendium social statistics. N.Y., 1967.

36.Coofc *K. S.* Emerson's contributions to social exchange theory //
Social exchange theory. Beverly Hills (Calif.), 1989.

37.*Coser L.* The functions of social conflict. Geneve, 1956.

38.*Coser L.* Masters of sociological thouht. N.Y., 1977.

39.*Dahrendorf M.* Class and class conflict in industrial society.
Stanford, 1959.

40.Demographic yearbook 1971. N.Y., 1972.

41.Dictionary of sociology and related science / Ed. *H. P. Fair-
child.* Totowa; N.Y., 1968.

42.*Dollard I.* Caste and class in southern town. N.Y., 1937.

43.*Eisenstadt S.* Social change, differentiation and evolution //
Amer. Sociol. Rev. 1964. Vol. 29, № 3.

44.*Eisenstadt S. N., Helle H. J.* General introduction to perspec
tives on sociological theory // Macro-sociological theory / Ed.
S. N. Eisenstadt, H J. Helle. E, 1985.

45.*Elias N.* Was ist Soziologie? Miinchen, 1970.

46.*Ellul J.* The technological society. N.Y., 1965.

47.*Emerson R.* Social exchange theory // Social psychology:
Social perspectives / Ed. *M. Rosenberg, R. H. Turner.*
N.Y., 1981.

48.Executive office president, budget highlight fiscal year 1973.
Wash. (D.C.), 1972.

49.*Foucault M.* Folie et deraison. Histoire de la folie a 1'age
classique. P., 1961.

50 *Foucault M.* Naissance de la clinique. P., 1963.

51.*Foucault M.* Surveiller et punir. P., 1975.

52.*Friedrichs R.* The Potential impact of B.F. Skinner upon
American sociology // Amer. Sociol. 1974. Vol. 9, № 1.

53.*Garfinkel H.* Studies in Ethnomethodology. Englewood-Cliffs
(N.Y.), 1967.

54.General introduction to perspectives on sociological theory.
Macrosociological theory / Ed. *S. N, Eisenstadt, H. J. Helle.*
L., 1985.

55.*Giddens A.* The constitution of society: Outline of the theory
of structuration. Berkeley, 1984.

56.Good W. *I.* Principles of sociology. N.Y., 1977.

57. *Habermas J.* The theory of communicative action. Boston, 1984. Vol. 1. Reason and Rationalization of Society.

58. *Hechter M.* Introduction // The microfoundations of macrosociology / Ed. M. *Hechter.* Philadelphia, 1983.

59. *Hechter M. A* theory of group solidarity // The microsociology / Ed. M. *Hechter.* Philadelphia, 1983.

60. *Hindess B.* Actors and social relations // Sociological theory in transition / Ed. M. L. *Wardell, S. P. Turner.* Boston, 1986.

61. *Homans* G. The nature of social science. N.Y., 1967.

62. *Horowitz I.* The treatment of conflict in sociological litera ture // Intern. J.Group Tensions. 1971. Vol. 1, № 4.

63. *Kinsey A., Pomeray W., Martin C.* Sexual behaviour in the human male. Jamale, 1948.

64. *Kinsey A., Pomeray W., Martin C.* Sexual behaviour in the human female, 1950.

65. *Lazarsfeld P., Thielens W.* The academic mind. Illinois, 1958.

66. *L6vi-Strauss C.* Mythologiques. P., 1964—1971. Vol. 1—4.

67. *L6vi-Strauss C.* La pensee sauvage. P., 1962.

68. *L&vi-Strauss C.* La voie des masques. Geneve, 1975. T. 1—2.

69. *Lynd R., Lynd H.* Middletown. N.Y., 1929.

70. *Lynd R., Lynd H.* Middletown in transition. N.Y., 1957.

71. Macrosociological theory. Perspectives on sociological theory / Ed. *S. N.Eisenstadt H. J. Helle.* L., 1985. Vol. 1.

72. Mayo *E.* The human problems of an industrial civilization. N.Y., 1946.

73. *Mead G.* Mind, self and society. Chicago, 1934.

74. *Mennell St.* Sociological theory, uses and utilities. N.Y.; L., 1974.

75. Modern dictionary of sociology / Ed. G. *A. Theodorson, A.* G. Theodorson. N.Y., 1969.

76. *Mumford L.* The myth of the machine.Technics and human development N.Y., 1967.

77. *Murdal* G. An American dilemma. N.Y., 1944.

78. *Parsons T.* Societies: Evolutionary and comparative per spective. New Jersey, 1966.

79. *Parsons T.* The social system. Glencoe, 1951.

80. *Parsons T., Shils E. A.* Toward a general theory of action. Cambridge, 1951.

81. *Parsons T., Shils E. A.* Working papers in the theory of action. N.Y., 1953.

82. *Richmond A.* Colour prejudice in Britain. L., 1954.

83. *Ritzer* G. Sociological Theory. N.Y., 1988.

84. *Roethlisberger F., Dickson W.* Management and the worker. Boston, 1939.

85. Root L. *E.* The challenge // The challenge of system analysis / Ed. G. *Kelleher.* N.Y.

86. *SmelserN.* Sociology. N.Y., 1973.

87. *Smith R. W., Preston F. W.* Sociology. N.Y., 1977.

88. *Stauffer S.* The American soldier. N.Y., 1949—1950. Vol. 1—4.

89. Study guide to accompany I.Robertson: Sociology. N.Y., 1977.

90. *Tavics J. A.* Survey of popular attitudes toward technology // Technol. and Culture. 1972. Vol. 13, № 4.

91. *Thomas W.,Znaniecki F.* The Polish peasant in Europe and America. N.Y., 1927.

92. *Thrasher F.* The gang. Chicago, 1927.

92a. *Touraine A.* The post-industrial society. N.Y., 1971.

93. *Turner H.* The structure of sociological theory. Homewood (III). 1978

94. *Weber M.* Theory of social and economic organization. N.Y., 1968.

95. *Whyte W.* Street corner society. Chicago, 1943.

96. *Wirth L.* The getto. Chicago, 1928.

97. *Zorbaugh H.* The gold coast and the slim. Chicago, 1929.

+++