



ПОЛИТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ

Сжатое изложение предмета, которое мы предлагаем, как правило, не оставляет места для подробных обоснований и должно было бы опираться на установившиеся подходы. В случае с политической социологией, однако, надо с самого начала подвергнуть критическому разбору представление о ней, если и не общепринятое, то, всяком случае, напрашивающееся в силу распространенного и достаточно очевидного членения социологии на более частные дисциплины. Поэтому мы начинаем именно от противного, излагая резоны *за* и *против* понимания политической социологии как одной из многочисленных ветвей социологии, затем делаем небольшой экскурс в историю политической мысли и лишь отсюда переходим к существу дела. При этом мы ограничиваемся только фундаментальными теоретическими проблемами и основными категориями политической социологии. Вопросы прикладных исследований, будь то их терминологический аппарат, предмет или методика, здесь не рассматриваются.

1. Политическая социология и общая социология

Итак, распространенная точка зрения на структуру социологии состоит в том, что в ней вычлениют общую социологическую теорию, отраслевые социологии и прикладные социологические исследования.

В советские времена эта трехчленная схема была предметом одной из самых острых дискуссий в отечественной науке. Подлинным ее источником был американский структурный функционализм, один из крупнейших представителей которого, Т. Парсонс, отстаивал значение общей теории, а другой видный теоретик, Р. Мертон, обосновывал значение теорий «среднего ранга» (или, как у нас было принято переводить прежде, «среднего уровня»), т.е. вот этих самых отраслевых социологий¹. Структурный функционализм был в 60-е гг. успешно усвоен в нашей науке и адаптирован для местных условий. Но всякие поползновения социологов сделать более широкие теоретические выводы из своих исследований встречали отпор. Дело в том, что «общей социологической теорией» тогда официально был объявлен исторический материализм. Вопрос стоял достаточно жестко: кому именно будет позволено интерпретировать «истмат» применительно к социологии и могут ли в социологии использоваться понятия и ходы мысли, не

¹ См.: Merton R. *On Sociological Theories of the Middle Range* // Merton R. *On Theoretical Sociology*. N. Y. : The Free Press, 1967. P. 39-72.

²См. подробнее: Филлипов Л.Ф. *О понятии «теоретическая социология»* // Социологический журнал. 1997. № 1-2.

³ О том, что «социальная наука» и «социология» понятия далеко не тождественные, см.: Терборн Г. *Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческая деятельность: Объяснение в социологии и социальной науке* // THESIS. № 4. 1994. С. 97-118. Тем не менее, мы вынуждены исходить из того, что в настоящее время, несмотря на повсеместную институционализацию социологии, ее границы как дисциплины чрезвычайно размыты. Отнесение тех или иных концепций или понятий к социологии или к более широко понимаемой социальной науке – дело в значительной степени конвенциональное.

⁴ Bottomore T. *Political sociology* // The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought / Ed. by W. Outhwaite & T. Bottomore. Oxford: Blackwell, 1993. P. 486. Ср. также весьма сходные суждения Н. Смелсера в популярном руководстве по социологии: Smelser N. *Sociology and the other social sciences* // The Uses of Sociology / Ed. by P. F. Lazarsfeld, W. H. Sewell, H. L. Wilensky. London: Weidenfeld and Nicolson, 1968. P. 27-28.

классиков марксизма и в советской философской литературе? Именно поэтому такое внимание было привлечено к трехчленной схеме и значению каждого ее компонента. Сейчас эта дискуссия может показаться малоинтересной – но только потому, что марксизм перестал быть официальной идеологией. Сами же по себе аргументы, касающиеся взаимоотношения общей теории и отраслевых социологий, а также правомерности всей схемы как таковой, не потеряли смысла. Вопрос о том, может ли общая социологическая теория развиваться «в чистом виде», безотносительно к конкретике (отраслевых и прикладных) исследований, широко обсуждается в западной литературе. В отечественной литературе с начала 90-х гг. дискуссии практически сошли на нет. Теоретической социологии в России не существует².

Сколь бы ни было приведенное выше членение неудовлетворительно по существу, сколь бы ни были смутны представления о том, где и как провести разграничительные линии между разными сферами этой дисциплины, одно, кажется, не подвергается сомнению: социология семьи, социология науки, социология права, социология культуры и т.п. суть самостоятельные и равноправные отрасли научного знания. В этот ряд было бы соблазнительно поставить и социологию политики. Действительно, подобно тому, как люди вступают в брак, занимаются научными исследованиями, ведут судебные тяжбы, усваивают и творят ценности культуры, они также вступают в политические партии и движения, голосуют на выборах или некоторым иным образом проявляют свою политическую волю. Таким образом, политическая социология должна была бы оказаться одной из многочисленных особых социологий, уступающей по уровню генерализации более общим теориям, представленным в современной социальной науке³.

Дело в том, что современный человек, кроме, разве что, профессиональных политиков в узком смысле слова, не отдает себя политической деятельности целиком. Рабочее время он проводит там, где протекает его неполитическая профессиональная деятельность, а свободное время – гораздо чаще в кругу семьи, в местах развлечений, в путешествиях, в церкви, нежели на избирательных участках и партийных собраниях. Его отношение к политике и поведение в ней действительно является далеко не первостепенным в ряду возможных занятий. Отсюда и определение политической социологии, подобное тому, которое предлагал в авторитетном «Словаре социальной мысли XX века» Т. Боттомор: «Предметом этой дисциплины первоначально было изучение политических партий, электоральных систем и электорального поведения, социальных движений, политического лидерства и элит, бюрократии, национализма, и формирования национальных государств, типов политических систем и политического изменения»⁴. Разделение социологии на общую теорию и теории

среднего ранга соответствует разделению самих сфер социальной жизни, единство которых может быть достигнуто только на уровне теоретических абстракций.

Получается, что в идеальном случае *сначала* следовало бы обратиться к общей социологии, рассмотреть основополагающие характеристики социальных действий, взаимодействий и групп, т.е. основные черты того социального, которое *затем* более специальным и ограниченным образом изучала бы социология политики. Однако выстроить такое изложение: от общей социологии к частной, от общих характеристик взаимодействия к характеристикам взаимодействия политического значит слишком быстро оказаться в области упрощенных теоретических решений. Даже если мы не будем обращаться к общей социологии, а только предположим, что социология политики должна рассматриваться как «одна из» социологий, это также не будет вполне удовлетворительным подходом.

Ведь политика, как и религия, относится к тем сферам социальной жизни, которые отнюдь не всегда поддаются столь ограниченному истолкованию. Правда, в наши дни для множества людей религия и политика не являются всепоглощающими областями действия и взаимодействия, однако, во-первых, некогда они такими все-таки *были*, а, во-вторых, они и до сих пор сохраняют способность такими *стать*, более того, то и дело действительно такими становятся. В нашей стране за последние годы мы не раз переживали такое состояние, когда то и дело приходилось слышать о высокой *политизации* населения. А что это значит, если не придирается к далеко не самому удачному слову обиходного словаря публицистики? – Только одно: политика, политические вопросы в какой-то момент становятся для многих людей более важными, несравненно более значительными, чем их неполитическая профессиональная деятельность, семья, развлечения и вера. Когда мы слышим, что «пошел брат на брата», то понимаем, что политика оказалась сильнее семейных уз, а «вперед пролетарий за дело свое» значит совсем не то, что наемному работнику предлагают встать, наконец, к станку.

Отличие религии и политики от других сфер социальной жизни можно сначала самым поверхностным образом охарактеризовать как противоположность (*потенциально*) основополагающего, сквозного жизнеустройства и отдельных, особенных занятий. При этом именно политика есть способ *совместной* жизни людей большими общностями *par excellence* (тогда как религиозное ведение жизни не исключает, в принципе, ни сугубо индивидуальной религиозности, ни малых общин). И если сейчас политика представляется нам лишь отдельным, ограниченным родом занятий, то известны ведь и другие социальные устройства, как те, что ставят человека в полную зависимость от верховной политической

власти, не допуская его деятельного участия в ней, так и те, что востребуют его целиком именно для активной политической деятельности. Возникают, следовательно, вопросы: должна ли социология принимать в расчет такие типы социальности?

Вообще говоря, существует множество сравнительных социологических исследований, социология тесно переплетена с социальной антропологией, есть историческая социология, ориентированная именно на досовременные общества⁵. И все-таки базовая социологическая концептуализация происходит изначально на материале современного Запада, причем она выстраивается именно для осмысления отличий современного Запада от досовременного. «Социология, – говорит Ю. Хабермас, – возникает как теория буржуазного общества; на ее долю выпадает задача объяснить протекание и аномические формы проявления капиталистической модернизации добуржуазных обществ»⁶. Именно социология, по словам Хабермаса, есть в первую очередь наука о кризисе перехода от традиционных к современным обществам, именно она, единственная из социальных дисциплин, сохранила связь с проблемами всего общества. Иными словами, социология становится социологией одновременно с тем, как современность становится модерном⁷, она представляет собой совершенно новую попытку постигнуть общество как общество, а не только его экономику, политику, искусство или религию. Она претендует на особое место в ряду установившихся дисциплин. Какова бы ни была в разных обществах и в разные исторические периоды роль политики как объемлющей сферы, основные понятия политической социологии и социологии вообще, изначально привязаны именно к разделению сфер социальной жизни, к современному дифференцированному обществу. Но достаточно ли нам этой простой констатации?

Ведь если *современное* общество (а современность в гораздо меньшей степени есть «факт», который можно описать, нежели «проблема», которую приходится решать⁸) в значительной степени сформировалось *также* и под воздействием политических теорий, то они, в свою очередь, в значительно большей степени отягощены грузом традиции, чем это явлено в социальных структурах и формах политической организации. Для социологической теории, безусловно важны, например, исследования политической организации в так называемых «примитивных обществах» или высокоразвитых, но в высшей степени «незападных» политических систем Дальнего Востока. Однако сейчас мы хотим акцентировать иное: в теориях, в описаниях общества привычный многим поколениям (и даже многим десяткам поколений) словарь политических описаний продолжает нередко использоваться непосредственно, в качестве того неотчуждаемого достояния, совместное распоряжение которым позволяет гуманитариям если и не

⁵ См., например классическое исследование по политической антропологии: Эванс-Причард Э. Э. Ну эры. М.: Наука, 1985.

⁶ Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. S. 21.

⁷ См.: Раммштедт О. Актуальность социологии Г. Зиммеля // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 55-56.

⁸ См. об этом: Капустин Б. Г. *Современность как предмет политической теории*. М.: РОССПЭН, 1998.

⁹ *Характерные черты одного из самых влиятельных политических социологов Г. Олмонда, в которых автор стремится связать свою концепцию «гражданской культуры» с тысячелетней традицией политической философии. См., напр., его вступительную главу в кн.: Almond G. A., Verba S. (eds.) The Civic Culture Revisited. London etc.: SAGE, 1989. Напротив, концепции, авторы которых намерены решительно размежеваться с «древнеевропейской традицией», оказываются маргинальными. Термин «древнеевропейский» принадлежит известному немецкому историку философии И. Риттеру. Он широко используется знаменитым немецким социологом Н. Луманом, которого оппоненты иногда иронически называют «новоевропейцем.» Социология Лумана, к некоторым положениям которой мы еще вернемся, наиболее полно изложена в его книге «Общество общения. См.: Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997, а также мою рецензию на нее в журнале «На посту.» 1998. 12. См. перевод большого фрагмента одного из сочинений Лумана в кн.: Теория общества. М.: Ка-нон-Пресс-Ц, 1999.*

¹⁰ *В цитированной выше словарной статье Боттомор, в конце концов, замечает, что после Второй мировой войны политическая социология все больше сближается с*

договариваться, то хотя бы разумно дискутировать между собой. Социология отнюдь не исключена из этого, как принято теперь говорить, дискурса. Она наследует политической философии Запада и, в ретроспективе, обнаруживает свои непосредственные истоки у Платона и Аристотеля, у Гоббса и Руссо, Локка и Юма, Кондорсе и Сен-Симона, не говоря уже о Канте, Фихте и Марксе⁹. Таким образом, понятия современной политической социологии, изначально создаваемой для описания современного западного общества, многослойны. Их нельзя ни правильно изложить, ни правильно применить вне широкой теоретической традиции¹⁰. Не имея возможности дать сколько-нибудь удовлетворительное изложение соответствующего материала, мы ограничиваемся здесь лишь двумя репрезентативными фигурами Аристотеля и Т. Гоббса.

Человек, говорит Аристотель в «Политике», «по природе своей есть существо политическое»¹¹ (1253a3), и он понимает это совершенно буквально: только тот – человек в полном смысле слова, кто является гражданином, государство же представляет собой некоторое «общение», к которому гражданин не может не быть некоторым образом «приобщен» (1260b40). Оно «появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни (eu dzen), в целях совершенного и самодовлеющего существования» (1280b34-35). Не всякий, кто находится на территории государства и необходим ему, является гражданином, но «по преимуществу... тот, кто обладает совокупностью гражданских прав» (1278a36). Разумеется, в разных государствах, при различных типах государственного устройства права распределены по-разному, так что в одних случаях понятия «гражданин» и «хороший гражданин» совпадают, а в других расходятся. Но в наибольшей степени государство соответствует своей природе тогда, когда оно «представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое... состоит в счастливой и прекрасной жизни» (1281a2). Общение в нем «основано на взаимной дружбе, потому что именно дружба есть необходимое условие совместной жизни» (1280b38). Таким образом, при описании любых форм государственного устройства, часто сильно различающихся между собой, Аристотель имеет в виду вот этот образец: дружба добродетельных, хотя и не совершенных граждан, составляющих большинство среди тех, кто в принципе может претендовать на участие в управлении, и образующих самодостаточное общение ради благой жизни. Не вдаваясь более подробно в характеристику его воззрений¹², мы можем, однако, зафиксировать некоторые принципиально важные для нас моменты. Во-первых, политическое может мыслиться (и до известной степени этому соответствует определенный род реальности) как то, что забирает человека целиком – не потому, что здесь между людьми возникает наивысшая степень

политической теорией. Если мы еще добавим, что и линии разграничения политической теории и политической философии, политической философии и социальной философии, социальной философии и общей социологической теории более чем условны (несмотря на все антифилософские филиппики многих современных социологов-теоретиков), то наше нежелание принимать слишком уж всерьез это членение на дисциплины будет еще более оправданным.

«*«Политика» Аристотеля цитируется в переводе С. А. Жебелева по изданию: Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 345-644.*

¹² Мы выделяем лишь одну линию взаимосвязанных рассуждений, которые, как известно, куда более сложны и дают намного более детальную картину и реальной жизни греческих полисов, и политических предпочтений философа. См. об этом: Давыдов Ю. Н. Социальная философия Аристотеля // История теоретической социологии. В 5 тт. Т. 1. От Платона до Канта. М.: Наука, 1995. С. 48-76. В анализе Ю. Н. Давыдова очень важно исследование собственно теоретико-социологической составляющей в политической философии Аристотеля. Здесь в первую очередь следует особо обратить внимание на: (1) проблему дивергенции и взаимообусловленности дружбы и государственности; (2) акцен-

единства¹³, но потому, что именно политическое общение является для человека наиболее полноценным, здесь разворачиваются его наивысшие потенции, здесь возможна самая полная реализация высших этических добродетелей и достижение совместной счастливой жизни. Во-вторых, политическое есть то, что в известном смысле надстраивается над дружбой, т.е. таким общением равных, разумных, свободных людей, которое невозможно целиком свести ни к родственной привязанности, ни взаимному соседскому благорасположению, ни к подчинению подвластных своим господам. Подчеркнем: попыткой полноценной интерпретации Аристотеля это считать не следует; речь идет только о том, что у него также есть и что представляет первостепенный интерес для нашей темы.

Именно Аристотель на многие века вперед задает образец рассуждений об обществе, который сохраняет свое значение вплоть до возникновения того, что в узком смысле слова принято называть социологией. Но это – только один образец. Другой появляется значительно позже, у Томаса Гоббса¹⁴, который резко противопоставляет свою точку зрения аристотелевской: «Большинство из тех, кто писал когда-либо о государстве, исходят так или иначе из предположения... о том, что человек есть животное, способное от природы к жизни в обществе. Греки говорят ζῷον πολιτικόν (существо, живущее в государстве). На этом основании они строят учение о государстве таким образом, что, по их представлениям, для сохранения мира и управления всем родом человеческим нужно только, чтобы люди согласились на некоторые условия договора, которые они называют законами. Эта аксиома, хотя и принимаемая большинством, тем не менее ложна, и ошибочность ее исходит из слишком несерьезного отношения к человеческой природе. ...по природе мы ищем не сотоварищей, а уважения или выгоды, которые они нам могут дать...» (О гражданине, I, 2).

Самое простое было бы заключить, что для Аристотеля человек по природе, скорее, «добр», ибо природа его находит завершение в основанной на дружбе счастливой «политии», тогда как для Гоббса он скорее «зол», ибо ищет выгоды, а не дружбы. Однако все сложнее. Предметом философии, как определяет его Гоббс, «является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством размышлений и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами» (О теле, I, I, 8). Это вытекает из самого понятия философии, которая познает свойства тел из их возникновения или их возникновение из их свойств. Следовательно, там, где нет ни возникновения, ни свойств, философии нечего делать. Поэтому философия исключает теологию, т.е. учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого Бога, в котором «нельзя себе представить

никового соединения и подразделения, никакого возникновения» (Там же). Исключив Бога, ангелов и все прочее, т.е. знание основанное на откровении, из области философских исследований, Гоббс оставляет философии только вещественный универсум – совокупность всех тел¹⁵. Одним из таких тел и является человек. Однако это тело не обычное – не в том отношении, что оно органическое и мыслящее. И организм, и сам процесс мышления Гоббс представляет механистически. Дело в другом.

«Человек ведь является не только физическим телом; он представляет собой также часть государства, иными словами, часть политического тела. И по этой причине его следует рассматривать как человека и как гражданина.» (О человеке. Посвящение). Вот этот момент – самый важный. Человек есть тело в мире тел. Как тело он связан с универсумом, при этом его разум (*recta ratio*) не обманывает его (хотя и не боится от ошибок). В мире «неразумных» тел человек движется достаточно уверенно. Однако разум удивительным образом отказывает ему в попытке преодолеть естественное состояние разобщенности. Точнее говоря, люди могут покончить с войной, но не путем *постоянного творения*¹⁶ мирного состояния, преодолевая опасные разногласия. Ведь помимо разума, в человеке заложена и страсть к соперничеству, и недоверие к другим, и любовь к славе – а все это, по Гоббсу, причины войны. Если некто приходит к правильному выводу о том, что лучше всего – мирное совместное общежитие¹⁷, то здравый разум подсказывает ему также, что другой человек может ошибиться в своих выводах, поддаться действию страстей и прийти к иным заключениям. Тогда тот, кто будет рассчитывать на мирную жизнь, на соблюдение договоров и т.п., окажется в невыгодном положении перед разрушителем. Подобные мысли должны посещать каждого, кто заботится о самосохранении. Между тем, именно на самосохранение нацелен здравый разум.

13 Такое единство, скорее, свойственно семье, а что политическое единство нельзя мыслить подобным образом, это Аристотель доказывает, критикуя Платона. Вместе с тем нельзя недооценивать буквально «поглощенность политикой», по меньшей мере, афинских граждан. Уже применительно к реформам Клеистена, т.е. ко времени задолго до Аристотеля, современный исследователь констатирует: «В конечном счете не только политика должна была стать делом граждан, но и делом граждан должна была стать политика». Иными словами, политика стала преимущественным занятием гражданина как

никакого соединения и подразделения, никакого возникновения» (Там же). Исключив Бога, ангелов и все прочее, т.е. знание основанное на откровении, из области философских исследований, Гоббс оставляет философии только вещественный универсум – совокупность всех тел¹⁵. Одним из таких тел и является человек. Однако это тело не обычное – не в том отношении, что оно органическое и мыслящее. И организм, и сам процесс мышления Гоббс представляет механистически. Дело в другом.

«Человек ведь является не только физическим телом; он представляет собой также часть государства, иными словами, часть политического тела. И по этой причине его следует рассматривать как человека и как гражданина.» (О человеке. Посвящение). Вот этот момент – самый важный. Человек есть тело в мире тел. Как тело он связан с универсумом, при этом его разум (*recta ratio*) не обманывает его (хотя и не боится от ошибок). В мире «неразумных» тел человек движется достаточно уверенно. Однако разум удивительным образом отказывает ему в попытке преодолеть естественное состояние разобщенности. Точнее говоря, люди могут покончить с войной, но не путем *постоянного творения*¹⁶ мирного состояния, преодолевая опасные разногласия. Ведь помимо разума, в человеке заложена и страсть к соперничеству, и недоверие к другим, и любовь к славе – а все это, по Гоббсу, причины войны. Если некто приходит к правильному выводу о том, что лучше всего – мирное совместное общежитие¹⁷, то здравый разум подсказывает ему также, что другой человек может ошибиться в своих выводах, поддаться действию страстей и прийти к иным заключениям. Тогда тот, кто будет рассчитывать на мирную жизнь, на соблюдение договоров и т.п., окажется в невыгодном положении перед разрушителем. Подобные мысли должны посещать каждого, кто заботится о самосохранении. Между тем, именно на самосохранение нацелен здравый разум.

Именно так возникает *естественное состояние* людей. Для них естественна *война всех против всех* не потому, что они «злы», но потому, что они не могут не руководствоваться разумом и не могут не опасаться другого человека, просчитать поведение которого невозможно, не говоря уже о множестве людей, каждый из которых способен поддаться страсти и разрушить все надежды на мир. Но дело не в одной только страсти. Пока не возникло общество, нет ограничений, чтобы достигать своих целей любыми путями, в ущерб другим в том числе. Мир же возможен только тогда, когда каждый человек может твердо рассчитывать на него. Будучи уверенным, что нарушение мира не пройдет другому или другим безнаказанно, он также и все свои действия будет совершать из расчета на предсказуемое мирное течение событий. Но и сам он не поддастся искушению корысти и страсти, потому что состояние мира и безопасности не есть состояние безнаказанности. Как же это получается?

гражданина. См.:
Meier Ch. Die
Entstehung des
Politischen bei den
Griechen. Frankfurt
a. M.: Suhrkamp,
1983. S. 126-127.

¹⁴ Работы Гоббса
цитируются в пе-
реводах А. Гутер-
мана («О теле»,
«Левиафан») и Н. А.
Федорова («О
гражданине»).
Гоббс Т. Сочинения
в 2 тт. М.: Мысль,
1989-91. Переводчик
работы «О че-
ловеке» в данном
издании не указан.

¹⁵ Иными словами, он
делает решительный
шаг к обособлению в
теории особого
социально-
политического кос-
моса внутри сово-
купного мироздания. В
таком космосе уже не
может царить
высший, вечный,
божественный закон,
к которому
апеллировала поли-
тическая мысль в
течение многих веков.
А поскольку
возможность по-
стижения вечного
закона изначально
связывалась с разум-
ностью человека, то и
разумность в смысле
знания или
способности познания
основополагающих
принципов права и
справедливости
перестает играть
ключевую роль в по-
литической теории.
Тем самым стано-
вится возможным
радикальный разрыв
философии и социо-
логии. См. подробн ее
об этом: Филиппов А.
Ф. Социология и
космос // Социо-Логос.
Вып. 1. Общество и
сферы смысла. М. :
Прогресс, 1991.

Естественно для Гоббса, как мы видим, не то, в чем человек наиболее полно развертывает свою природу. Разум самосохранения тела, естественно свойственный каждому человеку, сам по себе ведет к войне при взаимодействии людей. Разумные, *естественные* законы не действуют в *естественном* состоянии. Естественное состояние заставляет стремиться к миру, поскольку опасность побуждает к самосохранению; но, едва будучи достигнут, мир снова оказывается под угрозой, потому что исчезает угроза для каждого. Само по себе общежитие неустойчиво.

Выход, который предложил Гоббс, – общественный договор как источник мирного гражданского состояния – не был, на первый взгляд, новинкой для тех времен. Идея договора была хорошо известна в средние века, на ней строилось множество концепций государства. Чаще всего средневековые авторы писали о том, как народ заключает договор с государем относительно правления. Народ, таким образом, уже предполагался как нечто существующее (как раз потому, что человек считался существом общественным). Но, согласно Гоббсу, народ только и возникает через договор, а не просто соглашение относительно права и справедливости, как писали древние авторы. Общество возникает через договор людей друг с другом. Однако в таком виде оно, как мы видели, неустойчиво; даже если предположить, что все в какой-то момент договорятся о мирной совместной жизни, оно снова рассыплется, вернется в «естественное состояние». Оно нуждается в чем-то, что удерживало бы его от распада. А это должен быть страх: не страх перед будущей войной, но страх каждого перед той силой, которая заведомо превосходит любые индивидуальные или коллективные силы и способна на неотвратимую санкцию. Друг перед другом люди такого страха испытывать не могут: ведь все они, в сущности, одинаковы. Поэтому они создают государство, «смертного Бога», Левиафана, с мощью которого ничто не может сравниться. Заключая *общественный договор* друг с другом, люди договариваются совместно отдать право карать смертью (неотчуждаемое право самосохранения!) кому-то «третьему», кто и называется сувереном (Левиафан, гл. XVII). Так физические тела – люди, выступая в качестве граждан, образуют политическое тело, верхушкой которого является суверен, гарант всех остальных договоров, а значит, и мирного общежития.

У этих рассуждений Гоббса есть два аспекта, вплотную относящихся к нашей проблематике. Если бы речь шла только о том, что суверен всех сильнее, это было бы не интересно. Во-первых, легко обнаружить, что, даже обладая огромными возможностями принуждения, он не может обладать столь же безусловными возможностями *надзора*. Суверен не может не разграничивать области, значимые для надзора, и все остальные. А во-вторых, если граждане уже живут в мире и способны договариваться, то что

¹⁶ Теологическая концепция постоянного творения (*creatio continua*), т.е. непрерывного творения мира Богом, в это же время уступает место деистическому воззрению, согласно которому сотворенный Богом мир живет далее по собственным законам, не нарушаемым божественным произволом. О сопряжении политических и богословских воззрений см.: Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон Пресс, 2000.

¹⁷ Разум диктует человеку: следует искать мира. Это положение Гоббс называет «естественным законом» (Левиафан, гл. XIV) и отличает его от естественного права, которое есть «свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т.е. собственной жизни, и, следовательно, свобода делать все то, что, по его суждению, является наиболее подходящим для этого» (Там же). Право состоит в свободе делать или не делать что-либо, а закон обязывает к тому или иному члену этой альтернативы. Из первого естественного закона следует, по Гоббсу, и второй: если другие люди с ним согласны, то человек должен отказаться от такой части своей свободы по отношению к ним, от какой отказываются и они по отношению к нему.

мешает им спокойно передоговориться относительно полномочий суверена или вообще поставить под сомнение таковые?¹⁸

Что касается первого замечания, то Гоббс специально указывает на то, что в государстве существуют обширные сферы самостоятельности граждан, которые никак не затрагиваются сувереном, ибо он озабочен только сохранением мира и поддержанием существования государства. Обмен и торговля, образование групп, высказывание мнений – все это наталкивается только на одно ограничение: оно не должно иметь значимых последствий для сохранения государства. Второй вопрос более сложен. Гоббс отвечает на него, казалось бы, скорее декларативно. Договоры, говорит он, должны соблюдаться, и этот изначальный договор не может быть пересмотрен. Он высказывает, по видимости, уже совершенно неубедительные суждения, вроде того, что при определенных обстоятельствах пойти против суверена можно, но все равно это будет не по праву, а *что* есть право, определяет опять-таки суверен. На самом деле, его доказательства отнюдь не поверхностны. Гоббс показывает, что важнейшим условием существования общества является *признание* политической власти со стороны граждан. Если в государстве, как он говорит, здравым разумом считается разум суверена, то можно спросить: считается кем? Очевидно, только гражданами. Суверен не может физическим насилием принудить их к мнениям, он способен только ограничить свободу высказывания мнений и обсуждения идей. Значит, граждане действительно должны считать, что определенные действия им не просто не под силу, но они еще и не по праву, потому что сила права не сводится к праву силы. При этом Гоббс, разумеется, попадает в ловушку: здравый разум человека есть разум самосохранения его индивидуального тела. В государстве же здравым разумом считается разум суверена, что имеет отношение к «телу государства»¹⁹ и его сохранению. Когда потребности самосохранения индивида вступают в противоречие с самосохранением государства, он волей-неволей пускает в ход все потенции своего интеллекта. Другое дело, что он может и в нормальной ситуации додуматься до чего-то такого, что не совпадает с «разумом суверена». В этом случае, полагает Гоббс, нужно только, чтобы это индивидуальное мнение оставалось частным, потому что, будучи высказано публично, оно может быть вредным для государства. Вместе с тем, поскольку он признает, что в государстве могут появиться неразрешенные группы, то в них могут циркулировать не одобряемые мнения, в том числе и мнения, прямо опасные для государства. Чтобы государство не рухнуло, здесь опять не обойтись без добровольного признания. Но если бы речь шла только о признанности суверена, то не пришлось бы так акцентировать его чисто физическое превосходство. Итак, насилие не держится без признания, но признания недостаточно без насилия.

¹⁸ Как известно, этот вывод в свое время сделали сначала Дж. Локк, который доказывал правомерность возвращения власти обществу, а затем, куда более радикально, Ж. Ж. Руссо, обосновавший идею неотчуждаемого народного суверенитета и положивший начало, с одной стороны, теориям революционного террора, с другой, – всему современному социализму. О Руссо см. подробнее: Филиппов А. Ф. Систематическое значение политических трактатов Руссо для общей социологии // Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. М.: Канон-Пресс-Ц, 1998.

¹⁹ Здесь, очевидно, находит продолжение старая политическая теология «двух тел короля», постулирующая, что государство является бессмертным телом индивидуально смертного суверена. Разумеется, это не более чем ее отголоски: сама идея уже деградировала, и Гоббс не случайно называет своего Левиафана «смертным богом». См.: Kantorowicz H. The King's Two Bodies. 2nd ed. Princeton, 1966.

²⁰ Еще раз подчеркнем, что в этих рассуждениях Аристотеля нет никакого благодушия. Политическая философия греков, в первую очередь, Платона и Аристотеля, – это реакция на политическое крушение Афин и исчерпание прежних духовных ресурсов единства народа. См. об этом: Мезер В. Пайотея. Восстание античного грека. М.: Греко-латинский кабинет, 1997. С. 5-11.

Мы, таким образом, оказываемся в центре проблематики политической социологии. Для Аристотеля гражданин (по крайней мере, в идеальном случае) есть гражданин лишь постольку, поскольку политика является его основным делом, а дружба граждан хотя и необходима, но далеко не исчерпывает собой их возможных взаимодействий²⁰. У Гоббса появляется идея преимущественно неполитического взаимодействия граждан (то, что впоследствии у Д. Юма, А. Смита, А. Фергюсона оформится в известную концепцию гражданского общества), которые, однако имеют к политике в виде верховной власти в государстве тройное отношение.

Во-первых, граждане предполагают, что государство и, следовательно, полновластие суверена, носят характер одновременно имманентный, ибо они были конституированы свободным человеческим решением, и трансцендентный, ибо это решение не может быть изменено даже совокупной волей всех.

Во-вторых, граждане, как мы видели, признают полновластие суверена и в то же время склоняются перед его физическим и интеллектуальным превосходством.

В-третьих, граждане обнаруживают, что Левиафан не только подавляет их, но и позволяет свободно и своекорыстно действовать и взаимодействовать во всех тех сферах, которые не относятся к области собственно политического решения и управления. Иными словами, поскольку само существование Левиафана также зависит от их готовности признавать полновластие суверена, постольку сама их неполитическая активность также имеет негативный политический характер. Они готовы воздерживаться от нового конституирования суверена, и в этом смысле их аполитичность носит политический характер, ибо они воздерживаются от политического решения.

Рассмотрев две альтернативные модели социального взаимодействия, сыгравшие большую роль в становлении социологии и во многом принципиально важные и сейчас для всех, кто исследует ее фундаментальные понятия, мы находим, что политическая социология, безусловно, не может быть просто «одной из» социологических дисциплин. Точнее говоря, она, конечно, таковой является, поскольку речь идет об исследовании частных политических активностей, о чем и шла речь в начале. Однако в то же время политическая социология – это *общая социология*, рассматриваемая и излагаемая под определенным углом зрения, поскольку она трактует основополагающие моменты социальной жизни, которые в известном смысле оказываются политическими даже тогда, когда носят откровенно неполитический характер. Политическая социология касается фундаментальных аспектов социальной жизни. Она совпадает с общей социологией, пока речь идет о ситуациях, образцовую модель которых мы находим у Аристотеля (человек как существо политическое, а *политическое*²¹ как конститутивный

²¹ «Политическое» здесь следует читать как субстантивированное прилагательное. Более полувека назад этот термин изобрел К. Шмитт. См.: Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1. См. также известные работы Ж. Фройнда и Хр. Майера: Freund J. L'essence du politique. P.: Sirey, 1965; Meier Ch. Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Op. cit.

²² Эта формула принадлежит Т. Парсонсу, попытавшемся синтезировать в своей теории действия ряд классических социологических подходов. См.: Parsons T. The structure of social action. N. Y.: McGraw-Hill, 1937. «Гоббсова проблема» расшифровывается следующим образом: «как возможен социальный порядок» (если дано множество своекорыстных изолированных индивидов)? А это, в свою очередь, неявно обращает отсылает к известной формулировке классика соци-

ального подлинно человеческого). Политическая социология безусловно совпадает с общей социологией и тогда, когда «гоббсова проблема», как это называют в социологии²² решается, в основном, именно так, как это внешним образом и происходит у Гоббса, т.е. верховной политической власти как сверхнасилию отдается приоритет в обеспечении гарантий для мирного и, в сущности, неполитического взаимодействия граждан. Наконец, политическая социология в значительной части совпадает с общей социологией и тогда, когда на передний план выходит другой момент предложенного Гоббсом решения. Действительно, непосредственным образом значительная часть активности людей в современном обществе не связана с политикой. Но политическая власть держится тем, что она признана. А это признание, в свою очередь, не может быть простой функцией страха. Человек далеко не всегда боится смерти настолько, чтобы под страхом неминуемой кары сделать что угодно. Иначе говоря, чтобы понять, почему человек признает политическую власть, почему он активен в одних случаях и ограничивает свою активность в других, следует разобраться в том, чему он вообще верит, чему подчиняется, чего боится, чего желает, как взаимодействует с другими людьми и при каких условиях готов командовать и подчиняться. Общая социология перерастает политическую социологию по объему, но по-прежнему совпадает с ней в ряде фундаментальных моментов. Ибо точно так же можно сказать, что мы ничего не поймем в совокупности верований, желаний, взаимодействий людей, если вынесем за скобки их отношение к политике – сколь бы ограниченным образом оно ни проявляло себя в конкретных обстоятельствах современной социальной жизни, – если власть, признание, солидарность и прочее мы объявим лишь одной, частной составляющей социальности.

2. Основные категории политической социологии: «власть», «легитимность», «харизма», «конфликт»

Что же мы намерены описывать и объяснять в категориях политической социологии? Казалось бы, самый простой ответ на этот вопрос, особенно в связи с предшествующими рассуждениями, напрашивается сам собой. Политическая социология описывает общество в целом, правда, под определенным углом зрения, а именно, с точки зрения того, как организована в нем центральная власть (а также власть на более низких уровнях), в каком отношении к ней находятся граждане (включая сюда отношения взаимной зависимости властителей и граждан, признания власти, борьбы за власть и удержания власти), до какой степени пронизаны политической властью и отношениями по поводу власти разные сферы жизни общества и т.п. Однако простые ответы – и здесь не самые лучшие. В действительности, нет ни одного понятия, которое даже в контексте такого простого ответа не вызывало бы новых и куда более сложных вопросов.

олоши Г. Зиммеля: «Как возможно общество?». См.: Зим-мель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 509-526. Впрочем, Э. Гидденс полагает, что формулировка Парсонса должна быть отвергнута, а Зиммеля – сохранена. См.: Giddens A. *New rules of sociological method*. 2nd ed. Cambridge: Polity Press, 1993. P. 105. Ниже мы еще вернемся к этой фундаментальной проблеме и проясним смысл указанных формулировок.

²³ Разумеется, научное знание, научные понятия проникают в повседневную жизнь. «Совершенно ненаучное наблюдение» требует немалых усилий или вообще невозможно для человека, воспитанного в культуре, которая включает в себя определенные научные представления и соответствующее отношение к ним как неотъемлемую составляющую.

²⁴ Ср. в греческом *koinos* («общий»), отсюда *koinonia politiké* («политическое сообщество», что на латинском передавалось как *societas civilis* («гражданское общество») и приравнивалось к «государству» (*civitas*).

²⁵ См.: Фиштов А. Ф. Систематическое значение политических трактатов Руссо для общей социологии. Цит. соч. С. 328-332.

Например, мы говорим «общество». Но что мы подразумеваем при этом? Разумеется, можно сказать, что если социология есть наука об обществе, то именно она и должна ответить на этот вопрос. Однако, скажем, хотя о существовании физического поля мы не знали бы без физики, но притяжение двух тел, будь то гравитационное или магнитное, мы часто можем наблюдать и без всякой науки. Поэтому научное описание общества не заменит нам ответа на вопрос: а что мы, собственно, хотим узнать, какие наблюдения, сделанные «без всякой науки»²³, позволили нам говорить об обществе? И стали бы мы действительно говорить о нем, если бы не привычный политико-идеологический словарь учебников истории (и социологии!), политических речей и газетных сообщений?

Нам придется оставить без внимания то обстоятельство, что слово «общество» происходит в разных языках от разных корней, так что русский в связи с «обществом» подумает скорее о чем-то «общем»²⁴, тогда как немец – об «общении» (*Gesellschaft om gesellen*), да, пожалуй, и англичанин тоже (ср. *society* и *socialise*). Мы не станем пока сосредоточиваться и на том, что вплоть до нового времени в европейской философии об «обществе» говорили как о «государстве» и отождествляли одно с другим (к этому мы еще вернемся). Нам сейчас важно другое: общество, строго говоря, нельзя увидеть. В европейской мысли это было осознано, сравнительно поздно, возможно, начиная с Руссо²⁵. Конечно, мы видим людей, но даже если бы нам довелось увидеть разом всех граждан какого-нибудь небольшого государства, пришедших для решения государственных вопросов в народное собрание, можем ли мы считать, что увидели общество? Наверное, здесь нет ничего удивительного – мало ли предметов изучения, невидимых, но вполне объективных. Мы не видим большей части из того, о чем трактуют современные естественные науки. Однако достаточно ли нам таких аналогий? Можем ли мы просто сказать, что множество людей (каждый из которых, в принципе, вполне наблюдаем) вместе составляет общество, которое слишком обширно по величине, чтобы просто поддаваться обзору, да, кроме того, представляет собой скорее систему *отношений*, нежели *вещь*, нечто такое, что можно «пощупать»? – И да, и нет! – Да, потому что именно отношения, а не вещи в их традиционном, аристотелевском, как сказали бы философы, понимании изучает вся современная наука. Нет, потому что в таком изложении присутствовало бы другое важное допущение, ничем опять-таки не обоснованное, а именно, что столь легко, казалось бы, наблюдаемые нами поодиночке или небольшими группами люди уж во всяком случае представляют собой некоторого рода «вещи» с фиксированными свойствами. Взаимодействие этих «вещей», может быть, и производит нечто новое, несводимое к каждому по отдельности, но зато,

в принципе, это новое можно вывести, исходя из их заданных свойств.

То, что это не так, показывает простой пример, который мы находим у знаменитого социолога Дж. С. Коулмена. Цивилизация инков в результате европейских завоеваний погибла, что называется, в одночасье, «коллапсировала». Но что произошло? Люди остались, говорит Коулмен, те же, но исчезла тонкая социальная структура как основа сложной социальной системы. Индейцы владели жалкое существование в своих поселениях. «Изменились не люди, а социальная структура, в которой они обитали. Но результатом изменения был совершенно другой образ жизни, другие ресурсы и возможности, которыми они располагали.»²⁶ Тогда, наверное, мы вправе спросить: что значит «изменились не люди»? Если «те же самые» люди не образуют старой системы, то, может быть, это уже не те же самые люди? А ведь можно поставить вопрос и по-другому: меняется ли сама система или структура от того, что люди входят в нее и ее покидают? Например, вряд ли мы вправе сказать, что университет как организация радикально изменился оттого, что его покинули одни студенты (и даже преподаватели) и пришли другие. Но тогда можно продолжить неприятные вопросы. Что значит «радикально»? Когда и кто может установить, радикально или нет совершившееся изменение?

Эти вопросы могут показаться если и не схоластическими и неразрешимыми, то, во всяком случае, далеко уводящими нас от сути дела. Однако это не так. Ведь они касаются самого существа теоретико-социологического исследования, в том числе, конечно, и в области политической социологии. Проблема социологического исследования, даже самого абстрактного и чисто теоретического, – это всегда реальная социальная проблема. Социология, говоря словами Х. Фрайера, это «наука о действительности» и теоретическое «самосознание общества»²⁷. И если нас ставит в тупик понятие общества, то, может быть, это не случайно? Если уже Руссо говорит, что простым созерцанием здесь ничего не увидишь, так что потребуются рассуждения, речь, аргументация в понятиях, то что он имеет в виду? Не собрание людей, которое невозможно обозреть, а некоторое состояние их умов и воли, превращающее их в «народ» или, как он еще говорит, «Суверена». Когда классик социологии Э. Дюркгейм заявляет, что «общественная солидарность – чисто моральное явление, не поддающееся само по себе ни точному наблюдению, ни особенно измерению»²⁸, то он говорит фактически то же самое. А это значит, что общество – не просто проблема для социолога или поставленного в тупик непривычным вопросом непрофессионального наблюдателя. Вернее будет сказать, что общество – это проблема для самого себя. Бывают, и далеко не столь уж редки в истории случаи, когда проблемы этой как бы не существует. Ощущение спаянности, солидарности,

²⁶ Coleman J. S. *The asymmetric society*. Syracuse: Syracuse University Press, 1982. P. 1.

²⁷ См.: Freyer H. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Leipzig, 1931.

²⁸ Дюркгейм Э. *О разделении общественного труда* // Дюркгейм Э. *О разделении общественного труда. Метод социологии*. М.: Наука, 1991. С. 65.

¹⁹ См.: *Tonnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Achte, verbesserte Auflage. Leipzig: Hans Buske, 1935.*

взаимопринадлежности столь сильно, что его не приходит в голову проблематизировать никакому социологу. Да и социологов, как правило, в такие эпохи нет. Такое ощущение общности классик социологии Ф. Теннис назвал *Gemeinschaft*¹⁹. Слово это, по существу, непереводаемо на другие языки и в научной литературе часто используется просто как рабочий термин. Оно означает высшую степень взаимности, такое чувство общности, что человек действует не под влиянием своего индивидуального произвола, а реализуя волю семьи, общины, народа. Как же быть в тех случаях, когда индивидуальный произвол берет верх, когда человек уже не чувствует себя в первую очередь неотъемлемой частью *Gemeinschafta*, но действует под влиянием корыстных побуждений, эгоизма, расчета? Здесь, говорит Теннис, некоторое единство тоже образуется, когда люди вступают во взаимовыгодный обмен. Именно такое единство Теннис и называет «обществом», а образованная им пара понятий «*Gemeinschaft/Gesellschaft*» (их у нас иногда переводят как «община и общество» или, более строго, «сообщество и общество») оказывается одной из важнейших оппозиций всей мировой социологии. Но общество, по Теннису, – это единство зыбкое, почти фиктивное. Люди соединяются на момент обмена, а потом снова теряют интерес друг другу или даже исполняются взаимной враждебности. Общество рассыпалось бы, если бы, помимо соображений взаимной выгоды, людей не сдерживала еще кое-что: остатки того, что называется *Gemeinschaft*’ом (т.е. еще сохраняющееся, хотя и все более деградирующее чувство общности) и политическая власть государства. Иначе говоря, здесь мы снова возвращаемся к Гоббсу, большим поклонником которого был немецкий автор. В концепции Тенниса сторона *Gemeinschaft* как бы представляет Аристотеля и всю традицию, которая берет у него начало, а *Gesellschaft* – Гоббса. Так проблемы переходят из политической философии Гоббса в собственно социологию. Только теперь мы можем сказать точнее: дело не просто в теоретической преемственности. Когда растет степень индивидуализации людей, когда каждый из них все больше становится «сам за себя», общество действительно оказывается проблемой для себя и невидимым для наблюдателя. Пусть ему не угрожает непосредственно «война всех против всех» как настоящие военные действия. Пусть гражданский мир для француза, англичанина или немца на рубеже XIX-XX вв. более привычен, чем для афинского грека времен Платона и Аристотеля. Тем не менее, общество оказывается зыбким, подвижным, не гарантированным. Основы солидарности кажутся далеко не очевидными – и именно на это реагирует социология, как некогда реагировала на кризис мифологического единства политическая философия греков. Кризис рубежа веков обычно соотносят с наступлением так называемого «модерна». Не вдаваясь в расшифровку этого термина,

скажем только, что он связан, по меньшей мере, с двумя принципиально новыми моментами: во-первых, это появление прежде небывалой сугубо своекорыстной, рациональной, расчетливой мотивации в поведении людей (именно у *множества* людей и как *преобладающая* мотивация); во-вторых, это распад тех мировоззренческих основ (в том числе в религии и в политике), которые, в частности, позволяли не задаваться неприятным вопросом, как увидеть общество. Общество – это и было прежде государство, и лишь Гоббс поставил вопрос о том, как оно может появиться, если граждане только и думают, что о частном интересе. Частный интерес и рациональный расчет очевидны, а вот основы совместности и солидарности неочевидны. Но дело не только в этом.

Как мы видели, не просто совместное пребывание или согласное действие людей, но то, чем они одушевлены, что подразумевают под своими действиями и т.д., – вот что по-настоящему важно для социолога. И о том же говорит пример Коулмена. Когда гибнет цивилизация, исчезает «тонкая структура», хотя бы даже люди оставались еще теми же самими. Значит, они уже не связаны между собой, они остались прежними, но стали другими, потому что раньше они были вот-этими-людьми-в-этом-обществе, а теперь для них нужны совсем иные описания. Исчезло невидимое («тонкая структура»), а мы догадываемся об этом по видимым изменениям. Догадываемся иногда правильно, иногда неправильно. Но ученого не могут удовлетворить загадки. Он пытается пробиться к достоверности.

Так, Дюркгейм предлагает «заменить внутренний, ускользающий от нас факт внешним, символизирующим его фактом и изучить первый при помощи второго»³⁰. В данном случае, по мысли Дюркгейма, это право. Конечно, «нравы» не во всем совпадают с правом, но, тем не менее, они достаточно полно являют себя в нем. «Кроме того, что останется от нее, если солидарность лишить ее социальных форм?»³¹ Иначе говоря, невидимые связи между людьми не удержатся, не будь они выражены в чем-то зримом, каковы, например, нормы права, зафиксированные законодателем и поддержанные санкциями. Именно поэтому реальность как целого кажется несомненной. Общество для Дюркгейма – большая вещь особого рода, реальность *sui generis*.

Однако таков только один из возможных подходов. Другой был разработан Максом Вебером и носит название «понимающей социологии». Вебер и та традиция, которая берет начало в его сочинениях, исходит не из «общества» и не из «государства». Он действительно уже не может увидеть их. *He может* именно как социолог. Понятия «государства», «армии», «церкви» он с готовностью признает, но только как понятия определенных наук, не социологии³². Социология же, по мысли Вебера – это наука о социальном действии. Иными словами, все, что составляет «государство», «армию», «церковь» и т.д., – это для социолога суть

³⁰ Дюркгейм
Э. О разделении
общественного
труда.
Цит. соч. С. 65.

³¹ Там же. С. 67.

³² В Германии вообще
очень плохо при-
живалось понятие
общества. Даже
Теннис использует
его только в паре с
«сообществом», а
Вебер и Зиммель не
используют вообще.

³³ См.: Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft. 5. A u/I Studienausgabe.* Tübingen: Mohr (Siebeck), 1985. S. 1. *Важнейшее определение Вебера мы приводим в терминах, впервые предложенных П. П. Гайденко. Прекрасный перевод М. И. Левиной, который пользуется уже несколько поколений отечественных гуманитариев (см.: Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 602-643) не везде точен, поэтому мы предпочли цитировать Вебера и далее по немецкому оригиналу.*

³⁴ *Ibid.* S. 13.

³⁵ *Контингенция (от лат. contingere – случаться, соприкасаться) означает одновременно и случайность, и зависимость.*

³⁶ *Parsons T. Interaction. I. Social Interaction. In: David L. Sills (ed) International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 1. Macmillan Company & The Free Press, 1968. P. 436.*

³⁷ См.: Luhmann N. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984. Kap. 3. *Doppelte Kontingenz.*

³⁸ *Ibid.* S. 160.

³⁹ См.: Luhmann N. *Die Unwahrscheinliche in der Kommunikation // Luhmann N. Soziologische Aufklärung 3. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981. S. 25-34.*

конкретные действия конкретными людьми. Действие, по Веберу, – это любое деяние, недеяние или претерпевание, поскольку действующий связывает с ним субъективно значимый смысл³³. Если мы хотим идентифицировать действие, то должны *понять* его смысл, причем не тот объективный смысл, который оно приобретает в глазах окружающих в той или иной связи, а *субъективно значимый* смысл, смысл для самого действующего. Поэтому мы не можем сказать о каком-то действии, что оно «бессмысленно», если нас удручает его неправильность, несоответствие каким-то образцам. Оно не бессмысленно для человека, и этот внутренний, субъективный смысл определяет его поведение. От «просто» действия отличается *социальное действие*, которое по смыслу ориентировано на поведение другого человека (в том числе и на какие-то прошлые действия, например, в случае мести, или будущие действия, например, для отражения предполагаемой агрессии). Когда по меньшей мере два человека ориентируют свои действия по смыслу друг на друга, мы имеем дело с *социальным отношением*. «Итак социальное отношение полностью и исключительно состоит в том, что существует шанс на совершение социальных действий таким образом, что на это можно осмысленно указать; на чем этот шанс основан, поначалу значения не имеет»³⁴.

Это определение Вебера, сколь бы тяжеловесным и маловразумительным оно ни казалось, имеет ключевое значение для социологии. Человек может подействовать так, а может иначе. Он может сориентировать свое действие на поведение другого, а может отказаться от этого. И если действуют, по меньшей мере, два человека, то возможность того, что кто-то из них просто откажется от взаимодействия, возрастает. Позже Парсонс ввел для обозначения этой ситуации понятие «двойной контингенции»³⁵. В отличие от действий человека в чисто объективных обстоятельствах, когда результаты его поведения зависят только от него самого (при данных условиях), результаты взаимодействия людей зависят от того, что объект, на который направлено действие, сам есть действующий субъект. «Есть две ключевых точки отсчета для анализа взаимодействия: (1) каждый действующий (actor) есть *и* действующий (acting) агент, *и* объект ориентации, *и* для себя самого, *и* для других; (2) как действующий агент он ориентируется на себя самого и на других во всех основных модусах или аспектах»³⁶. Здесь Парсонс, как мы видим, считает случайно-зависимым только *результат* взаимодействия. Неизбежность самой по себе взаимной ориентации действующих не подвергается сомнению. Напротив, для Н. Лумана³⁷ контингенция – это «возможность-быть-и-иначе», т.е. всякое данное рассматривается в аспекте его возможного инобытия. Поэтому и взаимодействие или, в его терминологии, система и коммуникация зависят от того, «примет ли партнер коммуникацию или отклонит ее»³⁸. Коммуникация, иными словами, это «невероятный феномен»³⁹.

Применим теперь эту более современную терминологию к социальному отношению, как его описывает Вебер. Получается, что уже самое элементарное взаимодействие людей достаточно невероятно. Оно *вообще могло бы не состояться*. Если мы хотим выяснить, что же обеспечивает социальному отношению лучшие шансы на то, чтобы оно состоялось, необходимо определить, какой смысл должны вкладывать его участники в свои действия. Вебер говорит, что у них должны быть представления о существовании *легитимного порядка*, на которые они и ориентируются⁴⁰. Такой порядок есть нечто большее, чем простая упорядоченность действий, их регулярность и т.п. Социальный порядок имеется тогда, когда участники отношения ориентируются на некие «максимы» поведения, которые возможно указать, причем рассматривают их для себя как нечто обязательное или как образец. Гарантии легитимности такого порядка могут быть либо внутренними (в силу приверженности к нему), либо внешними, когда отказ от его соблюдения должен повлечь за собой либо неодобрение других людей (тогда это *условность*), либо физическое или психическое принуждение, со стороны *штаба*, специализирующегося на поддержании порядка (тогда это *право*)⁴¹.

⁴⁰ См: Weber M. *Op.cit.* S. 16f.

⁴¹ *Ibid.* S. 19.

Итак, мы снова видим все ту же дилемму, хотя и запятанную в тончайшие веберовские дистинкции. Участники отношения могут быть либо привержены к нему (почему – это уже иной вопрос), либо, грубо говоря, считаться с давлением на них либо других таких же участников, либо людей, специально следящих за поддержанием порядка. Но куда же делась способность вообще не участвовать в отношении? Вебер, правда, делает различие между *открытыми* и *закрытыми* отношениями: участие в первых, по смыслу их, не возбраняется никому, тогда как другие, по смыслу, предполагают замкнутость. Но в обоих случаях речь идет только о том, можно ли в них войти, а не о том, можно ли из них выйти. Иными словами, то, что отношение реализуется, – это шанс. Но «гоббсова проблема» состоит здесь не только в том, что действующие будут бороться между собой, преследуя корыстные цели, но и в том, что они вообще уклонятся от взаимодействия. Ниже мы еще вернемся к этому в связи с понятием конфликта. Однако и тогда когда социальное отношение рассматривается как *уже существующее*, проблема перемещается *внутрь отношения*. «Гоббсова проблема» теперь – это не появление общества из множества враждебных своекорыстных индивидов, но враждебность, своекорыстие, относительная непредсказуемость как характеристика поведения внутри отношения. Ее приходится решать постоянно, обеспечивая внутреннюю приверженность порядку и/или достаточные средства принуждения.

Таким образом, мы можем зафиксировать первое основное положение политической социологии. Социальный порядок не тождествен ни простой регулярности действий, ни даже простой согласованности поведения множества людей. В подлинном смысле слова о нем

(как бы он ни назывался: «обществом», «сообществом», «государством», «социальной системой» или просто совокупностью упорядоченных действий и т.п.) можно говорить лишь тогда, когда имеет место непростая, неочевидная связь смыслополагания и внешнего принуждения. «Гоббсова проблема» не является чисто философской конструкцией. Она означает внутреннюю проблематичность, контингенцию социального порядка.

Теперь присмотримся к ситуации повнимательнее. Что на самом деле столь сильно осложняет реализацию социального отношения: своекорыстие и расчет или, напротив, нерассуждающая приверженность каким-то высшим ценностям и целям? – Как когда! Если со своекорыстием, кажется, все ясно, то с приверженностью ценностям еще предстоит разобраться. Ведь если в социальное отношение вступают люди не столько рациональные, сколько исповедующие противоположные, несовместимые ценности, дело добром не кончится, их солидарное поведение более чем сомнительно, а «гоббсова проблема» более чем вероятна. А если взаимодействовать будут люди сугубо рациональные, мирные, но на грани враждебности, тогда они не будут доверять друг другу и все равно возникнет «гоббсова проблема». Но правильно ли мы делаем, противопоставляя рациональность и приверженность ценностям?

Согласно Веберу, действующий наиболее свободен тогда, когда действует рационально, и наиболее рационален тогда, когда свободен, т.е. на его решения не оказывает влияние «подоснова» психической жизни, настроение и страсти. И не только это. «Чем «свободнее» «действие» в указанном здесь смысле, т.е. чем меньше оно имеет характер «природного события», тем больше силы обретает, в конце концов, также и то понятие «личности», согласно которому «сущность» ее состоит в постоянстве ее внутреннего отношения к определенным последним «ценностям» и «значениям» жизни, которые в ее деяниях обращаются в цели и таким образом преобразуются в телеологически-рациональное действие...»⁴²

⁴² Weber M.
Gesammelte Aufsätze
zur
Wissenschaftslehre.
Tübingen: Mohr
(Siebeck), 1988. S.
132.

Что здесь имеет в виду Вебер? Рациональный человек – это и есть «личность» в высшем смысле слова. Быть личностью – значит вырваться из царства природных причинно-следственных связей. Все, что происходит в природе, имеет свою причину. Значит, имеют причину и человеческие действия. Но для того, чтобы понять откуда и куда катится камень, достаточно выяснить его механические характеристики и те силы, которые действуют на него в начале и в процессе движения. Таков и человек, на которого действуют, но не тот, кто сам действует. Таков и человек, обуреваемый страстями и влечениями, которые он не осознает и противостоять которым не может. Свободный человек сознателен, потому что сам он взвешивает, какова его цель, какими средствами она может быть достигнута и какое из этих средств наиболее эффективно. Процесс его размышления нам не виден, но мы легко можем *понять*,

как он пришел к своим выводам, если примем во внимание добротность его личности. Дело в том, что наиболее эффективные средства для достижения определенной цели, как считает Вебер, примерно, одинаково рассчитывает любой рациональный человек. Поэтому ученому, с точки зрения научной рациональности, наиболее понятны именно максимально рациональные действия. Но вот цели выбираются как-то иначе. Точнее говоря, если цели выбираются как средства для достижения более отдаленных целей, то здесь все понятно. Речь идет опять о максимизации рациональности. Но если речь идет о каких-то высших целях (будь то процветание отечества или спасение души), то они выбираются уже иначе. То обстоятельство, что человек способен собраться, определить свое постоянное отношение к некоторым ценностям и уже на основе этого выбора строить свое поведение, и является показателем его свободы.

Таким образом, рациональность поведения и целеполагания отнюдь не означает, что человек не привержен каким-то высшим ценностям. Мало того, хотя сам Вебер и не формулировал этого столь однозначно, мы можем (исходя не только из теоретических посылок, но и из социального опыта XX в.) утверждать, что до известной степени рациональное поведение может быть свойственно людям самых противоположных ценностных ориентаций. Ни просвещение, ни наука, ни техника, – т.е. все то, что мы привыкли связывать с современным, рациональным, «западным» в самом широком смысле слова образом жизни, – не гарантируют мирного солидарного социального жизнеустройства. Полагаться же на приверженность людей одним и тем же высшим ценностям⁴³ не всегда разумно. И вот почему. Если принять не только содержание, но и логику рассуждений Вебера, то получится, что личность именно до такой степени и является личностью, насколько она способна собраться, сконцентрироваться и самостоятельно, и сознательно определить свое отношение к высшим ценностям. Но если она способна его определить, то может и переопределить. Грубо говоря, свободный самосознательный человек *может додуматься до него угодно*. Конечно, личность потому и есть личность, что ее отношение к ценностям не только свободно, но и постоянно. Но «постоянно» не значит «вечно». А потому нельзя исключить, что оно все-таки изменится. И что тогда? Уже Гоббс прекрасно видит здесь опасность именно для политического порядка. Ведь личность, избравшая для себя некие высшие духовные ценности, может поставить под сомнение, например, ценность государства. Но пусть даже она и не зайдет так далеко, а только просветлится духом и заявит, подобно русскому классику, «не могу молчать». Одна беда здесь то, что эта ее новая вера вступит в противоречие с верой официальной. Другая беда, что и вторая, и третья и т.д. личности додумаются до своих оснований веры. Строго говоря, именно к этому изначально и склоняет человека протестантизм. Результат: религиозные войны,

⁴³ Парсонс называл их «разделяемые всеми ценности» («common shared values»).

жестокости которых потрясла тогдашнюю Европу, и знаменитый принцип Аугсбургского религиозного мира *cuius regio eius religio* – чья власть, того и вера, призванный ограничить произвол публичного поиска религиозной истины хотя бы властью князей. А своеобразное преломление этой ситуации мы и находим в построениях Гоббса: свобода духовного самоопределения не должна быть публичной, ибо это опасно для государства. Но получается, что тогда она опять-таки должна быть относительной, ибо иначе непонятно, как может человек, которому открылась истина, воздержаться от ее публичного возвещения, если таковое возвещение входит в его понимание истины. Удержаться от публичности он может только в том случае, если свободно признает иерархию ценностей, т.е. поймет, что прозрение истины ничтожно перед лицом гражданского мира и сохранения государства, или же, по меньшей мере, сочтет, что сохранение собственной жизни перед лицом всевластия суверена для него важнее публичного исповедания веры.

Таким образом, мы подошли к тому, чтобы повнимательнее присмотреться к этому феномену. Некто может думать неподобающе, но поступать, как подобает. Он подчиняется власти, хотя бы даже та и держалась не только грубой силой, но и его собственным признанием. Впрочем, как мы увидим, не только признание важно для власти, но власть важная для признания, для всей структуры мотивов, ибо подчинение вопреки убеждениям сказывается и на характере убеждений. Что же такое власть? Классическое определение Вебера широко известно: «Власть – это всякий шанс осуществить в рамках некоторого социального отношения свою волю, все равно на чем этот шанс основывается.»⁴⁴ Сюда добавляются еще два важных определения: «Господством должен называться шанс обнаружить у конкретных лиц повиновение приказу определенного содержания; дисциплиной должен называться шанс обнаружить у некоторого количества конкретных людей немедленное, автоматическое и схематическое повиновение приказу, существующее в силу привычной установки»⁴⁵. Власть, господство и дисциплина взаимосвязаны. Во всех случаях речь идет о шансе, потому что воля свободна и даже дисциплинированный автоматизм может давать сбои. Георг Зиммель пронизательно заметил, что если угрожать другому человеку наказанием или даже смертью, то власть будет ограничена возможностью ответить наказанием на неповиновение. А что делать, если тот, кем командуют, предпочитает умереть, но не подчиниться? Шанс неповиновения существует в любом социальном отношении, а потому и власть, и господство, и дисциплина, – это тоже шанс. Из определений Вебера следует также, что власть – самый фундаментальный феномен. Если только мы согласимся, вслед за Теннисом и Вебером, что любое социальное событие происходит от взаимодействия *воли*, сколь бы разумной ни была эта воля⁴⁶, то властью оказывается

⁴⁴ Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Op. cit.* S. 28.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Теннису, кстати говоря, принадлежит изобретение самого термина «волюнтаризм» для обозначения тех философских течений, которые во главу угла ставят волю.

Термином «волюнтаризм» для характеристики собственной концепции пользовался много позже Т. Парсонс. Тень Шопенгауэра и, главным образом, Ницше, нависает над всей классической социологией, в том числе и социологией политики.

способность (не более чем шанс!) осуществить, навязать свою волю, в том числе и вопреки сопротивлению. Поэтому можно сказать, что даже ребенок, который клянчит у матери конфету и, в конце концов, получает ее, имеет власть над ней – но он над ней не господствует, ибо она подчиняется не его приказам, а его уговорам. Понятие власти оказывается чрезмерно общим, оно годится для социологии вообще, но нуждается в спецификации применительно к разным областям социальной жизни. Вот почему Веберу требуется понятие господства. Обратим внимание сначала на то, что он использует здесь один из своих излюбленных терминов: речь идет о конкретных лицах(буквально: тех, на *которых можно указать* – «*angebbar*»). Господство – это не тотальный феномен, который еще нуждается в множестве дополнительных спецификаций. Говорить о господстве всегда следует конкретно: кто, кому и почему приказывает. Поэтому, говорит Вебер, нельзя рассматривать вообще всякие правомерные притязания как своего рода приказы: ведь тогда получилось бы, что рабочие господствуют над предпринимателем (настолько, насколько правомерны их требования зарплаты), а чиновник – над своим государем (в той мере, в какой оправдано его требование выплатить ему содержание). Точное понятие господства не предполагает такой расплывчатости и, в частности, может быть разделено на «господство в силу констелляции интересов (особенно в силу монопольного положения) и ...господство в силу авторитета (власти приказывать и обязанности подчиняться). Самый чистый тип первого – монопольное господство на рынке, а последнего – власть домохозяина или чиновника или князя»⁴⁷.

⁴⁷Weber M.
*Wirtschaft und
Gesellschaft. S. 542.*
Вебер использует два
разных слова, говоря о
власти. В цитированном
выше определении
власти он называет ее
«*Macht*»-власть как
способность, мощь.
Здесь же он говорит о
«*Gewalt*», т.е. власти
как силе и насилии,
изначально именно
физическом.

Однако определение Вебера – далеко не единственное⁴⁸. Власть стала слишком популярной темой, чтобы мы могли дать здесь даже самый краткий обзор существующих подходов, однако обращение к некоторым из них позволит углубить рассмотрение. Так, согласно Р. Далю, «на самом общем уровне власть в современной науке означает *подмножества отношений между социальными единицами, при которых поведение одной или множества единиц (реагирующие единицы, P) в некоторых обстоятельствах зависит от поведения других единиц (контролирующих единиц, K)*»⁴. Даль, разумеется, признает, что это чрезмерно общее определение. Тем не менее, он стремится придать ему эвристический характер, предлагая исследовать величину власти (степень контроля), распределение власти, ее объем (т.е. в каких случаях определенные индивиды или группы оказываются *K*, а в каких – *P*), ее область, ресурсы, мотивы, издержки. У Даля для нас существенны еще два момента. Во-первых, он говорит о том, что властные отношения аналогичны каузальным, иными словами, исследовать, имеет ли место отношение *K – P*, почти тождественно изучению каузальной связи – со всеми преимуществами и недостатками такого исследования, ибо выявить в переплетении обстоятельств причинно-следственные

⁴⁸ Один из впечатляющих
примеров продуктивной
работы именно с
веберовским понятием в
политической
социологии – книга
английского социолога и
историка М. Манна
«*Истоки социальной
власти*».
См.: Mann M. *The sources
of Social Power. 2 vols.*
Cambridge: Cambridge
University Press, 1993-95.

⁴⁹ Dahl R. *Power as the
Control of Behavior //
Power /Edited by Steven
Lukes. Oxford UK &
Cambridge USA:
Blackwell, 1986. P. 40.*

связи всегда очень трудно, а иногда и вовсе невозможно. Во-вторых, Далия обращает внимание на необходимость различать *обладание властью* и *исполнение* власти: часто *K* не предпринимает никаких действий, в том числе и не выражает свою волю, но *P* тем не менее подчиняется ему, сообразуя свое поведение не с реальными, но с возможными действиями *K* и своим представлением о его возможном волеизъявлении.

⁵⁰ См.: Lukes S. *Introduction // Power. Op. cit. P. 1-18.*

Оценить некоторые слабости подхода как Вебера, так и Далия нам помогают остроумные замечания С. Люкса⁵⁰. Против Вебера он выдвигает то возражение, что, привязав власть к воле, тот ограничил возможности аргументации: ведь власть может состоять в способности добиться чего-то, чего я не хочу. Мочь и хотеть – разные измерения. Я не навязываю волю, потому что у меня нет к этому желания, а не потому, что нет способности. Что касается Далия, то он не учитывает ни того, что совет или убеждение также могут эффективно изменить поведение другого человека, но это ведь не власть. Мало того, существуют у моего поведения и предвидимые, и непредвиденные последствия. Так можем ли мы считать властью, например, тот случай, когда я нечаянно опаздываю на встречу, а другой, тот, которому я ее назначил, не успевает попасть на автобус (и, значит, меняет поведение)?

Т. Парсонс обратил внимание именно на эту расплывчатость понятия власти у многих теоретиков, которая связана прежде всего с «тенденцией, в традиции Гоббса, рассматривать власть просто как обобщенную способность добиваться самых разных целей (ends and goals)», независимо от того, какие средства при этом используются и насколько уполномочен принимать решения и налагать обязательства тот, кто это делает⁵¹. В этом случае понятие власти недостаточно специфично, под него подпадает и феномен влияния, и (иногда) деньги. Парсонса не устраивает также непроясненность вопроса о соотношении принуждения и консенсуса в понимании власти. Сам же Парсонс предлагает рассматривать власть хотя и по аналогии с деньгами, однако совершенно специфически. «Власть... – это обобщенная способность гарантировать исполнение непреложных обязательств единицами системы коллективной организации, если обязательства легитимированы тем, что они имеют отношение к коллективным целям, а в случае непокорства предполагается принуждение посредством негативных ситуационных санкций – какова бы ни была в действительности эта деятельность по принуждению»⁵².

⁵² *Ibid.* P. 361.

Наконец, З. Бауман, утверждает, что «власть заключается в способности пользоваться действиями других людей как средствами для достижения собственных целей; в целом – это способность уменьшать ограничения, налагаемые свободой других людей на свой выбор целей и подсчет средств»⁵³. Бауман сопрягает понятие власти и понятие свободы: «Чем больше у человека власти,

⁵³ Бауман З. *Мыслить социологически / Пер. С. П. Баньковской. М.: Аспект-Пресс, 1996. С. 123.*

тем более широк его выбор; тем больше количество решений он может считаться для него реалистичным; тем шире круг целей, которые он может преследовать вполне обоснованно, будучи уверенным, что получит то, чего хочет»⁵⁴.

Это рассуждение Баумана позволяет нам, наконец, включить в наш краткий обзор одно определение, которое относится уже, собственно, не к власти, но к насилию, однако близко примыкает к нашей теме. Ю. Гальтунг определяет насилие как *«причину различия между потенциальным и актуальным, тем, что могло бы быть и что есть. Насилие есть то, что увеличивает дистанцию между потенциальным и актуальным и препятствует уменьшению этой дистанции»*⁵⁵. Насилие, продолжает Гальтунг, «встроено в структуру и обнаруживается как неравная власть, а следовательно, – неравные жизненные шансы. ... Прежде всего, неравно распределена *власть принимать решение о распределении ресурсов»*⁵⁶.

⁵⁵ Galtung J.
*Violence, peace, and
peace research //
Journal of Peace
Research. 1969. №3.
P. 168.*

"Ibid. P. 171.

Мы далеко ушли от первоначальных определений Вебера⁵⁷, и это сказалось, прежде всего, в том, что в цитированных определениях стали появляться еще никак не обоснованные понятия, будь то «ресурсы» (Даль, Бауман, Гальтунг), «система» (Парсонс), «структура» (Гальтунг) или «легитимация» (Парсонс). Зададим в этой связи вопрос: случайно ли это? В самом деле, важнейшими моментами в определении Вебера являются формулы «осуществить свою волю» и «все равно на чем этот шанс основывается». Вопрос о происхождении воли напрашивается, однако, сам собой. А если присмотреться повнимательнее, то окажется, что и безразличие к источникам «шанса» не может быть оправдано. Возьмем простейшую ситуацию: некто реализует свою волю в рамках определенного социального отношения, потому что его воля совпадает с волей остальных участников. Он действительно добивается своего, но не в силу власти, а в силу солидарности. Но вернемся к воле. Она не тождественна полному произволу, потому что это воля личности, постоянной (хотя и относительно постоянной) в своем отношении к ценностям. Но где исток потребностей и ценностей человека? Почему мы должны допускать такое простое отношение, в котором *А* пытается навязать свою неизвестно как возникшую волю *Б*, а *Б* неважно почему поддается или не поддается?

Конечно, дело не в том, что теоретик не хочет знать, как это по-настоящему «бывает в жизни». Теоретическое построение невозможно без *идеализации*, т.е. без создания таких конструкций, в которых исследуемое отношение выступает в максимально чистом виде, подобно тому, как геометр не продвинется в своих построениях, если начнет выяснять, сделаны ли его фигуры из твердого дерева или мягкой проволоки. Недаром на заре социологии Зиммель видел в ней прежде всего науку о *формах* социального взаимодействия, которая отвлекается от его содержания (конкретных мыслей, чувств и мотивов) подобно тому, как математик отвлекается от материи. Вопрос,

⁵⁷ Дополнить общую картину определений власти можно, в частности, по доступным отечественным публикациям. Из новейших обзоров см. хотя бы: Кравченко И. И. Введение в исследование политики. М.: ИФРЛН, 1998. С. 21-26.

значит, совсем не в том, существуют ли в реальности такие отношения (или, заметим попутно, такая война всех против всех, завершающаяся образование государства посредством общественного договора, какой ее описал Гоббс), но в том, насколько плодотворны такие идеализации, что можно и что нельзя выносить за скобки. Вебер, как мы видим, достаточно быстро вынужден перейти от власти к господству. Даль дает определение настолько общее, что, фактически, сам лишает его полной убедительности, когда начинает перечислять конкретные задачи и измерения исследования власти. Парсонс же слишком озабочен именно политической властью, т.е. не рассматривает власть как таковую, более элементарный и фундаментальный феномен. Бауман не уделяет внимания различию между обладанием властью и исполнением власти, он также не рассматривает тот случай, когда власть может быть применена не для ограничения чужой свободы и корыстного использования действий других людей, а для развития, поощрения, поддержки свободы другого. Наконец, Гальтунг вообще ступает на очень скользкий путь, ибо объективно оценить существующие потенции и степень насилия, препятствующего их осуществлению, очень трудно.

Трудности, которые здесь обозначились, в малой мере обусловлены слабостями тех или иных теорий. Эти трудности носят объективный и фундаментальный характер. Неопределенность понятия власти, по существу, может быть преодолена, если свести хотя бы часть предлагающихся решений к двум дихотомиям: 1. власть есть феномен, либо 1^a характерный для любых межчеловеческих отношений, либо 1^b чисто политический; 2. власть может быть либо 2^a прослежена вплоть до диадического (двух людей) взаимодействия, либо 2^b должна рассматриваться как характеристика структуры или системы. Очевидно сходство утверждений 1^a и 2^a и, соответственно, 1^b и 2^b. Сами по себе дихотомии не альтернативны, они просто позволяют в разных терминах выстроить описание власти и всю сопутствующую аргументацию, которая в рамках дихотомии 1. может иметь более философский, а в рамках дихотомии 2. – более социологический вид. Очевидно и другое. Теоретическое решение в пользу одного из членов дихотомии – это также решение в пользу определенного понимания политики. Исследование власти как универсального феномена действительно заставляет нас дополнительно специфицировать ее применительно к политике, однако это означает только, что политика не отрывается от общих условий человеческого существования, что она укоренена в них уже на уровне простейших взаимодействий и что все неясности и недоразумения возникают, по большей части, из-за попытки приложить к фундаментальному уровню общения критерии функционирования власти в рамках политики как особой сферы.

(Окончание в следующем номере)