

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ АВІАЦІЙНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

НІКОЛАЄНКО Володимир Леонідович

НІКОЛАЄНКО Леонід Григорович

ЯКОВЕНКО Юрій Іванович

СОЦІОЛОГІКА МИСЛЕННЯ ТОЛКОТТА ПАРСОНСА

Монографія

Київ 2021

УДК 316.1

H12

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради Факультету лігністики та соціальних комунікацій Національного авіаційного університету (протокол № 3 від 18.03.2021 р.)

Рецензенти: *Соболева Н. І.*, старший науковий співробітник, доктор соціологічних наук, провідний науковий співробітник Інституту соціології НАН України;

Щербина В. М. професор, доктор соціологічних наук, експерт товариства «Центр соціальних досліджень»;

Шуст Н. Б., професор, доктор соціологічних наук, професор кафедри філософії, соціології та політології Київського національного торговельно-економічного університету.

Ніколаєнко В.Л. та ін.

H12 Соціологіка мислення Толкотта Парсонса: монографія / Ніколаєнко В.Л., Ніколаєнко Л.Г., Яковенко Ю.І. ; за ред. Н.І. Соболевої. – К.: ПП «ПФ «Фоліант», 2021. – 308 с.

ISBN 978-617-739-955-0

В монографії здійснено діалектичний аналіз соціологіки мислення Толкотта Парсонса, як одного з фундаторів функціоналістської методології в соціальних науках, та пропозиційної складової в його текстах. Авторами доведено, що і те, і інше більшою мірою орієнтовано на «маніпулювання здоровим глуздом та виробництво сприйняття», а не на досягнення істини, що не сприяє офіційно декларованому суспільному розвитку.

Монографію автори пропонують перш за все спеціалістам в галузі соціально-поведінкових наук, зокрема фахівцям із соціології знання та мислення, логіки соціологічного дослідження, соціології соціології. Монографія, як приклад інноваційного підходу до історії та теорії соціології, може прислужитися і викладачам суспільствознавчих дисциплін, аспірантам та студентам, політикам і публіцистам. Зміст монографії допоможе читачу чіткіше розібратися у власних політичних переконаннях, прихильностях, уподобаннях, та в досягненні переконливості у виступах чи дискусіях.

УДК 316.1

ISBN 978-617-739-955-0

© В.Л. Ніколаєнко, Л.Г. Ніколаєнко,
Ю.І. Яковенко, 2021

Відомості про авторів:

Ніколаєнко Володимир Леонідович – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри соціології та політології факультету лінгвістики та соціальних комунікацій Національного авіаційного університету (Київ), просп. Любомира Гузара, 1, корпус 8, Київ 03058, Україна, nikolaenkovi@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-4648-6048>

Ніколаєнко Леонід Григорович – доцент, кандидат філософських наук, незалежний дослідник, nikolaenkolg@ukr.net

Яковенко Юрій Іванович – заслужений працівник освіти України, професор, доктор соціологічних наук, професор кафедри соціології та політології факультету лінгвістики та соціальних комунікацій Національного авіаційного університету, просп. Любомира Гузара, 1, корпус 8, Київ 03058, iurii_iakovenko2017@ukr.net, ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-6006-8651>

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	5
<i>Частина перша. ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНАЛІСТСЬКОГО СТИЛЮ МИСЛЕННЯ В СОЦІОЛОГІЇ</i>	16
1.1. Брайян Тернер про особливості парсонівської соціології.....	16
1.2. Пропозиційний аналіз як функція принципу публічності.....	27
1.3. Суперечності в обґрунтуванні Толкоттом Парсонсом функціоналістського стилю соціологічного мислення	39
1.4. Соціологіка мислення Толкотта Парсонса: функції та соціальні наслідки	67
1.5. Ірраціональна раціональність функціоналістського мислення у виконанні Толкотта Парсонса	110
<i>Частина друга. СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛІСТСЬКА ТЕОРІЯ СОЦІАЛЬНОГО СИМВОЛІЗМУ ТОЛКОТТА ПАРСОНСА</i>	126
2.1. Соціологічне поняття символічного.....	126
2.2. Символізація логічного як поле інтелектуальної гри	135
2.3. Символізація логічного як соціальна дія.....	151
2.4. Символічна реальність як культурне явище contra символізації реальності як засобу соціального контролю	158
2.5. Символи капіталізму та його історичного антиподу	168
2.6. Гроші як інституціоналізована символічна система та символ визнання	193
2.7. Стейк на вечерю як символ статусу, престижу та соціального контролю в державі «загального благоденства».....	225
2.8. Символ як владний ресурс.....	234
2.9. Експресивні символи та експресивні дії.....	245
ВИСНОВКИ	290
ДЖЕРЕЛА	300

*Видання автори присвячують
Аллі Казимирівні Яковенко, знаному вченому,
найсвітлішій, найдобрішій та
найчутливішій людині,
яку ми мали честь знати*

ПЕРЕДМОВА

Монографія, яку шановний читач тримає в руках, має спонукати суспільствознавців з розвинутою соціологічною уявою до самоаналізу, до професійної саморефлексії, що взагалі то є моральним викликом, без якого соціологічна уява та надбудоване над нею соціальне мислення починають хворіти на сервілізм, а відповідний розум стає на шлях до атрофії.

Справа в тому, що цю монографію можна було б назвати інакше – «Соціологія Толкотта Парсонса як рефлексія суспільного регресу».

Парсонс щиро вірив в те, що служив справі «американського соціального розвитку» (American social development) [*Parsons T., Social Structure*, p. 220], справі здобуття знань, що йдуть в розвиток інституціоналізованої в США індивідуальної свободи як фундаментальної цінності та утвердження демократичних структур. Саме тому він і писав, що «у Сполучених Штатах велика національна традиція впливає з епохи Просвітництва вісімнадцятого століття – свобода, демократія, права особистості – це наші великі гасла. Радикально фундаменталістський бунт повинен був би подолати величезну силу цих символів» [*Parsons T., Some Sociological*, p. 138]. Проте, як ми далі побачимо, практично всі його праці спрямовані на здобуття знань про збільшення міри соціального контролю та скріплення соціального порядку, розбудованого за принципом всезростаючої множини соціальних нерівностей. Ця суперечність може вважатися основоположною у всій науковій творчості Толкотта Парсонса. А з огляду на те, що така суперечність має світоглядну складову і властива не лише Парсонсу, стверджуємо, що треба не лише теоретично усвідомити засади постановки питань щодо осягнення проблематики суспільного розвитку, а й навчитися

аналізувати світову практику реального поступу суспільства, який містить не тільки ознаки суспільного прогресу, а часом і штучно сконструйованого регресу, адже сучасна наука як соціальний інститут нерідко ставить вчених в ситуації, в яких вони, часто навіть не усвідомлюючи того, беруть участь в маніпулюванні здоровим глуздом, в виробництві сприйняття (who manipulate common sense and manufacture perceptions) [*Experts in Science*, p. 155], а успіх в таких дослідженнях потім репрезентується як такий, що відповідає критерію істинності відповідних теорій та дій.

Науковці, подібні Парсонсу, впевнені, що управління масовими ілюзіями (illusion management) – ефективний засіб соціального контролю, проте вони самі при цьому впадають в ілюзію можливості безмежного контролю над масовими ілюзіями, яку американський соціальний психолог Еллен Лангер назвала ілюзією контролю (illusion of control), а ми назвемо втратою здорового глузду.

Що ж до Парсонса, то його мислення скоріш треба віднести до категорії такого, що втратило здоровий глузд, але прикидається здоровим глуздом (pretended common sense), бо це функціонально. Можливість подібних трансформацій обговорюється в одному досить цікавому виданні [*Experts in Science*, p. 155].

Можна сказати так, що в нинішніх умовах, здоровий глузд більше не можна вважати універсальною ознакою роду людського з двох причин. По-перше, завдяки спеціальним методам аналізу (включаючи функціональний) можна брати під контроль **чужу** свідомість (свідомість так званих інших). По-друге, в умовах соціальної нерівності, те, що вважається здоровим глуздом в поведінці одних людей обов'язково буде вважатися розладом глузду – у інших.

Тому й можлива така перформація здорового глузду, коли стає нормою перетворення абсолютно раціонального в ірраціональне і навпаки – раціоналізація ірраціонального. В релігії подібні перетворення відомі давно і забезпечуються вони фактором віри. Втім такі перетворення вже вийшли за межі релігії в світське життя,

перформатуючи його в щось на зразок релігійного, завдяки чому надання ірраціональному статусу функціонального стало нормою і одним з основоположних *методів* зокрема в парсонівській соціальній епістемології, орієнтованій на здобуття знань про методи *збільшення рівня* соціального контролю, але так, щоб підконтрольним здавалося, що вони абсолютно вільні. Збирається ж тепер молочна худоба *добровільно* але в *означений час*, щоб її вим'я звільнили від *тягара*. А люди, якщо ставитися до них з позицій функціоналістської методології, хіба не худоба? Хіба вони не *добровільно* дозволяють маніпулювати собою і хіба в працях з соціального маніпулювання не доводиться, що маніпуляція – це не обман, а такий спосіб впливу на поведінку людей, коли їм здається, що вони абсолютно *добровільно* виконують те, чого за нормальних умов ніколи не захотіли б робити?

Так ось, щоб зрозуміти, про що йдеться і про що буде йтися далі, нам треба зробити маленький відступ та уточнити соціальний смисл понять *перформативу та перформації, соціального контролю та теоретизування*. Усе це вимагає виходу за межі надто непрозорого як в логіко-гносеологічному, так і в соціальному смислах функціоналістського способу ставлення до реальності.

Слово «перформанс» має низку значень, серед яких найбільш значущими для нас є такі: дія, вплив, уявлення, гра, виконання, спектакль (в смислі розігрування, а не вистави). Усе це чудернацьким чином переплетене в соціологічному теоретизуванні Парсонса.

Поняття *перформативу* – одне з основних в теорії мовних актів Дж. Остіна. Перформатив – це судження, яке виконує функцію дії. Спочатку поряд з перформативом Остін розташовував і констатив (судження, що констатує скоєне). Проте з часом зрозумів, що будь-яке судження дорівнює дії.

Ми ж ставимо питання ще й про *перформацію як процес функціонально визначеної раціональної дії, орієнтованої на такі зміни в уявленнях вчених про соціальну реальність, які роблять властивий їм мисленевий процес значною мірою контрольованим*.

Таке мислення залишається формально науковим, а реально вже є омасовленим.

У нас зараз немає можливості довести, що саме соціологія Парсонса стала базовою для створення Дж. Александером культурної теорії соціального впливу (A Cultural Theory of Social Performance), що соціальний перформанс – це щось на межі між ритуалом і стратегією (Social performance between ritual and strategy), що політична влада тепер стала суцільним перформансом [Alexander Jeffrey C., Performance] і детально обґрунтувати поняття перформансу та похідні від нього, які стали практично визначальними в александерівській культурсоціології.

Але ми маємо намір в цьому питанні поставити крапку: довести, що соціологія Парсонса цілком перформативна.

Соціологічне теоретизування Парсонса, при уважному погляді на неї, скоріше нагадує ритуал, гру в науку, ніж наукове дослідження, глибоко розроблену стратегію впливу, ніж систему логічних операцій, спрямованих на пошук істини.

Тобто, перформація, це процес дії, яка розглядається через призму часу та не лише з огляду на її тривалість, а й з огляду на те, що дія може розглядатися як система операцій, кожна з яких триває в соціально та функціонально визначений час.

Творити (create) та виконувати (perform) – антоніми в лінгвістиці та взаємовиключні дії в теорії мовних актів Остіна. Ми ж на ці поняття подивимося очима функціоналістів тому під перформацією будемо розуміти ще й як своєрідне переформатування думок, дій, суджень тощо з нейтральних або, навіть, дисфункціональних *за даних обставин*, в функціональні, тобто орієнтовані на забезпечення саме за цих обставин привілеїв одним людям за рахунок інших. Наприклад, якщо поняття соціального порядку в соціології Парсонса є визначальним, то *порядок* і є тією обставиною, за якої так звані верхи мають завжди залишатися верхами, а низи – низами, а те, що соціологи називають соціальною мобільністю, рівними можливостями тощо – не більше ніж функції легітимації *порядку*, які

передбачають структурні зміни в суспільстві, але не передбачають системних змін (зміни способу системної організації суспільного життя).

Отже, перформація, таким чином, – це така система операцій, яка забезпечує контроль над іншими, здійснюваний, як здається останнім, з їх волі.

До того ж, якщо в судженнях, наприклад, дієслова стоять в однині та у формі першої особи, то вони скасовують функцію істинності та хибності висловленого і починають самі сприйматися як реальність. Тож виходить, що виведення проблеми істинності/хибності за межі не лише наукової, а й суспільної уваги взагалі – одне з основних завдань функціонально визначеної, а отже й прагматичної перформації класичної науки та наукової теорії в дещо аморфне, що й призвело до так званих некласики (некласична раціональність) та постнекласики (постнекласична раціональність).

Насправді, усе це є штучно сконструйованими умовами, за яких класичні логічні операції, які завжди були спрямовані на отримання достовірних знань і вважалися процесом виробництва наукових *теорій*, почали перетворюватися в перманентне *теоретизування*, яке, всупереч властивих неофітам уявлень, займається не розробкою *дійсних* теорій (виявленням суті явищ і процесів та поясненням їх причин), а функціонально визначеними інтерпретаціями реальності. Це означає, що:

– некласичні *теорії* є способом уведення в суспільну свідомість уявлень (функцій), які, як і доведенні поняття, викликають зміни в суспільних настроях, але, якщо дійсні наукові поняття орієнтовані на узгодження суб'єктивної поведінки людей з об'єктивною логікою історії, то зазначені уявлення спрямовані на узгодження їх поведінки з вимогами порядку як інституціоналізованої волі класу, пануючого в капіталістичному суспільстві.

Можна сказати так, якщо дійсні теорії є теоріями, які розвиваються у згоді з суспільно значущими очікуваннями, що й носить назву класичної науки, а *теорії*, які розробляються в межах

означеного *теоретизування*, тобто є функціонально визначеними потребами вищим прошарків суспільства, які й обслуговуються некласичною та постнекласичною науками. Подібні перетворення ми й називаємо перформацією, або системою дій, предметом яких можуть бути: наука та наукові теорії; суспільна та групова або класова свідомість, соціальні орієнтації тощо.

Що стосується науки та наукових теорій як перформативів, то це й є та некласика та постнекласика, які тепер і самі є соціально орієнтованими діями та системами дій. Отже, некласика та постнекласика – це перформативи і не більше того, а перформація означає не просту зміну мисленевої форми, а й радикальну зміну напряду суджень, наприклад, з суспільно-значущих на приватно-значущі. Зворотною зміною буде повернення до класичності. Означена перформація зазвичай, здійснюється у формі ствердних речень, які створюють враження вже кимось доведених щойно висловлених істин.

Між іншим, слово «perform» в своїй конотації несе ще й смисл «грати». Особа, яка має статус вченого, може одночасно виступати в ролі вченого в очах маси і навіть може справляти в цій ролі враження незалежного вченого, але вона ж спроможна перетворювати наукові методи в інструменти обслуговування інтересів окремих груп людей, комерційних компаній, політичних партій тощо. Такий вчений фактично приносить суспільні інтереси в жертву означеним інтересантам (вчений perform sacrifice – вчений, що здійснює жертвоприношення).

Щодо *соціального контролю*, то з підручників відомо, що в соціальних науках *соціальний контроль визначається як механізм регулювання відносин, які складаються між людьми та суспільством, результатом чого є посилення порядку та підтримка стабільності в суспільстві, для чого передбачені відповідні норми та санкції*.

Це визначення є нашим узагальненням множини визначень, і тому ми тут не вдаємося до цитування. Наводимо його для того, щоб

звернути увагу на його занадто *абстрактну* (символізовану) *форму*, з якої ми так і не дізнаємося, який його *механізм*, звідки беруться *норми і санкції*, *хто і на чю користь* здійснює вказаний контроль, яким чином він позначається як на долі *підконтрольних соціальних груп*, так і на історичній долі самого суспільства тощо.

Якщо ж на зазначені норми та санкції подивитися як на соціальні конструкти, а ще спробувати углядіти за ними ті соціальні сили, у згоді з волею яких вони сформувалися, то стане зрозумілим, чому зазначений контроль треба називати соціальним.

Соціальний контроль передбачає стратегію і тактику. В ньому широко використовується функціональний аналіз в математиці, бо математичні методи досить широко використовуються в справі соціального контролю.

В стратегічному підході визначальними є два поняття:

- поняття функції, яке означає залежність однієї величини від іншої;
- поняття аргументу функції, яке означає незалежну змінну (відносно постійну величину), від значень якої залежать значення функції (залежної або змінної величини).

В нашому випадку:

- аргументом функції є *соціальний порядок*, який підлягає постійній стабілізації, бо системні порушення стабільності в умовах системи соціальних нерівностей – явище *природне* (в смислі закономірне, а отже й неминуче);
- значущими функціями є все те, що спрямоване на стабілізацію порядку, а це норми і санкції, інститути і відповідні соціальні дії тощо.

Виходячи з тактичних міркувань (на рівні технологій здійснення соціального контролю):

- аргументом залишається той же соціальний порядок;
- функцією стає поведінка груп людей, яка має бути унормована так, щоби не призводила до дестабілізації порядку.

Поведінка груп людей унормовується за допомогою так званих змінних.

Змінна – це той чи інший інструмент, завдяки якому забезпечується доступ до поведінки груп людей і забезпечується її трансформація з протестної якщо не в лояльну, то принаймні в нейтральну.

З огляду на сказане, можна дати наступне визначення соціального контролю: *це перш за все система соціальних дій, орієнтованих на розбудову, тобто інституціоналізацію, легітимацію та захист соціального порядку або у відповідності з приватною волею пануючих груп людей, або у відповідності з об'єктивною логікою історичного розвитку суспільства.*

Модерне суспільство як раз і є таким, в якому соціальне є похідним від вольового начала панівних соціальних сил. А постмодерне, в свою чергу, – демонстрація того, які наслідки бувають від того, коли воля означених сил вступає в суперечність з об'єктивною логікою історії.

І додамо. Наука в тому смислі, що вона є одним з соціальних інститутів, з необхідністю продукує теорії, орієнтовані на розбудову на її основі, легітимацію та захист того порядку, складовою якого вона є. Функціоналістська соціологія Толкотта Парсонса є тому яскравим прикладом. В ній здійснюється спроба не *розв'язати*, а *примирити* суперечності, що мають місце між уявленнями про структури, які *об'єктивно* визначають поведінку людей, та дії, в яких виявляється вольова (*суб'єктивна*) складова соціальних процесів.

Насправді, коли подивитися з політико-ідеологічної позиції на всю соціологію Парсонса, на соціально визначену логіку його мислення та переконання, то він – солідарист, хоча сам ніде про це не говорить. Причому його солідаризм має свою специфіку, яка визначається тим, що він постійно має на увазі:

– *американський соціетальний порядок* як аргумент, як виключну і незаперечну цінність, як константу та критерій оцінки на

міру функціональності щодо нього будь-яких соціальних процесів і явищ;

– *право американської еліти* впорядковувати світ з встановленими нею в США правилами суспільного життя.

Всі праці Парсонса спрямовані на *аргументацію* даної позиції, що визначена ним як стратегічна, а те, як він це робить, і стало *предметом нашого аналізу*.

Зазначену тематику складно вважати оригінальною за умов перманентного кризового стану суспільств на планеті, однак вона саме в роки особливого загострення суспільного буття в провідних країнах світу стає надзвичайно актуальною з наукового погляду, бо кожен такий стан має ряд об'єктивних і суб'єктивних причин, і традиційних, й інноваційних водночас. Так складається, що великі корпорації доволі швидко перехоплюють управління державою в свої руки у демократично-ліберального істеблішменту. Для цього, на думку авторів, створено теоретико-ідеологічні підстави, які заслуговують на поглиблений розгляд і подальшу критику.

Людство в тій частині, що не належить до найрозвинутіших країн світу, впродовж XX – XXI ст. намагалося розбудувати суспільство нового типу, але цього зробити не вдалося, адже ці надії були поховані неабиякими зусиллями найрозвинутіших країн. Зробити таке вдалося не без участі розробленої в США функціоналістської методології пізнання, спрямованої не на соціальний розвиток, а на консервацію вже розбудованого соціального порядку, який названо американською соціетальною спільнотою. В результаті ці країни впали в довготривалу кризу, зазнали значних людських, матеріальних, інтелектуальних і моральних витрат, так і не досягнувши бажаного рівня соціального розвитку. Традиційна для цих суспільств культура (як елітарна, так і народна) значною мірою була зруйнована, а перспективи її відновлення досить примарні. І все це відбувається попри те, що економіка вказаних країн зазнала в цілому продуктивних змін

(індустріалізація, підвищення продуктивності праці, збільшення обсягів валового національного продукту, ліквідація безграмотності тощо), хоча й далось все це надто великою ціною, на яку народи йшли. Незаперечним треба визнати і помітне зменшення соціально-економічного розшарування суспільства, соціальної напруги, бо завдяки дієвому принципу “рівності”, повільне зростання добробуту не вважалося трагічним.

Нині ж минулі успіхи в економіці, освіті тощо поступово втрачаються. Наприклад, поширення функціонально орієнтованої освіти значно знижує інтелектуальний потенціал суспільства, знецінює саму освіту, знижує рівень функціональної неграмотності, а також сприяє поновленню нерівності перед школою представників різних соціальних груп. Гучна риторика гуманізації та демократизації суспільства, як виявляється, не знімає, а лише загострює властиві розшарованому суспільству соціальні антагонізми. Інституціоналізація багатопартійної системи не стала фактором скріплення обіцяного демократизму, а лише сприяє поглибленню соціального розчарування та зростання соціальних дистанцій між різними групами. Формування промислово-фінансових груп, ставлення яких до власного народу складно визнати розумнішим, відповідальнішим чи справедливішим, лише сприяло ствердженню знеособленої влади капіталу і провокувало вибір не з різних варіантів можливого суспільного розвитку, а з когорти «порядних людей», що перетворює виборчу систему у виключно символічну форму, яка не дає реального вибору.

Нещодавно індустріалізоване сільське господарство поступово набуває ознак латифундій, що вимагає переважно сезонної робочої сили.

Збільшення *вільного* часу, що тепер здійснюється не за рахунок зменшення робочого часу, а за рахунок конституювання інституту безробіття, набуло зубожілих, відверто спотворених форм його використання, що негативно позначилося на культурному і моральному стані людини. Якщо раніше проголошувалося відмирання

держави та політичної форми соціального контролю, тепер же почало відбуватися тотальне одержавлення суспільства і нічим не виправдана суперпартизація держави. Та й це ще не все, бо, як виявляється, тотальне одержавлення суспільства є лише перехідним етапом до встановлення так званого корпоративізму: привласнення великими корпораціями державницьких функцій і відповідної заміни політичного контролю виключно економічними формами, чому сприяє так звана диджиталізація (тотальний цифровий контроль за процесом споживання).

Отже, як виявляється, посянні очікування не лише не виправдалися, а й стали фактором масового розчарування та радикалізації масових настроїв. Такі зміни в суспільних настроях, між тим, були відмічені і Парсонсом, що спонукало його до функціонально орієнтованого аналізу зв'язку, наприклад, між експресивною символікою та експресивними діями. Як здається, критичний аналіз парсонівської соціології, здійснюваний за принципом публічності, може дати відповіді на багато питань, які виникають нині у багатьох людей і можуть бути зведені до найпростішого: «Чому так сталося і чого можна чекати надалі?».

Частина перша

ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНАЛІСТСЬКОГО СТИЛЮ МИСЛЕННЯ В СОЦІОЛОГІЇ

1.1. Брайян Тернер про особливості парсонівської соціології

Лао-Цзи казав, що шлях у тисячу лі починають з першого кроку. Наш перший крок полягає у згадуванні аналітичного обрису соціології Т. Парсонса, здійснений Брайяном Тернером в передмові до його праці «The Social System» [Turner B., Preface]. І зробимо це, зрозуміло, з нашими власними коментарями. В 1987 р. засновник неофункціоналізму в соціології, фундатор напряму культуральної соціології Дж. Александер назвав соціологію Парсонса структурним функціоналізмом, натякаючи на нього як окремий напрям розвитку соціології знання. Парсонс, звісно, поєднував структурний і функціональний аналіз, але робив це так, що його метод отримав оцінку як «гіпер-абстрактний, логічно помилковий та консервативний», з чим ми, на відміну від Тернера, в основному погоджуємося.

Парсонс в «Структурі соціальної дії» спитав: «Хто зараз читає Спенсера?». За іронією долі, наголошує Тернер, це питання тепер стосується і самого Парсонса. І тим не менше, говорить Тернер, Парсонса треба читати, бо його вплив на сучасну соціологію досить великий, принаймні в тому, що критикуючи Парсонса, Александер створив неофункціоналізм, Гідденс – теорію структурації. Значним є вплив Парсонса на культурну антропологію К. Клакхона та на «інституціональну економіку» тощо. До того ж парсонівська соціологія, на думку Тернера, – приклад, теорія, яка, хоча й мало впливає на розвиток емпіричних досліджень, має свою власну значущість, а теорії соціальної дії та соціальної системи захищають автономність соціологічної науки.

В цьому ми б не погодилися, бо парсонівська теорія соціальної дії відрізняється тим, що в ній спеціально акцентована функціональна

(прагматична) орієнтація, що означає чітко визначене ідеологічне спрямування: легітимація і захист американського типу соціального порядку з огляду на його наступну експансію на весь світ.

Порядок – інша назва соціальної системи в її соціетальному значенні, структура – сфера докладу функціонально орієнтованих зусиль, спрямованих на скріплення, легітимацію та поширення американського порядку.

Тернер пише з цього приводу, що «Парсонс мав намір написати загальне дослідження американського суспільства, яке повинне було називатися «Американське соціетальне співтовариство» (*The American Societal Community*) [*Turner B.*, Preface, p. XXV]. І ця робота була завершена. А її мета: захист американських цінностей, «захист американської цивілізації від правих соціальних рухів (таких як маккартизм) та проти силових блоків в світовій системі політики (наприклад, російського комунізму), які загрожували майбутньому культурному плюралізму» [*Turner B.*, Preface, p. XXV].

Між тим, поняття американської соціетальної спільноти, на чому наголошує Тернер, виникло не на голому місці, а як відповідь на радикальну критику американського соціального порядку великою низкою авторів, серед яких він називає праці: Пісмена – «Самотній натовп» (1950); Мілса – «Пануюча еліта» (1956); Фромма – «Розсудливе суспільство» (1956); Лернера – «Америка як цивілізація»; Адорно – «Авторитарна особистість» та інші.

Але Тернер не звернув уваги на те, що функціональний аналіз американського суспільства був ще й спрямований на запозичення методів управління суспільством, які напрацьовувалися в СРСР, а також методів соціального контролю часів фашизму в Німеччині та часів маккартизму в США. Він залишив без уваги й те, що поняття американського соціетального суспільства є й натяком на світове панування, світове лідерство, що не терпить конкуренції, яке отримало назву американського порядку.

Тернер чітко вказав, що парсонівська теорія соціальної дії відрізняється спеціально акцентованою функціональною (прагма-

тичною) орієнтацією, яка має чітко визначене ідеологічне спрямування: легітимація і захист американського типу соціального порядку з огляду на його наступну експансію на весь світ.

Він же акцентував увагу на інтерпретативних труднощах, з якими, досліджуючи праці Парсонса, стикаються аналітики, і відмітив, що було *три хвилі* в їх критиці.

Перша хвиля – етнометодологічна, що і йшла з боку послідовників Г. Гарфінкеля, «які стверджували, що соціальний порядок, що само собою зрозуміло, засновано на практичних правилах повсякденного життя, які підтримуються постійними практиками знаючих членів (of knowledgeable members)» [Turner B., Preface, p. XXIII].

Друга хвиля йшла з боку символічних інтеракціоністів, які спирались на праці І. Гоффмана. Ці критики взагалі відкидали функціоналістський підхід Парсонса до соціального порядку, бо розуміли його як такий, що виникає в ході мікросоціальної взаємодії, зокрема, в ході переговорів між соціальними акторами. Вони ж вважали соціальну стабільність ненадійною.

Третя хвиля – більш фундаментальна, більш складна, більш довготривала і найбільш ґрунтовна. Вона виходила з того, що «в широкому сенсі можна назвати теорією конфлікту»: Р. Дарендорф, Е. Гідденс, А. Гоулднер, Д. Локвуд, Ч.Р. Міллс, Дж. Рекс.

Ці теоретики «вважали Парсонса консервативним мислителем, чия соціальна теорія не могла пояснити соціальні зміни або соціальні конфлікти, зокрема тому, що він заперечував або ігнорував матеріальні інтереси, які, в свою чергу, були пов'язані з фундаментальними розколами в соціальній структурі (таким, наприклад, як соціальний клас» [Turner B., Preface, p. XXIII].

Різні вчені звертали увагу на те, що функціоналістський еволюціонізм Парсонса не міг пояснити:

- революції, як методу силових соціальних змін;
- долю соціальної системи в умовах існування безлічі конкуруючих систем цінностей;

- відносини між світ-системою та суспільством; (наприклад, чи є єдиним суспільством Велика Британія як система, що складається з Англії, Шотландії та Уельсу, чи це – три окремих суспільства);
- джерела соціальних змін в умовах системного впорядкування суспільного життя;
- чи бувають в історії випадковості;
- підстави для ігнорування внеску Маркса та марксизму в розвиток соціальної думки та визначення причин; з яких Парсонс вважав Маркса утилітаристом;
- наукове обґрунтування відкритого захисту американської цивілізації як «передового краю сучасного прогресу»;
- абсолютне ігнорування наявності в американському суспільстві проблеми расизму, міського насилля, організованої злочинності, класової нерівності тощо.

Між тим до 50-х років ХХ ст. соціологія Парсонса на тлі праць Робера Паркера, Чарльза Кулі, Франкліна Гіддингса, Альбіона Смолла, Уільяма Самнера, Уільяма Томаса та Лестера Уорда взагалі виглядала периферійною і почала набирати популярності лише завдяки його аспірантам, зокрема, Бернарду Барберу, Кінгслі Девісу, Роберту Мертону, Уілберту Муру та Робіну Уільямсу.

З часом Парсонс набув популярності і критика його творів набула не лише лояльного, а й комплементарного характеру. Щоправда, іноді вказують на приховану прихильність Парсонса до світу, представленому доіндустріальною епохою (Nisbet). До речі, ми не згодні з тим, що у Парсонса є суперечність між теорією соціальної дії та теорією соціальних систем, оскільки система для нього – функція раціональної дії, а раціональна дія, у свою чергу – функція соціальної системи, спрямованої на підтримку її стабільності методом функціонально визначених структурних змін.

Отже, парсонівський консерватизм – це не класичний консерватизм, який сформувався під час буржуазних революцій. Це поєднаний з веберіанською протестантською етикою радикальний

волютаризм, який багатьох лякав своєю схожістю з фашизмом. Тому й думка про те, що Парсонсу був властивий еволюціоністський підхід до соціальних змін, є хибною. Такий підхід йому був чужий. Він шукав шляхи повного контролю над історією, який мав здійснюватися заради збереження американського порядку (здійснюваного в ім'я американської буржуазії). Об'єктивна логіка історії в його розумінні – Химера, яка має бути знищена, точніше, пересаджена в залізну клітку. Ось чому метафора залізної клітки Вебера в уявленні Парсонса означала спосіб означеного контролю, тобто спосіб розв'язання класового конфлікту. Згідно з Парсонсом, свобода для контролю над історією без залізної клітки для тих, хто намагається діяти у згоді з об'єктивною логікою історії, загрожує справжній свободі і тому є несвободою.

Між тим, важливо нагадати, що Тернер говорить про ситуацію, що склалася у відносинах американських соціологів з американським суспільством, причому не без впливу на неї з боку соціології Парсонса. Тернер відмічає три тенденції в оцінках ролі американської соціології громадськістю:

– зліва вона розглядалася як захист капіталізму, замаскований під об'єктивну науку;

– справа, відповідно, – як тонка академічно замаскована версія марксизму, вбрана в мову об'єктивної академічної дисципліни.

При чому обидві насамкінець зійшлися в тому, що соціологія з цієї причини має піти в небуття.

А от треті, – антисеміти, – вважали соціологію «єврейською наукою» (“Jewish Science”), що теж має піти в небуття. До того ж багато хто вважав, спираючись на надруковану в 1944 р. працю Мейера (Mayer) «Max Weber and German Politics, a study in political sociology», що Вебер говорив, що «багато з того, що називається соціологією, є шахрайством» [Turner B., Preface, p. XXIX].

Парсонс же, стверджує Тернер, захищав соціологію, бо вважав її наукою про дію, в якій особливе місце належить інтегруючій функції

«спільних цінностей» і при тому ставився до соціології як до покликання, а не до професії.

Тернер робить декілька зауважень стосовно зв'язку життя Парсонса з часом, в якому він жив.

Парсонс народився в протестантській сім'ї (конгрегаціоналізм або індепендизм – радикальна гілка англійського кальвінізму, яка обстоювала ідею, що кожна конгрегація має бути автономною) і багато ідей почерпнув саме з реформістського та ліберального протестантизму: теорія ціннісно-орієнтованої дії; уявлення про особистість, яка планує своє життя; вплив християнства на цивілізаційний процес і т.д. «Для Парсонса християнство в корені сформувало капіталістичну західну цивілізацію, зробивши акцент на індивідуальній відповідальності, аскетизмі, раціоналізмі і поділі політики і духовності» [*Turner B.*, Preface, p. XV].

Для нас же розбіжності між Парсонсом та Вебером є тут третєрозрядними, бо вважаємо, що і індивідуальна відповідальність, і аскетизм, і раціоналізм, і поділ політики і духовності – все це лише засоби легітимації капіталізму та, відповідно, його інституціоналізації. А отже й всі праці, які написані з їх приводу, виконують цю саму функцію.

Правда, Парсонс тут більш радикальний, ніж Вебер, бо вважав, що «християнство і капіталізм не обов'язково були несумісними», хоча їх ріднило те, що Парсонсу властивий «американський тріумфалізм», а Веберу – «німецький націоналізм». І те, і те в граничній формі тяжіє до фашизму. Тому, наприклад, не завадило б провести дослідження на предмет впливу соціології Вебера на наступне становлення фашистської ідеології в Німеччині.

Тернер звертає увагу на ключову «роль хворого» в теорії соціальної системи Парсонса, однак відносить її до парсонівського інтересу до медицини.

Читаємо: «...медичні цінності являють собою центральну ілюстрацію соціальних дій, в яких не домінують утилітарні цінності

особистого інтересу. Очікується, що професійна людина буде альтруїстом, орієнтованим на суспільні роботи та відрегульованою професійною етикою, а не короткотривалими ринковими міркуваннями» [*Turner B.*, Preface, p. XV].

Однак Тернер тут не помітив надто важливу ідею: утилітаризм – це хвороба в парсонівському розумінні, повна відсутність спроможності до раціональної дії. А професіоналізм, відповідно, – спосіб відчуження від ринкової реальності, життя по неринковим правилам, що скріплюється відчуженістю від них.

Отже, якщо особистий інтерес професіонала стане ринковоорієнтованим, ринок не втратить важливий фактор власної легітимації. До речі, в цьому ж ключі Парсонс звертався і до праць Фрейда.

Але, якщо професійна етика визнається регулятором соціальних дій, то як цей регулятор впливає на дії самого Парсонса в соціологічній теорії? Це, як ми далі покажемо, є проблемою соціології парсонівського мислення, в якій професіоналізм та етика якимось чином не корелюють, адже волюнтаристська теорія дії та етика, орієнтована на високі цілі, серед яких є і альтруїзм, – далеко не одне й те саме. Професійне обслуговування аж ніяк не альтруїстичного американського порядку – щось зовсім не етичне.

Тернер вважає, що у Парсонса наявна суперечність між волюнтаристською теорією дії та детерміністською теорією соціальної структури. Насправді, тут немає суперечності, адже волюнтаристська дія професіоналів типу Парсонса – детерміністський фактор: ринково орієнтована дія формує ринково орієнтовані структури, інституціоналізація яких вже детермінує орієнтацію усього суспільства на життя в умовах ринку. Волюнтаризм здійснено: хай живе буржуазна диктатура! І тим не менше, теорія Парсонса – «класичний набір дихотомій між ідеалізмом та детермінізмом, ідеалізмом і матеріалізмом, а також агентами та структурою». Наприклад, інституціоналізація дій не є фактором їх увічнення, тим більше, якщо вони волюнтаристичні.

Така ситуація, вважає Тернер, породжує двоїсте ставлення до логіки побудови теорії Парсонса [*Turner B., Preface*]:

– логіка Парсонса суперечлива і непослідовна (logically inconsistent and incoherent);

– теорія Парсонса, строго кажучи, не є ані теорією дії, ані теорією систем; насправді це теорія систем дії.

Тернер побоюється, що самокритика загрожує самознищенням соціології: щоб подивитися, чи росте дерево, не треба піднімати його з корінням. А якщо коріння гниле, чи не варто посадити друге, здорове дерево?

Те саме стосується і соціальних систем.

Однак Тернер не помітив, що парсонівський «аналіз функціонального значення інститутів в виживанні соціальних систем» (таких як сім'я, школа або церква) зовсім не те саме, що їх аналіз, орієнтований на виживання суспільства. Іншими словами, інститути тут нібито одні і ті ж, але в обох ситуаціях їхній функціонал зовсім різний. Наприклад, Парсонс виступав проти марксизму насамперед тому, що хотів збереження релігії з її функціоналом соціального контролю.

Тернер правий, Парсонс дійсно «вважав економіку найбільш розвинутою з теорій дії в соціальних науках». Але він не звернув уваги на те, що в західній економічній теорії представлена волонтаристська концепція дії, для якої гроші – символ довіри. Тому питання обміну цікавили Парсонса не в плані обміну товарами, а в плані символічного обміну, опосередкованого грошима. А ми додамо, що символічний обмін – це уявний обмін, в якому обмін нібито дійсно й відбувається, наприклад, обмін праці на заробітну плату, але не відбувається обміну владними повноваженнями, статусами тощо.

Гроші, як ми далі побачимо, – не цінність, а символ реальної цінності, завдяки якому, між тим, виникає ілюзія самоцінності грошей. Якщо це так, то цінність праці і цінність вираженої в грошах заробітної плати, якими нібито обмінюється робітник з володарем

підприємства, – не тотожні цінності, однак символічний обмін тут створює враження пропорційного обміну, – враження їх тотожності, а отже й рівноправ'я.

Тернер подібних перформацій не помічає, але стверджує, що Парсонс, брав до уваги економічну теорію атомізованого суспільства, яке згідно з Гоббсом «мерзенне, грубе та коротке», де йде війна всіх проти всіх, і намагається запропонувати модель більш досконалого суспільства. Тому перед ним і виникло питання про те, як можливе суспільство? І, відповідно, на перший план висувається ідея людського співробітництва та «“прихованої руки” історії» (“the hidden hand” of history [Turner B., Preface, p. XIX]).

Здається Тернер помилився, адже Парсонс насправді спирався на економічну теорію атомізованого суспільства, а вивчаючи похідні від ілюзій, подібних до ілюзії самоцінності грошей, шукав шляхи до їх розповсюдження і, відповідно, до увічнення такого суспільства.

Насправді, прихована «рука історії» існує, і це – об'єктивна логіка історії, яка визначається намаганням людства до свободи і має тенденцію до інституціоналізації. Ідея ж егоїстичної раціональності, яка, між іншим, зародилася ще до Вебера, – протистоїть ідеї об'єктивної логіки історії.

Тернер тому і питає: «... хіба теорія суспільного договору Гоббса, Локка та Спінози не розв'язує проблему порядку та не зберігає поняття егоїстичної раціональності?» [Turner B., Preface, p. XIX].

Однак проблема в тому, між ким і ким укладається контракт? Чи бере, наприклад, робітник участь в такому діянні? А якщо бере, то в якому статусі? І чи можна вважати його участь в укладанні контракту раціональною дією? Тут важливо відмітити два моменти:

– наявність к кожному контракті викритого ще Дюркгеймом так званого «неконтрактного елементу контракту», тобто такого елементу, з приводу якого контракт не укладається, бо одна зі сторін поступається своїми інтересами заради досягнення якихось інших цілей;

– наявність серед раціональних та ірраціональних моментів в свідомості ще й нераціональних.

Важливо відмітити, що Парсонс був категорично проти протиставлення раціонального та ірраціонального. Тернер з цього приводу пише: «З огляду на позитивізм всі релігійні вірування та звичаї уявляються як ірраціональні. Проти цих редукціоністських поглядів Парсонс стверджував, що релігійні символи, наприклад, не були ані раціональними, ані ірраціональними; вони були просто нераціональними». І далі: «Релігійні символи символізують переживання вищої реальності, про яку природознавство не може сказати нічого. Без адекватної теорії нераціональних аспектів дії соціологія ніколи б не виробила задовільного розуміння значущості, яку актори надають соціальній дії» [*Turner B., Preface, p. XX*].

Що можна сказати? Лише одне, орієнтація на ірраціональні уявлення (в гносеологічному їх значенні) призводить до нераціональних дій (в соціологічному їх значенні). А щодо соціологічної теорії дії, то якщо б наука не обслуговувала *вищі* інтереси *вищих* соціальних прошарків в умовах інституціоналізованої соціальної нерівності, то на таку теорію не було б і соціального замовлення. Цієї «дрібниці» Тернер не помітив, як не помітив і принципової відмінності між гносеологічним та соціологічним *розумінням* раціонального, нераціонального та ірраціонального.

Мало того, він погоджується з думкою, згідно з якою «Парсонс обґрунтував теорію соціальної дії, яка сильно контрастує з ринковими (капіталістичними) діями. Отже, ми можемо розглядати погляд Парсонса на суспільство як ясну альтернативу суспільству, в якому домінує “присвійний” індивідуалізм” (*possessive individualism*) [*Turner B., Preface, p. XXI*]. Насправді все далеко не так. Ми напевно не знаємо, чи був Парсонс ознайомлений з ідеями солідаризму (міжкласової солідарності), вперше висловленими у Франції на рубежі XIX та XX віків. Можливо це сталося під час його перебування в Німеччині, але солідаристські ідеї в його текстах проглядаються досить чітко, що й створює ілюзію того, що він

обґрунтовував якусь альтернативу капіталізму. Щоправда, парсонівський солідаризм можна було б віднести до категорії так званої консенсології. Цим поняттям на заході намагаються підмінити солідаристську ідею жовтого соціалізму, яка, насправді, бере початок в творах О. Конта та Е. Дюркгейма. Щоправда, для Конта і для Дюркгейма соціальна солідарність (класовий мир) – предмет виховання, а у дійсних солідаристів – предмет маніпулювання та примусу. А вже у Парсонса – це результат функціонально обґрунтованих змін в соціальних структурах, що можна розглядати як своєрідний примус найманих працівників до класового миру¹.

До того ж важко зрозуміти, як можна захищати американський ринковий порядок і водночас створювати теоретичну антиринкову конструкцію, – конструкцію його альтернативи? І все ж Парсонс намагається щось подібне зробити. Він намагається створити логічну конструкцію суспільства, в якому ринкова економіка залишається з усіма її похідними (включаючи класову нерівність) окрім однієї: класове протистояння має бути реконструйоване в класовий мир. Як саме така реконструкція відбувалася в фашистській Німеччині або в США часів маккартизму, ми знаємо.

Парсонс, правда, пропонує свій досить показовий метод соціальної реконструкції, який базується на уявленні про суспільство, в якому суспільні відносини функціонують по аналогії з відносинами між лікарем та хворим.

Лікар, представлений Парсонсом, в якості фахівця, що «діє як незацікавлений охоронець суспільства», – символ самого Парсонса, а також суспільства, що хворе на бажання стати радикально іншим, тобто здійснити реінституціоналізацію в щось альтернативне.

¹ Р. Мертон, спираючись на Е. Дюркгейма, сформулює три постулати функціоналізму: постулат функціональної єдності; постулат універсальності функціоналізму та постулат примусовості. Читаємо: «... збереження структури влади в суспільстві шляхом примусу індивідів, які належать до нижчих соціальних страт, до самоідентифікації не з рівними собі, а з тими, хто знаходиться на самому верху (і до кого вони насамкінець приєднуються...)» [Мертон Р. Соціальна теорія, с. 254].

Наприклад, маніпуляцію, можна розглядати як один з способів примусу.

У підсумку треба сказати, що багато критиків соціологічної теорії Парсонса вказували на негаразди з властивою йому логікою мислення. Проте, ніхто не взяв на себе відповідальність провести відповідний соціолого-логічний аналіз.

Критику такого роду й будемо називати *четвертою хвилею*, дотичною до перших трьох.

1.2. Пропозиційний аналіз як функція принципу публічності

Соціологи, звісно, завжди мають на увазі можливий комунікативний ефект від власних висловлювань, та, нажаль, ніколи не вдаються до логіко-соціологічного аналізу пропозиційної складової у власних висловлюваннях, від якої цей ефект і залежить.

Ми вважаємо, що пропозиційний аналіз в соціології якраз і має бути спрямований на виявлення комунікативного ефекту від соціологічних висловлювань, здійснюваних професіоналами, та соціальних наслідків від цих ефектів.

Пропозиції – це семантичні інваріанти, які переходять з тексту в текст, з одного повідомлення в інше і тому сприймаються як істини, при тому, що такими можуть і не бути.

В кожному реченні мають місце свої пропозиції, завдяки яким і відбувається мовне спілкування. Пропозиції, якими навантажені висловлювання професіоналів, особливо впливові, бо комунікативної сили їм надає авторитет науки, до якого додається ще й авторитет самого професіонала.

Саме з цієї позиції ми й наважилися вдатися до пропозиційного аналізу текстів Парсонса, а ще й ускладнили собі роботу, бо поєднали цей аналіз з діалектичним, тобто аналізом пропозиційних суперечностей, а ними зазначені тексти переповнені вкрай.

Не є секретом, що все своє творче життя на ниві соціології Толкотт Парсонс присвятив обґрунтуванню не стільки справедливості, скільки правомірності того соціального порядку (устрою), який зробив США впливовою державою і який, незважаючи на це, нині перебуває в глибокій кризі. Драматична

історія американської мрії, яка існувала ще до того, як була сформульована, впроваджувалася в світову свідомість усіма можливими комунікативними засобами і сформувала емігрантську масу – цих втікачів від вже скріпленої переважно європейської буржуазної сваволі, яка багато в чому виявлялася у формі релігійних переслідувань. Ці переслідування виконували компенсуючу функцію, бо були одним з способів звільнення нового пануючого класу від традиційного морального тягаря. При тому втеча на територію США одним переселенням забезпечувала свободу на работоргівлю, а іншим – перебування в рабському стані. Мало кому нині відомо, що інститут рабовласництва, який передбачав можливість продажу білими людьми власної свободи за право набути статусу «проданого в послуги» для того, щоби сплатити свій переїзд в колонії, функціонував всю рабовласницьку добу в США. Нагадуємо про це тому, що з цим фактом тісно пов'язана вся інтелектуальна історія США і зокрема затвердження там функціоналістського мислення, бо ринкова економіка так і не позбавила інтелектуалів від потреби логічного розв'язання проблеми, яка дісталася у спадок ще з рабовласницьких часів. Наприклад, під час розробки американської конституції перед «батьками американської демократії» стояло питання «хто такі раби – люди, чи власність?»

Фінкельман вважає, що це питання «так і залишилося не розв'язаним аж до відміни рабства і часто ставало предметом турботи Верховного суду, конгресу та виконавчої влади, яка взаємодіяла з інститутом рабства» [Фінкельман П., Как американский...].

Насправді, це питання стоїть і донині, але в переформатованій формі, яка й дезактуалізує його. І все ж, хоча тепер робочих визнають людьми, але їх робочу силу *продають* і *купають*. Отже, вона, принаймні на ринку праці є «власністю» (!) самих робітників, а під час робочого часу (актуально) – хазяїв засобів виробництва!

Чи не абсурдним є продаж свободи для того, щоби переїхавши в США, набути її там після відповідного відпрацювання в статусі «проданого в послуги». І чи не абсурдним є продаж власної робочої

сили для того, що здобути ресурси, потрібні для повсякденної життєдіяльності? Але ми не будемо вдаватися до соціологічного аналізу відчуження праці та його соціально-культурних наслідків.

Дивує те, що і раніше, і нині багатьом здавалося і здається, що такий вчинок прагматично (функціонально) виправданий. І Парсонс абсолютно впевнений, що так і має бути і що це й є граничним виявом свободи, хоча саме ринок праці поділяє життєвий час робочої людини на час несвободи та час відносної свободи, який, як ми далі побачимо, теж знаходиться під зовнішнім контролем, способи якого розробляв в тому числі і Парсонс.

Свобода роторгівлі, між тим, часто відбувалася за відомою формулою «патока – ром – раби – плантації – надприбуток».

Не завадить акцентувати увагу на тому, що значну роль в ствердженні американської мрії відіграла Громадянська війна, яка сполучалася з війною за незалежність і яка, якщо на неї подивитися в контексті соціології, була спрямована на створення та інституціоналізацію ринку праці, розвиток якого стримувався тим же самим, пануючим в ряді Штатів, інститутом рабовласництва. Як не дивно, в тому ж 1861 році, коли в США була Розв'язана Громадянська війна, але десь на місяць раніше, в царській Росії з тією ж самою метою за волею «царя-визволителя» Олександра II відбулося «звільнення» селян від кріпосної залежності заради створення ринку праці.

Між тим, і там, і там відбувалося звільнення від особистої залежності одних від інших заради інституціоналізації влади грошей над усіма членами суспільства, та, відповідно, економічної залежності, знов таки, одних від інших, що потягнуло за собою значні людські втрати.

Не будемо далі проводити паралелі, бо американський ринок з відомих причин притягнув до себе значні інтелектуальні сили, які й сприяли бурхливому розвитку промисловості та, відповідно, і капіталізму.

Хоча словосполучення «американська мрія» з'явилося досить пізно і було продуктом творчого натхнення письменника та історика

Джеймса Адамса, відповідна ідея та об'єктивні підвалини, що її породили, супроводжували історію США практично з самого початку, а у формі пропозиції суспільства мрії розповсюджувалася всіма можливими комунікативними засобами. Адамс вивів лише формулу, точніше словесний штамп, який відразу набув надзвичайної комунікативної сили.

Можливості, як синонім свободи, та ілюзія невідчужуваних природних прав спочатку і донині немов наркотик привертають до США увагу мільйонів людей в усьому світі, а їх майстерна популяризація спонукала зриватися з обжитих місць як знедолених, так і досить успішних громадян багатьох країн світу. Все це лише варіанти ідеологеми американської мрії, яка у формі пропозиції і досі присутня в мільйонах та мільйонах повідомлень і тому грає надзвичайно функціональну роль для США і не менш руйнівну для багатьох країн світу.

Ідея раю, вже збудованого на Землі, фактично стала основою нової релігії, що з часом переросте в так звану громадянську релігію зі своїми теоретиками, які мало чим будуть відрізнятися від старих пастирів, і чиї твори з часом призведуть до створення руху, що набуває своєї популярності під назвою «ню-ейдж».

Мало кому відомо, що твори Парсонса тут відіграють неабияку роль завдяки обґрунтованій в них функціоналістській методології, і саме даний факт змусив нас поставити питання про соціальні функції функціоналістської методології парсонівського гатунку фактично спрямовані на ствердження в суспільній свідомості дрібнобуржуазної ідеї американської мрії, складові якої й стали провідними у конструюванні «класової» свідомості не лише американського, а й світового так званого середнього класу.

Зазначимо, що свідомість людей, яких з часів Аристотеля називають «середніми людьми» і які, за визначенням, не мають і не можуть мати власної класової свідомості у силу їх проміжного соціального стану, виявляється найбільш податливою для зовнішніх технологізованих впливів. Скажімо, німецька історія 30-х – 40-х років

XX століття або пострадянська історія показують яскраві приклади виходу на історичну арену організованих груп таких людей, які неодмінно конкурують між собою за владу та привілеї, та їх подальшого нищівного впливу на соціальні процеси.

Отже, Парсонс є одним з найбільш впливових авторів, твори якого справили гранично можливий вплив на легітимацію соціального порядку, в якому середнім людям відведена функція його практичного захисту від будь якої, як внутрішньої, так і зовнішньої загрози.

Висвітлення даного факту, що важливо, є не лише питанням теорії, а й питанням суспільної уваги, яке, на жаль, ще не набуло своєї актуальності. І саме це спрямовує наші зусилля на виявлення тих моментів в соціології Толкотта Парсонса, що складають контекст його праць і виконують функцію логічних пропозицій². Отже, є потреба зробити їх явними.

Тут наша думка дещо перетинається з відомою ідеєю М. Буравого, згідно якої визріває конче нагальна потреба в інституціоналізації публічної соціології, що має *свої* завдання, а головне, *свого* споживача. Якщо, наприклад, споживачем досліджень в прикладній або замовній (police) соціології є приватні соціальні суб'єкти, то споживачем публічної (public), за визначенням, є суспільство.

Отже, принцип публічності – це ще й відкрита позиція соціолога, який свідомо обирає власне місце в соціологічній теорії, що завдяки

² Пропозиція (лат. *propositio* — основне положення, передумова, предмет, тема) — основна смислова одиниця в тому чи іншому висловлюванні, яка може бути істинною або хибною, але завжди спрямована на те, щоб його смисл був прийнятий іншими як істинний. Пропозиція – це семантичний інваріант, від якого залежить комунікативний ефект будь-якого повідомлення: інваріант завжди незмінний, але поведінка, вплив на яку він здійснює, має ствердитися або змінитися в залежності від волі суб'єкта повідомлення. З огляду на те, що символічні системи можна розглядати як варіанти мови, то й символи можна розглядати як варіанти пропозицій, що й виявляється в комунікативній функції символів.

Парсонса в його соціологічній концепції символу цікавлять переважно два моменти: комунікативний ефект від символів; та символічна комунікація або комунікація, яка відбувається на рівні символів. Причому, саму комунікацію він розуміє досить вузько – це дія, яка має викликати відповідну поведінку з боку інших, – бажано реактивну, а не усвідомлену.

тому ж Парсонсу остаточно роздвоїлася навпіл: орієнтація на суспільний розвиток і орієнтація на соціальний порядок, що потребує легітимації та захисту і тим закономірно вступає в суперечність з суспільним розвитком. Тому не дивно, що тексти Парсонса переповнені пропозиціями ринку, лояльності і всього того, що скріпляє американський соціальний порядок та функціонально пов'язане з іншими пропозиціями (демократія, раціональність тощо).

Не будемо зараз вдаватися в дискусію стосовно історії становлення принципу публічності та словосполучення «public sociology», але погодимося, що суспільні та приватні інтереси нині знаходяться в гранично можливій конфронтації, яка нерідко супроводжується чималими соціальними вибухами.

Ось чому ми маємо загострити поставлені Буравим питання про:

- необмежену комодифікацію та необмежену бюрократизацію соціологічної науки;

- перетворення її в різновид утопії в силу приватизації процесу пізнання та набутих знань, бо, наприклад, пропозиція порядку, взята безвідносно до принципу історизму, трансформується в предмет віри за принципом «спочатку було слово», хоча здається, що його тексти переповнені *доказами* безальтернативності буржуазного порядку.

Головним є те, що соціологи мають зважати на «точку зору суспільства» та виступити «проти надмірної маркетизації та владного етатизму» [Буравой М., Отвечая на вызовы].

Публічна соціологія, як ми її розуміємо, є напрямом соціологічних досліджень, що;

- виступає проти закритих дослідницьких центрів;

- намагається перетворити приховані знання і смисли у відомі широкому загалу тощо.

Отже, з огляду на сказане, ми більшою мірою звернемо увагу на завдання, що впливають з принципу публічності, реалізація яких потребує своїх методів аналізу.

Наприклад, логіка соціологічного мислення відрізняється тим, що вона завжди соціально орієнтована. Однак далеко не всі соціологи визнають, що їх соціальна орієнтація насправді визначається:

– двома найбільш фундаментальними орієнтирами, якими є суспільні та приватні потреби та інтереси;

– мірою розуміння того, що поняття суспільного радикально відрізняється від поняття соціального різним пропозиційним навантаженням, бо соціальне – це перш за все групове і як таке часто вступає в антагоністичну суперечність з суспільним.

Однак класична наука завжди живилася загальними (вони ж суспільні) інтересами, що знайшло свій відбиток, наприклад, в поняттях класичної логіки наукового дослідження. Наприклад, поняття загального в логіці – пряма калька поняття суспільного в повсякденному житті людей. Те саме стосується і понять одиничного (індивідуальне) та особливого (групове).

Якщо так, то стає зрозуміло, яке значення в класичній науці надавалося і надається так званим загальним поняттям (категоріям мислення), завдяки яким:

– стає можливим синтез розрізнених знань в єдину наукову картину світу;

– аналітико-синтетичне мислення, що складає основу будь-якого творчого процесу і перш за все дослідницького;

– формування самого мислення як спроможності утворювати поняття тощо.

Звісно, що в філософії відбувалася гостра боротьба стосовно розуміння природи загальних понять (категорій), але ця боротьба переважно обмежувалася сферою світогляду, але здебільшого плідно впливала на реальний дослідницький процес.

Все змінилося разом зі становленням позитивістської філософії, основні принципи якої сприяли перенесенню принципів природничої науки в суспільствознавчу, в чому Парсонсу належить неабияка роль і, що, насамкінець, стало приводом для звинувачення низкою авторів обгрунтованої ним функціоналістської методології в потягу до фашизму. Але про все по порядку.

Перш ніж приступити до логіко-соціологічного *аналізу творів Парсонса на предмет прихованих в них соціальних смислів*, зробимо декілька зауважень з приводу обраного нами методу

пропозиційного аналізу, який ми застосуємо до аналізу логіки зроблених ним соціологічних висловлювань.

Важливість такого підходу дає можливість поєднати соціологію мови професійного тексту з логікою соціологічних висловлювань, здійснених знаним професіоналом.

Професійність Парсонса, в даному разі, є двоєдиним показником:

– міри зв'язку обґрунтованої ним логіки функціонального аналізу з тими функціями, якими він сам наділяє свої тексти;

– міри усвідомлення ним ступеня раціональності власних соціальних дій, адже професійність, раціональність (пропозиційна узгодженість логіки висловлювань з об'єктивною логікою дій, спрямованих державою на захист порядку) і функціональність (відповідність соціальному порядку) творів Парсонса тісно корелюють між собою;

Отже, наявні в його текстах пропозиції об'єднані спільним для них функціоналом: низкою функцій, спрямованих на легітимацію, відтворення, ідеологічний захист та розповсюдження соціального порядку, сформованого в США, що розглядається як своєрідний ідеал, у порівнянні з яким усі інші можливі соціальні устрої не просто конкурентні, а ворожі.

Такий висновок, як ми далі побачимо, впливає з логіки зв'язку основних пропозицій, наявних в соціологічних творах Парсонса.

Нагадаємо, що згідно логіки висловлювань, **пропозиція** (лат. *propositio* — висловлювання, основне положення, передумова, предмет, тема) – **смилова одиниця тексту, що залишається незмінною при переході з тексту в текст завдяки чому:**

– перетворює певну множину текстів в систему висловлювань, об'єднаних спільною ідеєю (захисту порядку);

– забезпечує комунікативну взаємодію між автором та читачем (в справі захисту порядку);

– формує поле розуміння соціальних проблем, що піднімаються в зазначених текстах, чим створюються умови для формування групи однодумців (орієнтованих на захист порядку);

– пропонує прийнятний для даної групи спосіб як теоретичного, так і практичного розв'язання зазначених проблем (узгоджує логіку мислення, спрямованого на захист порядку, з логікою відповідних дій) тощо.

Тут важливо відмітити, що значимість дослідження логіки висловлювань того чи іншого автора визначається декількома моментами:

– незалежно від кількості праць (а корпус праць Парсонса досить великий) можна обмежитися лише основними;

– у порівнянні з контент аналізом можна знехтувати кількісними методами, бо у центрі уваги дослідника знаходяться не завжди формалізовані смислові одиниці аналізу;

– виникає можливість включити в поле дослідження не лише явні, а й латентні смислові одиниці аналізу і навіть їх соціальні наслідки.

Для більшої зрозумілості розглянемо два можливі варіанти логіки пропозиційного аналізу одного з відомих висловлювань, а саме ситуацію, коли злодій кричить: «Тримай злодія!».

Перший варіант пропозиційної логіки класичного мислення, який відзначається тим, що пропозиція чесності ідентифікується нами з тим, хто кричить про скоєний щойно злочин і хто *пропонує* нам ідентифікувати когось іншого з пропозицією злочинності. Така логіка, як тривалий час вважалося, надає нам можливість прийняти адекватне (раціональне рішення) і вдатися до адекватної (раціональної) щодо ситуації дії.

Другий варіант пропозиційного неklasичного мислення, який відзначається наявністю у висловлюванні двох взаємовиключних пропозицій, принаймні одна з яких неявна. Коли *злодій* кричить: «Тримай злодія!», він:

а) неявно *пропонує* нам *погодитися* з можливістю переставити місцями чесність і злочинність (пропозиція радикальної ціннісної трансформації);

б) явно *пропонує* нам мислити і діяти у згоді з пропозиційною логікою класичного мислення.

В результаті виходить, що так звана логічна некласика, насправді є логічно-алогічною: вона логічна за формою (на слух, бо речення побудоване за законами класичної логіки), алогічна за змістом. Отже, тут ми стикаємося з тим, що можна назвати нераціональною раціональністю як способом зовнішнього спрямування мислення та дії; та перформацією логічного як технологією—конструювання мислення та дій так званих інших або *чужого* мислення та відповідних *чужих* дій.

Між іншим, усі так звані *talk show* вибудовуються за вказаним законом роздвоєння пропозицій

Але існують і інші варіанти пропозиційного мислення, що функціонально залежні від вказаної некласики:

– чи насправді звинувачуваний є злодієм? (пропозиція презумпції невинності);

– чи не є злодієм і той, хто кричить про злочин? (пропозиція можливого розподілу відповідальності) тощо.

Як бачимо, соціологічна проблема раціональності, розглянута через призму пропозиційної логіки, виявляється досить незвичним ракурсом. І ми далі покажемо, що твори Парсонса просякнуті смисловою (пропозиційною) двоїстістю, що функціонально залежна від властивого йому функціоналістського мислення.

Тут треба сказати декілька слів і про *принцип публічності*, бо зараз *нашою метою є виявити приховані соціальні змісли в творах Парсонса та презентувати їх суспільній увазі*, заради чого і написана дана праця.

Принцип публічності був запозичений соціологами з юриспруденції і допоки не є достатньо визнаним навіть в соціології *громадської* думки. Публічність як принцип наукового дослідження, принаймні в суспільствознавчих науках, має бути спрямований на:

– долання донині існуючого розподілу досліджень на відкриті й закриті, що сприяє приватизації та комодифікації наукових знань, а також конструюванню ілюзорної реальності, завдяки якій суспільство перетворюється в агреговану масу людей;

– виявлення прихованих смислів в соціологічних (а ширше, наукових) текстах, що уможлиблюють перетворення достовірних знань в технології маніпуляції свідомістю великих мас людей;

– повернення, принаймні гуманітарній науці, дійсно гуманітарного смислу, відчуженого від неї засобами позитивістської та постпозитивістської методології тощо.

Можна сказати, що публічність – це принцип відновлення наукової класики, яка має одну головну ознаку, – наука як соціальний інститут не може діяти всупереч суспільним потребам. А це означає, що категорія як форма мислення, що функціонує в науковому пізнанні не лише в формі найбільш загальних понять, а й в формі інтелектуальної спроможності мислити суперечностями (діалектично), має повернутися в соціологію, завдяки чому загальна соціологічна теорія здолає ту кризу, в яку її вкинув позитивізм, головним провідником якого в ХХ столітті і був Толкотт Парсонс. Справа в тому, що смислові суперечності в творах Парсонса – зразок функціонально навантаженої пропозиційної еклектики, що до діалектичної логіки не має жодного стосунку і що, насправді, – один з засобів так званого виробництва згоди.

Між тим, вчений, що включений в процес виробництва згоди, спрямовує свої зусилля на виробництво ілюзій, а не достовірних знань. Він трансформує інститут науки в інститут політичної влади меншості над більшістю, замість розвивати науку як інститут влади над масовим невіглаством.

Принцип публічності – антипод парсонівському принципу функціональності. Це дзеркало, в яке соціологам належить дивитися з метою самопізнання. А публічність як пропозиція має визначати весь корпус соціологічних досліджень, які мають бути спрямовані на виявлення причин, що призводять до:

- приватизації науки;
- комодифікації наукових знань;
- перетворення науковця в найману робочу силу;

– стримання процесу становлення дійсної свободи наукової творчості тощо.

Принцип публічності означає вимогу на право:

– суспільства мати повну інформацію про те, яким чином соціологічна наука обслуговує можновладців і чи сприяє це суспільному розвитку;

– соціологічної спільноти досліджувати суспільство таким, яким воно є насправді, а не конструювати його образи на догоду можновладцям.

Цей принцип має зняти суперечність, в яку вкинув соціолога позитивізм, і який згідно Буравому означає, що соціолог не лише спостерігач, а й учасник суспільних процесів. Тому він має постійно відповідати на два запитання:

1. Knowledge for whom? (Знання для кого?)
2. Knowledge for what? (Знання для чого?) [Public sociology in review].

А ми додамо, що без відповіді на ці запитання соціолог стає заручником власного дослідження, адже не знає, як здобуті ним знання позначаться через певний час на його власній долі, або долі його нащадків.

До того ж треба зазначити, що пропозиційний аналіз тісно пов'язаний з функціональним, бо пропозиції, які визначають смисл того чи іншого висловлювання, можуть бути розглянуті і як функції, що завдаються в суспільну свідомість або в свідомість груп людей, а у разі їх прийняття як істинних, змінюють і загальні суспільні настрої, і поведінку груп людей в заданих ними параметрах.

Актуалізація щойно піднятих питань і є головною метою нашої роботи, яка складається: 1) з двох вже виданих, але уточнених і доповнених статей під назвами «Суперечності в обґрунтування Толкоттом Парсонсом функціоналістського стилю соціологічного мислення» та «Соціологіка мислення Толкотта Парсонса: функції та соціальні наслідки»; 2) спеціально написаних матеріалів для цього видання, які стосуються питань перформації логічного (в результаті

чого воно перетворюється з засобу пошуку істини в засіб соціального впливу) та структурно-функціоналістської теорії соціального символізму.

1.3. Суперечності в обґрунтуванні Толкоттом Парсонсом функціоналістського стилю соціологічного мислення

В соціології набирає популярності тенденція в дусі кантівської критики теоретичного та практичного розуму, яку Г. Батигін після «Соціологічної уяви» Ч. Р. Міллса, назвав критикою соціологічного розуму. Тому наше прагнення полягає в тому, щоб з'ясувати знамениту кантівську антиномію, що є базовою для розуміння генези дискурсу соціологічного мислення, але водночас є й похідною від розподілу праці, і що поділила суспільство на нерівні групи. Маємо, з одного боку, соціологічні елітистські теорії з їхніми основоположними категоріями еліти і маси (того ж логічного порядку, що відбиває порядок, встановлений у ході першої модернізації), і, з другого – функціоналізм, спрямований на захист порядку, що можна розглядати як латентно елітистську теорію. Закладені в ньому ліберальні семантичні константи дають можливість побачити, що офіційна соціологія (на думку А. Гоулднера) розпорошена на напрями, рівні та підрівні, але насправді є чітко вибудованою ідеологічною системою, яка, між тим, досі аналітично не відрефлексована. Отже, проблема в наявності суперечностей функціоналістські орієнтованого соціологічного розуму, в якому мають місце різноманітні тенденції, що визначають способи та стилі соціологічного мислення.

Тому далі ми прагнемо розкрити сутність суперечностей функціоналістські орієнтованого соціологічного розуму. Якщо розум є найвищий рівень мисленевої діяльності, то в ньому зосереджена перш за все логіка, правила якої, як ми далі побачимо, народжені далеко за її межами. Розуму і темпорально, і соціально-культурно передуює здоровий глузд, що й є визначальним в соціологічних теоріях раціональності.

Так, учень і біограф Міллса І. Горовіц поділив соціологічну спільноту на дві чисельно нерівномірні частини: перша – соціологи-теоретики («двадцятичотирьохгодинники» за визначенням Горовіца), а друга – «восьмигодинники» (ті, хто «займаються своєю справою вісім годин на день» [Міллс, Ч.Р., Социологическое воображение, с. 5]; більша частина з них у своїх повсякденних практиках керується здоровим глуздом.

Здоровий глузд задовольняється формально-логічними засобами, а соціологічний розум животіє силою діалектики – спроможності розв'язувати суперечності логічними засобами. Між тим, «двадцятичотирьохгодинники» діалектику у своїй більшості не визнають, а тому, як опортуністи, шукають способи обійтися без неї, попри те, що нехтування діалектикою, як ми далі побачимо, призводить до негативних результатів: спроможність фіксувати взаємовиключні тенденції сполучається з неспроможністю знаходити логічні способи їх знімати, як сказав би Г. Гегель. Стиль мислення, властивий Т. Парсонсу, та його твори є прикладом тому.

Завдання обговорити тематику соціологічного мислення поставлена давно, а соціолог-теоретик, зазвичай так чи інакше її намагається розв'язати. Проте, так і не встановлено, чи виявив хтось його родові ознаки та чи пояснив, що це за мислення. Тому звернемо увагу на дві відомі спроби з цього приводу: З. Баумана («Мислити соціологічно») і Ч. Р. Міллса («Соціологічна уява»).

Спочатку процитуємо З. Баумана, який пише: «В роки пригнічуючої однодумності, коли злагоджений газетний хор заглушав будь-який самостійний голос, соціологія стала своєрідним притулком для громадської думки – цього розсадника інакомислення. Для офіційних же правоохоронців вона здавалася владою позбавлених влади незаможних, навіть якщо хтось із соціологів і клявся їм у своєму вірнопідданстві» [Бауман З., Мыслить социологически, с. 5].

До речі, про яке суспільство тут пише З. Бауман? Кожен може запропонувати відповідь самостійно. Для тих, хто відповіді не

знайшов, звертаємо увагу на слова, що ми вважаємо ключовими: соціологія «здавалася владою позбавлених влади незаможних». Це ж не про наше *тоталітарне* минуле, а про західне суспільство: *вільне і демократичне*, в якому широко розрекламований плюралізм думок легітимізує соціальні структури (соціальне), які насправді жорстко контролюють інституціоналізовану одностайність та стверджують, як ми далі покажемо, парсонівську соцієтальність. «The system of modern societies» Т. Парсонса побудована на подібних взаємовиключних положеннях, що, як потім скаже Ф. Джеймісон, є родовою ознакою пізнього модерну (капіталізму) і що не може не впливати як на думки пересічних людей, так і на думку науковців.

Всупереч З. Бауману соціологічне мислення, дійсно, «здатне стати силою вільної людини» [Бауман З., Мыслить социологически, с. 6], але воно здатне стати й силою, що забезпечує розподіл людей за принципом панування і підлеглості, що наразі так і є.

Дещо більше ми дізнаємося про соціологічне мислення з роботи Ч.Р. Міллса «Соціологічна уява», а потім ще й від П. Штомпки [Бауман З., Мыслить социологически, с. 3], який спирається на Ч. Р. Міллса.

По-перше, уява не є мисленням, хоча без уяви мислення не може бути.

По-друге, Ч. Міллс досить широко використовував поняття «стиль мислення», зокрема назвавши парсонівський стиль стилем високої теорії [Миллс Ч. Р., Социологическое воображение, с. 37], а в інших місцях ще й логічним, синтетичним, й навіть абстрактно-емпіричним. На нашу думку, це зумовлено тим, що різні стилі мислення можуть накладатися один на одного.

По-третьє, сама постановка питання про стилі мислення є свідченням розуміння науковцями того, що соціологічне мислення неоднорідне, диференційоване, тобто не таке вже й одностайне.

По-четверте, Ч. Р. Міллс розумів, що «в кожному інтелектуальному епоху якийсь один стиль мислення прагне визначати культурне життя» [Миллс Ч. Р., Социологическое воображение, с. 23], але помилявся, стверджуючи, що, зазвичай правило, таке буває недовго.

По-н'яте, ані Ч. Р. Міллс, ані хто інший не розглядає соціологічне мислення як специфічний спосіб відображення наявної в суспільстві соціальної ієрархії, де на вищому щаблі ми знаходимо спосіб мислення, а на нижчому – манеру, а то й манерність.

Ч. Р. Міллс також зазначав, що соціологи несуть відповідальність за несправедливий розподіл влади в модерному суспільстві. Вони мали б зважувати на те, що «смісл ліберальної освіти, політична роль науки та її інтелектуальної перспективи полягає в тому, щоби допомогти людям здолати межі роздріблених та абстрактних форм повсякденного життя, тобто зрозуміти історичні структури і визначити своє власне місце в них». Соціологія – це перш за все спосіб виходу за рамки того, про що ми читаємо в газеті. Вона дає систему понять і питань, що допомагають нам зробити це. Якщо це не відбувається, то соціологія як частина ліберальної освіти виявляється неспроможною» [Міллс Ч. Р., Социологическое воображение, с. 215]. Соціологи мають зрозуміти, що «ми намагаємося діяти демократично в суспільстві, яке не зовсім демократичне» [Міллс Ч. Р., Социологическое воображение, с. 216].

Але хто сказав, що ліберальна освіта³ має наділяти нас такою спроможністю? Одних вона дійсно наділяє такою спроможністю, а інших – ні. Інакше незрозуміло, яким чином суспільство розкладеться на еліту і масу?

Що ж до дискурсу соціологічного мислення, то відомо, що жоден дискурс ніколи не завершується, бо функція дискурсу – не розв'язувати проблему на користь усім, а заявляти щось як спосіб нагадувати про себе. Слово «дискурс» є англійським – це своєрідне talk show, спосіб трансформації науки в щось на кшталт «пост-». Його й перекладають як «біганина, метушня, маневр, колооберт», а лише потім (і то алегорично) як «бесіда». Дискурс, як сказав би К. Мангейм, – це спосіб підірвати соціальне коріння опонента, а не наше звичне

³ В одному з останніх своїх телевізійних інтерв'ю нобелівський лауреат Ж. Алфьоров сказав, що, освіта (він мав на увазі перш за все загальну освіту) – це найбільш жахливе, що зараз нами отримано у спадок від Заходу.

об'єднуюче обговорення, яке спрямоване на розв'язання завдань у принципі. Дискурс і обговорення – взаємовиключні способи (культури мислення), що реалізують себе в стилях.

У своїй визначальній роботі «Система сучасних суспільств» Т. Парсонс з низки причин змушений був вкотре звернутися до соціології знання, точніше, до соціології мислення, як до одного з її напрямів, а саме – до аналізу стилю мислення та осмислення тих чи інших соціальних проблем. Розділ, написаний у формі есе, «Стиль мислення та огляд основних тем» є водночас і своєрідним біографічним оповіданням, і відповіддю на численні звинувачення критиків у тому, що він припускається «своєрідного “інтелектуального опортунізму”» в його власному «послідовному та безперервному розвитку» [Парсонс Т., Система, с. 254–255]. В ньому ми знаходимо опис Т. Парсонсом власної «інтелектуальної історії» [Там само, с. 264] та її вплив на його наукову творчість. Фактично зазначене есе є автобіографічним, куди увійшла і його творча біографія. Це своєрідний спосіб авторського самостереження та опису власного стилю мислення, що вже саме по собі є досить незвичним. Більше того, Т. Парсонс, вживаючи поняття «стиль мислення», намагався розкрити його зміст через практичну реалізацію в наукових текстах. Тобто питання теорії тут стають вторинними, хоча й неминучими.

Критики Т. Парсонса, обговорюючи властивий йому стиль мислення, переважно звертають увагу не на форму думки, виражену в її логічному оформленні, а на форму речень, в якій думка висловлена. Ось приклад такого підходу: «Важкуватість стилю викладу, академічна сухість, незрозумілість формулювань навіть для фахівців, ставили в глухий кут. Зокрема, Х. Абельс нарікає, що при інтерпретації вчення Парсонса «подекуди доводиться досить далеко відступати від оригінальної термінології і користуватися загальноприйнятими соціологічними поняттями, бо деякі місця в його творах написані настільки складною мовою, що викликають труднощі навіть у дуже зацікавлених читачів»» [Кравченко А. И., Особенности стиля].

Серед найбільш відомих критиків Т. Парсонса були Х. Абельс, Ю. Хабермас, П. Сорокін, Ч. Р. Міллс, А. Гоулднер, Л. Козер, Р. Дарендорф, Д. Локвуд, Т. Боттомор та багато інших авторів. Йому закидали граничний консерватизм та реакційність профашистського гатунку; нездатність аналізувати дійсні соціальні зміни, людські страждання, злидні, поневіряння та конфлікти; гіпертрофування ідей надсоціалізованості, репресивності, конформізму, покірності індивіда нормативному порядку типу фашистського; погано приховану інструкцію з експлуатації “капіталістичної нації-держави”» тощо [Кравченко А. И., Особенности стиля].

Ми ж ставимо запитання: Яким чином усі ці звинувачення корелюють зі стилем мислення, властивим Т. Парсонсу? І чи дав він на них адекватні відповіді?

Ми вважаємо, що він таких відповідей не дав. Тому ми спробуємо запропонувати їх самі, спираючись як на тексти Т. Парсонса, так і на його аналіз власного стилю мислення.

Т. Парсонса не без підстав звинувачували в профанованому академізмі, за яким були приховані соціально визначені семантичні константи (пропозиції), властиві так званому пізньому модерну. На них-то ми і звернемо увагу, бо логіка їхнього зв'язку і визначає стиль мислення, властивий групі вчених, яких називають структурними функціоналістами. Отже, стиль мислення – це і предмет частково свідомого вибору вченого, а частково – похідна від його біографії.

А. Шюц, наприклад, ставить ще й питання про когнітивний стиль. Цей стиль, на нашу думку, є похідним від способу соціалізації кожного⁴.

⁴ Якщо стиль мислення – це специфічний спосіб оформлення думок, то когнітивний стиль стосується змісту, смислового навантаження цих думок. Можна сказати, що головною соціально-епістемологічною функцією функціоналістського стилю мислення є відповідний когнітивний стиль.

Це означає, що, наприклад, «ясність і виразність в строгому формально-логічному сенсі не властиві типовому стилю повсякденного мислення» [Шюц А. Избранное, с. 85]. А повсякденне мислення і є феноменологічно орієнтованим.

І Шюц виокремлює наступні характеристики когнітивного стилю, властиві такому мисленню:

1) специфічна напруга свідомості, а саме неспання, що виражається в повній увазі до життя;

Правда, дехто вже говорить, що Т. Парсонсу властивий не структурний, а системний функціоналізм, бо поняттю «система» в його працях надано визначальне місце.

На нашу думку, гранична суперечність думок Т. Парсонса – родова ознака його стилю мислення, яка є похідною від функціонально орієнтованої життєвої позиції, що й визначає відповідну логіку мислення.

В добу маккартизму його небезпідставно звинувачували в симпатіях до комуністів, хоча він був свідомим антикомуністом. Його, знов-таки, небезпідставно, звинувачували у фашизмі. Що до теорії, то ми так і не дізнаємося про зміст основних для нього понять «структура» і «система», бо функціоналізм таких питань не прояснює. Однак це спеціальна тема, якої ми тут торкатися не будемо. Але у нього є своєрідний

2) специфічне ерочé, а саме «припинення» сумніву;

3) переважна форма спонтанності, а саме робоча операція (осмислена спонтанність, заснована на проекті, яка характеризується наміром викликати спроектований стан справ за допомогою рухів тіла, що вторгаються в зовнішній світ);

4) специфічна форма випробування свого Я (працююче Я як тотальне Я);

5) специфічна форма соціальності (загальний інтерсуб'єктивний світ комунікації та соціальної дії);

б) специфічна часова перспектива (стандартний час, що виникає на перетині *durée* та космічного часу, як універсальна темпоральна структура інтерсуб'єктивного світу).

Функціонально орієнтований стиль мислення, як ми вже знаємо, розпадається на два рівні:

– проективний (і він же конструктивістський в смислі соціальної інженерії) або власне функціоналістський стиль мислення, властивий теоретикам;

– виконавчий (в термінології Шюца це мислення маріонеток).

Когнітивний стиль, що складає смислову основу проективного мислення, має всі вище перераховані характерні особливості.

Що стосується когнітивного стилю маріонеткового мислення, то воно є абсолютною протилежністю, бо воно функціонує лише у згоді з встановленими для нього правилами, не вдаючись в питання його соціально визначеної природи.

Що стосується когнітивного стилю маріонеткового мислення, то воно є абсолютною протилежністю, бо воно функціонує лише у згоді з встановленими для нього правилами, не вдаючись в питання його соціально визначеної природи.

Проте, було б помилкою зі сказаного зробити висновок, що в сфері повсякденного життя не існує раціонального вибору, питання лише в тому, про якого роду раціональність тут йдеться. Повсякденну раціональність можна було б назвати пристосуванською раціональністю, адекватною вимогам практичного інтересу діючої особи.

Шюц так і пише, що було б досить витлумачити терміни «ясність» і «виразність» в модифікованому і більш вузькому значенні, а саме – як ясність і виразність, адекватні вимогам практичного інтересу діючої особи [Шюц Альфред, Мир, святящийся смыслом, с. 85].

аналог цих понять – це поняття «соціального» та «соціетального». На них ми трохи пізніше і зупинимося більш детально.

Тут же зауважимо, що зазначене нас зацікавило не з тієї причини, що нас турбує сам по собі академізм соціологічної науки, що, звісно, вимагає до себе відповідного ставлення. Предметом нашого інтересу є саме ті соціальні наслідки, до яких призводять *сучасні* соціологічні теорії, наприклад, теорія сучасних (модерних) соціальних систем. Зокрема такі наслідки, що їх можна конструювати за наперед заданими лекалами і параметрами, що й є основним завданням низки функціоналістськи орієнтованих теорій⁵.

Отже, пишучи про Т. Парсонса, маємо на увазі: а) сучасну соціологічну думку; б) вітчизняну соціологічну думку (важливим завданням, яке стоїть перед українськими соціологами, є налагодження ефективної наукової комунікації, спрямованої на розробку теоретичних і методологічних засад соціологічного вивчення і пояснення *сучасного* суспільства). Відомо, що Т. Парсонс описував становлення власного стилю мислення з самого початку свого професійного зростання, коли він ще не мав «чітко спланованої кар'єри» [Парсонс Т., Система, с. 255], хоча його приваблювала медицина та гуманітарні науки. Таким чином, соціологом він навіть не планував бути і «не планував переносу власних інтересів з біомедичної області у сферу суспільних наук» [Там само, с. 255]. Він «ніяк не передбачав своєї германської авантюри, включаючи направлення в Гейдельберг» [Там само, с. 255], нічого не чув про М. Вебера. Коли ж повертався до Гарварду, то, наприклад, нічого не знав про одного з провідних на той час соціологів США Л. Дж. Хендерсона. До речі, для нашого подальшого дослідження важливо, що Л. Дж. Хендерсон, наукова творчість якого у нас практично невідома (бо навіть у книзі Дж. Рітцера «Сучасні соціологічні теорії»

⁵ Наприклад, читаючи парсонівські тексти, неважко зрозуміти, що вітчизняних соціологів пронизав справжній інтелектуальний опортунізм, збагачений, як постійно повторював наш товариш і колега, професор КНУТШ В. Тарасенко, елементарним мавпуванням, тобто запозиченням дослідницьких стандартів Заходу без чіткого розуміння тих соціальних смислів, що за ними стоять.

його згадано один раз лише як психолога, що викладав «курс по теоріям В. Парето», прослуховувати який був запрошений Дж. Хоманс). Опис Хомансом того, чому його так привабили і захопили погляди В. Парето, багато в чому пояснює, чому соціологічна теорія в США була настільки консервативною і настільки антимарксистською» [*Ритцер Дж., Современные, с. 80*].

Щоб запобігти звинувачень читачів в авторській заідеологізованості, ми зробимо три зауваження.

По-перше, нагадаємо, що в кожному тексті мають місце семантичні константи або пропозиції, що й сприяють збереженню автентичності тексту при його перекладі на інші мови.

По-друге, гарвардський Л. Дж. Хендерсон, як і чиказький Ч. Р. Хендерсон (пастор) разом зі А. В. Смоллом, Дж. Е. Вінсентом (першим у світі аспірантом-соціологом та автором першого у світі підручника з соціології) та У. А. Томасом доклали багато зусиль для того, щоб свідомо зорієнтувати соціологію в США на лібералізм як філософсько-соціологічну базу досліджень, яка мала бути альтернативою не просто філософсько-соціологічному марксизму, а й діалектиці як методології пізнання.

По-третє, А. Смолл («батько» соціології в США, син пастора), Дж. Вінсент (син єпископа), У. Томас та Ч. Р. Хендерсон – це засновники чиказької школи соціології. Чиказький університет, як відомо, хоча і є світським закладом, однак був заснований Американською баптистською спільнотою освіти. «Для молодого Чиказького відділення соціології були характерні кілька специфікуючих рис. По-перше, він мав тісний зв'язок з релігією, бо одні викладачі самі були священиками, інші – синами священників. Смолл, наприклад, вважав, що “вища мета соціології повинна по суті бути християнською”» [*Ритцер Дж., Современные, с. 80*].

Отже, не дивно, що ці вчені читали лекції, збагачені ліберально орієнтованими семантичними константами, що часто-густо розбавлялися семантикою проповіді в душі сучасної громадянської

релігії. Мова соціології у їхньому виконанні ставала засобом викладу зазначених семантичних констант⁶.

Хоча поняття «функція» було відомо задовго до О. Конта, а як визначальний принцип пізнання його почали активно використовувати після О. Конта, але саме після Т. Парсонса стало можливо говорити про специфічний функціоналістський стиль соціологічного мислення, який став предметом наслідування. Життєвий шлях Т. Парсонса – соціальний фактор, що сприяв кристалізації функціоналізму як методу, досить широко вживаного в соціально зумовленому стилі мислення, який, попри на шалений опір в соціологічній спільноті, для багатьох став єдино можливим способом мислення.

Такою постає незвична для підручників соціології діалектика суперечностей в біографії та мисленні Т. Парсонса, яка має широко розповсюджені соціальні наслідки. Можливо навіть казати про те, що ці суперечності стають фактором шизофренізації сучасної соціології. Цей процес виявлений французами Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі у монографії «Анти-Едип: Капіталізм і шизофренія», проте, ми вбачаємо інший процес – трансформацію методології в постметодологію, а соціології у постсоціологію, а також роль в цьому процесі так званої паралогіки [Николаенко В.Л., Коммуникативные эффекты, с. 192]. У цьому контексті ми хочемо наголосити, що саме Т. Парсонс став визначальною фігурою в зазначених трансформаціях, коли шизофренія з явища психічного стала перетворюватися в явище соціально-культурного порядку, що, як стверджує В. Руднєв (учень Ю. М. Лотмана), породжує не лише шизофренізоване мистецтво або постмодерністське масове

⁶ До речі, Л. Дж. Хендерсон був ще й фізіологом, хіміком, біологом і філософом. Це дещо пізніше в Гарварді він створив і був директором Лабораторії фізіологічних та соціологічних досліджень втомлюваності. Спираючись на власне розуміння соціальної системи та соціологію В. Парето, він займався дослідженнями соціальної поведінки за аналогією з функціональною фізіологічною регуляцією в живих організмах. Це саме він, усупереч П. Сорокіну, допоміг Т. Парсонсу обжитися в Гарварді. І це саме він визначив творчі біографії багатьох гарвардських соціологів, зокрема Дж. Хоманса, Т. Парсонса, Р. Мертона та Е. Мейо. Не в останню чергу його стараннями структурний функціоналізм набув визначального статусу спочатку в США, а потім і у світовій соціології. Дане зауваження є вкрай важливим для аналізу будь-якого способу мислення, що реалізується в стилях.

мистецтво, в якому, однак, «пробиваються паростки дійсного смислу» [Руднев В.П., Философия языка, с. 152], але й постмодерністську шизонауку, що проникла навіть у фізику.

В. Руднєв з цього приводу пише: «“Де ці атоми, ви їх бачили?” – запитував Е. Мах – один із зачинателів нової моделі світу, який сформулював закон «принципової координації» між матерією і свідомістю, після якого розмежування між матеріалізмом і ідеалізмом у філософії було поховано» [Руднев В.П., Философия языка, с. 504]. Якщо так, то виникає запитання: «Що вивчають фізики? Власну свідомість?». Між тим, В. Руднєв і сам припустився певної шизоїдності, бо було поховано лише попереднє розуміння матерії, згідно з яким матерія – це не речовина. А речовина – лише один з її станів. Матерія – це те, що не є свідомістю та існує незалежно від неї, а свідомість, у свою чергу, – похідна від процесів, що відбуваються в матеріальному світі та людській історії. Але справді, роль Маха «у формуванні сучасного мислення ми багато в чому недооцінюємо» [Руднев В.П., Философия языка, с. 392]. Хоча слово *сучасне* треба було б взяти в лапки і додати словосполучення *шизофренізованого мислення, побудованого на логіці смислових розривів*.

А як ставитися, наприклад, до твердження феноменологів, що немає значення істинні чи хибні уявлення, значення має лише їхній вплив на поведінку людей? Це – чисто шизофренічний постулат, для якого істина і хиба – одне й те саме, при тому, що їхні поведінкові наслідки далеко не одні й ті самі. Нагадуємо, що за нашим визначенням паралогіка – це система висловлювань, складених зі взаємовиключних вербальних актів [Николаенко В.Л., Коммуникативные эффекты, с. 199]. У Т. Парсонса – це логіка соціальності та логіка соціетальності, суперечність між якими він намагався підкорити принципу порядку.

Описуючи власний стиль мислення, Т. Парсонс, не дає йому визначення і не пояснює, до якого способу мислення його можна віднести. Проте з непрямих його висловлювань це зробити неважко: він представник своєрідного філософського «синтезу» лібералізму з консерватизмом, практичне втілення якого відбулося на ниві

соціології. Сам він є лібералом, а як вчений, що практикує функціоналізм, – гранично можливим консерватором⁷. Як пише В. Руднєв, подібне співіснування відповідає «шизофренічному схізісу, коли у свідомості однаково актуально дещо одне і дещо протилежне» [Руднєв В. П., *Філософія мови*, с. 594 – 605]. Тобто при здоровій психіці відбуваються збої в логіці мислення, викликані тими чи іншими соціальними чинниками, зокрема розривами у свідомості між емоційним та раціональним.

Справа в тому, що свідомість постає діалектичною єдністю емоційного та раціонального, бо розрив між ними розділяє й суспільну свідомість на дві форми:

– таку, в якій переважають емоції, – фанатичною, експресивною, неврівноваженою тощо;

– таку, в якій переважає раціональне, – злою, жорстокою, цинічною і підступною, що автори теорій раціональної дії до уваги практично не будуть.

Властива філософії І. Канта поезія раціонального передбачала обмеження розуму заради віри. Цим він намагався збалансувати розрив, що намічався під тиском раннього капіталізму, зародки якого тоді в Європі вже були. Г. Гегель показав, що раціональне та емоційне можуть бути збалансованими, хоча лише розум дає людям свободу від невігластва. К. Маркс довів, що економіка, в якій переважає голий розрахунок, робить людей байдужими один до одного, позбавляє їх співчуття, а при досить афективних діях позбавляє й розуму. О. Конт зробив з розуму культ і символ віри одночасно: все має стати раціональним, а наука разом з мистецтвом мають безперервно співати йому гімн. Наступники підхопили ідею і у різний спосіб обґрунтовували культурну позитивність раціонального. Правда, були і супротивники, але абсолютна більшість з них штовхала назад до

⁷ А така позиція була властива ще Конту, який намагався примирити консерваторів та лібералів, поєднавши теорії порядку, (який захищали консерватори) та прогресу, (який захищали ліберали). Звідси й взяли поняття соціальної статичності та соціальної динаміки. Цей ідеологічний «синтез» він пропагував в робітничому середовищі, на противагу популярній в ньому ідеї соціальної революції, яку захищали соціалісти.

віри, до співчуття стражденним від нахабного розуму. Вони розуміли, що розум розпався на злий та добрий, хоча часто не могли розібратися, де який, і тому виступали просто за віру.

Т. Парсонс, попри можливі негативні наслідки, був перший у шерезі серед тих, хто шукав для розуму незоране поле для дії. Це теж викликало обурення, але Т. Парсонс стояв на своєму.

Функціоналізм – це класичний приклад розриву між *emotio* та *ratio* на користь *ratio*, яке у разі непідкріпленості успіхом втрачає здоровий глузд, причому часто і в прямому, і в переносному смислі.

Отже, коли ми говоримо про функціоналістський стиль мислення, то маємо на увазі, що він базується на певних психічних засадах, але говоримо не про них, не про психіку, а про невпорядковану культуру мислення, про те, що носій такої культури може навіть не здогадуватися, що вказана вище роздвоєність *для нього* стала нормою.

Важливо те, що така шизофренічна культура мислення стала предметом дослідження Ж. Лакана, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі та інших видатних вчених і розглядалася ними як родова ознака постмодернізму.

Нагадуємо, що в основі шизофренії лежить явище на ім'я схізіс⁸ (*σχίσις* від давньо-грецької – розколювання, поділ; розріз), а саме явні та неявні алогізми у свідомості і мисленні митців та вчених. Те, з чим наука боролася, знов повертається до неї зі сфери повсякденної свідомості та повсякденного мислення. Т. Парсонс – не тільки носій функціоналістського стилю мислення в соціології, а ще й носій одного з варіантів реалізації ліберального способу мислення, багато в чому *збагаченого* консерватизмом та прихованою релігійною семантикою, що й є, на нашу думку, схізісом. Твори Т. Парсонса, в яких при уважному погляді ми знаходимо досить ретельно розроблену соціологію релігії як своєрідну антитезу соціології знання, надають для таких висновків ґрунтовних підстав.

⁸ Якщо схізма – розкол в релігійних організаціях, то схізіс – розкол особистості в самій собі по соціально значимих питаннях.

У творчій біографії Т. Парсонса (а, отже і в його інтелектуальній еволюції) є вкрай важливе свідчення про те, що у нього «рано склалася упередженість проти В. Парето та Е. Дюркгейма як досить незначних та неглибоких авторів» [Парсонс Т., Система, с. 255]. Те саме стосується й З. Фрейда. А ми вже знаємо, що пізніше Т. Парсонс неодноразово звертався до їхніх праць, без чого його власна соціологія була б неможливою.

Вже не одне століття триває конфлікт між науками *про природу* та науками *про людину* (культуру), якому молодий Т. Парсонс, скоріш за все, навіть не надавав значення. В цей період він просто реагував «на інтелектуальні стимули» [Там само, с. 255], (зокрема наукові зустрічі та конференції), результатом чого стали дві його перші статті. Перша – «“Вік та стать у соціальній структурі Сполучених Штатів” (1941) як реакція на заклик Американської соціологічної асоціації до соціологів висвітлити зв’язок між віком і статтю “як координатами рольової структури”» [Там само, с. 255]. Друга – «“Система спорідненості в сучасних Сполучених Штатах” (1943). Ними Парсонс відреагував на прохання редактора журналу «Американський антрополог» Р. Лінтона спробувати «синтезувати антропологічний метод аналізу родинних зв’язків із соціологічним баченням американського суспільства» [Там само, с. 255].

Як бачимо, зазначені наукові праці Т. Парсонса є *результатом реакції* автора на ті чи інші соціальні подразники (фактори), що можуть бути або колективними, або індивідуальними, серед яких основними є:

- інтелектуальний, бо вчений є перш за все професіоналом у своїй справі;

- методологічний, бо методологія, поєднуючи в собі у синкретичному вигляді світоглядні, ідеологічні, політичні та моральні аспекти, визначає ідеологію та логіку дослідження, що засвоюються в перебігу професійного становлення вченого, а потім автор здатен обґрунтувати обрання тієї методології, яка—відповідає його переконанням та власному розумінню міри її адекватності обраним предмету, меті та завданням дослідження.

Для повноти картини звернемо увагу ще й на таке :

- будь-яка ідеологія містить у собі власні соціально визначені семантичні константи, що, у разі їхнього прийняття, впливає на творчу біографію вченого;

- зазначені семантичні константи, будучи інтерналізованими, впливають на психіку вченого, бо переходять на рівень його персонального життєвого та творчого досвіду;

- наукова творчість важлива тим, що містить відповідну політику реалізації здобутків вченого.

Наукове осяяння не виникає зненацька, воно є результатом взаємодії значної кількості факторів. А з огляду на сказане вище, говорити про те, що наука знаходиться поза політикою та ідеологією, принаймні є лукавством.

Т. Парсонс не випадково згадав саме про Л. Дж. Хендерсона, бо у прямому спілкуванні отримав від нього найбільш значимі уроки поєднання у власному стилі мислення усіх цих обставин. Отже, будь-яке твердження про функціоналізм, як щось очищене від ідеологічного впливу, не відповідає дійсності.

Вивчаючи тексти Т. Парсонса, неважко пересвідчитися в його визначальній ліберальній філософсько-соціологічній позиції, втіленій у структурно-функціоналістській логіці мислення, збагаченої ще й власною мисленевою манерою. А стиль мислення, як стверджують психологи, визначає соціопсихічний тип особистості [*Меґедь В.В., Стили мышления*].

Але ми говоримо не про психічні особливості Т. Парсонса як вченого, а про його інтелект, а також про ті соціальні фактори, що впливали на формування його функціоналістського стилю мислення, в якому біографічний фактор є визначальним. Творча біографія, викладена в текстах, як бачимо, є-відображенням життєвої біографії.

Щодо творів Т. Парсонса, то вони всі відповідні ліберально визначеній ідеї приватної власності, що й визначає властивий йому ліберальний спосіб мислення, спрямований на легітимацію та

консервацію існуючого порядку, в якому приватна власність інституціоналізована.

Т. Парсонс в автобіографії свідчить, що ліберальний спосіб мислення для нього був органічним, лишалося тільки знайти той *стиль* мислення, за допомогою якого він міг би його найбільш адекватно втілити у власній науковій творчості та впровадити у світову соціологічну думку. Л. Дж. Хендерсон був одним з тих, хто йому у цьому допоміг, спираючись на вже набуті Т. Парсонсом біомедичні знання, а також на власний досвід використання функціоналізму як методу дослідження. Л. Дж. Хендерсон у спілкуванні з Т. Парсонсом використовував функціоналізм вже як «спосіб навчання (*methodus*)», тобто показував, «що́ і як належить робити учню показати учню; і загальні правила, під які він нарешті підводить свій спосіб дій, [і які – авт.] можуть служити швидше для того, щоб при нагоді нагадати його головні моменти» Однак якщо Кант наголошує на тому, що навчання не має перетворювати метод в манеру (*modus*) [*Кант Э., Критика эстетической, с. 377*], то легко здогадатися, що Хендерсон якраз і вчив Парсонса тому, щоб він був спроможним трансформувати манеру в метод, в чому й полягає дійсна сутність функціональної освіти, яка панує нині вже і у нас.

Отже, спосіб мислення – це політико-ідеологічно визначене оформлення суджень, перекладених на мову певної методології. Іншими словами, це певна культура мислення, а стиль – його своєрідна субкультура, що знаходить своє втілення в різних мисленевих манерах як фактор визначення поведінки вченого в науці.

Соціологам та психологам давно відомо, що думки соціально зумовлені, – як ми мислимо, так ми себе і поводимо. Наукова думка, за визначенням, мала б бути спроможною не лише до усвідомлення власної соціальної зумовленості, а й до творчого ставлення до дійсності, щоб будувати суспільне життя «за законами краси» (К. Маркс), а не за роздвоєними за змістом законами панування/підлеглості, функціонування яких роздвоює свідомість кожного, змушуючи пристосовуватися до життя за такими законами.

Щоб більш чітко з'ясувати зміст поняття «спосіб та стиль мислення», нагадаємо, що розподіляючи вчених, наприклад, на марксистів, неомарксистів і немарксистів, ми маємо на увазі властиві вказаним групам способи мислення. В цьому сенсі, скажімо, ліберальний (один з немарксистських) спосіб мислення мало чим відрізняється від консервативного. До того ж вони вже давно і багато в чому практично злилися.

Неомарксистичні, у свою чергу, являють собою своєрідний «середній клас», спрямований на пошук синтезу взаємовиключних способів мислення. Користуючись марксистською лексикою, вони надають їй не аутентичні марксизму смисли і, бажаючи того, чи ні, перетворюються на своєрідних ліберал-консерваторів, завдяки чому в їхню досить радикальну критику *сучасності* проникають відповідні, але приховані ліберально орієнтовані семантичні константи.

Коли ж ми розподіляємо вчених на феноменологів, структурних функціоналістів, представників драматургічного підходу тощо, ми диференціюємо їх вже за ознакою стилів мислення, в яких так чи інакше присутня консервативна ідея захисту порядку. Іншими словами, в кожному з стилів мислення прихована функціональна складова.

То чому ж все-таки саме функціоналізм стає найкращим способом «синтезу» лібералізму з консерватизмом? Читаємо Парсонса: «Критики дуже часто оголошували мене останнім захисником порядку за всяку ціну (під граничним випадком такого захисту зазвичай мали на увазі фашизм). На щастя, більш проникливі з критиків змогли побачити порядок як проблему, а не як імператив» [Парсонс Т., Система, с. 259].

Захист порядку будь-якою ціною, граничним випадком якого (захисту), дійсно, є державотворення з опорою на фашизм, не виключає погляду на порядок, який містить наукову проблему, але соціологічна проблема без соціальної – пусте місце. Наприклад, соціологія під час нацизму в Німеччині та фашизму в Італії «розвивалася» досить інтенсивно. Та й прибічник нацизму зовсім не обов'язково має бути вдягнений у форму СС, бо вона «заважає» носити і професорську

мантію, і будь-які інші шати. Функціоналізм Т. Парсонса багатьма його критиками був сприйнятий як символ «СС-поведінки» в науці, тобто функціоналісти добровільно перебирають на себе функцію теоретичного обґрунтування такої поведінки, її легітимації та розробки технологій її впровадження в практику соціального контролю.

Говоримо про це виключно з огляду на логіку суджень Т. Парсонса, який намагається довести, що функціоналістський стиль соціологічного мислення є власне і виключно науковим. Але автори, зокрема зважаючи на тривалий досвід викладання соціології у вищих навчальних закладах та спостереження за мисленням випускників-соціологів, дійшли висновку, що треба розвести два поняття: поняття *«функціоналістський стиль мислення»*, властивий його першовідкривачам та теоретикам-послідовникам, та *«функціональний стиль мислення»*, властивий усім тим, хто отримав функціонально орієнтовану освіту, але не усвідомив того, які соціальні смисли за нею стоять, бо не вивчав реальні практики як даного стилю мислення, так і його впровадження в процес навчання. Можна сказати, що функціональний стиль мислення в головах adeptів (а не тих, хто розробляє його основні постулати) ритуалізується та своєрідним чином сакралізується, а зазначені постулати тому набувають значення когнітивних цінностей, тобто догматизуються.

Функціональний стиль мислення для таких людей перетворився в єдино можливий спосіб мислення, бо жодного іншого вони або не знають, або вважають його неприйнятними оскільки він не веде до очікуваного професійного успіху та кар'єрного зростання.

Однак є складність. Скажімо, Т. Парсонс як теоретик є носієм функціоналістського стилю мислення, спрямованого на обґрунтування функціональної поведінки та відмежовування її від такої, що порушує порядок, а як громадянин – функціонального, бо його поведінка не виходить за межі порядку.

Проте, часто виходить так, що соціальна реальність, в якій перебувають люди, вимагає одного, а особисті (приховані ролевою

маскою) потреби – іншого, внаслідок чого відбувається розрив значень в персональній свідомості.

Іншим прикладом такого мислення є мислення тих студентів, які, наприклад, вимагають більше практики і менше теорії, чуючи від викладачів, що теорія забезпечує синтез різного роду знань, а, отже, й загальний інтелектуальний розвиток. Сам Т. Парсонс називає подібне мислення меркантильним⁹, а ми – опортуністичним щодо теоретичного мислення.

Люди з таким мисленням, зазвичай, діють за аналогією, тобто наслідують дії, які за їх спостереженнями ведуть до успіху, і відхиляють ті, що до успіху не ведуть. Це і є прикладом «інтелектуального мавпування» (В. Тарасенко), коли метод пізнання (він же метод дій) трансформується в манеру опортуністичного гатунку (манерність).

Такою є досить суперечлива ситуація, в яку потрапляє людський інтелект і яку давно названо шизофренією, керуючись визначенням Дельоза. Наприклад, у критиці Ф. Джеймісоном постмодернізму роздвоєне ставлення до дійсності або шизофренічні суперечності розглядаються як явища соціального порядку. А Парсонс, між іншим, сам свідчить про те, що дехто з критиків закидав йому «шизофренічне роздвоєння особистості як професіонала» [*Парсонс Т., Система, с. 256*].

Між тим, щось подібне у творах Т. Парсонса почало виявлятися з самого початку його наукової діяльності. Він сам пише, що в науковій спільноті США виникли «два споріднених уявлення» про його «роль в американському суспільствознавстві». Першому уявленню відповідало звинувачення його в езотерично академічному журналізмі (есеїзмі), у відсутності зв'язку з емпіричним матеріалом. А другому – в шизофренічному роздвоєнні особистості як професіонала. «З одного боку, журналізм, з іншого – абсолютно

⁹ В іншому місці ми розглянемо його теорію зв'язку раціональності та меркантильності, розроблену ним в роботі «Про структуру соціальної дії».

нереалістичне абстрактно-формалізоване теоретизування» [Парсонс Т., Система, с. 256].

Однак з такими критиками не можна погодитися: хоча діагноз ними поставлений правильно, але підстави для нього обрані некоректні, бо журналізм досить добре уживається з абстрактно-формалізованим теоретизуванням.

Насправді означене професійне роздвоєння – суперечність методологічна і навіть світоглядно-філософська. У Т. Парсонса вона виявляється в усвідомленій ним суперечності між соціальністю та соціетальністю, яку він розв'язати так і не зміг. Точніше, запропонований ним функціоналістський спосіб розв'язання вказаної суперечності і є, власне, шизофренічним, бо він передбачає принцип *порядок будь-якою ціною*, навіть всупереч автору.

Справа в тому, що соціетальність хоча вимагає порядку як засобу запобігання її розвалу, орієнтує не на банальне перебування в часі та просторі, а на зусилля до розвитку як системну зміну способів життя, що відповідали б вимогам часу. Але це суперечить тим принципам, на яких заснована структурна впорядкованість соціетального, в якій спостерігаємо перманентні структурні напруження, включаючи досить гострі.

Така суперечність є не тільки діалектичною, а й вимагає діалектичного ставлення до неї. Між тим, всупереч, наприклад, функціоналістськи орієнтованому конфліктуалізму, самі конфлікти не ведуть до розвитку: вони ведуть до тимчасового зняття структурних напружень, не виключаючи можливого розвалу соціетального. До розвитку ведуть суперечності, і то лише ті, які знаходять своє попереднє розв'язання засобами діалектичної логіки. Конфліктуалісти підмінили поняття «суперечність» поняттям «конфлікт», а для того, щоб в таку підміну повірили як в істину, то і авторитетного в той час К. Маркса віднесли до засновників конфліктуалізму.

Конфліктуалістський стиль мислення, як і функціоналістський, – похідна від системних структурних напружень. Завдання виявлення

способів підтримки порядку для них є визначальним, адже стиль мислення є похідним від наявності відцентрових сил, що сприяють виходу за межі їх структурного впорядкування, тобто за межі того порядку, в якому вони скуті вимогою функціональності.

Функціоналізм (як і конфліктуалізм) – це різні спроби якомога щільніше притерти елементи структури, між якими панує негнотна відцентрова сила. Вони акцентуються на найдрібніших елементах структур з огляду на виявлення міри їхньої функціональності (а після Р. Мертона – і дисфункціональності). Можна сказати, що тут ми стикаємося з «постмодерністською шизофрагментацією» [Джеймисон Ф., Постмодернізм, с. 714] реальності, неможливої без «втрати історичності» [Там само, с. 723], замішаної на «шизофренічній присутності та орієнтованій на «опір тотальностям» [Там само, с. 762]. І все це родові ознаки «ідеального шизофреніка Дельоза та Гваттарі – психічного суб'єкта, який “сприймає” виключно за рахунок розрізнення та диференціації, якщо така взагалі мислима ...» [Там само, с. 662].

І все це втілено в текстах Т. Парсонса. Він чітко розуміє, що:

- соціетальне перебуває в часі і там, де потрібно, широко користується словом «історія», однак в його ж дослідженнях відсутній принцип історизму, згідно з яким ніщо не є вічним, тобто все зароджується і з часом переходить в інші форми свого буття; без «втрати історичності» функціоналізм неможливий;

- функціоналізм вимагає функціонально спрямованих дій; тому Парсонс почав розробляти власну теорію функціонально орієнтованої соціальної дії як засобу контролю над структурними напруженнями та соціальними конфліктами, але цим же низводить людське буття до «шизофренічної присутності» в часі, бо, як сказав класик, лише тварина змінює світ в силу присутності в ньому, а люди – в силу наявності у них потреб і волі;

- соціетальне як тотальне наділене й відповідними властивостями, наприклад властивістю стабільного розвитку. Однак усупереч цьому Т.

Парсонс шукає шляхи до виключно структурної стабільності, що неможливо без розрізнення та диференціації;

– порядок вимагає так званої соціальної солідарності (тотальності, без якої соціетальне неможливе). Але Парсонс тут же виступає проти «тотального поглинання індивіда або відповідної підгрупи деякою макроскопічно зрозумілою спільнотою» [Парсонс Т., Система, с. 245];

– спільні зусилля приносять очікуваний ефект; проте сам Т. Парсонс категорично виступає проти спільних зусиль, особливо там, де вони виходять за межі порядку.

Цей ряд можна продовжувати до нескінченості, і в ньому критики помітили основні шизофренічні роздвоєння в стилі такого мислення та, відповідно, в творах Т. Парсонса. Наприклад, опір тотальностям супроводжується гімном ліберал-консервативно визначеної тотальності. Т. Парсонс при цьому явив нам зразок радикального лібералізму, що саме по собі може здатися абсурдом. Хоча насправді це – реальність.

Ускладнює ситуацію ще й те, що й сам порядок у Т. Парсонса фактично має два взаємовиключні порядки. Один функціонує на рівні соціетального, адже внаслідок того, що існує «соціетальна спільнота», вона потребує власних правил впорядкування свого життя. Другий порядок – результат функціонально визначеного впорядкування структурних напружень. Думка Т. Парсонса гойдається від одного порядку до іншого в пошуку балансу, але тільки не в пошуку того порядку, в якому зазначена суперечність могла б бути знятою.

Важливо знати, що поняття «соціальні системи» Т. Парсонс запозичив у В. Парето, а той, у свою чергу, «з теоретичної механіки, але спробував застосувати її і до економіки, і до соціології» [Ярошенко А.О., Курс, с. 115-118]¹⁰. Подібне розуміння системи, за словами

¹⁰ Розвивав це поняття і П. Сорокін і навіть, як засвідчує Козер, звинувачував Парсонса в плагіаті. Читаємо: «Неприємно... згадати про те, що після оприлюднення роботи Парсонса "Соціальна система" Сорокін поклав під двері кабінетів факультету відпечатаного на мімеографі (ротаторним способом) заявку, в якій він намагався довести, що основні ідеї цієї книги були раніше висловлені в його власній роботі» [Козер Л., Мастера, с. 410]. До того ж є підозрілим ще один момент. Після «відчуження Сорокіна від факультету в гарвардському

Л. Дж. Хендерсона, – «можливо, найважливіший внесок Парето в соціологію». Саме її Т. Парсонс «сприйняв так серйозно, що пізніше використав вказане словосполучення як назву своєї книги» [Парсонс Т., Система, с. 212].

Усупереч сказаному зазначимо, що хоча людям іноді властиві так звані механічні дії, але люди – не гвинтики, а суспільство – не простий механізм.

Як бачимо, такі теоретики, як В. Парето, П. Сорокін, Л. Дж. Хендерсон та Т. Парсонс, як і їхні численні послідовники, *переклали мову теоретичної механіки на мову соціології і створили теорії панування одних людей над іншими*. Причому одні теоретики свідомо закладали у свої теорії такі семантичні константи як влада, підлеглість, панування, соціальні нерівності тощо, а інші, мавпуючи, не помічали їхні реальні соціальні смисли, бо звертали увагу на механіку дій, а не на їхню вольову складову.

Якщо Т. Парсонс діяв свідомо і чітко розумів, що головною тотальністю є соціетальне, без якого не обійтися, то з цього випливало, що треба поставити його функціонально під досить жорсткий, але політично гнучкий контроль. І тоді виходить, що суспільство існує; тільки тоді, якщо усі соціальні процеси контрольовані окремо взятою спільнотою, що стоїть над суспільством (що і є спочатку елітаризм, що набуває згодом рис фашизму). А це означає, що існує нібито два суспільства в одному: одне власне суспільство, а інше – своєрідне «надсуспільство», яке має право усе, що в суспільстві відбувається, класифікувати за ознакою функціональності / дисфункціональності і на цій підставі виносити відповідний вирок усьому тому, що заслуговує або на *Vergesellschaftung* («соцієтизацію») або на *Vergemeinschaftung* («спільнототизацію»), або має бути віднесено до категорії *Kampf* (тобто «боротьба» в смислі «конфлікт», а не в смислі

університеті, він створив в кінці 40-х р.р. Гарвардський дослідницький цент творчого альтруїзму (Harvard Research Center in Creative Altruism)» [Козер Л. Мастера, с. 410]. А Парсонс у власній теорії соціального символізму аналізує відносини між Альтер та Его на предмет наявності в цих відносинах смислової експресії.

єдності і боротьби протилежностей як джерела розвитку (згадаємо тезу про те, що розбудова соціалізму може йти під впливом загострення класової боротьби).

Звісно, Т. Парсонс, використовуючи у своїй роботі «Про структуру соціальної дії» такі терміни (пов'язані з ученнями Ф. Тьонніса та М. Вебера), відкрито говорить про те, що «ця класифікація» просто є «первинною базою» для побудови «наступної системи типів відносин» [Парсонс Т., О структуре, с. 214].

Наше обурення викликало те, що приховане в парсонівській теорії порядку і взагалі ніколи не було проговорено: – функціоналізм як принцип впорядкування суспільного буття неухильно вимагає *впорядкування* соціально розпорощених думок про порядок, домінуюча частина яких, як вже відмічалось, вимагає виходу за його межі. І тоді теоретики порядку неодмінно приходять до проголошення потреби конструювання комунікативних теорій, що насправді стають теоріями соціальних маніпуляцій. Скажімо, соціологічна теорія демоскопії німкені Н. Нойман з'явилася вчасно і в потрібному місці, точніше, там і тоді, де і коли розпорощення думок було викликане жахливою поразкою попереднього способу життя та відповідного йому способу мислення.

Цей приклад показує, що постмодерна шизофренія – результат намагань технологічно, штучно унормувати відносини, що визначають суперечність між соціальністю та соцієтальністю, на користь структурно впорядкованої соціальності, тобто в намаганні поставити шлагбаум на шляху природно-історичного за своєю суттю соціального розвитку [Гавриленко І.М., Соціальний].

У всьому цьому, наприклад, Ф. Фукуяма, навіть уледів кінець історії, потім, щоправда, неявно визнав, що на нього найшло тимчасове помутніння розуму. Однак не треба плутати природні заблудження та помутніння розуму внаслідок неспроможності розв'язувати суперечності засобами логіки. Вказівка в текстах Т. Парсонса на наявну суперечність між соцієтальністю та її структурним

впорядкуванням суспільства (соціальністю) – це емпірична даність чи журналістський закид? Це фіксація того факту, що спочатку було маніфестовано кінець історії (остаточна перемога капіталізму), а потім зізналися, що помилилися, – так, що це є: емпірична даність чи знов журналізм? Звісно, питання риторичні, бо відповідь на них очевидна.

Емпірія, між іншим, – це не лише так звані дані, формалізовані та візуалізовані, як уявляють це собі вульгарні соціологи. Це все те, що є предметом чуття. Це ще й те, що може бути чуттям верифіковане і що, нарешті, стає підставою для узагальнень та статистично достовірних висновків, практична значущість яких, знов-таки не зводиться до їхньої прагматичної складової (яка виявляється у зворотному впливі теорії на емпірію життя), а виявляється у її світоглядному (ширше – у соціально-культурному) сенсі.

Є чисельні приклади класичних соціологічних творів, в яких *дійсна даність соціальної реальності* не завжди виражена формально, але описана на рівні її візуалізації. Крім того, наприклад, досвід переживання жебрацтва жебраками є не менш емпіричним, ніж офіційна статистика жебрацтва. Однак не треба плутати феноменологію жебрацтва з описом реального життя жебраків, бо інколи можна зустріти судження про їхню навіть надзвичайну заможність.

Отже, коли вчені живуть так би мовити в історії, але фіксують її кінець, то це теж є шизофренією, зумовленою соціально визначеною спробою зупинити час, в чому узагальнений капіталіст вбачає сенс свого існування в світі. Однак саме така шизофренія і є специфічно постмодерним стилем мислення, роздвоєним за ознакою неузгодженості:

- мети (намірів) дій з реальністю;
- засобів дій або способів опису реальності з самою реальністю.

У випадку з Т. Парсонсом його критики уgliedі шизофренію у розриві між безперервністю та наступністю його інтелектуального

розвитку: «Професор Рене Фокс спеціально спонукав мене (в докладному особистому посланні) розглянути проблему безперервності і наступності мого розвитку, особливо на теоретичних рівнях» [Парсонс Т., Система, с. 256].

Це означає, що перелік суперечностей в соціології Т. Парсонса був в соціологічній спільноті США окреслений досить гостро, тому що він так чи інакше торкався долі не лише соціології як науки, а й самих соціологів. Знаючи тенденції, що відбуваються в соціології США, до такого далеко не всі були готові, що й викликало досить нервову реакцію і розколело соціологічну спільноту Сполучених штатів.

Одну частину складали ті, що і діяли і мислили функціонально, бо існуючий порядок їх так чи інакше задовольняв. Саме їх Парсонс і назвав «більш проникливими», бо вони «зуміли побачити порядок як проблему, а не як імператив». Другу частину складали ті, що функціонально були змушені діяти на офіційному рівні, а дисфункційно певною мірою мислити на неофіційному. Вони-то і уgliedили в інтерпретації Т. Парсонсом порядку саме імператив і тим обурилися. І були праві.

Щоправда, перша частина теж обурилася, але не на Т. Парсонса, а на реакцію других за те, що ті дозволили собі озвучити невдоволення і вимагали своєї сатисфакції – більш детального пояснення функціоналістського етосу замирення.

Вони розуміли, що функціоналістський спосіб розв'язання суперечності між соціальністю та соціетальністю хоча й виражений в досить абстрактній формі – прозорий натяк на інституційну вимогу до кожного узгодити дисфункційне мислення з функціональними діями. Тобто це вимога визнання існуючого порядку як єдино можливого і легітимного, а не пошуку шляхів до його вдосконалення на користь усіх; це заклик не до творчого ставлення до існуючого порядку, а до смиренності та пошуку засобів забезпечення масової смиренності.

Теорія ж, за визначенням, мала обґрунтовувати такі способи розв'язання зазначеної суперечності, що забезпечували б соціальний

розвиток (докладніше про це див. [Гавриленко І.М., Соціальний]), а не способи забезпечення всевмертвляючої соціальної стабільності. Не забуваймо, що одним серед значень латинського слова *functio* є не лише виконання звершення або обов'язок, а й *завершення, кінець і навіть смерть*. Як останнє добре корелює з тим, що функціоналізм, насправді, спрямований на ідеологічне вбивство майбутнього. Може саме це й викликало гостре обурення.

Зазначимо, що Т. Парсонс не був психічно хворим, але в критиці на його адресу «мається на увазі, якщо не стверджується прямо», що в його особі уживається дві особистості і що «ці дві особистості не мають між собою нічого спільного» [Парсонс Т., Система, с. 256]. Функціоналістська теорія Т. Парсонса давала привід для таких висновків, неприємних для нього особисто, але думок, розповсюджених у соціологічній спільноті США. Як міг би сказати Р. Мертон, вона викликала серйозні сумніви стосовно стану парсонівського персонального наукового етосу – біографічно визначеного і свідомо обраного неоднозначного стилю поведінки в науці, суб'єктивно вираженого у формі функціоналістського стилю мислення.

Виходячи зі сказаного, можна стверджувати, що:

– спосіб мислення визначається прийнятими політико-ідеологічними настановами, з одного боку, та способом життя вченого, який він теж або приймає, або, перебуваючи в ньому, суб'єктивно відхиляє;

– стиль мислення вченого – це синкретична єдність його соціо-психо-теоретико-методологічної орієнтації, спосіб реалізації якої властивий групі дослідників, до якої він належить;

– стиль мислення – це ще й складна мисленева структура, в якій знов-таки, в синкретичній єдності знаходяться спосіб, сам стиль, манера і тип мислення¹¹.

Соціальна орієнтація, у свою чергу, може визначатися як тим, яке місце об'єктивно займає вчений в соціальній структурі, так і тим, яке

¹¹ Типи мислення визначаються сферами суспільного життя та стилями буття. Це, наприклад, соціальне мислення, наукове мислення, мислення політиків, музичне мислення тощо.

місце він суб'єктивно відводить собі в ній. Але в будь-якому разі вона ще й включає в себе і політико-ідеологічні переконання, що набуваються в життєвому досвіді.

В такому умовиводі ми знаходимо визначення стилю мислення через визначення його способу. Тобто теоретико-методологічна орієнтація вченого – це спосіб мислення, властивий певній науковій спільноті. Стиль мислення – це практична реалізація відповідного способу мислення в дослідницькій формі і водночас фактор, що розбиває вказану наукову спільноту на субстильові групи.

Отже, проблематика стилю – це вже проблематика не методології, а методу, розробленого в межах певної методології. Коли ж тому чи іншому методу суб'єктивно приписується ознака самодостатності, тоді він вже може набувати статусу методології.

Таким чином, манера висловлювання – це спосіб побудови висловлювання думок, властивий окремо взятому вченому, визначений відповідним стилем мислення і адаптований до власних творчих інтересів. Крім того треба чітко усвідомити, що:

- критика соціологічного розуму є прямим шляхом до усвідомлення соціологами власної ролі як в наявних соціальних змінах, так і в історії науки, бо і соціологія як наука, і самі соціологи наділені агентністю;

- соціологія як наука може як сприяти соціальному розвитку, так і допомагати консервувати існуючий соціальний порядок;

- соціологічне мислення – це не лише дещо, що має інструментальну функцію, як це розуміють функціоналісти, але ще й світоглядна складова, яка має допомогти нам у процесі усвідомлення того, хто ми, якою мірою олюднені (а не соціалізовані) і на що ми спроможні;

- логіка мислення, властива Т. Парсонсу, – це яскравий приклад культурної логіки пізнього капіталізму (Ф. Джеймісон), обтяженої низкою суперечностей, властивих «системам сучасних суспільств»;

- соціологія Т. Парсонса, властивий йому стиль мислення, що для багатьох стали керівництвом до дії, є лише визначальним приводом для постановки та обговорення зазначених вище проблем.

І насамкінець відмітимо, що:

– ми не виступаємо проти функціоналізму як принципу пізнання, ми виступаємо проти того способу його використання, який властивий Т. Парсонсу та його послідовникам – розділяй і володарюй, що відповідає виключно потребам «ліберального практицизму» [Миллс Ч.Р., Социологическое воображение с. 34];

– ми торкнулися тут лише частки написаної Т. Парсонсом власної біографії;

– як не парадоксально, але за функціоналістським стилем мислення прихована вже помічена (але допоки неусвідомлена) тенденція до відмови від принципу раціоналізму, яка й отримала назву шизофренії.

1.4. Соціологіка мислення Толкотта Парсонса: функції та соціальні наслідки

Соціологам відомо про існування способів та стилів соціологічного мислення, але допоки остаточно не визначена логіка їх формування, як і те, яким чином їх використання впливає на соціальні зміни, що варто вважати ознакою набуття ними інструментальної функції в справі соціального контролю. Зважаючи ж на те, що соціологи-класики рівня Парсонса досі мають значний вплив не лише на перебіг процесів, а й на численну множину повсякденних практик у всіх сферах суспільного життя від релігії, культури до політики, вважаємо за потрібне звернути увагу на ті соціальні наслідки функціоналістського стилю мислення як системи інтелектуальних інструментів соціального панування, що укладається у відповідному способі мислення, властивому сучасному соціологічному мейнстриму. Зокрема, цей стиль позначається на процесі набуття знань та навичок в перебігу навчання молоді, де тепер панує не світоглядна, а функціональна освіта.

Вище ми обґрунтували основні риси функціоналістського стилю мислення, попередньо звернувши увагу як на спосіб та стиль властивого Парсонсу мислення, так і на ті досить гучні звинувачення, що йому висували знані соціологи з цього приводу. Усвідомлюємо,

що ми описали лише частину з них, а наразі ми маємо намір цю роботу продовжити, правда, дещо у інший спосіб аніж звинувачення.

Справа в тім, що постановка проблеми про способи та стилі мислення стала доречною лише за умови, коли серед західних вчених розпочався перехід кількості їх заяв в обґрунтування нової якості їх місця та ролі в справі формування світогляду сучасників, науковців в тому числі. Масований наступ на класичну гносеологію, що відбувався під гаслами відкритого в марксизмі факту соціальної зумовленості пізнання вже давно неявним чином сприяє процесу ідеологізації дослідницького пошуку. Між тим, значна частка вчених замість того, щоб зосередити свої зусилля на пошуку шляхів до формування більш об'єктивного знання, використала цей факт як підставу, що легітимізує пошук засобів більш ефективного контролю за повсякденною поведінкою великих мас людей.

Зважаючи ж на те, що покарання є найважливішою складовою будь-якого контролю, то головною, хоча й не явною, метою такого пошуку стало, як виразився Фуко, «знизити економічну і політичну вартість покарання шляхом збільшення його ефективності і числа каналів» [Фуко М, Надзирать, с 479], тобто надати цьому процесу риси рентабельності, бо збитки в минулому були жахливі. В результаті відбулася така інституціоналізація того, що в марксизмі називають буржуазною наукою, в перебігу якого контівський позитивізм був першим вагомим в теоретичному плані досягненням на шляху утвердження подібного мислення, а парсонівський функціоналізм – другим і допоки найбільш ефективним в інструментальному сенсі. Якщо Фуко помітив, що, наприклад, обмеження в правах є більш ефективною формою покарання, аніж фізичне страждання та тілесна біль, то парсонівський функціоналізм під гаслами відновлення соціального порядку заклав логічні основи під пошуки найбільш ефективних засобів покарання через вибіркове обмеження в правах значної кількості людей не юридичними засобами.

Логіку мислення у згоді з функціоналістськими постулатами слід розглядати як один з варіантів того, що Тард назвав соціальною логікою [Тард Г., Социальная логика, с. 21]. Або втіленою в поняття логікою функціонування порядку, що не завжди тотожна логіці суспільного розвитку людства.

Дана суперечність виявляється, наприклад, в тому, що в сучасній соціальній науці дослідники, наприклад, соціальних функцій бідності, безробіття та інших подібних явищ, попри лицемірні заяви офіційних осіб (істеблїшмент), спрямовують свої зусилля не стільки на їх подолання, а навпаки – в основному на виявлення їх інструментальних можливостей в справі контролю над поведінкою означених категорій людей. Оскільки, як це загальновідомо, меж для вдосконалення наукового знання нема, то ми маємо намір продовжити з'ясовувати характер суперечностей, що властиві функціоналістські орієнтованому соціологічному мисленню, бо з роками вони все більш сильніше пронизують його, зумовлюючи процес глобалізації ринково-орієнтованої ідеології.

Нам відомо, що ще в 1932 р. Парсонс написав статтю «Економіка та соціологія: Маршалл і спосіб мислення його часу», до тексту якої, на жаль, у нас немає доступу, а тому ми не можемо проаналізувати те, як вона вплинула на постановку проблеми щодо способу мислення, якщо вона ним була висвітлена взагалі, хоча відповідне поняття (як і звертання до праць Маршала) зустрічаємо в його пізніших працях. Парсонс практично не проводив межі між способом та стилем мислення. Мало того, в його уявленні поняття «стиль мислення» – не більше аніж «аналітичний інструмент», а, *функціоналістський* стиль мислення, в свою чергу, – інструмент відтворення та легітимації соціального порядку... за будь-яку ціну. Наголошуємо на цьому, бо він робив все можливе для того, щоб соціологічна теорія постала як «набір *інструментів*, працюючи якими, на адекватному матеріалі можна отримати як часткові окремі рішення, так і емпіричні узагальнення» [Парсонс Т., О структуре, с. 391].

Треба ніколи не забувати, що знання (як і ілюзії) завжди були інструментом влади меншості над більшістю, а традицію інструменталізації ілюзій засобами соціальної теорії в інтересах такої влади розпочав Конт своїм позитивізмом. *Інструменталізм* та *функціоналізм*, взяті в цьому сенсі, – близнюки, адже функції в структури цілеспрямовано задаються суб'єктами соціальних дій, в наслідок чого вони, як інструмент, стають оператором, що використовують для внесення змін в певну структуру, для чого потрібні: *прагматично* визначена мета та достовірний розрахунок (*раціоналізм*, взятий у веберівському, а не в гегелівському та марксистському його розумінні, тобто соціально орієнтований, а не логічний раціоналізм).

Нагадуємо, що вище було акцентовано увагу читачів на тому, що Парсонс активно відхрещувався від звинувачень, що звучали на адресу його функціоналістської методології від ряду знаних соціологів в її граничному консерватизмі та реакційності. Проте далі самих звинувачень вони не йшли. І спочатку нам здалося, що така критика не у всьому справедлива. Але чому ж вона звучала неодноразово?

Відповідь, яку ми знайшли, криється в самій парсонівській функціоналістській методології, що покладена в основу політичних практик, спрямованих на збереження системно нестабільного капіталістичного соціального порядку.

Для того, щоб було зрозуміло, про що йдеться, наведемо приклад з праці М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму». Вебер писав, що «протягом століть вважали за неспростовну істину, що низька заробітна плата “продуктивна”, тобто здатна стимулювати продуктивність праці, бо, як говорив ще Пітер де ля Кур (котрий у цьому разі, як ми переконаємось пізніше, мислить цілком в дусі раннього кальвінізму), народ працює лише тому, що бідний, і лише доти, доки бідний. Однак дієвість такого, здавалося б, випробуваного засобу має свої межі». А далі зазначав: «Ми, звичайно, не будемо тут займатися питанням визначення цих меж, так само як і не маємо

наміру визначати наше ставлення до відомої концепції взаємозв'язку між високою заробітною платою і продуктивністю праці» [Вебер М., Протестантська етика, с. 117].

Так от, Парсонса цікавило саме *теорія* визначення зазначених Вебером меж, точніше, меж функціональності того чи іншого соціального явища в справі стабілізації капіталістичного порядку. Увага: не розвитку суспільства в інтересах самого суспільства, а стабілізації порядку (!), що, як відомо, здійснюють в інтересах тих, хто його конструює і контролює.

Контроль меж функціональності – справа соціальних технологів, але технологи мають спиратися на відповідну *теорію*, основи якої і заклав Парсонс. А які ж явища мають визначатися як функціональні для *капіталістичного* соціального порядку?

Відповідь на це питання, знов таки, шукаємо у Вебера: «Капіталізм, безумовно, потребує для свого розвитку деякого надлишку населення, що забезпечує йому наявність дешевого ринку робочої сили. Проте надмірна кількість “резервної армії”, сприяючи за деяких умов чисто кількісній експансії капіталізму, водночас гальмує його якісний розвиток, зокрема перехід до таких форм виробництва, які вимагають інтенсифікації праці» [Вебер М., Протестантська етика, с. 82].

При уважному погляді тут ми знаходимо декілька важливих для нас моментів, що постійно має на увазі Парсонс, хоча ніколи не озвучував, а саме:

- термінологічно не виражену категорію дисфункціональності, яку дещо пізніше озвучить Мертон (хоча це слово в творах Парсонса зустрічається);

- категорії надлишку населення та резервної армії праці, кількісні межі яких постійно піддаються функціональному визначенню на міру їх функціонального ж чи дисфункціонального значення у обставинах, що змінюються;

- технології контролю зазначених меж, перехід за які перетворює функціональні явища в дисфункціональні і навпаки;

Вебер навіть наголосив на тому, що «низька заробітна платня зовсім не тотожна дешевій праці, й в чисто кількісному відношенні продуктивність праці падає у всіх тих випадках, коли заробітна плата не забезпечує потреби фізичного існування, що в врешті-решт приводить до “відсортування найменш придатних”» [Вебер М., Протестантська етика, с. 82].

Нічого цього надто функціонального Парсонс не помітив, бо у нього зовсім інші завдання: не долати негаразди, а робити їх функціональними, тобто інструменталізувати.

Наприклад, Парсонс не останню роль зіграв в ствердженні в суспільній свідомості уявлень про середній клас, – цей соціальний конструкт, який виконав призначену йому буржуазною владою (соціально визначену) роль, і який був відправлений в своє історичне небуття до наступного разу... (Якщо в ньому буде потреба!)

Між тим, увесь набір соціологічних понять про соціальні структури і соціальні дії, коли на них подивитися з функціоналістського погляду, – набір дієвих операторів або інструментів соціального контролю меншості над абсолютною більшістю, хоча, допоки читач не пов’яже сказане з намірами та технологіями задля реалізації яких воно теоретично обґрунтоване, звучить політично нейтрально. Коли ж такий зв’язок встановлюється, ми стикаємося з тим, що вже отримало назву, наприклад, «дружнього фашизму».

Середній клас, статус, роль, соціальна дія, аномія, віра, лояльність, соціальна структура, бідність, безробіття тощо по порядку – соціально сконструйовані поведінкові продукти, що мають приносити прибуток можновладцям. Кожен з яких має;

→ перебувати у функціонально визначених параметрах (включаючи місце і час);

→ відігравати функціонально визначені функції;

→ за потреби трансформуватися в дисфункцію;

→ підлягати спрямованій деконструкції (зникнути), коли призначена роль буде відіграна (коли стане збитковим).

Та обставина, що усе це відбувається з живими людьми, – функціонально не є значимою, бо для функціоналізму соціально значимим є тільки те, що відбувається на рівні саме класів, а не просто на рівні окремих індивідів і навіть груп. В цьому не важко пересвідчитися, уважно читаючи твір під назвою «До загальної теорії дії», написаний видатними американськими соціологами і видану під редакцією Парсонса та Шілза. В розділі «Values, Motives, and Systems of Action», написаний ними ж за участю Олдса, читаємо, що «теорія дії – це концептуальна схема аналізу поведінки живих організмів. Вона розглядає таку поведінку як орієнтовану на досягнення цілей у ситуаціях за допомогою нормативно врегульованих витрат енергії» [Parsons T., Shils E. A., With the assistance, p. 53].

Але що приховано за позитивістським тезаурусом? За ним прихована доволі чітко виписана теорія класової дії, Можна сказати так, що загальна теорія дії Парсонса, як тепер її розуміють сучасники, є теорією класової дії, спрямованої на збереження та охорону вибудованого класом порядку. Вона є класовою навіть тоді, коли все відбувається згідно з доктриною індивідуальної «функціональної автономії» Оллпорта, про яку згадують Парсонс і Шілз [Parsons T., Shils E. A., With the assistance, p. 321].

Тут ми дізнаємося, що при «побудові категорій теорії дії» актора, Парсонсом і Шілзом, були виділені «три основні модальні аспекти системи відліку, які назвали мотиваційною орієнтацією, ціннісною орієнтацією та структурою» [Parsons T., Shils E. A., With the assistance, p. 235].

Класову суть сказаного викриває зв'язок трьох понять: поняття «актора», «структури» і «соціального порядку», що просякають увесь твір. І тому «повністю ізольована елементарна “одинична дія” – це абстракція. Дії відбуваються лише в системах, що потребують оцінки альтернативних шляхів дій та зобов'язань щодо тих альтернатив, які були обрані...» [Parsons T., Shils E. A., With the assistance, p. 235].

Тож виходить, що тепер в контексті парсонівського функціоналізму так звана боротьба, наприклад, з бідністю і безробіттям, за покращення рівня життя тощо – не що інше, як певні технології, а самі названі явища – поведінкові продукти «гуманітарного» виробництва, що конвертуються у владу, а влада, відповідно, в зростаючий капітал і навпаки.

Що це, як не родовий зв'язок між політичним фашизмом та соціологічною раціональністю парсонівського функціоналізму? Отже, можна стверджувати, що в соціології Парсонса поєднано:

- філософський прагматизм, орієнтований на успіх в будь-якій конкуренції;
- соціологічний функціоналізм, орієнтований на контроль поведінки великих мас людей;
- логічний раціоналізм, перформатований в прагматичний і орієнтований на розрахунок варіантів можливого ефективного соціального контролю.

Виходить, що функціональність і раціональність фактично злилися, бо тепер раціональним вважають не потребу в узгодженні людської волі з об'єктивними обставинами, а спроможність до прорахунку найкоротшого шляху до успіху, що може бути забезпечений виключно завдяки спеціально розбудованому соціальному порядку.

Якщо, згідно марксизму, історія поділяється на стихійний та свідомий розвиток людства, коли усвідомлення об'єктивної необхідності сприяє доланню будь-якої людської сваволі, то функціоналізм фактично виходить з ідеї поділу історії на стихійну та контрольовану з боку, наприклад, еліти або пануючого класу. Коли так, то треба подивитися на те, які смисли (пропозиції) вкладає Парсонс в поняття соціального порядку.

Відзначимо, що воно в нього надто ускладнене і завжди сполучається з поняттям прагматично орієнтованої соціальної дії, спрямованої на впорядкування груп, значень, цінностей, норм

поведінки тощо з огляду на наявність між ними контрольованих функціональних зв'язків. Серед зазначених смислів, що розкидані по різних працям Парсонса, можна виокремити наступні:

→ «гніздова» (“nesting” series) впорядкованість груп і класів в суспільстві;

→ ієрархічний порядок («hierarchical order), тобто впорядкована соціальна нерівність;

→ «порядок контролю» (order of control), коли контроль розглядається як відносно самостійна система дій;

→ порядок контролю за порядком (order of control або order control procedure), тобто контроль здійснюваний заради запобігання можливості встановлення зворотного порядку (opposite order або prevent control procedure of possible reverse order);

→ інституціоналізовані очікування (institutionalized expectations), що мають справджуватися незалежно від будь-яких соціальних змін¹² тощо.

Все зазначене – не більше як екзистенційні імперативи (existential imperatives), що визначають саме існування суспільства (треба додати, капіталістичного), його незалежність «від емпіричної реальності більш низького порядку» [*Parsons T., A Tentative Outline*]. Отже, порядок, усе-таки є один з визначальних екзистенційних імперативів, тобто таких, яким немає альтернативи. Хоча, як вказано вище, Парсонс стверджував, що для нього порядок – це проблема, а не імператив, бо розумів, що фашизм і є функцією порядку як імперативу. А між тим, згідно з логікою, порядок як проблема – це й є імператив, мета, ідеал і таке інше. А якщо це не є імперативом, то проблемою стає зміна порядку на більш досконалий, на той, що задовольняє потреби абсолютної більшості людей.

У всьому цьому виявляється родовий зв'язок між політичним фашизмом та прагматично орієнтованим функціоналістським

¹² Уточнимо: соціальна структура очікувань, – пряма калька соціально-класової структури суспільства.

мисленням, який передбачає розробку «гуманних» заходів, спрямованих на значне скорочення населення Землі у силу його «надлишковості» для світового капіталу?! Виходить, що споживання як поведінковий продукт стало надлишковим?

Не забуваймо, що будь-які теоретичні визначення передбачають і відповідні дії. Однак про все по порядку.

Не завадить нагадати, що соціологія Парсонса, згідно з Гоулднером, – «американська альтернатива марксизму» [Гоулднер А., Наступаючий кризис, с. 211], принаймні в тому, що у Маркса в історії діють об'єктивні закони («жорсткий але діалектичний детермінізм»), а у Парсонса – діють люди, орієнтовані на збереження порядку, тобто на контроль поведінки тих людей, які живуть своєю працею, і для кого капіталістичний порядок все одно, що ярмо. Таку позицію можна визначити як **жорсткий волюнтаризм**, хоча Парсонсу вдалося багатьох переконати в тому, що його теорія, за висловом Гоулднера, – це *meliorism* – тобто вчення про покращення та вдосконалення світу [Гоулднер А., Наступаючий кризис, с. 217].

Відомо, що Парсонс досить ретельно вивчав донацистську, нацистську та постнацистську Німеччину і робив це зовсім не випадково, а з метою виявлення міри ефективності різних типів соціального контролю (зокрема, жорсткого). І додамо, в інтересах великого капіталу. Так:

– в есе «Демократія та соціальна структура в донацистській Німеччині» (1942 р.) (*Democracy and Social Structure in pre-nazi Germany*) Парсонс відзначає дезорганізуючий вплив на соціальний порядок швидких соціальних змін, зокрема, стрімкий розвиток технологій, індустріалізації, урбанізації, міграції населення, професійної мобільності, а також культурних, політичних та релігійних змін... [Parsons T., *Democracy*, p. 117];

– в есе «Пропаганда і соціальний контроль» (1943 р.) дає визначення пропаганди як одного з способів «безпосередньо або опосередкованого впливу на відносини та дії за допомогою мовних

письмових або усних стимулів», а далі уточнює, що «пропаганда контрастує з раціональним “просвітництвом”, з передачею інформації, що дозволяє людині “робити власні висновки”, і тому пропаганда є способом впливу переважно через “нераціональні механізми поведінки“» [*Parsons T., Propaganda, p. 142*];

– в есе «Деякі соціологічні аспекти фашистських рухів» (1942 р.), Парсонс пише:

а) що існує достатньо підстав, щоб підтвердити гіпотезу про те, що фашизм – досить «широке явище, яке глибоко вкорінялося в структури західних суспільств в цілому та їх внутрішні напруги і конфлікти»;

б) що його аналіз фашизму відрізняється від марксистського;

в) що фашизм відрізняється від «старого консерватизму», однак включає в себе його елементи;

г) що фашисти – це, безумовно, «“праві”, оскільки вони спеціально орієнтовані на протиположні політичним рухам “лівих”, зокрема, комунізму [*Parsons T., Some Sociological, с. 125*].

І тим не менше, Парсонс в більш пізніх працях ототожнював фашизм і комунізм, що є:

– алогічним відповідно до класичної логіки;

– раціонально (прагматично та функціонально), якщо спиратися на канони функціоналістської логіки;

– релевантно, якщо мислити за канонами логіки соціальної феноменології.

Це один з прикладів збиття з пантелику методом зміщення категорій, коли, згідно з концепцією антиреалізму Г. Райла, факти, що входять в обсяг одних категорій, відносять до якоїсь іншої категорії [*Ryle G., The Concept*]. Так, вище згадане ототожнення фашизму та комунізму слід розглядати як окрему дію, в якій мають місце *потрібні* для відповідних «адресантів» функціональні властивості (functional properties), тобто такі, що сприятимуть легітимації, стабілізації та захисту порядку.

Прикладів подібного змішування категорій є чимало. Наприклад, якщо за зовні привабливими словами на кшталт «покращення світу», «соціальне конструювання реальності», «раціональність» тощо не углядіти обличчя тих, у чийх інтересах життя «покращують», «соціально “конструюють”», «раціоналізують» тощо, то можна підтримати тих, хто це говорить, не здогадуючись, що ви насправді пристаєте на бік тих людей, чий інтереси суперечать інтересам більшості.

Наприклад, той же Парсонс пише, що в його «термінології об’єкт не є цінністю; це властивість процесу оцінки, який полягає у встановленні відношення до актора або сукупності акторів» [*Parsons T., A Tentative Outline*]. Як бачимо, об’єкт в трактуванні Парсонса більше не є таким, що існує незалежно від нашої волі і пізнання способу існування якого збільшує міру нашої свободи щодо об’єктивної необхідності. Це тепер те, що може бути функціональним (наділеним функціональними властивостями або позбавленим їх). До того ж об’єктами можуть бути і люди. А коли так, то відтепер в їх поведінку теж можна завдавати ті чи інші функції і вони, відповідно, будуть діяти у згоді з волею можновладців. Це положення вкорінене в ідею американської винятковості, яка має виключено суб’єктивістську природу. За великим рахунком вся соціологічна теорія Парсонса – це обґрунтування правомірності панування США (читай пануючого в США класу) з претензією на світовий масштаб, при тому, що всюди в світі при бажанні можна знайти потрібні (функціональні) для цього властивості, включаючи минуле і сучасне.

Ось один приклад такої властивості. Парсонс його знаходить в «драматичному порівнянні пуританства та конфуціанства» Вебером. Читаємо: «Конфуціанство як “доктрина раціонального пристосування до світу” (*doctrine of rational adaptation to the world*)», а «пуританство – “доктрина раціонального панування над світом” (*doctrine of rational mastery over the world*), або «царина емпіричної соціальної дії», тобто не те, що «треба “прийняти” і пристосувати або від чого треба відійти», а те, чим треба оволодіти і контролювати в ім’я ідеалу», що

в релігійних термінах визначається як трансцендентне [*Parsons T., A Tentative Outline*].

З огляду на логіку функціоналістського мислення, в ідеалі пристосування не функціональне, а панування, навпаки, функціональне. А так як інституціоналізовані очікування визначають цілі [*Parsons T., Some Sociological*], то робимо висновок, що в сучасних Сполучених штатах інститути пристосування США до сучасного світу взагалі відсутні. Тут існують виключно інститути панування, що визначають не лише державницькі цілі, а й здійснюють вплив на весь досяжницький світогляд американських громадян, в чому є велика заслуга саме Парсонса.

Отже, латентна ціль – формування інституціоналізованих очікувань правлячої верхівки, а не достовірного знання про об'єктивну реальність, як це має місце в традиційній психології, так само як і в культурі. Тому ціль, в свою чергу, стає оператором дій. Нагадаємо, що між поняттями оператора та функції в функціоналізмі існує тісний зв'язок. Тут поняття «оператор» означає таку функцію, що призводить до прояву інших функцій, властивих тим чи іншим елементам у структурі, відповідно до волі суб'єкта дій.

Оператор може бути наділений певною множиною підфункцій, наприклад, функціями впливу, примусу, зокрема, насильницько-репресивного характеру, які використовують з метою легітимації тих чи інших дій або змін, що в нормальних умовах вважають нелегітимними. Операторами можуть бути і люди, і речі, і слова, тобто, що завгодно, якщо вони спроможні так вплинути на поведінку індивідів і груп, що змінять її в заданому напрямі. За великим рахунком, це – радикальна відмова від ідеалів Просвітництва та гуманізму, – гра на невігластві, що тягне за собою важкі для соціуму наслідки. Спроба проаналізувати ці наслідки призвела до розбудови соціології невігластва, в якій, як завжди, один вектор спрямований на обслуговування тих, хто встановлює та контролює соціальний порядок, а інший – на виявлення її інструментальної функції [*Яковенко А.К., Соціологія невігластва*]. Парсонс досліджував

функціональний зв'язок між соціальним порядком і відповідним йому впорядкуванням наукової думки, яка теж не має виходити за межі порядку, що потребує відмови в пізнанні від принципів історизму та суспільного розвитку як в пізнанні, так і в повсякденних практиках.

Отже, на кожному кроці реалізації соціальної дії використовують різні техніки (які названі стилями), що укладають в один і той самий спосіб дії, спрямований на підтримку (відтворення) порядку засобами науки.

Згідно з Парсонсом, наявний спосіб функціонування сталого порядку має визначати спосіб мислення науковця, що спрямовує його пошуки на підтримку (відтворення) цього порядку. Численні джерела свідчать, що це стало значним поглибленням розпочатої Контом контрреволюції в науці (Ф. Хайєк), спрямованої на обмеження науковця в праві на власну думку, в свободі наукової творчості, прихованого під гаслами демократії, гранично можливої об'єктивності тощо. Фактично, творчий потенціал науковця штучно спрямовують на боротьбу з історичним часом в ім'я часу соціального, тобто в ім'я розширення часових меж епохи перебування буржуазії при владі.

Практично всі послідовники Конта займалися доведенням одного положення, висловленого Вільгельмом Єрусалемом і процитованого Флеком в його праці, яка є вступом в теорію стилю мислення і розумного колективу: «Для всіх розумних людей загальнологічним є відносини панування і підлеглості, які в своєму подальшому розвитку приходять до усе більш широкого узагальнення, включаючи економічне підкорення, та усе більш точних формулювань універсального та перевіреного досвіду» [Флек Л., Возникновение, с. 75].

Отже, яку ринково-орієнтовану працю не взяти, в ній знайдеться ця ідея. Праці Парсонса – один з піків в її практичній реалізації. Це означає, що подібні ідеї успішно функціонують в суспільстві на зразок будь-якого товару, утворюючи собою специфічний ринок

(ринок ідей¹³), утверджуються в суспільній свідомості в статусі ілюзій, розповсюдження яких стримує розвиток духовної культури, але сприяє підсиленню соціального контролю.

Іншими словами, досвід панування та підлеглості визначає напрям розвитку буржуазної науки, бо є предметом і певним чином метою її дослідження і, як не дивно, усе це відбувається, будучи прихованим в контекстах функціоналістського стилю мислення, переважно випадаючи з поля зору науковців і тому не стаючи предметом спеціальної професійної рефлексії.

Як таке може бути? На це запитання, як нам здається, дав відповідь Мангейм в своїй «Ідеології та утопії». Читаємо: «...мислять не люди як такі і не ізольовані індивіди здійснюють процес мислення, мислять люди в певних групах, які розробили специфічний стиль мислення в ході нескінченного ряду реакцій на типові ситуації, що характеризують загальну для них позицію.

Строго кажучи, стверджувати, що індивід мислить, взагалі невірно. Значно вірніше було б вважати, що він лише бере участь в якомусь процесі мислення, яке виникло задовго до нього» [Мангейм К., *Идеология*, с. 9]. А для того, щоб виявити, чому я мислю саме так, я маю відтворити історію становлення мого способу мислення, а потім ще й дослідити, чому існують люди, що можуть мислити у інший спосіб. До того ж мисленева історія – це не просто філіація

¹³ Цей ринок іноді називають ринком знань, хоча такого ринку існувати не може в принципі, але існують ринок права доступу до достовірних знань і ринок інтелектуальної праці. Достовірні знання не можна купити, їх треба вміти засвоювати, чому й має навчати інститут освіти. Однак, якщо взяти до уваги феноменологічне розуміння знань як будь-яких уявлень чи ідей (безвідносно до тої чи іншої міри їх істинності), то такий ринок насправді існує, хоча й виключно в уявленнях неофітів в питаннях відмінності між гносеологічним розумінням уявлень, згідно з яким уявлення бувають або істинними, або хибними, та соціологічним (точніше соціально-феноменологічним), згідно з яким хибні уявлення тотожні достовірним знанням в тім, що вони теж впливають на поведінку людей і тому можуть бути використані в справі соціального контролю, тобто в справі маніпулювання поведінкою великих мас людей, чого не дозволяють робити достовірні знання.

Отже, невіглас – це не просто той, хто не володіє тими чи іншими знаннями, а той, хто ще й платить лояльністю до влади, у згоді з політичною волею якої існує інститут обмеження до достовірних знань, який функціонує, наприклад, у формі платної освіти, функціональної освіти (а саме вона обмежує доступ до знань світоглядного рівня) [Див. *Ніколаєнко Л.Г.*, *Соціальна*, с.].

ідей, коли ідея, висловлена одним вченим, сприймається його послідовниками, і які на її основі висувують нові ідеї. Це ще й соціальні умови, що розділяють вчених на групи і змушують їх наслідувати одні ідеї і відхиляти інші та відповідним чином обґрунтовувати свій мисленевий вчинок.

Те саме робимо зараз і ми, визнаючи правомірність застосування функціонального аналізу та заперечуючи засобами діалектичної логіки парсонівський спосіб його використання, який суперечить об'єктивній логіці історичного процесу.

Спираючись на сказане вище, стверджуємо, що логіка науки, яка формувалася століттями і яка була орієнтована на пошук шляхів до суспільного розвитку разом з приходом буржуазії до влади перестала задовольняти її приватновласницькі інтереси, що й призвело до її трансформації в *соціальну логіку*, яка, як вважає Тард, має висвітлювати «суперечності з узгоджуючої їх сторони [Тард Г., Социальная, с. 57], тобто, не розв'язувати їх в принципі, без чого немає розвитку, а примирювати (тобто, зберігати, консервувати, охороняти та відтворювати порядок). Ми ж уточнимо: соціальна логіка – це логіка, структурована у відповідності до соціально-класової структури суспільства, адже класи є тими великими соціальними групами, інтереси яких вступають в конфлікт і тому потребують свого теоретичного обґрунтування. Це означає, що науковий спосіб мислення, який формувався століттями в своєму протистоянні з буденним та релігійним мисленням, почав розкладатися на два взаємовиключні за ознаками *за* і *проти* капіталізму способами мислення. Як стверджував Мангейм, «спосіб мислення нижчих прошарків, що не мав раніше суспільної значимості, тепер вперше знаходить значущість та престиж» [Parsons T., Propaganda and, p. 13]. Протистояння між різними способами мислення, зокрема в соціології, за великим рахунком, і стало теоретичним виразом класового протистояння, в якому Парсонс брав не просто активну участь, а визначав основоположні принципи

захисту капіталістичного соціально-політичного ладу, що отримав досить абстрактну назву історично не визначеного *соціального порядку*. Він фактично є одним з тих, хто займався трансформацією логіки науки в специфічну *соціологіку*, а гносеологію в *соціальну епістемологію*, що стали теоретичним підґрунтям для формування найбільш радикальних практик захисту соціального порядку. Отже, дослідження логіки захисту даного порядку є конче важливим, а така логіка потребує власної теорії пізнання, яка й носить назву соціальної епістемології, що стала альтернативою традиційній гносеології.

В деяких джерелах стверджують, що Парсонс один з тих *розумних людей*, які визначають принципи відтворення порядку, забезпечують підготовку функціонерів, задіяних в справі його відтворення, визначають спільний для них спосіб мислення та структурують його на мережу стилів, спрямованих на пошук *усе більш точних формулювань* вказаного багатовікового і тому універсального та *перевіреного досвіду підтримання порядку*, який по праву називають буржуазним або капіталістичним. Можна сказати, що Парсонс одним з перших спрямував свої дослідницькі зусилля на логіку захисту порядку, в якій політичне і наукове – близнюки-брати. Визначальна мета його наукової творчості полягала в убезпеченні внутрішніх та зовнішніх загроз американському порядку. Й як потім виявиться, його соціальна поведінка чітко корелювала з правилами його ж мислення.

Характеризуючи соціальну логіку мислення Парсонса, що визначала його поведінку в науці, не завадить нагадати наступний вислів Мангейма, який писав, що «політична дискусія різко відрізняється по своєму характеру від наукової. Її мета – не лише довести свою правоту, а й підірвати соціальне та інтелектуальне коріння свого опонента» [Parsons T., Propaganda and, p. 39]. З огляду на сказане зауважимо, що Парсонс не просто опонував марксизму. Він намагався саме підірвати його соціальне та інтелектуальне коріння, застосовуючи для цього витончені логіко-лінгво-семантичні оператори, приклади яких ми наведемо нижче.

Однак Парсонс, як і Мангейм, не врахував того факту, що інтелектуальне коріння будь-якої наукової творчості проростає в інтереси, що або співпадають з суспільними інтересами, або суперечать їм. З цієї причини науковці, які долучені до розбудови логіки науки, з необхідністю трансформують її в соціальну визначену логіку думок і дій. Тому наука і політика, коли вони інституціоналізовані, діють синхронно. Справа лише в тому, хто саме, які, і з якою метою задає в них функції, а також який результат передбачає отримати. Ось чому є всі підстави стверджувати, що поняття буржуазної науки – є науковим поняттям, а Парсонс – один з найбільш яскравих її представників.

Тому Поппер, наприклад, злукавив, коли поставив нібито проблему *логіки соціальних наук*, не визначивши: що саме робить ці науки соціальними; чим їх логіка відрізняється від логіки наук природничих. Якщо ця логіка визначена виключно питаннями «залежності від чесності, прямої і простоти при доступі до проблеми» та «свободи від оцінок» [Поппер К., Логика], що нібито забезпечує максимально можливу наукову об'єктивність, то тут нічого оригінального немає.

Більш того, Поппер злукавив ще й в тому, що поставивши питання щодо характеру відносин між знанням і незнанням, ухилився від визнання того, що ці категорії за часів капіталізму остаточно вийшли за межі гносеології і набули соціального звучання, тобто набули інструментальної функції в справі соціальних маніпуляцій і, водночас, стали означати спільноти людей, поділених на групи за ознакою міри доступу до достовірних знань, звідки впливають поняття «еліта» і «маса». І з «категорією логічної суперечності» в нього не все гаразд, бо вона теж набула соціального звучання і стала визначати, перш за все, класову суперечність в теоретичній сфері. І з критерієм істини він так чітко і не визначився. В цьому йому

«допоміг» його опонент – Т. Адорно, заговоривши про релевантне¹⁴ (читай, соціально визначене) знання [Адорно Т., К логике].

Між тим, Поппер писав своє «Відкрите суспільство...» під час Другої світової війни і з Нової Зеландії фактично своїми ідеями «стріляв у спину» тих, хто ніс основні втрати на фронтах боротьби з фашизмом.

Як бачимо, «ослячі вуха» соціологіки та соціальної епістемології стирчать ще з часів утворення союзу між прагматичним та феноменологічним спрямуваннями в соціальних науках, включаючи разом з вченням Парсонс, між іншим, і вчення Поппера.

Тут не зайве нагадати ще раз, що ми не проти функціоналізму як такого. Ми проти того способу його використання, який ставши мейнстримним, надав йому статусу самодостатньої методології в соціальному пізнанні, де він фактично став визначальним. Ми проти й того, коли послідовники Парсонса відокремлюють наукові досягнення функціоналістів від соціально зумовленої програми їх досліджень. Щось подібне ми зустрічаємо в праці Нікішенкова «Історія британської соціальної антропології», в якій значна увага приділена саме їм [Никишенков А.А., История]. Отже, скільки б не заявляли, наприклад, Редкліфф-Браун чи Маліновський про гуманістичне спрямування своїх досліджень, колоніальна їх суть ніким не може бути виключена. А після Хабермаса вже нарешті ведеться розмова й про внутрішню колонізацію, коли верхи, розмовляючи на тій же мові, поводять себе у відносинах з низами подібно колонізаторам. Функціоналізм Парсонса тут нічим особливим не відрізняється, адже соціологіка функціоналістського стилю мислення по своїй суті і є одною з колоніалістських версій режиму управління.

¹⁴ В цьому сенсі релевантні і функціональні знання і дії – синоніми, бо і те, і те соціально визначено. Отже, функціоналізм і феноменологія – різні техніки (стилі) досягнення одного й того ж, що укладаються в один і той самий спосіб мислення – буржуазний

Для підтвердження даного висновку звернемося до логічного аналізу¹⁵ одного з надзвичайно показових вчинків в творчій біографії Парсонса, описаного американцем Портером¹⁶ в статті з досить красномовною назвою «Толкотт Парсонс і націонал-соціалізм: Справа про «Десять загадково зниклих листів». Це листи Парсонса до Клайда Клакхона – директора Російського дослідницького центру при Гарвардському університеті, що досі не опубліковані, до яких доступ гранично обмежений, і в яких Парсонс розповідаючи про свою роботу в післявоєнній Німеччині, звертається до Клайда Клакхона з проханням прийняти на роботу декількох власівців, а також якогось Миколу Поппе.

Виявляється, що Микола Поппе – відомий радянський вчений, лінгвіст і етнограф, спеціаліст з алтайських мов, монголознавства та тюркології, а ще й наймолодший в 1932 р. член-кореспондент АН СРСР, який, опинившись в окупації, перейшов на бік Гітлера,

¹⁵ Логічний аналіз для соціолога – це основний метод пошуку визначальних смислів в низці висловлювань того чи іншого автора, здійснюваний з метою реконструкції властивих йому способу та стилю мислення і спрямований на узгодження логіки викладу думок в тексті з реальною логікою впорядкування його думок та дій. Отже, це аналіз логічної структури процесу соціального мислення, здійснюваний подібно до того, як «фізик розщеплює білий колір за допомогою призми і розкладає його в колірній гамі спектру... [Вайсман Ф., Что такое].

Цей метод дає можливість класифікувати тексти та авторів за тими чи іншими соціально визначеними ознаками.

¹⁶ Портер був прихильником Парсонса і раніше стверджував в своїх працях, що той активно боровся з фашизмом та маккартизмом. Тому і описаний ним факт намагається подавати як прикрий випадок, що стався з «хорошою людиною». Коли так, то ми маємо справу з відміченою самим Парсонсом суперечністю між особистістю та її роллю: «психологічним аспектом історичної проблеми раціональності» [Парсонс Т., О социальных системах, с. 23], що заслуговує на своє дослідження як в межах психології, так і в межах соціології стилів мислення, адже ця суперечність – функція порядку, властивого тій соціальній системі, яку так гаряче захищає Парсонс.

І факт захисту Парсонсом свого учня Роберта Белла (найбільш відомого теоретика з питань конструювання громадянської релігії, який мав конфлікти у відносинах з владою і тому був змушений перебратися до Канади), не свідчить про боротьбу Парсонса з маккартизмом. Це свідчить про те, що він розумів функціональне значення громадянської релігії як одного з засобів збереження порядку в умовах, коли традиційні релігії, названі Уільямом Джеймсом «старим монархічним теїзмом», що «застарів і віджив», більше ані ідеологічно, ані політично, ані економічно не відповідають інтересам нового пануючого класу. Саме Джеймс і проголосив надію на нову релігійну свідомість для дослідження основ якої започаткував таку науку як психологія релігії [Корнілов В.С., Ніколаєнко В.Л. Функціоналістська].

переїхав до Німеччини, де працював «в інформаційних установах Третього рейху» [Поппе Николай]. Згідно ж Портеру, Поппе «працював в горезвісному Інституті Ванзее, де використовував свої таланти і навички як соціолог-дослідник СС» і займався проблемами остаточного розв'язання так званого єврейського питання та аналогічного питання щодо інших етнічних груп на окупованій території СРСР. Отже, Поппе причетний до реалізації політики Голокосту [*Porter J. N., Talcott Parsons and*, p. 606], а ми на цьому прикладі насамкінець дізнаємося, що подібні акції можуть отримати і наукове забезпечення, до чого і відкрив дорогу позитивізм, а функціоналізм забезпечив втілення цього в соціальні дії.

Ми далекі від того, щоб однозначно стверджувати, що Парсонс був фашистом в *класичному* смислі цього слова, проте, гасло «порядок за будь-яку ціну», яке на словах він нібито відкидав, насправді, йому було не чужим. На його практичну реалізацію він і спрямовував усі свої інтелектуальні зусилля. Парсонс і фашизм – тема, яка ще чекає на свого дослідника. Він тривалий час, як вже зазначалося, вивчав націонал-соціалізм саме як функціоналіст і тим справив на багатьох враження борця з фашизмом при тому, що вивчав так звані *функціональні імперативи соціальних систем*, тобто те, без чого жодна система існувати не може (проте, після 1948 року цієї теми Парсонс майже не торкався). Поняття «соціальна система» і «порядок» при такому підході – синоніми.

Наш намір полягає в тому, щоб звернути увагу на логіку функціоналістського мислення Парсонса і показати що в ній мають місце досить неоднозначні моменти, адже поділяючи соціальні системи на тоталітарні – в його класифікації це націонал соціалізм і комунізм – та раціонально-правові або демократичні (США, наприклад), він фактично відмовився від принципу класифікації систем за способом власності на засоби виробництва, не запропонувавши інших чітко визначених критеріїв, а при уважному погляді виявляється, що його раціонально-правова система за логікою

свого функціонування мало чим відрізняється від нацистської в Німеччині 30-40 років ХХ століття.

До того ж, існують свідчення про те, що він був захисником «корпоративного лібералізму» та «воїном холодної війни», який «сприяв деяким найбільш антидемократичним і антиінтелектуальним тенденціям в післявоєнному американському політичному житті» [Арсеєнко А.Г., Глобалізація, с. 45]. А між тим відомо, що ідеологія корпоративізму була основоположною підвалиною фашизму, зокрема, італійського дуче Беніто Муссоліні.

Отже, у ставленні Парсонса до фашизму не все так однозначно, хоча побутує думка, що він боровся з фашизмом. Ось що писав з цього приводу Б. Юдін: «Наскільки я зрозумів, Парсонс був причетний до того, що американці впроваджували після Другої світової війни в Німеччині, – до дефашизації. Парсонса притягували до соціологічного опрацювання цієї програми та до участі в розробці серйозних реформ, що проводили в Німеччині після війни. Тут, звичайно, теж був використаний макросоціологічний підхід» [Судьбы, с. 836].

Як то кажуть, чув дзвін... Проте, те, що Юдін називає дефашизацією Німеччини, було системою досить своєрідних дій, адже відомо куди перебралася основна маса носіїв «фашистського інтелекту» (ідеології) після війни¹⁷. А щодо діяльності Парсонса того часу, то в США давно дискутується факт його роботи з радянськими полоненими, серед яких він «займався рекрутуванням кадрів для тісно пов'язаного зі спецслужбами США вищезгаданого Російського дослідницького центру при Гарвардському університеті з числа колишніх радянських фахівців (в т.ч. власівців) в таборах для

¹⁷ Не забуваймо, що розум давно перестав бути чимось морально бездоганим, бездоганність якого забезпечується лише йому властивою логічною раціональністю.

Соціальна диференціація суспільства призвела до того, що й розум розпався на різні соціально визначені форми. Буває етичний розум, а буває й злочинний, як бувають і систематичні зловживання розумом.

Всі форми раціональності, які ми обговорюємо тут, – це соціально визначені модифікації розуму, до яких належить і фашистський..

“переміщених осіб”» [Арсеєнко А.Г. Глобалізація, с. 45], куди він пристроїв і Поппе.

Втім подібні факти з біографії Парсонса та історія з загадково зниклими його листами приваблює не в плані моральних оцінок, а в контексті розуміння логіки дій, спрямованих на захист порядку, тобто функціонально визначених. Портер скоріш погоджується з думкою О. Коннелла (якого з невідомих причин допустили до зазначених листів), що «Поппе, власовці) прийшли в Гарвард, щоб допомогти американському уряду краще зрозуміти комуністичну Росію» в умовах, коли перед світом постав вибір «Комунізм чи фашизм? Що гірше?»¹⁸» [Porter J. N., Talcott Parsons, p. 604].

Насправді, пропозиційний аналіз творів Парсонса однозначно свідчить про те, що для нього ніколи не було проблемою дати функціонально визначену відповідь на питання: «Що гірше?». Якщо комунізм – це антикапіталізм, а фашизм – це радикальний антикомунізм, то чому б його не інструменталізувати, не надіти на його брудні руки «білі рукавички» і зробити з нього щось на кшталт «білого комірця».

«Білими комірцями» (калька з англ. White-collar worker) соціологи називають найманих працівників розумової праці, які в

¹⁸ В відомій на заході біографії Парсонса, написаній німкенню Утою Герхард, до якої (біографії) ми ще повернемося, питання, пов’язані з зазначеними листами та відносинами Парсонса до Поппе, вкриті густим туманом. Тут, правда, зазначається, що британці зібрали більшість німецьких нацистів, що були експертами по Росії, що Поппе був під захистом британської розвідки, що він мав бути переданий в США, що його розшукували росіяни і що його справа позначалася грифом «цілком таємно» тощо. До того ж Герхард стверджує, що прізвище «Поппе» було придумане, а потім висуває припущення, що Парсонс з Поппе зовсім не зустрічався і, насамкінець стверджує, що Парсонс не вдавався до правопорушень у відносинах з Поппе. І завершує Герхард цю «історію» словами Денніса Ронга про те, що означені звинувачення Парсонса в симпатіях до фашизму «красномовний приклад політичного наклепу “лівий маккартизм” (left-wing McCarthyism)» [Gerhardt U., Talcott Parsons, p. 179 – 1803]. Виявляється, був і такий!?

Що все це означає?

По-перше, що словосполучення «лівий маккартизм» – квінтесенція усього сказаного. Звісно, що це функціоналістський конструкт і що сама можливість такого словосполучення функціонально зумовлена, бо спрямована не просто на захист парсонівської соціально визначеної позиції щодо фашизму, а й будь-яких нахилів до фашизму.

По-друге, нам не важливе чи мав Парсонс нахили до фашизму, чи не мав. Як ми далі побачимо, він вивчав фашистські практики якраз в орієнтації на те, щоб знайти в них способи захисту порядку функціональні щодо американського суспільства.

стратифікаційній структурі суспільства розташовані поряд з синіми та сірими комірцями, але займаються збором, обробкою та зберіганням інформації як інструменту отримання надприбутків та скріплення влади (включаючи і владу над усіма без виключення комірцями). «Білі рукавички», тим часом, стали символом елегантності та сервісу класу люкс. Але тепер це не холопи, а, хоча й наймана, але високооплачувана робоча сила, функціональне призначення якої полягає в тому, щоб мати «“залізні кулаки” під бархатними рукавичками» [*Gross B., Friendly (Preface), p. XIX*].

Парсонс же робив все для того, щоб рукавички, особливо білі, виглядали м'якими, а руки в той самий час могли б виконувати будь-яку роботу [2]. «Білі рукавички» нині, як і «білі комірці», – визначальний елемент в боротьбі з комунізмом, то чому б їх не використати. А це вже й є «дружній» фашизм, тобто функціонально визначений інструмент.

Тож не дивно, що і Парсонс зажди працює в білих рукавичках.

Що ж до запитання «Що гірше?», то соціолог, який вивчає структури, мав би насамперед задати ще одне запитання – «Кому гірше? Капіталу, чи людям праці?» Проте, як бачимо, Парсонс діяв у згоді з формулою «Що добре для General Motors, те добре й для Америки»¹⁹, що є класичним взірцем соціально визначеної логіки мислення, яка чудернацьким чином сполучається з діями за принципом свободи від оціночних суджень, узгоджених з основними

¹⁹ Цей вислів в кінці ХХ століття трансформувалася в інший, – «Що добре для банкірів, те добре й для Америки», а дії президента Трампа показували, що інтереси банкірів радикально розійшлися і національними інтересами Америки. Відповідні події можна спостерігати наочно. Що буде далі? Попередньо можна сказати, що Бреттон-Вудська фінансова система, ВТО, нинішній спосіб глобалізації світу на користь банкірів, скоріш за все і НАТО, вже скасовуються методом завдання в них деструктивних функцій. Щось подібне відбувається і з світовою грошовою системою, коли на зміну паперовим грошам поступово приходять числа, що загрожує остаточним встановленням світового електронного концтабору, про небезпеку якого все частіше починають говорити вчені.

І ще одне. Сучасні події в США показують, що йде активний демонтаж державних інституцій, який розпочався з інституту поліції. Приватні тюрми і приватні армії вже стали реальністю. Якщо ця тенденція збережеться, то невдовзі буде інституціоналізоване щось на зразок фашизованого неофеодалізму як практичного втілення усієї множини буржуазних теорій з їх прагматизмом, раціоналізмом, функціоналізмом, феноменалізмом, соціальним епістемологізмом тощо як способами боротьби уявної науковості з реальною.

постулатами функціоналізму. Отже, згідно соціології Парсонса, слід «використовувати фашистів у боротьбі з комунізмом» [*Porter J. N., Talcott Parsons, p. 604*] – це функціонально і мораль тут ні до чого.

Наведемо яскравий приклад парсонсівської соціології. Читаємо: «“Консервативно“ німецьке суспільство, скоріш за все, найкращий зразок... типу суспільств, що роблять наголос на збереженні status quo. З іншого боку, нацизм переносить це ідеальне положення речей на ідеальне політичне майбутнє, додаючи до цього ще й містичні ідеальні якості німецького народу. Але в деяких відношеннях радянська Росія також наближається до цього типу. Комунізм – це утопічне ідеальне положення речей, яке можна здійснити за допомогою колективної дії» [*Парсонс Т., О социальных системах, с. 292*].

Запитуємо: «Утопія? Чи відповідні ідеї можна здійснити?». Відповідь дав сам Парсонс, вказавши на роль колективних дій. А якщо можна здійснити, то яка ж це утопія? З іншого боку, чи не є утопічною структурно-функціоналістська теорія самого Парсонса з її надметою – зупинити або хоча б «законсервувати» історію і тим увічнити капіталізм? Практичний ефект очевидний, але логіка мислення та відповідних дій не просто відхиляються від об'єктивної логіки історії, а йдуть усупереч їй.

В соціології Парсонса термінологічні та лінгвістичні маніпуляції підміняють собою реальні логічні операції. Так ось слово «нацизм» виконує тут роль логіко-лінгво-семантичного оператора, спрямованого на провокацію алузії з нацизмом в розмові про СРСР. А ця алузія, в свою чергу, має провокувати ще одну – алузію ідеального американського демократизму і тим формувати масову безмежну лояльність до США.

Підступність такої позиції полягає ще й в тому, що саме соціолог Парсонс мав би наголосити, що майбутнє, яке малювали для німецького народу фашисти, відрізняється від майбутнього, яке він конструював для американського народу, лише одним – зміною тотального фізичного примусу тотальним же інституціоналізованим

примусом, який базується на глибоких наукових дослідженнях. При тому, що обидва типи примусу орієнтовані на збереження status quo для великого капіталу і можуть застосовуватися в залежності від тих ситуацій, що складаються у відносинах між основними класами. Перетворення науки в служницю приватного інтересу відбулося і саме функціоналіст Парсонс тут поставив остаточну крапку.

Іншими словами, і там, і там ми маємо майбутнє без майбутнього з тією різницею, що *узагальнений Парсонс* пов'язує не лише американське, а світове буття поза часом з *містичними ідеалізованими властивостями середнього класу*. Тут зупиняємося, бо логічному аналізу наведеного положення можна присвятити багато сторінок. Нагадаємо основоположний, – хоча й досить неоднозначний, – постулат функціоналізму – певна міра злочинності є нормою (Дюркгейм), а норми – складник порядку.

Отже, якщо злочинність в *нормальному* уявленні – явище аномальне, то в уявленні функціоналіста:

– по-перше, злочинність – це норма в тому смислі, що допоки не існує суспільств, в яких немає злочинності;

– по-друге, це норма, яка може бути використана для легітимації нелегітимних дій.

Отже, соціально визначена логіка мислення Парсонса показує, що в функціоналізмі обидва моменти *вдало синтезовано*.

Тож виходить, що порядок, який захищає Парсонс, в політологічній його інтерпретації називався ліберальним, в економічній – ринковим, а з огляду на практики соціального управління (маніпулювання) – Джона Голдберг, визначив його як ліберальний фашизм або «“фашизм з посміхненим обличчям”, хороший фашизм»²⁰ [Голдберг Дж., Либеральный фашизм], а Бертран Гросс, у свою чергу, – «дружнім фашизмом», за якого: широко використовується управління розумом та витончені репресії (Mind management and sophisticated repression) і «навіть прогалини в

²⁰ Тут Голдберг цитує актора-коміка, письменника і продюсера Джорджа Карліна, який зокрема називав голосування ілюзією виборів, а соціальну верхівку дійсними господарями країни.

репутації можуть бути функціональними в підтримці недемократичної системи» [*Gross B., Friendly*, p, 260]; залякування, щоб посіяти масову апатію, «яка надто велика в американському суспільстві», або, навпаки, якщо має місце «придушення страху, що теж є реальністю в Америці». [Там само, p, 2-3]; навіть «затримка або позбавлення позитивних винагород може бути саме по собі позитивною формою терору» [Там само, p, 294] тощо.

Вже в передмові читаємо, що в США і країнах «вільного світу» відбувається «повільний, але могутній дрейф у бік все більшої концентрації влади і багатства в репресивному партнерстві “великий бізнес – великий уряд”. Цей дрейф веде вниз по дорозі до нової і тонкої маніпулятивної форми корпоративістського кріпосного права» [*Gross B., Friendly (Preface)*, p. XI]. Читаємо далі: «Коли я дивлюсь на Америку сьогодні, я не боюсь сказати, що я боюсь. Я боюсь тих, хто заявляє, що тут цього не може бути» [*Gross B., Friendly*, p, 3].

Якщо Грос лише відмічає тенденції, які можуть призвести до фашизму, наприклад, досить поширені непідкріплені доказами сенсаційні звинувачення в дусі Маккарті, то Голдберг вважав, що фашизм нікуди не подівся, він лише мімікрує вже майже століття, перебуваючи поряд з нами. Він пише: «Німеччина потерпіла поразку в другій світовій війні. А фашизм переміг» [*Голдберг Дж., Либеральный фашизм*], у тому смислі, що не був розгромлений остаточно. І, як не важко здогадатися, він переміг завдяки американській політиці, яка уберегла його від остаточного розгрому. Маккартизм, у свою чергу, – це система фашистських практик в післявоєнних США, спрямованих на боротьбу проти лояльного ставлення до переможців фашизму. Парсонівський же функціоналізм як альтернатива марксизму, найкращим чином вписувався в тогочасні американські політичні реалії і дійсно був «американською реакцією на марксизм» [*Parsons T., A Tentative Outline*, p. 211, 504]. Як бачимо, і тут ми маємо справу зі специфічною функціонально орієнтованою соціологією – фашизм покарано, тож хай живе фашизм!

Може саме тому Гросс виявляє надзвичайно великий соціальний скептицизм, коли ставить запитання: «Чи можливий дійсно гуманістичний капіталізм в Америці?» і чи можна вважати гуманізмом те, що «ультрабагаті віднімають гроші у середнього класу і кидають крихту бідним»? [*Gross B., Friendly*, p. 373]. І далі; «Може потрібна дійсна загроза соціалізму, щоб зробити капіталізм ефективнішим як для капіталістів, так і для більшості людей?». Як, наприклад, в Швеції, де «великий бізнес та великий уряд дуже тісно працюють разом», що зробило шведів “новими тоталітаріями”» [*Gross B., Friendly*, p. 375]. Щоправда, обидва автори досить непослідовні в своїй критиці сучасного капіталістичного суспільства.

Нагадаємо, що за гучним визначенням Бодріяра, політика фашизму – це естетика смерті [*Бодрийяр Ж., Забудь Фуко*], яка конститується за умови відмови від принципу історизму, чим і відрізняється парсонівський функціоналізм, який заради підтримки порядку намагається навіть зупинити час (історію) і тим сприяє тому, щоб «м’якістю звернути в рабство» (Омар Хайям) великі маси людей.

Справа в тім, що соціальний час – продукт класової боротьби. Він, між іншим, на відміну від історичного часу, виявляється в суспільному розвитку в двох основних моментах: в моменти сталості і в моменти повторюваності, тобто своєрідного повернення назад (історики тут говорять про реставрацію) до способів суспільного життя, які можуть бути і морально віджилими (що нещодавно породило ілюзію кінця історії), і такими, що ще лише починають себе виявляти як елементи дійсного майбутнього.

Тож варто розуміти, чому саме після Парсонса функціоналізм набув значення одного з найбільш ефективних засобів захисту порядку, бо завдяки йому можна здійснювати масове соціальне насилля в різних сферах суспільного життя та, розколюючи спільноти, спрямовувати одну їх частину на іншу аж до фізичного насилля.

Наприклад, якщо певна міра злочинності є нормою, то ті чи інші злочинні дії можна перетворити в засіб легітимації інших злочинних

дій. Логіка підпалу рейхстагу нікуди не пішла. Навпаки, вона затвердилася як надзвичайно ефективний інструмент ствердження влади капіталу. Не заглиблюючись в питання тривалої історії становлення і розвитку функціоналістського стилю мислення, що потребувало б багато місця, вкажемо лише на три моменти:

– філософія прагматизму американців Джона Дьюї та Уїльяма Джеймса, практично стала філософією агресивного бізнесу, яка, включаючи бізнес в політику, замість суспільно-історичної практики обрала критерієм істини множину розпорошених практик, орієнтованих на тимчасовий ефект²¹;

– теорії соціальної дії та свободи від оцінок М. Вебера легітимізували так звану цинічну бюрократичну раціональність;

– філософія соціальної реконструкції, тобто вдосконалення відносин власності, якою, за думкою того ж Дьюї, має володіти якомога більша кількість людей, була покладена в основу сучасних «теорій середнього класу»²².

Усе це синтезовано в функціоналізмі в єдину «теорію» парсонівського меліоризму.

Щодо способу мислення так званих нижчих прошарків, як їх назвав Мангейм, то якщо він «не мав раніше суспільної значущості, тепер вперше знаходить значущість та престиж» [Мангейм К., *Ідеологія*, с. 13], але, зауважимо, не завдяки процесу демократизації, як думав Мангейм, а навпаки, сама демократизація є похідною від потенційних загроз капіталу з боку цих прошарків. І немає значення, чи володіють зазначені прошарки діалектикою, чи не володіють, – вони бажають суспільного розвитку, а це означає зміни, які будуть

²¹ Не завадить нагадати, що зокрема Геббельс проголошував, що фашистів цікавить не правда, а ефект. Це є прикладом функціоналістської логіки, орієнтованої на отримання негайного успіху.

²² Проте, як показала історія Німеччини, *середній клас* спочатку був соціально сконструйований, а потім став реальною соціальною базою фашизму. Не будучи насправді класом в силу відсутності у нього власної класової свідомості, він зіграв призначену йому роль і став буфером між верхами і низами. Його завжди конструюють там, де потрібні радикальні дії, спрямовані на захист порядку, адже, як носій свідомості дрібної буржуазії, він завжди залишається консервативною за способом мислення соціальною силою.

супроводжуватися процесами, що спрямовані на зрівняння соціальних статусів. Ось чому буржуазні уряди роблять таку велику ставку на середній клас, який став політичною армією великого капіталу, і ось чому саме середній клас часом стає надзвичайною загрозою для тих же нижчих прошарків.

Отже, якщо вести розмову на рівні принципів, то діалектичний спосіб мислення в силу спрямованості фундаментальним принципом розвитку в своїй основі є антикапіталістичним (хоча б в тому смислі, що для нього капіталізм є лише одним з етапів історичного розвитку людства, нехай і необхідних, а соціальна творчість людства на ньому зупинитися не може.)

Виходить, що всі судження, що так чи інакше стосуються збереження соціального порядку, відносяться до сфери метафізичного способу мислення. Тут поняття діалектики і метафізики позначають антагоністичні соціологіки, оскільки:

– діалектика не виключає потребу в логічній формалізації суджень – думка має бути чітко визначеною;

– метафізика виключає принцип розвитку, що й відносить її до явищ функціонального порядку.

Соціальне конструювання, легітимація та захист порядку без метафізики неможливі.

Щодо Парсонса, то він свідомий метафізик, і спосіб його мислення буржуазний за визначенням. Випадки спародичних поступок у бік діалектики до уваги не беремо. Тому цей спосіб мислення, своєю чергою, почав розкладатися на множини, хоча й конкуруючих, але функціонально значущих стилів, кожен з яких у властивий йому спосіб спрямований на обґрунтування правомірності приватновласницького інтересу.

Виходить, що спосіб мислення в його соціологічному розумінні – це політико-ідеологічно визначений склад думок (часто навмисно прихований або неочевидний), що виявляє себе в тому чи іншому стилі мислення. Тому дослідження способів мислення стає водночас і

специфічним дослідженням ідеологій, які тепер розпадаються на дві категорії: 1) всі ті, що орієнтовані на отримання та утримання влади над суспільством; 2) і одна, яка орієнтована на отримання і утримання влади достовірного знання над масовим невіглаством (влада розуму над містикою та езотеризмом), що є й єдино можливим шляхом забезпечення суспільного розвитку.

У першому разі ми маємо різні способи інтерпретації реальності не на основі знання про об'єктивно існуючі суттєві риси, а на підставі тої чи іншої попередньо висунутої ідеї. В філософії Канта цей підхід був названий апріоризмом, в марксизмі – ідеологічним методом, варіантами якого є, наприклад, і розповсюджений в західній соціології так званий суб'єктивний метод, і структурно-функціональний аналіз, в якому причина редукована до функції тощо.

В другому разі ми маємо аналіз причинно-наслідкових зв'язків, який забезпечує знання про сутність явищ та процесів, про закони їх становлення, розвитку і причини їх відмирання (поглинання часом). Це діалектичний спосіб мислення в його матеріалістичній іпостасі, якому не властиве розпадатися на стилі, бо його пропоненти розуміють, що якщо світ один, то і свідомість, в якій він знаходить своє відображення, може бути лише одна. Цей момент і став підставою для звинувачень діалектиків в політичному та ідеологічному тоталітаризмі як антитези плюралізму. Однак не треба плутати тотальний розвиток з тотальним контролем над поведінкою людей, адже:

– тотальний розвиток включає в себе і розвиток (як фізичний, так і розумовий) людини, тобто передбачає формування тотальної людини (Маркс) і виключає можливість формування, наприклад, так званої одномірної (Маркузе) або розірваної на частини (Бреверман) людини;

– тотальний контроль, навпаки, стає тим ефективнішим, чим більш поширеним в суспільстві є невігластво, чим більш функціональною стає освіта, чим релігійнішим стає населення, чим

скоріш стать трансформується в гендер (статєво невизначену істоту) і чим більше в суспільстві одномірних та розірваних людей.

Отже, не дивно, що за нинішнього капіталізму соціальний контроль стає все радикальнішим, чому сприяє розвиток, наприклад, цифрових технологій.

Як бачимо, кожна поодинокі взята ідеологія у окремий спосіб задає свої параметри для мисленевих процедур, визначає напрями наукових пошуків, методи отримання та узгодження дослідницьких результатів, задає критерії їх оцінювання тощо. Отже, спосіб мислення є дещо інше ніж стиль. Спосіб мислення визначає напрям пошуків, а мисленевий стиль, відповідно, потребує свого тезаурусу і відповідної логіки, пов'язаної з тим чи іншим дослідницьким методом.

Так, декому не здається дивним, наприклад, що суб'єктивний метод в соціології набув значної популярності завдяки тому, що він дозволяє конструювати так званий середній клас, який не може вважатися класом в силу відсутності власної свідомості (згадуємо зміщення категорій). Це приклад того, що, усупереч лезу Оккама («не треба примножувати сутності без необхідності»), сутності примножуються (конструюються), бо це диктується функціонально визначеною необхідністю. Випадок із «середнім класом» є прикладом того, що штучно сконструйована ідеологема почала претендувати на статус наукового поняття, що свідчить не про об'єктивне існування такого класу, а про ефективність впливів ліберальної ідеології на соціальні процеси. Скажімо, якщо сконструювати критерії існування такого класу та ще й презентувати (*підказати*) респондентам критерії його існування у вигляді, скажімо, відповідних питань анкети, то завжди певна частка людей буде самоідентифікувати себе відповідним чином. Парсонс, за словами Маршалла, навіть стверджував, що «найбільш безвідповідальними і небезпечними теоретиками виявляються ті, які стверджують, що вони дозволяють фактам та числам говорити самим за себе» [Парсонс Т., О структурі,

с. 53]. Хоча дані слова сказані в захист ролі теорії в соціологічному пізнанні, тобто нібито всупереч домінуючій в соціології теоретичної стратегії емпіризму, проте, враховуючи функціоналістську спрямованість наукової думки Парсонса (яка конфліктує з діалектикою емпіричного та теоретичного в науковому пізнанні), ми розуміємо, що факти і числа тепер мають бути складовою відповідного тезаурусу, а не свідченням об'єктивного стану речей. Вони мають бути складовою мови дослідника як носія чітко визначеного стилю мислення і, відповідно, інтерпретатора реальності, а не свідченням об'єктивності даних, отриманих в ході емпіричного етапу дослідження. Отже, це вже не об'єктивність, а об'єктивізм – гра в об'єктивність, що свідчить про те, що в працях Парсонса присутня специфічна соціальна епістемологія, яка тісно корелює з прагненням Флекка до аналізу пізнавального процесу як соціально детермінованого²³. А це вже, як виклик часу, потребує свого дослідника. Як би то не було, емпіричні дослідження давно стали свідченням досить ефективного функціонального зв'язку тієї чи іншої ідеї з соціальними ідентифікаціями і наступними соціальними діями, що чітко вписуються в принцип плюралізму.

Саме поняття «соціальна ідентифікація» вказує на наявність соціальних нерівностей, що змушують людей поділяти суспільство на своїх та чужих. Однак, якщо при цьому не вказати, що соціальні нерівності – наслідок соціально-історичних процесів, куди входять розподіл праці та наступний поділ суспільства на класи, то буде здаватися, що соціальні нерівності – явище природне, що нам лише залишається зважати на них при прийнятті рішень, а не намагатися їх долати. Вся буржуазна соціологія, включаючи функціоналістську,

²³ Треба мати на увазі, що соціальна детермінація пізнання надзвичайно складне явище, що є класичний (в гносеології) і некласичні підходи (в соціальній епістемології) до його пояснення. Проте, досить вказати на зумовленість пізнавального процесу структурними факторами і насамперед соціально-класовою структурою суспільства. Справа в тім, що лише класи спроможні забезпечити більш-менш організований науковий процес, а казуси, подібні, наприклад, феміністичній або гендерній соціології – не більше ніж наукоподібні артефакти, які, тим не менше, створюють ілюзію можливості позакласової науки.

базується на подібних замовчуваннях або спробах спростування подібних вимог. Визнання/невизнання – принцип будь-якої соціології, що корелює з принципом релевантності.

Так ось Парсонс чи не першим збагнув, що плюралізм цінностей, думок, інтересів, переконань, моделей поведінки тощо жорстко врегульовується відповідно до:

- класифікації їх за мірою функціональності;
- наступної інституціоналізації тих, що визначаються як функціональні у тому чи іншому відношенні;
- нейтралізації дисфункціональних (що виходять за межі вимог, визначених соціальним порядком);
- переходу від системного фізичного насилля, спрямованого на підтримку соціального порядку, до насилля інституціонального, бо інститути і є інструментами примусу «без застосування насилля», за допомогою чого «ті, кого вважають неправим, можуть бути обмежені на їх розум, інтереси та почуття з боку інших» [Парсонс Т., О соціальних системах, с. 800]. Отже, «ті, хто вважається неправим» легко можуть бути обмежені в правах, а функціоналізм тут кращий помічник.

Звідкіля ж береться множина свідомостей, плюралізм та все, що з цим пов'язано, в умовах матеріальної єдності світу? Справа в тому, що соціальний світ є неоднорідним, і основна лінія розколу в ньому пролягає через класові відносини. В таких умовах виникає безліч поглядів на соціальний устрій суспільства, серед яких основними є два: законсервувати все як є або сприяти суспільному розвитку. Правда, є спроби їх узгодження, яких теж є два різновиди: теорії і практики класового солідаризму, звідкіля й виростає фашизм²⁴ (функціоналізм, він же меліоризм, Парсонса – найкращий засіб конструювання соціал-солідаризму, що можна назвати засобом переводу актуальних соціальних конфліктів у відкладені на

²⁴ Щоб переконатися в цьому, слід прочитати праці, наприклад, одного з головних засновників жовтого політичного руху француза П'єра Бієтрі, зокрема, його працю «Le socialisme et les Jaunes» [Bietry P.].

невизначений термін) і діалектика, яка є теоретико-практичною орієнтацією на системне забезпечення суспільного розвитку.

Перший підхід підтримує влада і відповідна наука, в якій функціоналізмові та теоріям, що підтримують його розвиток, належить провідна роль. І це при тому, що всі так звані охоронці порядку, тотально ігнорують той факт, що всі можливі техніки дослідження (включаючи і функціоналістські) можуть ставати окремими випадками синтетичного способу мислення, яким і є діалектика, або спроможність мислити суперечностями, – розв'язувати суперечності не на кулаках, а спочатку в логіці понять, а потім і практично. Діалектика не відкидає правомірність функціонального аналізу: вона лише заперечує його претензію на статус світоглядно значимого принципу.

Що до *теоретичної боротьби* між носіями різних стилів мислення, то вона породжує ілюзію плюралізму, у той час, коли їх носії насправді є фактичними одностайними, тобто носіями одного й того ж способу мислення – буржуазного, які конкурують між собою виключно за статус, престиж та фінансування. Їх внутрішні суперечки якщо й набувають стратегічного значення, то лише у разі конфлікту з їх класовими опонентами. А плюралізм – право на думку, а не критерій істини. При чому, це право практично не виходить за межі вище названого способу мислення.

Отже, носіями стилів мислення є групи, а способи мислення визначають класові позиції цих носіїв. Мангейм правий, коли говорив, що «не ізольовані індивіди здійснюють процес мислення, мислять люди в певних групах, які розробили специфічний стиль мислення в ході нескінченного ряду реакцій на типові ситуації, що характеризують загальну для них позицію» [Мангейм К., *Ідеологія*, с. 9]. Тому спосіб мислення не нівелює думки, не усереднює їх, а спрямовує в заданому напрям. Так само порівняльний аналіз мисленевих процедур, до яких вдавався Парсонс (а потім його послідовники), має показати, що при усіх розбіжностях, поведінка їх

носіїв в науці може бути описана в категоріях соціальної епістемології, яку можна було б позначити як ліберально орієнтовану. В її межах:

– по-перше, розробляють тезаурус, який позбавляє авторів в науці від необхідності чітких визначень і, відповідно, дозволяє їм звертатися до так званої інтуїтивної зрозумілості (вище відмічений езотеризм Парсонса тому приклад)²⁵;

– по-друге, радикально переглядають критерій істини на користь нинішнього пануючого класу²⁶, що продовжується донині.

Бурд'є, наприклад, проголосив, що клас – це не більше ніж інтелектуалістська ілюзія «теоретичний, сконструйований вченим клас», який розглядають як реальний клас, як реально діючу групу людей» [Бурд'є П., Соціологія політики, с. 55]. Отже, маємо «серію розривів з марксистською теорією» [Там само, с. 55]. Це означає, що Бурд'є багато в чому визнавав фундаментальний позитивістський постулат, який полягає в тому, що загальні поняття дещо ефемерне, а, отже, треба функціонально спуститися на грішну землю і думати лише про сьогоднішній день.

Як бачимо, ідейні витoki парсонівського функціоналізму дещо ширші, за тих, на які він сам вказував. Вони є наслідком тривалої

²⁵ Парсонс широко використовував словосполучення «структура системи», що за своїм смислом є оксюмороном і тому, попри те, що воно стало широкоживаним (показник ефективності дії даного алогізму в статусі логічного оператора), насправді претендувати на статус наукового поняття не може, адже поняття системи означає цілісність, а поняття структури, відповідно, – внутрішньо конфліктну (хоча й певним чином впорядковану) неоднорідність. Насправді поняття структури і системи знаходяться в діалектичній суперечності, логічне розв'язання якої мало б давати знання про соціальний розвиток, а не охорону порядку, як це є у Парсонса. Отже, системний підхід – це діалектичний підхід на відміну від однобічного структурно-функціонального.

²⁶ В позитивізмі вважають істинними лише ті поняття, які піддаються емпіричній верифікації (від лат. *verum* – істинний та *facere* – робити) і відкидають ті, що верифікації не піддаються. Насправді, це чистий прагматизм, що замішаний на радикальному утилітаризмі і агресивно нав'язаний науковій спільноті (особливо після Парсонса). Наприклад, поняття «матерія» емпіричній верифікації не піддається. Його адекватність доводять не лише експериментально, а й оглядом практики суспільного виробництва, зокрема, культури. Те саме стосується, скажімо, і поняття «суспільство», від якого все з тієї ж причини дехто вже прагне відмовитися. А це вже не іграшки, а намагання тлумачити суспільство як стадо, яким так зване *масове суспільство* практично вже постає.

реконструкції класичної гносеології, яка досліджує суб'єкт-об'єктні відносини і розглядає суб'єктність безвідносно до соціальних структур, включаючи класову структуру суспільства. Представники соціальної епістемології нібито враховують вплив соціальних структур на пізнавальний процес, але роблять це досить специфічно, – переважно з огляду на потребу пануючого класу в знаннях про владу і панування у всіх сферах суспільного життя, що й призводить до повного розриву з класичною гносеологією. Соціальна епістемологія зафіксувала факт наявності стилів мислення, визнала, що суб'єкт-об'єктні відносини опосередковані наявним знанням, тобто показала, що ті, хто контролюють розподіл знань в суспільстві, мають значні переваги. Що стосується Парсонса, то він розглядав цей факт як *нормальний* і тому виходу з такої ситуації не вказував попри те, що це суперечить основним принципам гуманізму. Щоправда, і в соціальній епістемології розпочалося структурування досліджень по класовому принципу, але це вже новий етап її еволюції.

Діалектикам давно було відомо, що пізнавальний процес не розпочинається з гносеологічного нуля. Їм відомо й те, що за умов соціальної нерівності не може бути рівності і в інтелектуальному розвитку людей, які знаходяться на різних щаблях суспільного життя, і що така ситуація підтримується офіційною владою. І все б нічого, коли б носіями буржуазного способу мислення не були визнані в якості непорушних постулатів такі положення:

- розподіл суспільства на еліту і *нерозумну масу* явище *нормальне*, природне і тому здолане бути не може;

- *нерозумні маси* не відають про правила раціональної поведінки і тому потребують керівництва, а, отже, мають бути *об'єктом пізнання* на предмет того, як ними керувати;

- *суб'єктом пізнання* є не суспільство, а групи людей, що зацікавлені в прагматично орієнтованому знанні (орієнтованому на приватний успіх);

- носіями наявних знань є *розумні люди*, що спроможні виконати соціальне замовлення на знання, які мають бути використані тут і зараз.

І мало хто помічає, що подібні судження відкривають досить специфічне вікно Овертона в бік фашизації суспільства і не лише легітимізують його, а й спонукають науковців до відповідних «пошуків». При уважному погляді не важко помітити, що спосіб мислення Парсонса є калькою такої епістемології, а його функціоналістський стиль мислення – лише інструмент теоретико-практичної його реалізації. Взагалі кажучи, функціоналізм в парсонівському його обґрунтуванні – найбільш радикальний засіб інституціоналізації волі буржуазії до неконтрольованого з боку суспільства панування. Він показує, що розмови про так зване громадянське чи правове суспільство теж не більше ніж поведінкові продукти.

Сам Парсонс визнавав, що функціоналізм – це гра на соціальних очікуваннях, бо ніхто не очікує «від рядового індивіда, що він буде *завжди* вчиняти у згоді з принципами» Нагорної проповіді. І додає: «Інша справа – модель інституціоналізована: конформізм по відношенню до неї є частиною узаконених очікувань суспільства і самого індивіда» [Парсонс Т., О структурі, с. 334].

Отже, якщо Вебер по стилю мислення наближався до лютеранського типу [Парсонс Т., Система, с. 264], а згідно лютеранства бог все знає, але не все визначає або прирікає (рос. *предопределяет*), то Парсонс показує, що функціоналізм і є той інструмент, за допомогою якого в суспільному житті можна визначити майже все. «Інституційні способи дії» і є тим, завдяки чому «вплив на одну частину соціальної системи може сприяти “контрольованій зміні” всієї системи» [Фомичёв П.Н., Герхардт Е. Толкотт Парсонс и, с. 35]. Іноді Парсонса звинувачують в тому, що він ігнорував напрацювання конфліктуалістів. Однак він просто йшов іншим шляхом і робив усе для того, щоб підтримка порядку забезпечувалася методом задаванням в соціальні структури таких раціонально визначених функцій, які забезпечують видимість їх автоматичного самозбереження, хоча все жорстко врегульоване та

узгоджене з панівною в суспільстві волею так, щоб маса вважала себе політично вільною.

Читаємо: «... інституційна структура – це один з видів “інтеграції” дій індивідів, що входять до неї. Інтеграція функціонально необхідна для того, щоб система залишалася в стабільному стані і була здатна справлятися з внутрішніми конфліктами, які в іншому разі можуть стати для неї фатальними [Парсонс Т., О структурі, с. 335]. А далі йдеться про три основні способи інтеграції «соціальної системи»: 1) диференціація дій і відносин на ті, що приймаються і схвалюються суспільством, і такі, що не отримують схвалення, або навіть прямо забороняються; 2) така система диференційованих дій і відносин повинна бути якось організована; 3) стійкість соціальної системи можлива лише тоді, коли вчиняють відповідним чином у відповідний час і у відповідному місці.

Отже, розділяй вчинки людей на протилежні і спрямовуй обидва потоки так, щоб кожен з них виявлявся у визначених межах у відповідний час і у відповідному місці. Чи не щось подібне ми спостерігаємо нині на вулицях і площах світу що інтерпретують як вияви так званого громадянського суспільства? По іронії долі це вже прийшло на свою теоретичну батьківщину – США, де відкладених конфліктів накопичилося стільки, що неможливо стало куди їх відкладати.

А що залишається окремо взятому індивіду в таких умовах? «Обмануті очікування» та «обурення»? Проте, якщо звернути увагу на частоту використання Парсонсом слова «випередження» (рос. упреждение), то ми побачимо, що можна завдавати і функцію запобігання «небажаних подій» [Парсонс Т., О социальных системах, с. 60], «девіантних тенденцій» [Там само, с. 443]; «інтерференцій обурень» [Там само, с. 508] тощо. Тобто, йдеться не про розв’язання суперечностей, що виникають в соціальних структурах капіталістичного суспільства і тому можуть призводити до системних

змін, а про запобігання їх загострень методом контрольованих структурних змін з метою збереження капіталістичного порядку.

Взагалі кажучи, Парсонс не схильний давати чіткі визначення, наприклад, структурних змін, що можна було б зробити через їх зіставлення зі змінами системного характеру. Але про системні зміни він взагалі не говорить. В його манері, як зазначалося вище, не вдаватися до висловлювань, над виявленням смислу яких треба добре попрацювати. Саме це дало підстави для звинувачень його в езотеризмі.

Надамо приклад. Вище наведене словосполучення *спосіб мислення певного часу* Парсонс не піднімає до рівня наукового поняття методом визначення його наукового статусу та змісту. Читач повинен сам зрозуміти, що тут Парсонс має на увазі, а для цього треба уважно вчитуватися в контексти відповідних місць в його текстах.

Тож робимо висновок, що *спосіб мислення певного часу* є системою часто повторюваних постулатів, що в даний час домінують в суспільній свідомості і тим визначають спосіб (логіку) сприйняття та інтерпретації реальності тими, хто ці постулати поділяє. Стиль мислення, відповідно, – це своєрідна окремо взята техніка теоретико-практичної реалізації способу мислення.

Наприклад, нині ринково орієнтовані постулати домінують в суспільній свідомості переважно в наслідок того, що вони визнані офіційною владою, складають змістові основи її ідеології, отримують правову і політичну підтримку, а також знаходять своє втілення в численних публікаціях, яким надається статус наукових, адже вони функціональні за своїм пафосом.

Те саме ми маємо і у разі з самим Парсонсом: спроби верифікувати його *теорії* на предмет їх емпіричної достовірності, зазвичай були невдалими. Але ніхто не заперечує того впливу, який він здійснив на соціологічну науку. Суперечність? Зовсім ні. Верифікація парсонівського вчення насправді відбулася. Вона полягала і полягає у тому, що структурно-функціональний аналіз

виявився досить ефективним у справі такого способу контролю над поведінкою великих мас людей, про який вони часто навіть не здогадуються. Тим самим конструюється імідж демократизму, легітимізується буржуазний суспільно-політичний та економічний порядок, що, насправді, відзначається досить жорстким волюнтаризмом. Але чи зникає при цьому масовий потяг до соціальної рівності? Якщо не зникає, то у разі з парсонівським функціоналізмом ми зустрічаємося з досить ефективним і досить підступним насиллям над волею мас на користь незначної кількості представників класу можновладців.

Парсонс, скоріш за все, це розумів, але виправдовувався, стверджуючи, що «завжди існує необхідність деякого механізму примусу». І з цим не можна не погодитися. Але ніяким чином не можна погодитися з тим, що «ця необхідність пов'язана, в свою чергу, з необхідністю авторитарної інтерпретації (authoritative interpretation) інституціоналізованих нормативних обов'язків» [Парсонс Т., О социальных системах, с. 800].

Виникає запитання: «Чи є влада незначного за кількістю класу над протилежним йому великим за чисельністю класом, а разом з ним і над суспільством, авторитарною владою, у той час, як класова влада цілком знеособлена, хоча система виборів її постійно уособлює?» Як бачимо, поняття авторитаризму тут лише заплутує справу, хоча виконує функцію того ж логіко-лінгво-семантичного оператора. Можна сказати так, що Парсонс тут один з тих, хто уособлював зазначену владу, трансформував її в систему логіко-лінгво-семантичних операцій, спрямованих на конструювання безальтернативних щодо капіталізму інтерпретацій соціальної реальності і тим складавав відповідний тезаурус, користування яким примушує науковців до функціоналістського в своїй основі стилю мислення, в якій би сфері соціальних наук вони не були задіяні.

Висновки. Функціоналістське мислення, що властиве представникам соціальних наук, спрямоване на теоретичне забезпечення сучасного капіталістичного суспільства методами

тотального соціального контролю, здійснюваного в інтересах панівного класу над усім комплексом соціальних процесів, що мають в ньому місце і який все частіше отримує свій опис в категоріях «дружнього фашизму». Тож не дивно, що в соціології Парсонса функціональне, трансцендентне та екзистенціальне не далеко пішли одне від іншого, бо спрямоване якраз на здійснення вище вказаного контролю. Такий контроль став можливим перш за все тому, що в умовах системної нестабільності, породженої всезростаючою множиною соціальних нерівностей, буржуазії вдалося підключити до раніше приручених ідеології та релігії ще й комплекс наук, які одні науковці називають науками про культуру, а інші – поведінковими науками.

Першим кроком на цьому шляху був заснований О. Контом позитивізм, а структурний функціоналізм Парсонса став етапною вершиною в цьому процесі. Він може бути представлений також і як широке плато, що дозволяє читачу візуалізувати цей процес. Основними інструментами контролю стали логіко-лінгво-семантичні операції над суспільно значимими смислами з метою так званого виробництва масової лояльності до капіталізму і всього того, що пов'язано з ним. Велике значення при цьому надають вербальним методам, зокрема методу латентних пропозицій з позитивною конотацією, що забезпечує їх масове, але не усвідомлене прийняття широким загалом.

Одним з прикладів таких операцій є розпочатий майже два століття тому радикальний перегляд критерію істини, в якому відсутній критерій часу., А саме історизм редуковано до прагматизму, без чого ринкова економіка та її соціальні наслідки стали б неможливими. Структурний функціоналізм Парсонса – один з найбільш радикальних способів перегляду критерію істини, в якому легітимація та охорона ринковоорієнтованого порядку складає основоположну епістему. Вона у формі явної чи неявної пропозиції ринкового суспільства переходить з тексту в текст і, відповідно, визначає усю множину теоретичних побудов, раціональних за

способом їх функціоналістські орієнтованої організації та езотеричних за їх соціально-культурним спрямуванням.

Складність же полягає ще й в тому, що пропозиція ринкового суспільства у Парсонса трансформована в пропозицію системоутворюючого порядку. Це приклади з комплексу операцій зі свідомістю, що здійснюють не з огляду на суспільну потребу в інтелектуальному розвитку кожного, а з огляду на функціонально орієнтоване конструювання поведінкових продуктів, які сприяють отриманню і утриманню влади над суспільством, конвертуванню її у всезростаючий капітал, а сам капітал, знов таки, конвертується у технології зміцнення влади.

Ось так логіку як пошук несуперечливих думок, спроможних до виробництва достовірних знань, трансформують в систему взаємовиключних соціологік, що конституюють собою нібито конкуруючі стилі мислення, у той час, коли всі вони укладаються в один і то й же спосіб мислення – буржуазний або орієнтований на ринок.

І насамкінець. Вищевикладене дає підстави стверджувати, що:

– *по-перше*, вже вказана нами в попередній статті тенденція до радикальної відмови від принципу раціоналізму на користь принципу прагматичної функціональності (насправді це радикальна відмова від влади розуму над невіглаством на користь влади статусу та престижу над розумом);

– *по-друге*, позитивістська редукція людської волі до функції, яка здійснюють нібито заради наукової об'єктивності та практичного ефекту від отриманих знань, є нічим іншим, як *способом* пошуку засобів реального позбавлення волі великого масиву людей, яких потім позначають як *соціальну масу*, що *потребує* зовнішнього управління.

Зважаючи на ці положення, науковці отримують теоретичну підставу збагнути:

– *по-перше*, що саме від них залежить те, чи знайдено буде засоби опору задля уникнення у майбутньому капіталістичному суспільстві ще більшого тотального контролю над розумом;

– *по-друге*, що практично все теоретично обґрунтоване функціоналізмом знання, сприяє граничній радикалізації вказаного контролю, де інформаційно-комунікативні технології (включаючи штучний інтелект) стають засобами забезпечення інтересів все того ж панівного класу, забезпечують його панівне становище методом маніпуляції не лише свідомістю людей, а й складними системами соціальних процесів, що мають місце нині і отримують місце в майбутньому;

– *по-третьє*, що функціоналістський стиль мислення має власні соціальні функції, основними з яких є легітимація, захист та відновлення капіталістичного порядку.

А це означає, що в разі оперування вченими властивою функціоналістському стилю мислення логікою, щойно зазначені функції:

а) перетворюються на пропозиції, що завжди присутні в дослідницькому процесі і до того ж на латентному, а не на рефлексивному рівні;

б) трансформують логіку наукового дослідження в різновид соціології (в цьому разі в логіку мислення панівного класу людей, зацікавлених в стабілізації вибудованого ними соціального порядку);

в) неявним чином впливають на творчі можливості наукового інтелекту, спрямовуючи його проти нього самого;

г) сприяють консервації порядку і тим стримують суспільний розвиток.

1.5. Ірраціональна раціональність функціоналістського мислення у виконанні Толкотта Парсонса

Поняття ірраціональної раціональності уведено в науковий обіг Дж. Рітцером для позначення соціальних практик, спрямованих на «відчуження людського розуму», дегуманізацію та уречевлення людських відносин тощо. Наразі ці практики потребують подальшого свого осмислення, зокрема, логічного обґрунтування причин, що

спонукали раніше поставити питання про саму можливість ірраціонально раціональної соціальної дії, що, по суті можна розглядати як виродження соціальності. Це означає, що суспільство, яке складається з класів, попри намагання функціоналістів, які спрямовують свої дії на стабілізацію порядку, вироджується і з огляду на його структурну організацію, і з огляду на його системний устрій. І хоча «наші засоби масової інформації не відчують особливих труднощів в тому, щоби видавати приватні інтереси за інтереси всіх розумних людей» [Маркузе Г., Одномерный человек], вони цим, досягаючи тимчасового успіху, лише поглиблюють кризу. За таких умов «ціле»²⁷ хоча й «уявляється втіленням самого Розуму», проте «саме як ціле це суспільство ірраціональне» [Там само]. Отже, будь-які раціональні наміри стабілізувати таке суспільство є ірраціональними за визначенням.

3. Бауман, не користуючись поняттям ірраціональної раціональності, теж зафіксував її, коли зазначив, що «раціональний світ сучасної цивілізації – от що зробило голокост можливим» [Бауман З., Актуальность холокоста, с. 30]. Тож Дж. Рітцер вже вивів своєрідну формулу, сказавши, що «крайнім випадком ірраціональної раціональності» був Освенцим, адже він «був продовженням сучасної фабричної системи. Тільки він не виробляв товари, його сировиною були люди, а кінцевим продуктом смерть» [Ритцер Дж., Современные , с. 114].

Наводимо ці судження для того, щоб показати, що раціональність в її прагматичній значущості з необхідністю трансформується в ірраціональність. Це може відбуватися у різний спосіб. Наприклад, раціонально орієнтована свідомість функціоналістів завжди спрямована на те, щоби формувати таку ірраціональну орієнтацію в свідомості інших, яка її носіями сприйматиметься як виключно раціональна. При цьому, щось подібне відбувається і в головах самих функціоналістів. Приклад Парсонса показує, що при всій його

²⁷ Суспільство як таке.

впевненості в раціональності власних суджень і дій, вони, якщо розібратися, є виключно ірраціональними.

Логіка трансформації раціональності в ірраціональність і навпаки в творах Парсонса виглядає наступним чином:

- ірраціональне (у разі, коли воно функціональне) – є раціональним;
- раціональне (у разі, коли воно не функціональне) – є ірраціональним.

Іншими словами, згідно з логікою функціональної або прагматичної раціональності, і раціональне, і ірраціональне насправді залишаються незмінними, тобто такими, як і були. Однак у разі:

- коли і те, і інше визнається не функціональним, воно не визнається таким, яким є, і, відповідно, обертається функціоналістом в свою протилежність (раціональне стає ірраціональним, а ірраціональне, відповідно, раціональним);

- коли і те, і інше визнається функціональним, то обидва стають тотожними як в своїй функціональності, так і в своїй феноменальності, тому, наприклад, феноменологи не ставлять питання про істинність чи хибність людських уявлень, а просто називають їх *знаннями*.

Насправді, усе це є не що інше, як вищезгадана культурна шизофренія, оскільки хибна думка, якщо вона функціональна, визнається як істина, а істина, у разі її дисфункціональності, враз перетворюється на хибу. Проте:

- це культурна шизофренія лише з огляду на здоровий глузд та класичну логіку;

- для функціоналістів – це норма, якщо зникнення межі між істиною та заблудженням є функціональним.

Отже, означена логіка трансформації раціонального в ірраціональне і навпаки насправді є перформативною дією, орієнтованою:

- в логічному плані на перформацію логічної раціональності в прагматичну;

– в соціальному плані:

а) на розшарування суспільства за ознакою нерівності в доступі до достовірних знань;

б) на пошук способів легітимації, захисту та відтворення означеної соціальної нерівності від можливих зазіхань на її скасування;

в) на пошук способів контролю над поведінкою низькостатусних груп людей методом формування в їх свідомості ірраціональних за змістом уявлень тощо.

Очевидно, що ірраціональна раціональність – похідна від прагматичної раціональності і антагоністична протилежність логічній раціональності, що й дає підстави вважати соціологію Парсонса прямим продовженням тої самої фабричної системи, в якій сировиною є люди. Її кінцевим продуктом є не фізична смерть, а всезростаюча влада і все більший розрив в розмірах статків та соціальних дистанцій між найбільш бідними і найбагатішими.

Можна сказати, що тут теж має місце відчуження людського розуму, яке доходить до гранично можливої межі, за якою йде неминуха смерть логосу, усвідомлення якої починається в філософії Ніцше і все частіше починає обговорюватися сучасними філософами²⁸.

Феномен Парсонса відрізняється тим, що його соціологія є прикладом не стільки смерті, скільки передсмертних судом західного (буржуазного) розуму, бо судом ірраціональності вражають саму раціональність, залишаючи від неї лише форму.

Відчуження розуму – це універсальна тенденція в капіталістичному суспільстві. Вона виявляється не лише в тому, що завдяки соціальним технологіям низи позбавляються спроможності до логічно обґрунтованих дій і тому змушені переважно реактивно реагувати на все те, що з ними відбувається, а й в тому, що

²⁸ Наприклад, книга О.Г. Дугіна «В пошуках темного Логосу, що якраз і присвячена розв'язанню питань щодо смерті західного Логосу (див. *Дугин А.Г.*)

раціональність вчинків самих верхів засновується на відчуженні від співчуття і набуває характеру сваволі.

Соціологія соціальної дії Парсонса може бути розглянута як соціологічна теорія сваволі. Тому не дивно, що він так ретельно вивчав німецький фашизм, часто називаючи його нацизмом.

Парсонс – послідовний функціоналіст, а Рітцер, між іншим, на прикладі макдональдизації чітко зафіксував, що ірраціональність раціонального – похідна від послідовного дотримання функціоналістських принципів, що призводить до результатів, зворотних очікуваним: неефективності, непередбачуваності, неможливості прораховувати наслідки, втрати контролю, і, що головне, дегуманізації людської праці [Рітцер Дж., Макдональдизация. с. 23]. Проте, зауважимо, дегуманізація праці і системи людських відносин в цілому – не є похідною від явищ, подібних до макдональдизації, а є похідною від функціоналізму як принципу мислення і орієнтиру для практик підтримки порядку, що, наприклад, при фашизмі, як відмітив Бауман, – суцільний геноцид.

А ми вже знаємо, що принцип *порядок понад усе* Парсонсу був не чужий, а його соціологія тісно корелювала з політичним маккартизмом, ірраціональним в своїй основі.

Зазначимо, що зустрічаючи формальну логічну раціональність, треба навчитися розпізнавати в ній дійсну змістову ірраціональність.

Між іншим, і Рітцер, і Бауман грішать непослідовністю. Вони говорять про раціоналізм та його можливе переродження в ірраціоналізм, однак не уточнюють ані де, ані якого роду раціоналізм мають на увазі. Наприклад, стверджувати, що «ефективність, прораховуваність і контроль через технології без участі людей (тобто такі, які контролюють людей і не контролюються ними) можна вважати не лише базовими компонентами раціональної системи, але й могутніми перевагами такої системи» [Там само, с. 79 – 78.], означає не давати повної відповіді на питання, скажімо, про суб'єктів (бенефіціарів), агентів та методи даного контролю. Якщо ж надавати повну відповідь, то зрозуміємо, що йдеться не про логічну

раціональність, а про її перформацію (лат. *performo* — створюю, утворюю) в прагматичну, егоїстично орієнтовану, приватновласницьку раціональність, яка формально нагадує логічну раціональність, будучи насправді логікою прагматичних дій.

Річ у тім, що за нормальних умов логіка мислення (суб'єктивна логіка) і логіка дій (об'єктивна логіка) відрізняються лише формою існування і не суперечать одне іншому за змістом, адже об'єктивна логіка – це продовження суб'єктивної логіки в формі її інституціоналізації або уречевлення.

Проте, в силу наявної в суспільстві системи соціальних нерівностей відбувається прагматизація мисленевого процесу і перетворення його в інструмент влади і панування. Перформація логічної раціональності в прагматичну – важливий момент інструменталізації мисленевого процесу. Вона перетворює логіку в метод соціального контролю, у владу над суспільством тощо. За таких умов стає досить неочевидним зв'язок між суб'єктивною та об'єктивною логікою, в результаті чого історія починає виглядати як суцільна стихія, як нагромадження випадкових подій, а мислення, відповідно, як нічим не зумовлений процес.

Можна сказати, що перформація логічної раціональності в прагматичну має тривалу історію, але лише в другій половині XIX та в XX столітті вона набула значення системи усвідомлених (цілераціональних) дій.

Ось приклад. Інституціональний контроль в ідеалі здійснюється без участі людей. Проте, є запитання: у чиїх інтересах вони розбудовані, за допомогою яких засобів вони розбудовані, як на процес їх розбудови реагувало суспільство, як вони позначилися на життєдіяльності різних соціальних прошарків населення і особливо класів і, насамкінець, як вони вплинули на історію даного суспільства?

Пройшло багато часу, перш ніж було усвідомлено, що інституціональний контроль – це знеособлений контроль пануючого

класу над суспільством, що спрямований на утримання його влади, здійснюється за його волею і в його інтересах. Соціологія Парсонса як раз і спрямована на створення теорії інституціонального контролю в інтересах капіталістичного класу, про що він, як ліберал і антикомуніст, сам і говорить.

Парсонс багато зробив для налагодження інституціонального контролю не лише на політичних теренах США. Адже він – один з провідних і заслужених агентів соціального контролю, здійснюваного на інституціональному рівні.

Ми не будемо зараз розмірковувати стосовно ірраціональності капіталізму, який спочатку стверджувався як суспільство розуму, і яку свого часу Г. Маркузе пропонував долати методом індивідуального еротизму. Але саме завдяки Маркузе, Рітцеру, Бауману і багатьом іншим авторам ми тепер розуміємо, що ірраціональна раціональність вразила західну суспільну свідомість і впливає на все суспільне життя.

В цей перелік знаних імен треба було б додати і Парсонса, але властива його мисленню ірраціональна раціональність має бути ще виявлена та обґрунтована. Для цього треба показати:

- яким чином ірраціональна раціональність взагалі стає можливою;
- яким чином логічна раціональність обертається алогічною ірраціональністю і як вона позначається на суспільних процесах;
- яким чином людський розум вступає в суперечність сам з собою і починає діяти на самознищення;
- яким чином суспільний розум, поділений на свій і чужий, починає протистояти сам собі, а потім вражає цією своєю ірраціональністю суспільну свідомість як таку;
- яким чином, насамкінець, ірраціональна раціональність стає функціональною, а оволодівши розумом значної кількості провідних вчених, набуває значення і починає сприяти поділу суспільства на еліту і масу, на верхи і низи, на пануючих і підлеглих тощо.

Все це ми знаходимо в творах Парсонса. Ми знаходимо в них ще й те:

- як раціональна поведінка одних людей обертається в ірраціональну поведінку інших людей;
- як ірраціональна раціональність створює ілюзію соціальної інтеграції;
- як розбудова соціального порядку стає справою раціонально налаштованої соціальної інженерії, похідними від якої стають масові ірраціональні дії і т.д.

Щоб пояснити все це, звернемося за допомогою до Ути Герхард, яка написала основну і найбільш цінну для нас інтелектуальну біографію Толкотта Парсонса і, звісно, досить позитивну.

Герхард зазначає, що:

- «до кінця 1940-х років нацистська Німеччина стала предметом аналітичних звітів про злочини, що не мали аналогів в історії людства» [*Gerhardt U., Talcott Parsons*, р. 3],
- теорія соціальної дії Парсонса стала можливою саме завдяки його вивченню фашистських реалій в Німеччині, як і «політика стала тлом для структури»;
- Парсонс «озвучив своє кредо ліберала Нового курсу», а десь «з 1930 року – навіть до начала президентства Рузвельта – був прибічником інститутів держави всезагального благоденства»²⁹, яка, як ми тепер знаємо, будучи гучно проголошеною, виявилася насправді утопією антикомуністичного комунізму, що безславно і тихенько почала в бозі;
- Парсонс «виступав проти німецького фашизму» [Там само, р. 11];
- насамкінець, «він також називав комунізм в Росії ще одним диктаторським режимом, який був його ціллю» [Там само, р. 6].

Однак Герхард ніде не вказує, як він насправді ставився до фашизму як такого, хоча відзначає, що саме німецький фашизм «був

²⁹ Курс президента Ф. Д. Рузвельта.

для нього серйозною фактичною підставою для вивчення структури соціальних дій».

Отже, виходить, що:

– метою досліджень Парсонса було унеможливлення комунізму, який він вивчав не як можливу логічну капіталістичну альтернативу, а як загрозу капіталізму, яка активно розповсюджувалася в США;

– фашизм як можливий метод боротьби з комунізмом

Від Герхард ми дізнаємося, що «в серпні 1940 року в Нью-Йорку була заснована Рада за демократію. Першим його головою був колега і близький співробітник Парсонса Карл Дж. Фрідріх, професор державного управління в Гарварді. Метою ради було допомогти американській громадськості зрозуміти необхідність боротьби з фашизмом шляхом з'ясування тих особливостей демократії, які відрізняли Америку від Німеччини. Велика кількість соціологів та громадських діячів приєдналася до ради, особливо її високоактивний Комітет з національної моралі» [Там само, р. 75].

Про наслідки роботи цієї Ради ми нічого не знаємо, але знаємо:

– коли і чому і чому так пізно було відкрито Другий фронт;

– що в соціологічній спільноті в США разюче змінилося на негативне розуміння культурно-історичного значення радянської влади;

– що сам Парсонс навіть після поразки німецького фашизму не лише не змінив своє негативне ставлення до проблем капіталістичної альтернативи, а й став ще радикальнішим її ворогом.

– що наступ маккартизму в 50-ті роки ХХ століття був спрямований на боротьбу зі зростаючою популярністю СРСР та комуністичних ідей в американському суспільстві;

– що всю соціологію Парсонса можна вважати дещо пригладженим, але суцільним варіантом маккартизму в науці.

Ута Герхард стверджує, що Парсонс застерігав проти небезпеки «персоніфікації “інтересів” і “груп”, коли людину судять з огляду на приналежність до групи, особливо, коли “необережне і не вибіркове

використання таких епітетів як “фашист” або “комуніст” не відповідає справжній оцінці особистих властивостей людини». Він також відмічав, що «дискримінація меншин заснована на забобонах щодо “таких груп, як ірландці, франко-канадці та італійці”, а також євреїв та чорношкірих» викликає обурення і може бути використана німецькими розпалювачами ненависті та для створення антидемократичних рухів в США» [Там само, р. 77].

Ми ж тепер знаємо, що на словах маккартизм був спрямований проти «німецьких розпалювачів», проте мало хто знає, скільки вояк вермахту було завезено в США після війни, як і мало хто знає, що, насправді, за часів маккартизму переслідували саме тих, хто сприяв перемозі над фашизмом.

Що це як не логіка ірраціональної раціональності в дії?

Фашизм в парсонівському розумінні базувався на так званій рутинізації харизми [Там само, р. 87], тобто інституціоналізації та бюрократизації процесів, керованих харизматичним лідером і спрямованих на регресивні соціальні зміни. Але в СРСР нічого подібного не було. Авторитет радянських лідерів жодним чином не вкладався в дещо містифіковане поняття харизми.

Політичні психологи ще мають дослідити психологічні риси радянських людей довоєнної та повоєнної доби. Проте, Можна й зараз сказати, що містичні аспекти в їх поведінці взагалі жодної ролі не грали. Навпаки, їх поведінка визначалася свободою від містичних впливів, чого не можна сказати ані про громадян фашистської Німеччини, ані про сучасних американських громадян.

Радянський ентузіазм жодним чином не корелював з німецькою екзальтацією. Тому можна сказати, що Парсонс проводив некоректні паралелі між фашистською диктатурою та зародками радянського народовладдя. Може він не зрозумів його соціально-історичної суті? Насправді зрозумів і дуже добре зрозумів, звідкіля йшла загроза капіталізму.

Парсонс довів, що фашизм можна вивчати, а знання про нього можна зробити функціональними. Він задався метою не користуватися «сумнівними елементами грандіозної спекулятивної конструкції, методологічних припущень та догм» [Там само, р. 96], властивих, як він вважав, Конту, Спенсеру або Марксу.

Проте, саме таке ставлення до творів Маркса зіграло з Парсонсом злий жарт. Коли він проводив паралелі (дуже вдалі, на думку Герхард) між змінами в соціалістичному СРСР та фашистській Німеччині, йому здалося, що соціальні структури можна ліпити немов з пластиліну, бо фашизм – це лише радикально налаштований марксизм. І замість того, щоб визнати фашизм радикальним виявом буржуазного прагматизму, Парсонс зайнявся розробкою, якщо можна так висловитися, теорії функціональної раціональності.

Тут ми дозволимо собі власне ставлення до такої позиції у формі тез та антитез.

Теза перша. На основі аналізу фашистських соціальних практик Парсонс зробив висновок про те, що «“зразки раціональності” можуть призвести до широко розповсюдженої аномії», мало того, їх розвиток «можливо є важливим джерелом аномії» [Там само, р. 96].

Антитеза: можливо, але лише в одному разі, у разі *прагматичної раціональності*, яка приносить користь одним за рахунок інших, як це й було в фашистській Німеччині і як це має місце, наприклад, в сучасних Сполучених штатах.

Аномія, яка у разі *логічної раціональності*, яка неодмінно узгоджена з об'єктивною логікою історії, – інакше вона алогічна, а отже й не раціональна, – неможлива в принципі. Тим більше за логічної раціональності неможлива широко розповсюджена аномія, бо така раціональність діє як фактор усупільнення, як об'єднуючий фактор, як фактор, що знімає соціальні нерівності, адже сприяє широкому розповсюдженню в суспільстві досягнутих в ньому загальних інтелектуальних спроможностей.

До того ж в націонал-соціалістичній Німеччині раціональним вважалося не розв'язувати класові конфлікти, а переводити їх в

позакласову площину, що практикується й донині в так званих цивілізованих країнах світу, а в що це нині вилилося і виливається, відомо.

Теза друга. «Соціальні зміни, – повторює Герхард слідом за Парсонсом, – викликані модернізацією, залишили маси без чітких вказівок відносно їх власних перспектив безпеки життя», тому «обставини, що склалися в Німеччині та Італії, штовхнули їх в обійми рухів, які пропонували їм авторитетно обнадійливий погляд. Одним з таких рухів був марксизм, що зосередив увагу на праці як опорі самореалізації та благополуччі» [Gerhardt U., Talcott Parsons, p. 97].

Антитеза. Коли в категоріях так званої буржуазної модернізації³⁰ судити про системні зміни в повоєнному СРСР³¹, то неможливо зрозуміти принципову різницю між націонал-соціалістичним модерніті і дійсно соціалістичним освоєнням суспільного життя, яке, між іншим, ще й треба було захищати і від фашистів, і від таких, як Парсонс.

Саме суспільна праця, а не нажива на чужій праці, – єдино можливий шлях уникнути фашизму. Нажива на чужій праці – шлях до фашизму, що ми й спостерігаємо нині в багатьох країнах сучасного світу.

Теза третя. Парсонс пояснював: «“Мотив прибутку” став об’єктом глибокого докору», а «нерівність, безробіття та нові форми несправедливих привілеїв виявилися в центрі уваги» і «ця реакція на “ідеологію” раціоналізації суспільства є принаймні одним з основних аспектів ідеології фашизму» [Gerhardt U., Talcott Parsons, p. 97],

Антитеза. Мотив прибутку як об’єкт докору в фашистській Німеччині та в СРСР мав лише формальну тотожність, але змістово мав різні соціальні спрямування:

³⁰ Узгодження суспільного устрою з логікою товарно-грошового обігу, що витісняє значні маси в аномічну, тобто позасуспільну площину існування.

³¹ Зміни, що були спрямовані на включення широких народних мас в процес історичної творчості.

– за добу фашизму в Німеччині негативне ставлення до приватного прибутку культивувалося з метою досягнення так званого солідаризму – класового миру як засобу збереження капіталізму, прихованого за націонал-соціалістичною оболонкою, а незгодні мали опинитися в концтаборі (до речі, мотив солідаризму як антикомуністичного комунізму ми щодня чуємо і донині в усіх так званих демократичних державах);

– за соціалізму негативне ставлення до приватного прибутку культивувалося в інтересах самих людей, що мали реалізуватися в ході розбудови безкласового суспільства, яке не знало б нерівності, безробіття, та нових форм несправедливих привілеїв.

Не будемо ідеалізувати, але тенденція була саме така. Далі немає потреби продовжувати сперечатися з Ерхард, так само як і з Парсонсом, бо прямі, названі ними паралельними, скоріш нагадують перпендикулярні.

Як бачимо, раціональний за формою, функціоналістський ірраціоналізм просякає усі праці Парсонса. В них капіталізм, попри парсонсівські потуги, представлений в його родовій ірраціональності. Чого тут варте лише одне твердження Парсонса про те, що фашизм, поряд з комунізмом, був рухом, що «протестував проти нібито неспроможності капіталізму забезпечити справедливість чи рівність» [*Gerhardt U., Talcott Parsons, p. 96*],

Слово «нібито» в зазначеному контексті перформатує логічну раціональність в ірраціонально-емоційну площину і тим налаштовує свідомість читача повірити в те, що говорить Парсонс, але при цьому:

- не вірити в те, що насправді відбувається;
- не вірити в історію питання про дійсну неспроможність капіталізму забезпечити справедливість і рівність;
- не вірити в історію боротьби за справедливість і рівність;
- не вірити тим героям, що поклали своє життя в зазначеній боротьбі;

– не вірити в перемоги дійсного наукового аналізу, а переважно акцентувати увагу на його поразки тощо.

І насамкінець, повірити в те:

– що боротьба проти капіталізму не так далеко пішла від фашизму;

– що не фашизм і капіталізм, а фашизм і комунізм насправді родичі;

– що саме в захисті капіталізму, включаючи участь в воєнних кампаніях, полягає смисл життя робочої людини і тощо.

Суцільний ірраціоналізм, що нагадує собою дещо модернізовану релігію, яку можна назвати громадянською, – отака вона ідеологія прагматичної раціоналізації – суцільно ірраціональна.

Отже, фашизм – це не специфічна реакція на «ідеологію» раціоналізації, як вважав Парсонс. Це система дій, що заснована на ідеології прагматичної раціоналізації, доведеної до її логічного завершення. Далі раціоналізувати нема куди, бо, як виявляється, далі лише ірраціональна прірва. Вигода вимагає експансії, а необмежена експансія, – чи то внутрішня, чи то зовнішня, – це й є фашизм, а фашизм, зі свого боку, – це логіка та естетика смерті.

Можна сказати, що прагматичний раціоналізм та ірраціоналізм за капіталізму – це боротьба нанайських хлопчаків, де є боротьба, але немає перемоги, є гра, але немає реальних дій, є дії, але вони виключно символічні, є суб'єкти дій, але немає людей, бо замість людей в боротьбі беруть участь їх статуси. Тут є реальність, але виключно віртуальна, яка виключає її логічний зв'язок з дійсністю.

В підсумку: хто б не переміг, програє робоча людина, а разом з нею і усе суспільство.

Перформація логічної раціональності, що, як ми вже знаємо, відбулася ще до Парсонса, у самого Парсонса набула небаченого розквіту і досягла рівня, коли теорія почала нагадувати банальну пропаганду, орієнтовану не на досягнення істини, а на виробництво вражень, що ми й спостерігаємо в його творах. То ж проведемо одну

дійсну (а не умовну чи символічну) паралель між фашистською та сучасною *демократичною* пропагандою. У цьому нам знов допоможе Ута Герхард, точніше її цитата з виступу Елеонори Рузвельт – «публічну фігуру, від якої залежав дух істини та зусиль» [Gerhardt U., Talcott Parsons, p. 100]. В фашистській державі, як вважала Елеонора Рузвельт, «пропаганда тече лише від уряду до народу, підтримується силою і не визнає права на відповідь та незгоду. Однак мета пропаганди в умовах демократії не в тому, щоби “сформувати” громадську думку або отримати підтримку населення наперед визначених програм обраної групи бюрократів», а у вільному доступі до інформації, до ідей з усіх джерел, в праві обговорювати їх між собою і робити власні висновки тощо. А ось «державна пропаганда використовувалася і може використовуватися для провокації та стимуляції групових дискусій» [Gerhardt U., Talcott Parsons, p. 99-100].

По-перше, чи лише фашистська пропаганда йшла від уряду до народу і використовувалася для провокації та стимуляції групових дискусій і чи сучасна *демократична* пропаганда не орієнтована на те саме, а заодно і на *формування громадської думки*, далекої від ознак компетентності та податливої на маніпулятивні впливи?

По-друге, що це за держава, функціонування якої суперечить потребам суспільства і тому вимагає чогось на кшталт так званого громадянського суспільства, на розбудову якого орієнтує нас сучасна пропаганда, навіть та, що має статус соціальної теорії і, як вважав Парсонс, спрямована на захист демократії (propaganda in defense of democracy)?

По-третьє, чи сучасна модернізована демократія, що маніпулює поведінкою великих мас людей в інтересах незначної групи найбільш багатих людей, не гірше будь-якої відкритої тиранії?

По-четверте, чи так звана множина ідей, що йдуть з *усіх джерел*, породжена пошуком значимої для всіх і тому об'єднуючої істини, чи вона є результатом ідейної боротьби за владу і панування?

Таких питань безліч і всі вони, звісно, риторичні.

Парсонс і правда говорив про «тиск фашистської пропаганди спокус до структур примусового контролю», але ніколи не виступав проти чогось подібного в самих США, хоча говорив, що соціолог, який обслуговує своє суспільство, має відповідально ставитися до набутих в університеті знань.

Виходить, що раціонально користуватися своїми знаннями соціолог може, але чи при цьому він може користуватися знаннями, здобутими в ході вивчення фашизму на предмет фашистського контролю над суспільством?

Парсонс мовчить! Хоча робить це з успіхом і тим виявляє виключний ірраціоналізм, властивий функціоналістській раціональності. Смерть логосу у Парсонса набула значення мети життя. Розум більше не в честі – в честі воля до влади і власності. А оскільки суспільство, в якому стані воно б не знаходилося, опирається будь-якій владі над ним, Парсонс пропонує інституціоналізовані засоби досягнення влади і власності, їх легітимації та захисту. Інституціоналізована влада формує масову ілюзію незворотності того, що відбувається, в чому й виявляється її власна ірраціональність. Але це вже інша тема для обговорення.

Частина друга

СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛІСТСЬКА ТЕОРІЯ СОЦІАЛЬНОГО СИМВОЛІЗМУ ТОЛКОТТА ПАРСОНСА

1.1. Соціологічне поняття символічного

Серед соціологів розповсюджена думка про те, що Парсонс приділив проблемі соціального символізму більше уваги, ніж представники символічного інтеракціонізму. Автор першої книги під назвою «Соціологія символу» О. Кармадонов пише про те, що Г. Блумер, який є засновником чикагської школи символічного інтеракціонізму, зробив об'єктами критики в соціології Парсонса «такі ключові категорії функціоналізму як “структура” та “дія”», а «трактування Парсонсом символічного ним абсолютно ігнорується. Це зайвий раз змушує припустити, що власне “символ” носить в символічному інтеракціонізмі абсолютно довільний і необов'язковий характер. Здається, Блумер просто не може щось протиставити Парсонсу» [Кармадонов О. А., Социология символа, с. 51].

Не будемо порівнювати Блумера з Парсонсом на предмет їх внеску в соціологію символу. Досить буде сказати, що вони діяли в одному й тому ж напрямі – охорона, стабілізація та легітимація порядку.

Проте, треба відмітити, що питанням значень і смислів в соціології Парсонса відводиться неабияке місце, а ці питання безпосередньо пов'язані з іншим питанням – питанням соціального символізму.

Зважаючи на те, що соціологія Парсонса багато в чому нагадує собою перформанс логічного в функціонально значущу, що те саме, що й прагматичне, подивимося на його концепцію символічного в цьому аспекті, адже він активно займається таким же перформансом і в сфері символічного. Парсонс показує, що над вже існуючою символічною сферою, яка репрезентує собою сферу культури, може бути надбудована ще одна – функціонально значуща, яка спроможна

значно підсилити наявну в культурі контрольну функцію і зробити її керованою.

Парсонс не розробляє спеціальну теорію символізації логічного, але, якщо можна так сказати, займається цією справою на практиці: він визначився з тим, щоб ставитися до символічного з огляду на міру його функціональності в соціальних діях і таким визначенням користується в своїх інтелектуальних діях (логічних операціях). Це означає, що символічне для нього стало не просто одним з важливіших елементів культури, а інструментом соціального впливу. Отже етос інструменталізму в ставленні до символічного найбільш яскраво почав свідчити про спосіб поводження Парсонса в науці.

Тому ми будемо переважно говорити не про те, що він говорить з приводу ролі символів в культурі, а про те, зокрема, яким чином він здійснює логічні операції, спрямовані на символізацію логічного, в силу чого логічне та історичне, замість того, щоб бути діалектичними протилежностями, відриваються одне від іншого. Тобто суб'єктивна логіка мислення, при такому підході, втрачає реальну опору, яку вона мала в об'єктивній логіці історії людства, в суспільно-історичній практиці, завдяки чому відкривається шлях до довільного припису значень, тобто розбудови будь-яких вербальних конструкцій, істинність яких ще має бути доведена. Якщо так, то читач виявляється в ситуації, коли він має більше *вірити* авторитету, спираючись на власні враження від змісту його висловлювань, ніж *переконуватися* в істинності достовірних суджень.

Можна сказати, що соціологічна концепція символу Парсонса репрезентована в його творах не у вигляді стрункої системи понять, тобто не у вигляді теорії, а у вигляді вже готових тверджень (пропозицій), які більшою мірою навіюються, ніж доводяться. Парсонс скоріше конструює свою функціонально орієнтовану концепцію символу, а не виводить її методом аналізу реально існуючої в культурі символічної реальності.

Соціологічним моментом в цій справі є те, що читач тепер повинен мати справу з логічним перформансом, але сприймати його

як цілераціональну дію, орієнтовану на досягнення істини. Тобто здійсненому Парсонсом припису значень, що є визначальним в суб'єктивних інтерпретаціях реальності, читач тепер і сам починає приписувати значення об'єктивної логіки доведення, не усвідомлюючи того. Перформанс відбувся, адже функціонально визначена мета здійснилася:

- *по-перше*, в зазначене здійснення тепер втягнуто і читача;
- *по-друге*, операція, спрямована на символізацію логічного, завершена, бо вона тепер відбувається в голові читача: штучно сконструйована ілюзорна реальність набула значення об'єктивної реальності.

У інший спосіб все це можна сказати так. Первородний гріх був (Original Sin once was). І Парсонс його визнає. Але все змінилося. Тепер не можна сприймати капіталізм по аналогії з його первородним гріхом. Він перестав бути символом капіталізму. Думаючи інакше, ви включаєте у власну поведінку певні «нелогічні аспекти».

Капіталізм дійсно змінився, та чи позбавився він від первородного гріха? Парсонс дає відповідь лише на першу частину питання!

Парсонс шанував Паретто, а саме йому належить відкриття «нелогічних» аспектів людської поведінки, які виявляються в настроях та сімейних традиціях, в неформальних соціальних відносинах, у витонченому соціальному розшаруванні особливостей регіональної, етнічної чи національної культури – можливо, перш за все релігії» [Parsons T., Sociological aspects, p. 134].

Надзвичайно важливим моментом тут є суперечність між досить логічними поняттями, судженнями та умовиводами, функцією яких є виключно нелогічні дії. А це означає, що насправді ми маємо справу:

- не з формами логічного, а з їх символами;
- не з поясненням реальної соціальної суті нелогічної поведінки, а з її конструюванням;
- не з виявленням причин, що призводять до нелогічної поведінки, а з використанням логічного в справі створення

нелогічних символічних систем non-logical symbolic systems), орієнтація на які призводить і до нелогічної поведінки як інструменту консервації соціальної системи тощо.

Нелогічною можна назвати поведінку індивідів, груп або масову поведінку, результати якої суперечать їх дійсним намірам та очікуванням, але задовольняють перформаторів. Отже, те, що соціологи називають раціональністю та раціоналізацією суспільних відносин, насправді досить далеке від дійсної логічної раціональності.

А оскільки перформація логічного в прагматичне має давати стабільні результати, то вона передбачає своєрідну інституціоналізацію, тобто формування так званого епістемологічного режиму, який має корелювати не з об'єктивною логікою історії, а з політичним режимом. Такий епістемологічний режим відрізняється тим, що більше не орієнтує на пояснення реальності, на здобуття достовірних знань про істинний стан справ, а на функціонально визначені масові способи сприйняття та інтерпретації реальності. Такий штучно створений режим функціональності. Він зовсім не те саме, що й режим істинності, а його протилежність³².

Говорячи про перформанс логічного в прагматичне, а вужче, в символічне, треба мати на увазі, що ця дія багатофункціональна. Тут має місце:

– і інструменталізація символізованого логічного, наприклад, перетворення його в засіб соціального контролю та легітимації порядку, влади і панування тощо;

– і вже відмічений процес формування епістемологічного режиму функціональності, який має визначати способи та принципи інтерпретації соціальної реальності;

– і все те, що пов'язане з інституціоналізацією соціальних нерівностей як умови відносин панування та підлеглості і тощо.

³² Проблема епістемологічного режиму розглядається в книжці Лоррейн Дастон та Пітера Галісона під назвою «Об'єктивність» [Дастон Л. Объективность].

Скажімо, в системі соціальних нерівностей обов'язково присутні так звані антагоністичні групи, а то й цілі прошарки. Парсонс пише, що «антагоністична група – це особливо підходящий символічний об'єкт, на якому можна змістити емоційні реакції, які не можуть бути відкрито виражені в рамках власної групи, інакше вони не зможуть порушити її солідарність» [*Parsons T., Certain Primary*, p. 318].

Інакше кажучи, якщо раніше будь-яка символізація тих чи інших смислів завжди була похідною від намагання людей якось позначити свої досягнення, що надавало знакам функцію соціальної пам'яті і забезпечувало можливість наступної передачі значень або якогось змісту іншим людям, то тепер вона почала виконувати функцію соціального впливу, якщо раніше логіка виконувала функцію засобу здобуття істини, що об'єднувала множину людей в суспільство суспільно значущими смислами, то тепер вона перетворилася в засіб переконання інших у власній правоті та праві на зверхність. Це означає, що завдяки означеній перформації логіка здобула декілька невластивих їй функцій:

- засобу конструювання соціальної реальності;
- вже відміченого засобу впливу на свідомість інших і маніпуляції нею;
- засобу здійснення функціонально значимих соціальних змін тощо.

Маніпуляція свідомістю інших тут є визначальною, адже завдяки їй можна робити все інше: створювати функціонально значимі образи реальності (конструювати її в головах людей), тобто заміщати дійсну реальність ілюзіями реальності.

Таке стає можливим, бо символізація – це не просто позначення, а спосіб зображення чого-небудь за допомогою символів. Наступне розпізнавання символізованого потребує асоціацій з тим, що зображено за допомогою символів.

Отже, наявна суперечність між речами та їх символами в ході символізації логічного перетворюється в засіб влади над свідомістю інших. Тепер логіка – вже не є логікою – вона стає символом логіки;

слова – не слова, а символи слів; смисли – не смисли, а символи смислів і тощо.

Як бачимо, перформація логічного в прагматичне призводить до створення нелогічної символічної системи, в якій панують символи символів.

Інакше кажучи, перформанс логічного в символічне – це не процес виявлення смислів, якими наповнені суспільні відносини, а процес конструювання функціонально значимих смислів, завдяки яким системно нестабільний соціальний порядок набуває відносної стабільності.

Отже, символізація логічного у виконанні Парсонса – це використання логіки з метою заміщення (підміни) образів реальності, що формуються в масовій свідомості в умовах приватної власності, ринку праці, експлуатації людини людиною тощо, образами демократії, прав людини, природного походження соціальної нерівності і тощо.

Формально воно зберігає суспільну значущість, яка визначається тим, що воно водночас є методом, засобом і шляхом до істини, а функціонально більше таким не є, бо не може бути суспільною значущістю все те, завдяки чому одні люди панують над іншими. Коли таке відбувається, то все те, завдяки чому логічне виявляється і може бути дослідженим, перетворюється в символи, за якими воно більше не стоїть.

Інакше кажучи, символізація логічного в творах Парсонса спрямована на те, щоб задавати в логічне не властиві йому функції. Таких соціально визначених функцій може бути принаймні три: одна, як вже було сказано, основна функція трансформації логічного в прагматичне і декілька похідних від неї, розташованих в ієрархічному порядку:

- 1) функція символізації логічного;
- 2) функція інструменталізації і логічного, і самого символічного;

- 3) функція влади і панування;
- 4) функція корекції поведінки інших, тобто спрямування її в прагматично (раціонально) визначеному напрямі;
- 5) функція легітимації влади і панування тощо.

Тут зазначено, що всі розмови про цілераціональні дії, в силу їх гранично можливої абстрактності, приховують один важливий момент. Проте перш ніж вказати на нього, процитуємо М. Вебера, згідно з яким – це дія, в основі якої «лежить очікування певної поведінки предметів зовнішнього світу та інших людей та використання цього очікування в якості “умови” або “засобів” для досягнення раціонально поставленої та продуманої цілі» [Вебер М., Основные, с. 628].

Вебер лукавить, бо очікування, коли хтось спіткнеться, не є раціональним, раціонально, як говорять в народі, або допомогти, або підставити підніжку, а це, якщо користуватися мовою сучасної соціології, означає стратегії дії, що передбачають соціальне конструюванні реальності.

Можна сказати, що інструменталізацію і символізацію логічного важко розрізнити, бо вони тісно пов'язані між собою.

Між іншим, все це разом взяте і розглядуване через призму історичного є похідним від класової структури суспільства і виникає разом з нею. І якщо становлення логічного є продуктом суспільної потреби в пізнанні оточуючого світу, то його інструменталізація, спрямування на контроль за логікою мислення народних мас – похідне від класового суспільства. Саме класове суспільство є фактором, що зумовив пошук шляхів до перетворення логічного в інструмент влади і панування спочатку над *чужою*, а потім і над суспільною свідомістю в цілому, яка починає сприйматися як чужа, а то й ворожа.

Можна сказати, що перформанс логічного в прагматичне – це своєрідна процедура привласнення чужої свідомості, що водночас є і її відчуженням від так званих інших, і позбавленням цих інших спроможності до логічного мислення.

Нам не відомо, чи був Парсонс знайомий з працями з філософії мови Джона Остіна, та це й неважливо. Він був позитивістом, а позитивістське мислення самою своєю суттю налаштовує на перформацію логічного. А якщо зважити на те, що функціоналізм – одне з найбільш значимих досягнень позитивізму, то стане зрозумілим, що перформація логічного – один з найбільш ефективних способів роботи з «чужою свідомістю», чим Парсонс власне й займався усе своє «творче» життя. Вся проблематика, пов'язана з так званою соціальною інтеграцією, легітимацією порядку, соціальною стабільністю та соціальною солідарністю тощо спрямована на інкорпорацію чужої свідомості в нормативно-ціннісну структуру капіталістичного суспільства.

Ми не будемо проводити паралелі між Остіном та Парсонсом, а лише звернемо увагу на те, що Парсонс теж чітко розуміє і неодноразово повторює, що мова – це дія, а мовлення – система дій, хоча «використання певної мови не зобов'язує мовця говорити певні речі, але дозволяє йому адаптувати зміст його повідомлень засобами мовного висловлювання до різних потреб та намірів» [*Parsons T. and Platt Gerald M., The American University, p. 8*].

Насправді, тут ми зустрічаємося з досить важливим феноменом, який можна назвати свободою від суджень, що є логічним продовженням веберівської свободи від оціночних суджень, адже саме така *свобода*, як не дивно, стала вищим досягненням позитивізму і виражає його суть. Така свобода *звільняє* вченого від будь-яких моральних зобов'язань перед суспільством і перетворює його в агента приватного інтересу в науці, що вже є перформацією моральності.

Парсонівська свобода від оціночних суджень – важливий момент перформації логічного в прагматичне і морального в аморальне. І коли б він не був вченим, не відносився до наукового цеху, ніхто б його за це не засуджував, бо мовчати чи говорити про «певні речі» було б його особистою справою.

Проте він вчений і коли замовчує, наприклад, дійсну функціонально визначену мету власних досліджень він займається перформацією логічного мовними засобами.

До аналізу «свободи від оціночних суджень» в соціології Парсонса ми ще повернемося.

Вищезгадувані «свобода від оціночних суджень» та функціональне визначення мети – дієві інструменти символізації логічного в текстах Парсонса. Те, заради чого Парсонс пише власні твори, – важливий момент в його творчості. Якщо про кореляцію між метою дії і самою дією можна лише здогадуватися, то дія стає символом мети. Тому для того, щоб виявити мету дії, потрібна її інтерпретація на предмет виявлення та визначення мети.

І хоча загальний пафос творів Парсонса, як ми вже виявили, визначається пристрасним бажанням захистити американський порядок, це далеко не завжди явно проглядається в його судженнях, причому саме завдяки символізації логічного.

Робимо висновок: символічне в його функціоналістському розумінні – це інструмент влади і панування, а не суспільно значуща цінність. Отже, символізація реальності більше не означає лише набуття суспільством спроможності накопичувати, інтегрувати і зберігати культурні цінності, адже сама така спроможність тепер взята під контроль. Символізація реальності тепер – цілераціональна дія, спрямована на те, щоб слова і речі більше не були схожі, що, згідно з М. Фуко, відрізняє сучасну епістему і від ренесансної, в якій слова і речі були схожими, і від класичної, в якій слова і речі опосередковувалися мисленням, спрямованим на виявлення сутності речей.

Отже можна сказати, що символізація логічного як функціонально (раціонально) орієнтована дія спрямована не на виявлення суті речей, а на контроль над мірою розуміння даної суті і визначення зазначеної міри для кожної більш менш великої групи людей.

З огляду ж на те, що наука – це один з соціальних інститутів, в якому соціології належить відповідне місце, то символізація логічного набуває інституціонального виразу та інституціонального значення, тобто вписується в систему влади і панування.

2.2.Символізація логічного як поле інтелектуальної гри

Логічне завжди було символом істини, символом шляху до істини, символом освіченості, символом особливого статусу людей, спроможних досягати істини засобами логіки, символом того, що повсякденне життя принаймні колись в майбутньому буде кращим та символом того, що люди, які у тій чи іншій мірі володіють істиною, сприятимуть розбудові такого життя. Тому вчений завжди користувався особливою повагою і завжди намагався відповідати статусу, яким наділила його суспільна свідомість. Тому навіть буденні уявлення про істину піднімали людей над повсякденністю, давали надію, сприяли формуванню позитивного ставлення до освіти, розвитку освіти і таке інше.

Щоправда:

– боротьба між матеріалізмом та ідеалізмом не була відома в народі і тому не усвідомлювалася ним, як щось надто значуще для нього, і не лише з причини його неосвіченості, а й з тієї причини, що вона ще не так болюче позначалася на його повсякденності, бо проблеми логіки та розуміння реальності мали приземлений, виключно практичний смисл;

– вчені-ідеалісти завжди відрізнялися своєю наближеністю до влади та церкви, користувалися їх прихильністю та відповідними привілеями.

З інституціоналізацією позитивістських настанов (позитивістського етосу в науці), які почали відігравати роль новітніх когнітивних цінностей, все радикально змінилося. Наука вийшла за межі виробництва і почала надто активно втручатися в справу врегулювання життєвої повсякденності. Вона почала поділяти суспільне життя на нормальне та ненормальне, а отже й шукати

способи трансформації ненормального в нормальне. Але в справі критеріїв відповідних оцінок вчені практично відразу розійшлися, бо:

- для одних таким критерієм став порядок, тобто вже розбудований соціальний устрій, в якому все встоялося, а будь-які зміни здавалися ще одним приводом для наступу кінця світу;

- для інших таким критерієм став суспільний розвиток, уявлення про який, щоправда, виникли вже давно, але вимагали значного уточнення.

Додамо. Питання порядку в своїй основі популістське, адже порядок в народі означав стабільність, без якої і так важке життя ставало надто важким. Тепер це питання почало набувати ще й іншого смислу: функціонально визначені легітимація і захист вже розбудованого соціального устрою

За таких умов і відбувається перегляд ролі логічного в суспільному житті:

- для одних логічним стає все те, що корисне (функціональне, релевантне, впорядковане, структуроване тощо), що веде до успіху в безмежній множині практик, до яких вдаються ті чи інші соціальні суб'єкти, переслідуючи переважно *власні* інтереси;

- для інших логічним, як і раніше, залишається все те, що відповідає запитам суспільного розвитку, при тому, що розвиток – це науково обґрунтована суспільно-історична практика, яка забезпечує спочатку розвиток людяності в усіх і кожному, а через це і якість суспільного життя.

Інакше кажучи, статус логічного в суспільному житті, в силу вказаної неоднозначності в розумінні його соціально-культурної суті, з одного боку, почав втрачати свою вище зазначену значущість, з іншого, – почав набувати дещо незвичних рис, а з третього, – почав вимагати захисту, бо зміна логічного алогічним – символ культурної деградації, і ніяк інакше.

Шлях до гри в логіку методом символізації логічного відкрито! А з огляду на те, що логічне з самого початку свого зародження, як зазначалося вище, вже було символізоване, то нова символізація

означає лише одне – його ресимволізацію, – радикальну зміну смислового навантаження.

Гра в логіку під виглядом розвитку логічного мислення складає в соціології Парсонса основний смисл. Гра в логіку, як ми розуміємо, – це імітація логіки, удавана логічність, переповнена функціонально визначеними алогізмами. Тепер виходить так, що логіка:

– ніби залишається символом істини, а насправді стає символом функціональності;

– ніби залишається символом шляху до істини, а насправді стає символом шляху до влади і панування;

– ніби залишається символом освіченості, а насправді стає символом елітарності та відповідного поділу людей на еліту та масу;

– ніби залишається символом особливого статусу людей, спроможних досягати істини засобами логіки, а насправді стає символом людей, наближених до влади, конкурентоспроможних, успішних, самодостатніх людей тощо;

– ніби залишається символом того, що повсякденне життя, принаймні колись в майбутньому буде кращім, насправді стає символом того, що будь-які зміни в суспільному устрої або ведуть лише до погіршення життя, або символом того, що лише існуюча влада піклується, – одна і єдина, – піклується за покращення життя і ніяка інша цього робити не буде тощо;

– ніби залишається символом людей, які у тій чи іншій мірі володіють істиною і тому сприяють розбудові такого життя, а насправді стає ще й символом тих, хто є агентами влади приватновласницького інтересу буржуазії над суспільством тощо.

Усе це підводить до думки, що тепер *не знання* дає впевненість у собі, надихає на творче ставлення до життя тощо, а *активне незнання*: слухай і роби те, що говорять, і тобі буде щастя!

Прийнято вважати, що інтелектуальна гра – це різновид ігор, в яких передбачається наявність у учасників певного розвитку інтелекту та рівня ерудиції. При визначенні інтелектуальних ігор,

зазвичай вказується на те, що в їх розповсюдженні активну участь беруть ЗМІ й що за перемогу в них передбачається винагорода тим чи іншим призом.

В наведеному визначенні відсутня вказівка на те, що установка на перемогу в інтелектуальній грі може означати виграш в міжкласовій конкуренції і що гарантією такого виграшу може бути гра в поняття, яка стала поширюватися після інституціоналізації позитивістських установок в науці. Іншими словами, якщо виграш в грі як розвазі передбачає приз, у вигляді, наприклад, певного сувеніру, то в позитивістські орієнтованих інтелектуальних іграх призом є влада, право контролю над тими чи іншими соціальними процесами тощо. Це означає, що ігри в поняття виходять далеко за межі банальної розваги. Вони супроводжують будь-які конкурентні відносини, класові сутички і таке інше.

Гру в поняття можна визначити як вербальний засіб ведення політичної боротьби засобами наукового теоретизування, орієнтованого на функціонально визначені ментальні зміни в свідомості опонентів. За таких умов вербальні засоби мають символізувати собою наукові поняття, не будучи такими за їх функціональним призначенням.

Як далі побачимо, інтелектуальні ігри в поняття – один з методів перформації логічного в прагматичне. Способів участі в такі іграх може бути безліч. Зараз ми більш детально розглянемо гру в поняття як один з способів символізації логічного, що часто зустрічається в текстах Парсонса.

Проте спочатку треба з'ясувати зміст самого поняття логічного, яке найбільш повно пояснено в праці Гегеля «Наука логіки».

Отже перш ніж говорити про перформацію логічного в соціології Парсонса, вдамося до короткого опису його гносеологічної суті.

Як пише Гегель: «...логічне слід розуміти не лише в смислі суб'єктивної діяльності, а, навпаки, як цілком всезагальне, та, слід, разом з тим об'єктивне, то це знаходить застосування також і по

відношенню до розсудливості (здорового глузду – авт.), цієї першої форми логічного» [Гегель, *Энциклопедия*, с. 133].

Тобто, логічне – це суб'єктивна діяльність, що об'єктивно зумовлена і узгоджена з об'єктивною необхідністю.

Отже, всезагальність логічного полягає в тому, що суб'єктивне в ньому (воля) узгоджене з об'єктивним. Причому, це не воля дослідника, а, якщо тут можна вдатися до соціологічної термінології, а суспільна воля (не плутати з соціальною, бо суспільна воля структурована на множину окремих вже соціально визначених воць індивідів і груп, які орієнтовані переважно на власні інтереси).

Читаємо далі: «...логічне є абсолютна форма істини, оскільки воно більше того, являє собою чисту істину, воно являє собою дещо зовсім інше, ніж тільки *корисне*» [Там само, с. 40].

Як бачимо, логічна раціональність – це вияв істинності думок і дій, а прагматична раціональність – перформоване логічне, для якого істинним є лише корисне.

Якщо читати ще далі, то стає зрозумілим, що Гегель розрізняє в змісті поняття користі два аспекти. В сучасній термінології це означає або суспільну, або приватну значущість.

Лише корисність першого порядку відповідає поняттю істинної корисності, корисність другого порядку – дещо протилежне істинній корисності, бо не відповідає критерію всезагальності [Там само, с. 149].

Перформація логічного в прагматичне не можлива без досить специфічної процедури, а саме, такої інструменталізації наукових понять, коли їх науковий статус використовується не для розв'язання завдань, пов'язаних з пізнанням, а для розв'язання питань, пов'язаних з контролем за чужою свідомістю.

Зрозуміло, що це теж пізнання, проте досить специфічне: воно переслідує мету розширення поля свободи для одних соціальних прошарків методом звуження поля свободи для інших прошарків.

Які ж підстави називати таку процедуру перформансом?

Справа в тому, що логічне, яке у свій час Демокрит назвав логосом, історично формувалося як суспільно значуща спроможність людського мислення досягати істини. Воно ж є синтезом слова і поняття, чим забезпечує можливість становлення професійних мов, зокрема, наукової, включаючи мову соціологічної науки тощо. Проте, в ході певних вербальних маніпуляцій логічне перетворюється з суспільно значущої цінності в інструмент панування однієї частини суспільства над іншою, хоча далеко не всі про це здогадуються.

З огляду на сказане робимо висновок, що наявність символу логічного в тексті, який претендує на ту чи іншу міру науковості, не означає, що реально логічне в ньому дійсно присутнє.

Тут не завадить нагадати наступний вислів К. Мангейма, який допоможе нам більш детально розібратися, про що йдеться. Читаємо: «Політична дискусія різко відрізняється за своїм характером від дискусії наукової. Її мета – не тільки довести свою правоту, але й підірвати коріння соціального та інтелектуального існування свого опонента. Тому політична дискусія значно глибше проникає в екзистенціальну основу мислення, ніж ті дискусії, які не виходять за рамки кількох намічених “точок зору” і розглядають тільки “теоретичну” значущість аргументів. У політичному конфлікті, який з самого початку є раціоналізованою формою боротьби за соціальне панування, удар спрямовується проти соціального статусу опонента, його соціального престижу і впевненості в собі» [Мангейм К., *Идеология*, с. 39].

Ми тут не згодні з Мангеймом лише в одному. Він різко протиставляє наукову і політичну дискусію, що з гносеологічно правомірно, проте, з соціологічної точки зору нагадує гру в поняття, в якій іграшками стають: поняття істини, поняття науки і політики, поняття дискусії, головне, поняття ідеології і утопії.

В результаті виходить, що за всіма формальними ознаками погляд Мангейма на ідеологію як хибну свідомість принципово схожий з думкою Маркса, будучи за змістом абсолютно протилежним

ій. Річ у тому, що під правлячим класом, уявлення якого панують в суспільстві, Маркс мав на увазі пануючий клас, а не пролетаріат. Колективне несвідоме пануючого класу має тенденцію приховувати дійсний стан справ в суспільстві і від себе, і від інших. В інтересах пролетаріату необхідне вийти за межі такої ситуації, зробити так, щоб панівними стали не ідеологічні постулати, а наукові істини.

А за Мангеймом позиція будь-якого класу за визначенням ідеологічна.

Насправді ж дійсно наукова позиція є ідеологічною лише тому, що вона протистоїть приватновласницькій, а неомарксизма при всій його критиці капіталістичних реалій не протистоїть самому капіталізму. Тож виходить, що він теж марксизм, та не той, а нео-, – раціонально орієнтоване заперечення марксизму.

Звісно, що науці притаманна ідеологічна функція, але вона виявляє себе лише у разі потреби захисту науки від форм суспільної свідомості, які антагоністичні їй, наприклад, від релігії³³ та від тих форм політичної свідомості, що спрямовані на остаточну акомодацию науки.

Цей приклад досить показовий, тут гра в марксистські поняття спрямована не на захист наукових поглядів, а на їх перформацію в засіб досить специфічного захисту буржуазної позиції як панівної.

Інакше кажучи, політика і наука як соціальні інститути функціонально єдині, і від того, яка політика домінує в державі, така у нього і наука, так само як і навпаки.

Тексти Парсонса тут досить показові. Вони пронизані буржуазною прагматикою, і це досить символічно. Вони самі є яскравим символом класово орієнтованої науки.

³³ Можна сказати, що дійсна наука – це свято розуму. Тому Мартін Лютер і стверджував, що розум – найзаклятіший ворог усілякої віри. А якщо так, то треба додати, що усілякі спроби перформації логічного в прагматичне – витівки злого розуму, який межує з кримінальним. Ще Локк зафіксував тенденцію до зловживання словами, розумом та власністю. Відтак спосіб гри в логічне у виконанні Парсонса нагадує гру в підкидного, в якій один постійно обдурює іншого. Це і є не що інше, як підготовка суспільної свідомості до прийняття зловживань можновладцями власністю як норми.

В цих текстах розмова про символізацію не тотожна пошуку можливостей для розвитку символічної логіки, де логічні висновки досліджуються за допомогою логічних обчислень. Парсонівська символізація логічного є дещо інше. В ній відбувається трансформація дійсного в умовне, де набуття логічним символічного значення не означає перетворення його в інструмент пізнання, а означає перетворення його в інструмент впливу на *чужу* свідомість. Тут логічне, зберігаючи всі формальні ознаки правильного мислення (мислення за правилами, здобутими в процесі розвитку науки, які визначають рівень професіоналізму кожного з тих, хто їх засвоїв), втрачає реальний статус логічного як виразу закономірного, а набуває статусу інструменту соціального контролю.

Можна сказати так, що парсонівська символізація логічного означає заміщення логічного символічним, а в результаті прийняття іншими такого заміщення як істинного набуває статусу влади над чужим розумом.

Це не конвенція як метод пізнання і не зовсім конвенціоналізм як методологія пізнання, в якому домовленість заміщує собою потребу в логічному доведенні іншим власної правоти. Це – раціональна символізація логічного як спосіб перетворення його в інструмент влади. Між тим, Парсонс не поодинокий в цьому. Таких вчених на Заході багато. Тепер є вони й у нас. Ми ж говоримо саме про парсонівську символізацію логічного, для того щоб підкреслити його бездоганну майстерність в цьому. Він один з її провідників в суспільствознавчій науці, завдяки чому суспільствознавство як напрямок наукових досліджень, орієнтованих на пошук шляхів до суспільного розвитку, трансформується в комплекс соціальних наук, орієнтованих на легітимацію, охорону та захист буржуазного порядку, в якому, наприклад, соціальна нерівність та заснована на ній соціальна експлуатація – норма, а не девіація.

Згідно з функціоналістською логікою мислення означена символізація логічного означає пропозицію іншим вважати так, як

пропоную **Я**, розраховуючи на те, що в суспільстві є значні прошарки людей, які згідно своєму соціальному становищу (місцю в соціально-груповій структурі суспільства) неодмінно приймуть **Мою** пропозицію, причому не як пропозицію, а як аргумент, що стверджує в суспільній свідомості беззаперечну істину.

Це той випадок, коли логічно не обґрунтована пропозиція, яка є раціонально введеною функцією в суспільну свідомість, яка все ж набуває статусу аргументу, а вже потім діє в суспільній свідомості як незалежна змінна, від значень якої залежать значення її похідних.

Наприклад, пропозиція Парсонса вважати комунізм фашизмом і навпаки, була цілком раціонально сформульована в розрахунку на те, що попри усі (й не лише ідеологічні) відмінності між ними, буде прийнята як істинна і багаторазово відтворена не лише в численних текстах, а в поведінці великої кількості соціальних акторів.

Парсонс ставить **для нас** логічний спектакль, а нам залишається лише спостерігати за грою його думки і милуватися незвичністю сказаного, не замислюючись над тим, якою мірою сказане відповідає істині. Проте, на жаль, детальний соціо-логічний аналіз гри Парсонса в логіку зараз у нас не передбачений, бо це потребує дуже багато часу і дослідницьких зусиль. До того ж символізація логічного ним репрезентована не у формі розгорнутої теорії символічного, а у формі практичного застосування символізованих висловлювань. Це гра, правила якої й треба з'ясувати.

Можна сказати так, що елементи парсонівської теорії символічного розкидані по його текстах і приховані в правилах гри в логіку. Така гра є нічим іншим як символізацією логічного, спрямованою на переключення уваги з логічного на уявне, з достовірних знань на віру в істинність усього ним сказаного. Тексти Парсонса не діалогічні, а скоріш монологічні в тому смислі, що він не веде полеміки з опонентами. Він згадує, зокрема, марксистів, але не веде полеміки з ними. Він сперечається з одnodумцями, які, як і він, стоять на стражі порядку. А це не зовсім діалог, це – символ діалогу.

Насправді, це «спільне» обговорення функціонально значимих питань, а не пошук виходу з суспільно значущих проблем. У них одна головна проблема – збереження порядку, а усі інші проблеми – похідні від головної.

В. Чеснокова в передмові до великої монографії Парсонса «Про структуру соціальної дії» пише, що теоретик Парсонс – «не чистий теоретик, який розбудовує свої концепції як деякі уявлення, він – серйозний методолог, який передбачив ще в 30-40-х рр. деякі положення і принципи, сформульовані теоретиками знання в 60-70-х рр.» [Чеснокова В, Предисловие, с. 40], то виникає запитання про те, як не «чистий теоретик може бути методологом», адже методологія – це теорія, яка розробляє принципи пізнання, що у разі їх прийняття в науковій спільноті набувають статусу когнітивних цінностей.

Проте, в постнауці можна бути методологом, не будучи «чистим теоретиком». Для цього досить сформулювати низку постулатів, не вдаючись в їх логічне обґрунтування. Якщо у вас є відповідний науковий статус і авторитет, вам повірять і «методологія» запрацює.

Щоб зрозуміти, про що йдеться, треба почитати статтю Н. Покровського «Одинадцять заповідей функціоналізму Роберта Мертона» [Покровский Н.Е., Одиннадцать].

Ми не будемо тут їх згадувати, лише зазначимо, що Покровський з пієтетом пише про Мертона і відзначає, що «соціологічне бачення Р. Мертона начисто позбавлене заколисуючого гуманізму», що Мертон – це діагност і соціальний лікар, що він до «проповідників від соціології ніяким чином не належить», хоча й створив «катехізіс функціоналізму» з одинадцяти заповідей.

Інакше кажучи, Мертон пішов дещо далі Парсонса – Парсонс заклав основи функціоналізму, а Мертон сформулював його визначальні постулати, надавши їм значення когнітивних цінностей функціоналізму. Мертон не пояснює, чому вони мають бути саме такі, він їх просто постулює. А ми розуміємо, що вони мають бути саме такими, бо лише завдяки їм можливо стабілізувати системно нестабільний буржуазний порядок, що допоки й вдавалося робити.

І як впливає з статті Покровського, ці постулати підтверджуються на практиці, отже мають бути прийняті як істини.

Та не все так просто. Ці постулати не підтверджуються на практиці, бо цього ніхто не робив. Вони лише забезпечують успіх у соціальних діях, а дії зовсім не те саме, що й суспільно-історична практика.

Поняття суспільно-історичної практики означає, що будь-які теорії та дії є істинними лише за умови, коли вони сприяють суспільному розвитку.

Істинними, в свою чергу, є лише ті дії, що узгоджені з теорією суспільного розвитку, а теорії відповідають критерію науковості лише за умови, коли вони підтверджують свою дієвість у справі того ж суспільного розвитку.

Отже, діалектика теорії та суспільно-історичної практики (або просто практики) полягає в їх взаємній перевірці на істинність, критерієм якої є суспільний розвиток.

Отже, сформульовані Мертоном постулати функціоналізму насправді скоріше схожі на заповіді. Релігійні заповіді, наприклад, – це символи істин, які визнаються такими лише на підставі віри, не обов'язково будучи дійсними істинами. Заповіді передбачають функціонально визначену поведінку з боку тих, хто вірить в їх істинність. Наукові ж істини звернуті до розуму. В них широкому загальному пояснено сутність явищ, що розширює поле свободи для кожного.

Не можна не визнати, що означені постулати функціоналізму забезпечують практичний ефект, але справа в тому, що цей ефект не є загальнозначущим. Він значущий переважно для панівних груп людей.

Парсонівсько-мертонівська гра в логіку, як бачимо, має свій соціальний наслідок в тому, що сама логіка стає засобом примусу до певної функціонально значущої поведінки як в суспільстві, так і в науці.

Отже, Парсонс дійсно не теоретик, але все ж таки своєрідний методолог, бо визначає постулати функціонального мислення, для якого істинними і є вищезазначені постулати. Ці постулати в силу їх позитивістської спрямованості позбавляють науку гуманістичної функції. До того ж, якщо критерій валідності приходить на зміну критерію істинності, то функціональний аналіз вже не просто обтяжений ідеологічною функцією (як, наприклад, наука), а філігранним чином трансформує науку в ідеологію.

Така наука, насправді перестає бути сама собою. Вона стає грою в науку, в символ науки, бо її головним завданням тепер стає пошук найбільш ефективних способів та засобів соціального контролю.

Тут знов виникають запитання і до Чеснокової: «Може вона мала на увазі “видатне” досягнення деяких теоретиків знання в галузі відмови від розв’язання проблеми істини в соціальних науках? Чи може вона мала на увазі досягнення Парсонса в справі реалізації тези Вебера «про необхідність працювати з свідомістю суб’єкта» [Чеснокова В., Предисловие, с. 18].

Звертаємо увагу на останній вислів Чеснокової. Він є прикладом того, що символізація логічного набула статусу соціальної дії, бо здобула своїх численних нащадків, адже коли ви працюєте з свідомістю *суб’єкта*, ви, насправді, працюєте з власної свідомістю, тобто займаєтеся рефлексією над власною свідомістю. І навпаки, коли ви працюєте з чужою свідомістю – свідомістю так званих інших, то визначаєте її як об’єкт дослідження та наступного впливу. А коли працюєте з об’єктом, то гуманізм дійсно ні до чого.

І тоді ви не сприяєте розвитку уявлень про самість в свідомості інших, завдяки чому могли б робити їх рівними собі. Вони в кращому разі – інструмент і не більше.

Отже, гра в логіку – спосіб символізації логічного, а сама символізація логічного – смисл такої гри, і її результатами є:

– інструменталізація чужої свідомості попри те, що ці чужі як, наприклад, Чеснокова, можуть мати стосунок до наукового цеху;

– інструменталізація логічного, як пристосування його для розв'язання прагматично орієнтованих завдань;

– інструменталізація самої науки, як дія, спрямована на її реінституціоналізацію (тобто позбавлення її статусу суспільно значущої цінності), а на перетворення вчених – в логіко-ідеологічний інструмент влади і панування над усім суспільством.

Ми вже наголошували на тому, що Парсонс, застосував соціологічну теорію символу в своїй же соціологічній теорії. Перформація логічного в прагматичне для нього – один з способів розбудови функціоналістського стилю мислення як способу пошуку шляхів до максимально універсальних способів соціального контролю. Тому він й стверджує, що «єдино науковий критерій... – прагматичний, він більшою мірою прояснює розуміння деяких емпіричних проблем» [*Parsons T., The Role*, p. 24]. А це означає, що теоретичне знання про соціальне перекладається на мову функціонально пов'язаних між собою змінних (символізується), гра якими дозволяє спостерігати за поведінкою індивідів, груп, а то й великих мас людей, та розробляти рекомендації щодо зазначеного вище контролю.

Отже, соціологічна теорія символу Парсонса – це не про культуру як символічну систему та перспективи її історичного розвитку. Це про підвищення міри функціональності соціальної системи, тобто про скріплення влади буржуазії над соціумом у всіх без виключення сферах суспільного життя, включаючи символічну сферу. Символів невігластва і забобонів, інші символічні і нерациональні моделі мислення і соціальної поведінки, «нелогічна» поведінка (Парето) тощо – все виконує спочатку функцію змінних в таких дослідженнях, а потім таку ж функцію в соціальних технологіях.

Треба розуміти, що прагматична логіка функціональності щодо сталого соціального порядку антагоністична дійсній логіці мислення як ознаки культурності великих мас людей. Освіченість антагоністична щодо маніпулятивності, як і логічна раціональність

антагоністична прагматичній раціональності, а тим більше ірраціональній раціональності. Логічна раціональність – символ того, що в суспільстві є потреба в орієнтації на достовірні знання. Прагматична ж раціональність, навпаки, – символ того, що в суспільстві є групи людей, які стоять над суспільством і зацікавлені в системному і систематичному контролі над ним (інституціоналізованому, неперервному з відповідними як позитивними, так і негативними санкціями). Хоча точніше було б говорити про функціонально визначені санкції заохочення та покарання.

Найбільш широко Парсонс використовує метод символізації логічного за допомогою абстрактних понять, які є нібито безвідносними як до соціальних структур, так і до соціальних дій, проте їх функція полягає саме в легітимації вже існуючих структур і відповідних їм соціальних дій.

Вище наведений приклад «роботи з свідомістю суб'єкта» надто показовий своєю формально-логічною абстрактністю. Момент формальності тут не є натяком на формальну логіку. Це вказівка на те, що формальне в мисленні науковця далеко не завжди є діалектичною антитезою змістового, бо досить часто є його сурогатним еквівалентом.

Ось приклад. Парсонс пише: «Позиція Вебера – це, без сумніву, волюнтаристська теорія дії. Вона ні в якому разі не є позитивістською або ідеалістичною теорією. Це можна переконливо показати для всіх істотних елементів його концепції» [Парсонс Т., О структурі, с. 208 – 209]. А далі йде розгорнута низка суджень, навантажених пропозиціями вважати веберівську волюнтаристську теорію дії виключно матеріалістичною і не позитивістською.

Але, будь-який теоретичний волюнтаризм:

– *по-перше*, – це й є виключним ідеалізмом в його світоглядному значенні;

– *по-друге*, – це й є функціоналістські орієнтована дія, спрямована з одного боку на символізацію логічного з метою його

інструменталізації, а з іншого – на користь влади і панування, тобто те саме, що й його перформація в прагматичне.

В цій же праці Парсонс неодноразово підкреслює волюнтаристський характер веберівської теорії дії і додає, що «коли така теорія сконструйована, з неї витікають певні емпіричні висновки» [Там само, с. 211]. Тобто, теорія закладає умови для наступного емпіричного дослідження в параметрах, заданих її понятійною системою.

Протиставляючи свою теорію веберівській, Парсонс намагається обґрунтувати неволюнтаристський характер власної теорії дії. Й це його зауваження нібито доводить, що на основі його теорії можна отримати в ході емпіричних досліджень більш достовірні дані.

Чи так це насправді?

Зовсім не так. Парсонс розбудовує власну теорію соціальної дії не як дії абстрактної, хоча й соціалізованої людини, а як дії такої людини, яка знаходиться в соціальних структурах і змушена в кожному конкретному разі реагувати на будь-які структурні зміни. Він вважає, що йому вдалося запропонувати замість веберівської волюнтаристської теорії дії таку теорію, в якій приватний інтерес кожного інтегровано з інтересом всіх (з суспільним інтересом).

Ось приклад. Парсонс аналізує позицію Спенсера, але з деякими поправками вона стосується і його самого. Читаємо: «Спенсер був крайнім індивідуалістом. Але його екстремізм є лише перебільшеним виразом глибоко вкоріненої віри в те, що, грубо кажучи, у великій мірі на високій стадії розвитку економічного життя суспільства ми маємо справу з автоматичним, саморегульованим механізмом, який діє таким чином, що мета, яку переслідує кожен індивід в своїх приватних інтересах, в результаті виявляється засобом для максимального задоволення бажань всіх. Необхідно лише прибрати перешкоди на шляху дії цього механізму, а для цього не потрібно інших умов, окрім тих, що вже містяться в концепції розумного егоїзму» [Парсонс Т., О структуре, 2002, с. 45].

Це такий собі капіталістичний комунізм, – контамінація смислів або щось на кшталт антитези бритви Оккама. Якщо Вільям Оккам закликав не множити сутності без необхідності, то контамінація (від лат. *contaminatio* – змішування) смислів у виконанні таких як Спенсер і Парсонс є функціоналістські орієнтованим і раціонально аргументованим множенням сутностей з метою отримати і утримати владу над чужою свідомістю.

На перший погляд тут немає нічого від веберівського (персоналістського, можна сказати) волюнтаризму, тобто немає нічого як від свободи волі кожної окремо взятої людини, так і від волі, яку можна назвати суспільною.

Щоправда, в подальшому тексті слово «автоматичне» Парсонс бере в лапки, бо, як йому здається, враховує вплив фізіологічної організації індивіда, середовища його проживання, фактор соціалізації тощо на його свободу.

Зауважимо, що Парсонс практично уникає проблеми свободи волі. Точніше, він говорить про неї переважно у зв'язку питанням релігії. Він говорить про абстрактну свободу, безвідносну до того, від кого і від чого, для кого і для чого вона потрібна.

Як бачимо, в зазначеній позиції є досить специфічна інтерпретація соціалізації, яка формує індивіда як маріонетку в грі об'єктивованих соціальних сил. Іншими словами, інституціональна регуляція поведінки – це той самий волюнтаризм, але вже об'єктивований, а отже й відчужений від дійсних соціальних суб'єктів. Тут філософ міг би сказати, що цей волюнтаризм здобув статус деякої самостійної надсоціальної сили. Але така логічна абстрактність, будучи перенесеною в соціологію, і стає методом символізації логічного. В дійсності соціальні інститути не є чимось надсоціальним. Вони є виразом волі тих, хто має право і ресурси завдавати в соціальні структури функції, що як вже постійні змінні (за потреби можуть бути введені інші змінні) врегульовують повсякденну поведінку людей.

Отже, символізація логічного в текстах Парсонса виявляється в тому, що будучи за всіма формальними ознаками абсолютно логічною, змістово жодним чином не корелює з об'єктивною логікою історичного процесу, а то й просто суперечить їй. Такий логічний ефект можна назвати історичним алогізмом³⁴.

Це виключний зразок нераціональної раціональності, яка до того ж має тенденцію до трансформації в ірраціональну раціональність.

Іншими словами, поведінка Парсонса в науці відзначається виключно раціональністю, бо розрахована насамперед на успіх в справі контролю над чужою свідомістю. Це, як говорять спортсмени, гра на грані фолу. Ця гра раціональна з огляду на тимчасовий успіх, але виключно ірраціональна в контексті історичної перспективи суспільного розвитку. До того ж вона абсолютно нераціональна і з огляду на те, що суперечить важливому в діалектиці принципу співпадіння логічного та історичного, й ірраціональна, бо є результатом цілеспрямованої поведінки, яка ігнорує той факт, що мисленеві категорії є теоретичним (ідеальним) виразом історичних закономірностей, які виявляються в ході аналізу нескінченної множини історичних подій, що на перший погляд здаються хаотичними.

2.3. Символізація логічного як соціальна дія

Вище проведений аналіз символізації логічного в текстах Парсонса показує, що в поняттях, судженнях та умовиводах зберігаються всі їх зовнішні ознаки, які, проте, втрачають свою логічну значущість, але набувають неявну інструментальну

³⁴ Йдеться про те, що діалектика логічного та історичного полягає в тому, що логічне – суспільно-історична практика, виражена або в формі суб'єктивних уявлень, за якими можна спостерігати в буденному житті людей, або в логіці науково обґрунтованих понять, кожне з яких світоглядно навантажене, бо так чи інакше вписується в наукову картину світу.

Нехтуючи діалектикою логічного та історичного, вчений, хоче він того чи ні, змушений спиратися на повсякденні практики соціальних взаємодій та протидій.

Звідси й і виникають теорії соціальної дії, орієнтовані скоріше не на суспільний розвиток, а на виживання в ворожому соціальному середовищі, розбудованому за принципом війни всіх проти всіх, яка ніколи не припиняється навіть в так розхваленому громадянському (правовому, ліберальному тощо) суспільстві.

значущість. Логічні форми в їх інструментальному значенні – це вже символи символів, і саме як такі вони позбавляються визначальних функцій:

- поняття редукується до враження і тому більше не є носієм достовірного знання та способом достовірного ж розуміння реальності, якому на зміну приходить веберівське – соціально орієнтоване (тобто орієнтоване не на суспільний розвиток, а на успіх в приватно орієнтованих діях);

- судження та умовивід як способи пошуку істини редукується до засобу створення функціонально значущих вражень від сказаного;

- раціональне, як спосіб переходу думки від міфічної до логічної редукується знов до веберівського соціально орієнтованого раціонального, основною функцією якого тепер є отримання того ж успіху, але за рахунок інших.

Ми не вважаємо, що Парсонс наперед продумав усі можливі логіко-гносеологічні моменти своєї діяльності. Насправді, він ставив перед собою одну задачу – аналіз нелогічних символічних систем з тим, щоб надати їм функціонального смислу, тобто інструменталізувати. З позиції прагматизму така мета є виключно раціональною.

Наша ж мета дещо інша: проаналізувати соціальний смисл отриманих Парсонсом логіко-гносеологічних результатів, відбитих в його текстах.

Ми стверджуємо, що логіка, на основі якої написані дані тексти, може мати певний практичний результат – скріплення буржуазного соціального порядку – виключно в ситуації, коли повсякденна поведінка мас буде орієнтована на зазначені нелогічні символічні системи.

Тут необхідно уточнити термінологію, якою користується Парсонс:

- логічними символічними системами треба вважати такі з них, які узгоджені з реальністю і відповідають критерію культурних цінностей або цінностей, що сприяють суспільному розвитку;

– нелогічними символічними системами треба вважати такі з них, які штучно конструюються і спрямовані на корекцію поведінки великих мас в напрямі лояльності.

Отже, якщо подивитися на способи символізації логічного у виконанні Парсонса в цьому ракурсі, то вона буде виглядати не такою вже й раціональною – від логічної раціональності залишається лише форма, яка наповнена не властивим їй змістом.

Інакше кажучи, символізація логічного – це один з напрямів перформативної дії, спрямованої на те, щоб поставити під сумнів істину, заперечити соціально-культурну суть логічного і змусити інших повірити в істинність сказаного.

Віра в сказане – перший рівень прагматизації (а, отже й інструменталізації) логічного. Дієвість такої віри визначається тим, що:

– логічне і історичне більше не корелюють між собою, бо для такої віри логічне не є інваріантом історичного і навпаки;

– логічне перетворюється на спосіб соціального конструювання реальності, але перестає бути шляхом до істини, тобто перестає виконувати гносеологічні функції;

– логічне набуває статусу інструменту в справі влади і панування;

– віл логічного, насамкінець, в результаті такої операції залишається лише символ.

Спираючись на сказане, можна стверджувати, що Парсонс – один з попередників постнауки або науки, яка зберігає всі формальні ознаки науки, але за змістом є виключно ідеологією.

Поведінка, що орієнтована не на логіку, а на вказану віру – другий рівень, бо символізація логічного як соціальна дія якраз і орієнтована на формування такої поведінки.

Між тим, після того, як позитивізм поставив під сумнів гносеологічне значення категорій, почали втрачати свою пізнавальну функцію і класичні судження (як і умовиводи). Вони поступово стали піддаватися процедурам перформації.

А після того, як проблема розуміння перейшла з понятійного розряду в розряд інтерпретації подій і плюралістично розпалася на множину розумінь реальності, на місце класичній теорії пізнання стала приходити соціальна епістемологія з її сумнівним ставленням до проблеми істини.

З цього моменту можна вважати, що модернізація пізнавального процесу відбулася, а функціоналізм став його чи не головним результатом.

Відтепер не істина, а прагматика править бал в суспільних науках, а інструментом реалізації прагматичних намірів стало розшарування логічного на два соціально орієнтовані сегменти: власне логічне та його антипод – нелогічне або символ логічного. Те саме стосується:

– і раціонального, розшарованого на власне раціональне та його антипод – ірраціональне;

– розуму, розшарованого на власне розум та його антипод – безумство, до якого схильні психічно здорові люди у разі, коли їх свідомість піддається маніпуляціям ззовні.

Парсонс в справі такого розшарування досяг небаченого успіху, бо систематично займався вивченням того, що називав явищами масової реакції (*mass reaction phenomena*).

Можна сказати так, що перформація логічного в символічне – це окрема логіко/алогічна форма, яка є результатом прагматично орієнтованої соціальної дії, спрямованої на модернізацію логіки з тим, щоби пристосувати її до справи соціального контролю над явищами масової реакції (*mass reaction phenomena*) як похідного від функціоналістського стилю мислення.

Функціоналіст Парсонс ніколи не ставив перед собою завдання долання нелогічного та пошуку розвитку нелогічних дій до рівня логічних. Він навіть не задумувався над тим, щоби феномен масової реакції перформувати в феномен логічної реакції мас (*mass reaction phenomena in phenomena logical reaction mass*). Звільнити маси від

системно нелогічної поведінки, яка давно похідною від елітистської раціональності (раціональності, властивої елітам), ніколи не входило в систему пріоритетних завдань таких вчених, як Парсонс

Вербальна перформація логічного в символічне і функціоналізм – нерозривні. Тут одне функціонально пов'язане з іншим³⁵.

³⁵ Треба відрізнити гносеологічний аспект в соціальних зв'язках, від власне соціального.

Зараз ми говоримо про гносеологічний аспект, який охоплює причинно-наслідкові, структурні, системні, функціональні та феноменальні зв'язки.

Причино-наслідкові зв'язки призводять до якісних змін, коли одні явища і процеси зумовлюють інші. Наприклад, розподіл праці на фізичний і розумовий зумовив класове суспільство та його похідні, зокрема, інститут права, розшарування суспільства на бідних і багатих, експлуатацію людини людиною тощо. Причинно-наслідкові зміни – це зміни системного порядку (перехід від одного способу системного впорядкування суспільного життя в інший).

Структурні зв'язки – це зв'язки між елементами в структурі, кожен з яких розглядається як відносно самостійний і стосовно один до одного, і стосовно до системи в цілому.

Без визнання відносної самостійності кожного з елементів в структурі, функціональний аналіз стає неможливим, бо він передбачає аналіз взаємних впливів і між елементами в структурі, які завдяки їх взаємній функціональності впорядковані в систему (системно впорядковані), і між елементами та самою системою.

З огляду на сказане, функціоналісти під системою розуміють, насправді, агрегований об'єкт, а не дійсну систему. Саме завдяки такій неузгодженості Парсонсу й не вдалося синтезувати власні теорію дії та теорію системи. Наприклад, його поняття структура системи – це поняття механічної агрегації, а не системності.

Насправді ж, діалектика понять системи і структури полягає в тому, що вони відмінні в їх тотожності, бо поняття структури вказує на спосіб внутрішнього впорядкування об'єкта, а поняття системи – на його цілісність безвідносно до способу його внутрішнього впорядкування.

Системні зв'язки – це зв'язки, які зумовлюють відновлення системи в часі. Саме завдяки системним зв'язкам і у супереч неперервним структурним змінам система з плином часу не змінюється (системних змін не відбувається).

В своїй основі це й є причинно-наслідкові зв'язки. Проте, існує тісний зв'язок між структурними та системними зв'язками. Наприклад, структурні зв'язки в тому смислі, що вони функціональні (працюють на систему), в своїй сукупності (не кожний окремо, а саме в сукупності) стають системними, тобто причиною стійкості системи (підтримки порядку).

Функціональні зв'язки – це зв'язки між окремими елементами в системі, взаємні впливи між якими призводять до змін, що отримали назву структурних. Структурні зміни – це зміни в параметрах впливів між елементами та між елементами і системою, які призводять до системних змін, тобто до іншого способу системного впорядкування між елементами.

Наприклад, динаміка оптових та роздрібних цін в певних параметрах не зумовлює перехід від ринкової економіки до неринкової; динаміка заробітних плат в певних параметрах не зумовлює, зокрема страйки, на яких висуваються політичні гасла тощо.

Словосполучення «певні параметри» – це: 1) показник тих меж, за якими наступають системні зміни, названі діалектикою кількості і якості; 2) показник міри впливу між елементами, порушення якої перетворює функціональні зміни в дисфункційні і навпаки.

Хоча зародки подібної перформації логічного можна знайти в сивій історії людського інтелекту, але сучасні її способи вперше з'являються в соціальній філософії О. Конта, позитивістській по своїй методологічній спрямованості, в якій позбавлення категорій гносеологічного статусу прозвучало як наказ, негайно прийнятий до виконання значною кількістю вчених, що й стало однією з найбільш масштабних перформацій логічного і в прагматичне, і в символічне. З цього часу аналітико-синтетична функція категорій перестала бути значущою.

Функціоналістська соціологія Парсонса відкриває новітній етап в цій справі, бо тепер, як вже зазначалося, не логіка, а прагматика задає тон в соціологічних текстах, а завдяки їй логічне символізується, а прагматичне реалізується.

Причому подібна перформація логічного в символічне давно вийшла за межі творів Парсонса. Сучасні ЗМІ діють виключно за її вимогами. Символічне і реальне в масовій свідомості помінялися місцями по своїй соціальній значущості. Саме Парсонс, як ніхто інший, посприяв тому, що тепер все рідше виникає питання про причини, бо питання про функції стали домінуючими. Його опис функцій нагадує протокол – це емоційно нейтральна реакція автора, що створює хибне враження абсолютної об'єктивності. За такої позиції не може залишитися осторонь цієї *роботи* весь перелік критеріїв істинності як комплексного показника науковості

Аналіз певної множини елементів в системі на якийсь один елемент називається **факторним аналізом**. Він відбувається в межах аналізу функціональних або структурних зв'язків і поглиблює знання про них.

Зауважимо, що використання в соціології математичних методів обмежується виключно аналізом структурних та функціональних, а не системних зв'язків. Вони можуть сприяти лише завданням прогнозування тих меж, за якими структурні зміни можуть перерости в системні.

Можливість такого прогнозування зумовила також розробку соціальних технологій, зокрема, маніпулятивних технологій.

Феноменальні зв'язки – це зв'язки між свідомістю людей та оточуючим їх середовищем. Наприклад, ті чи інші зміни в суспільній свідомості, в свідомості окремих груп та індивідів впливають на соціальну поведінку або великих мас людей, або окремих груп та індивідів, що обумовлює вплив їх поведінки на соціальні зміни в середовищах різного рівня загальності.

(достовірність, точність, повнота тощо), бо *враження* абсолютної об'єктивності стало символом дійсної об'єктивності, про яку питання більше не стоїть. Тепер стоїть питання поведінки, орієнтованої на враження. Саме таку поведінку (чужу³⁶) і конструює Парсонс.

Якщо об'єктивність символізовано, то це означає, що враження наділяє символ (довільну позначку) суб'єктивним смислом, який не має стосунку до реальності. Речення за таких умов перестає бути засобом обміну дійсними смислами, бо в устах одних людей воно стає засобом впливу, а в устах інших – засобом виразу нелогічної реакції, про що вони й не здогадуються і тому вважають, що діють дійсно раціонально і дійсно за власною волею.

А що до речення, то тепер і від нього залишається лише символ речення, якщо воно висловлене не у формі судження, а у формі твердження тих чи інших нелогічних пропозицій (незалежно від того, ким, що і в якій формі було сказано).

Й якщо так, то судження більше не надбудовується над реченням, воно редуковане до речення, зберігаючи зовнішні ознаки судження. Це символ судження, уявне судження, яке орієнтоване на те, щоби впливати, а не пояснювати.

Це означає, що редуковане до речення судження перетворює мову науки в щось на кшталт резонерського теоретизування, тобто в акт:

– свавільної дії одних людей (в даному випадку вчених), наслідком чого має бути нове позитивне чи негативне враження в свідомості інших людей (залежно від функціонально визначеної ситуації);

– нелогічної дії, властивій людям, орієнтованим на враження, яка й призводить до функціонально, але не ними визначеного результату.

Орієнтація на враження в соціальних діях – це й епоказник нелогічної дії та втрати спроможності до судження. Ось що ми маємо

³⁶ Тут доречно поняття чужого, бо чужий – це не просто *інший* в смислі мого іншого Я, а відчужений від мене суб'єкт дії, поведінка якого має стати контрольованою, а сам він обмежений в статусі суб'єктності, а то й взагалі позбавлений цього статусу.

і у разі редукції (тут редукція і перформація збігаються) судження до речення, і у разі символізації судження.

Можна сказати, що процес символізації логічного являє собою щось на зразок дресури, але не тварин, а наділених волею людей. Така дресура відрізняється від дресури тварин тим, що поведінка тварин, яких навчають поводити себе у згоді з волею людей, стимулюється їжею, а поведінка людей, яким навчають поводити себе у згоді з волею інших людей, відповідно, стимулюється, відповідно, хибним враженням ніби притаманної їм свободи дій в ситуаціях маніпуляцій їх волею.

Читаючи Парсонса, можна помітити, що він часто звертається до акту визначення ситуацій (згадаємо теорему Томаса). Проте, якщо Томас під визначенням ситуації мав на увазі сприйняття ситуації індивідом та її наступну інтерпретацію, яка й визначає його поведінку в суспільстві, оскільки вважав, що для індивіда орієнтація в ситуації більш важлива, ніж об'єктивні соціальні факти, параметри яких можна виміряти;

– то визначення ситуації у Парсонса – це дія одних людей, що мають намір так чи інакше спрямувати поведінку інших людей.

Для подібного визначення ситуації потрібні пропозиційно навантажені твердження, орієнтовані на сприйняття чужою свідомістю, завдяки чому й здійснюється відповідна корекція поведінки тих, на чію адресу посилається мовний сигнал. Тож виходить, що тут твердження, знов таки, стає символом речення і, відповідно, одним з засобів символізації логічного.

2.4.Символічна реальність як культурне явище

contra

символізації реальності як засобу соціального контролю

Вже Платон помітив досить значимий для нас ефект, коли за зовнішнє потворним приховується прекрасне, а за зовнішнє прекрасним – потворне. Тому в діалозі «Софіст» він вже ставить питання про мистецтво творити образи і замислюється над тим, як

назвати те, що, з одного боку, здається подібним прекрасному, хоча при цьому і виходить з прекрасного, а, з іншого боку, не кожен може розгледіти, якою мірою образ (чи потворний, чи прекрасний) походить на те, з чим вважається подібним [Платон, Софіст, или, с. 198].

В наш час француз Жиль Делез, спираючись на Платона, створить теорію симулякрів як зображення (копію) того, чого насправді не існує і існувати не може в принципі³⁷. Цим він, на великий рахунок, виразив одну з головних, – постмодерністських по суті, – тенденцій сучасності – конструювання реальності якої не існує, але яке досить ефективно в справі соціального контролю.

Соціологія Парсонса багато в чому нагадує симулякр, який завоював надзвичайну популярність своєю функціоналістської незвичністю, яка породила у світової еліти надію на можливість тотального контролю над соціальними процесами, але у той же час вступила в радикальну суперечність в з об'єктивною логікою історичного процесу.

Досить показовими в цьому плані є погляди Парсонса на можливість символізації вже символізованої реальності. Цей аспект в його *творчості* є одним з найбільш складних для соціологічного аналізу. Його й розглянемо.

Символічне – досить неоднозначне як в понятійному плані, так і в плані того, що це – одна з сфер соціальної реальності. Культура взагалі може бути розглянута як система впорядкованих символів, а людина, відповідно, як тварина, що відрізняється спроможністю надбудувати над об'єктивною реальністю власну символічну реальність та орієнтуватися в ній.

³⁷ Слово «симулякр увів у науковий обіг француз Жорж Батай. Ним користувався і Жан Бодрійяр. Світ тіней, описаний в знаменитому міфі про печеру Платона, до якого ми ще повернемося, – це світ вражень (копій реальності), проте існують і тіні тіней або копії копій, які й є симулякрами – подвійними викривленнями реальності. Символи – це теж своєрідні тіні. Вони виконують позитивні функції у разі, якщо стають інструментом пізнання або комунікацій. І враз перетворюються в симулякри, якщо стають інструментом панування одних людей над іншими.

Можна сказати, що символічна реальність – це спосіб презентації досягнень, здобутих одними людьми іншим людям, що сприяє поступальному розвитку усього людства. Вона, до того ж вона, – визначальний фактор в справі соціалізації кожного нового покоління людей [Talcott Parsons on institutions, с. 132].

Проте, з розвитком капіталізму³⁸, якому властива одна родова ознака, а саме привласнення одними людьми *усього*, що здобуто в ході людської історії, та відповідне відчуження від цих здобутків усіх інших (обмеження їх в доступі до культури), виникла тенденція привласнення і символічної сфери, точніше, пристосування її до справи влади і панування. Цей процес може бути названо функціонально визначеними, а отже й технологічно орієнтованими діями, спрямованими на символізацію реальності як засобу соціального контролю.

Іншими словами, якщо символічна реальність бере участь у справі соціалізації, то можна завдати в неї ті чи інші раціонально визначені функції і таким чином перформатувати символічну реальність з засобу соціалізації в засіб контрольованого соціального впливу, здійснюваного методом симуляції символічного.

Тут стала в нагоді соціологія символу Парсонса, яка спрямована на розшарування символічної сфери на два яруси: дійсна символічна реальність, розвинута в ході людської історії, та уявна (симульована) символічна реальність (або символи символів), яка конструюється з огляду на споживання низами. Логіка конфлікту між привласненням/відчуженням тут явно проглядається.

³⁸ Вчені, які ставлять питання про капіталізм як найбільш розвинене суспільство, не беруть до уваги декілька діалектично значущих моментів, а саме те, що капіталізм – лише етап в суспільно-історичному розвитку, і що розвиток капіталізму, саме як капіталізму, не треба плутати з суспільно-історичним розвитком, бо розвиток капіталізму:

а) в економічній сфері означає розвиток товарно-грошових відносин та проникнення їх у всі пори суспільного життя;

б) в соціальній сфері означає незупинне поглиблення соціальних диференціацій разом з неухильним збільшенням числа соціальних нерівностей та постійним збільшенням соціальних дистанцій між верхами і низами;

в) в політичній сфері означає перехід до способів управління соціальними процесами засобами масових маніпуляцій та легітимацію маніпулятивних стратегій тощо.

На жаль до аналізу поняття символічного соціологі звернулися досить пізно і тому воно розроблялося переважно не соціологами, а філософами.

Соціологи ж, а це більшою мірою функціоналісти, не пішли за філософами. Вони відкинули філософські концептуальні схеми і лише фрагментарно включили їх у власні теоретичні побудови.

Позитивізм не терпить філософії, а вона карає його за таку недолугість. Щось подібне сталося і з Парсонсом.

Філософи, розробляючи поняття символічного, переважно орієнтувалися на здобуття знань про соціально-історичну суть предмету дослідження. Вони жадали розуміння того, як ставитися до символічного, як поводитися з ним. Звісно, що матеріалісти та ідеалісти давали різні відповіді на це питання.

А от соціологи практично відразу поставилися до символічного в дусі свого часу: воно має бути привласнене, для чого потрібна штучна конструкція символічного, що має існувати паралельно з дійсною.

Тож не дивно, що символ в соціології Парсонса перетворився з однієї з найважливіших категорії культури в банальний засіб соціального контролю, легітимації буржуазної влади та встановленого нею соціального порядку. Банально, але в дусі часу.

Тут переважає не намір виявити реальну соціально-культурну сутність символічного та його реальні соціально-культурні функції, а лише його опис як інструмента соціальних маніпуляцій, тобто маніпуляцій, здійснюваних одними людьми над свідомістю та, відповідно, поведінкою інших людей в інтересах третіх.

І Парсонс є одним з таких посередників. Він:

- і теоретик гри в символи, що виявляє їх функціональні спроможності на предмет їх інструменталізації;
- і функціонер з соціальних маніпуляцій (соціальної інженерії), який вміло користується символічними інструментами;
- і соціальний конструктивіст, чиї дії спрямовані на конструювання такої символічної реальності, яка б створювала враження безальтернативності капіталістичного соціального порядку;

– і ідеолог досить специфічної символізації реальності, зокрема, логічного, спрямованої на утримання суспільства за вибудованими ним і його колегами символічними ґратами.

Отже, символічне після такої профанації його соціально-культурної суті вимагає своєї реабілітації.

Перефразувавши Вебера, можна сказати, що «символ віри янкі», просякнутий «духом капіталізму», духом наживи, влади над світом та якимось не людським духом, проник в парсоніську соціологію символу не випадково. Він складає його теоретико-практичну основу та мету дослідження, орієнтовану на чітко розрахований прагматичний результат: влада і власність, що конвертуються одне в інше.

Не завадить звернути увагу на те, що в соціології Парсонса, особливо в його соціології символу, поняття структури, дії та символу тісно пов'язані між собою. Якщо використати термінологію Остіна, то можна сказати, що поняття структури та дії тут виконують конститутивну функцію, а поняття символу – одну з субстантивних.

Річ у тому, що конструкція парсонівської соціології може бути розглянута і як система, і як структура роздумів автора, викладена письмово, а самі роздуми, зрозуміло, прагматично орієнтовані, бо спрямовані на створення функціонально визначених вражень в чужій свідомості.

Поняття, що слугують розбудові теоретичної системи – констативні, а поняття, завдяки яким Парсонс розвиває функціонально пов'язані напрями роздумів і висловлювань – субстантивні.

Серед понять-констативів³⁹ чільне місце належить поняттям

³⁹ Констатив (фр. *constater* від лат. *constat* – визначено) – в філософії мови Дж. Остіна – висловлювання (про минуле як завершену дію), яке має сприйматися як констатація факту, що знімає проблему істинності, бо не вимагає ставитися до даного висловлювання як до істинного чи хибного. Ось приклад: «Скоріш за все, це властиво найбільш загальній системі координат емпіричного знання, в якій поняття системи в його основному значенні приймається як дещо, що саме собою зрозуміле» [*Парсонс Т.*, *О структуре*, с. 384] і тому не потребує доказу.

порядку та функції, а серед субстантивних⁴⁰ їх набагато більше: дія, релігія, особистість, культура, цінності, норми тощо. Усе це окремі системи, кожна з яких складається з власних підсистем, а усі вони разом, будучи функціонально пов'язаними між собою, утворюють єдину складну структуру.

Поняття-субстантиви – своєрідні теоретичні приклади, що мають підтвердити головні теоретичні постулати функціоналізму і що розгорнуті в окремій системі суджень.

Оскільки міркування Парсонса щодо порядку навантажені пропозиціями, які претендують на статус науково доведених, а заодно набувають ще й перформативного або конструктивістського статусу, то їх прийняття як істин залучає читача до лав прихильників Парсонса, а це спочатку символічно, а потім і актуально залучає їх і до лав захисників порядку.

Проте, з цих міркувань ми так і не дізнаємося, яким чином порядок як структура перетворюється в систему і як ставитися до вражаючого словосполучення «структура системи», яке претендує на статус поняття. Враження створено, символізація відбулася, і усе це змушує повірити в абсолютну достовірність всього сказаного автором.

А Парсонс пише: «...структура системи, тобто інституціоналізована нормативна культура, має прийматися як задана» [Парсонс Т., О социальных, с. 649]. Парсонс не уточнює те, яким чином вона задана: чи історично кожному новому поколінню, чи функціонально, тобто є результатом цілераціональних дій.

Якщо б Парсонс не був функціоналістом, ми б віддали перевагу першій відповіді, що природно, бо усі ми приходимо в світ вже існуючої культури, яка передається нам як вже унормована. А

В соціології Парсонса поняття системи, структури та функції як раз констатують наявність відповідних явищ та функціональних зв'язків між ними.

⁴⁰ Субстантив – від лат. Substantivum «іменник». Субстантивізація (лінгвістика) – це перехід у розряд іменників інших частин мови. В даному разі можна говорити про субстантиви як найбільш суттєві поняття, що покладені в основу певної логіко-семантичної конструкції як складової більш широкої логіко-семантичної конструкції. .

оскільки ми знаємо, що Парсонс функціоналіст, що функції в соціальній структурі задаються, то робимо висновок, що сучасний капіталізм з властивими йому соціальними структурами – результат системи ціле-раціональних дій, що й дає підстави називати його принаймні модерним суспільством.

А коли Парсонс стверджує, що «інституціоналізована нормативна культура має прийматися як задана», то це й є одним з прикладів перформативу. Подібний перформатив логічного не викликає запитань з приводу того, *у який спосіб задана нормативна культура*, а якщо у іншій, то *хто* задає норми як функції, *що* задає (які норми), *з якою метою* це робить, *який результат намагається* отримати, *який результат отримує* і як *усе це позначається на житті людей та на культурно-історичному процесі* тощо.

Щось подібне відбувається і з його власною теоретичною «структурою системи», куди ним задані певні функції, й розібратися в соціальному смислі яких не так просто.

Звісно, що поняттю дії в соціології Парсонса належить визначальне місце, але чільне місце посідає і поняття символу.

Поняття-субстантиви визначають напрями роздумів Парсонса в ході розбудови ним власної соціологічної теорії і, водночас, визначають ті моменти соціальної реальності, що підлягають символізації. Тому можна говорити про наявність парсонівської соціології релігії, соціології особистості, соціології культури, соціології цінностей тощо, але при цьому треба розуміти, що сам Парсонс не створював розгорнутої соціологічної теорії символу. Він просто розглядав символ як явище, що має гранично можливу функціональну значущість в системі соціальних зв'язків і особливо в справі соціального контролю, відтворенні та легітимації соціального порядку американського гатунку. А якщо символізувати ознаки тих чи інших явищ, завдяки яким ми судимо про їх сутність, то знання про вказану сутність вже не буде таким значущим, бо значущими стануть символи ознак: реальне і віртуальне поміняються місцями.

Хоча це відбудеться виключно в людській свідомості, але ж зміниться й людська поведінка. Між тим, соціальний конструктивізм базується саме на таких маніпуляціях з символами, надаючи їм статусу соціальних технологій.

Наприклад, коли тривалий час переконувати світ в тому, що американський соціальний порядок – символ зразка, а зразок – це те, що має унаслідуватися усюди, де такого зразка не існує, то насамкінець віра в американський порядок затьмарить знання про його дійсну сутність: символізація американського порядку відбулася. Сама можливість подібної віртуалізації свідомості і робить поняття символу конче важливим у всіх соціологічних побудовах Т. Парсонса. Він робив усе можливе для того, щоби американський порядок став в світі символом віри. А якщо є така віра, то вона має підкріплюватися тими ж засобами, завдяки яким вона й сформувалася: а це – ідеологія порядку та структурні зміни порядку. Отже віра в порядок є головним інструментом його легітимації, а якщо так, то системні зміни, – зміни самого порядку на більш досконалий, – з порядку денного знімаються, адже структурні зміни – це символ системних змін. І тепер зовсім неважливо, що зазначені структурні зміни функціонально визначені і тому саме завдяки їм системні зміни відбуваються, насправді, виключно в масових уявленнях. Між тим, тепер і масові уявлення стають символом системних змін, бо при різних опитуваннях здобувають знання про соціальні розподіли цих уявлень, а потім роблять висновки, з яких випливає, що якщо люди вважають, що зміни відбуваються, значить, вони відбуваються насправді.

І практично ніхто не помічає того, що зазначені висновки свідчать лише про те, що вони тепер і самі стали символами системних змін. Коло замкнулося, бо тепер майже всі долучаються до означеної Парсонсом справи: символізації буржуазної соціальної реальності заради її стабілізації. Наука тепер продукує не достовірні

знання про соціальну реальність⁴¹, а віру в її нормальність, параметри якої визначені американським порядком.

Тут важливо нагадати, що дія, згідно з Парсонсом, означає людську поведінку, оскільки вона символічно орієнтована, а символічні системи організовані у вигляді кодів, бо вони являють собою набори норм, що врегульовують процеси комунікації. Тож тепер орієнтація на символи американського порядку приховує собою усі негаразди, що мають місце в американській дійсності, але актуалізує усі негаразди в усіх інших суспільствах. Така двоїста логіка дозволяє інституціоналізувати зовнішній контроль над державами, скидати уряди, нав'язувати їм політику, яка не узгоджується з національними інтересами тощо. І це при тому, що капіталізм, попри його роздвоєність на капіталізм в метрополіях та периферійний капіталізм, має усюди одні й ті самі риси.

Та парадокс в тому, що долучаючись до боротьби проти периферійного капіталізму, тобто капіталізму в національному виконанні, ви долучаетесь до його відтворення в ще в більших масштабах, ніж це було до того.

А причина даного парадоксу одна: ваша боротьба була спрямована не на дійсні системні зміни порядку, а на символи американського порядку, тобто на то же капіталізм.

Проте зауважимо, що дії, орієнтовані на символи реальності, і символічна орієнтація дій – не одне й те саме. Перше корелює з символічною реальністю як ознакою культури. Друге відбувається під впливом дій, спрямованих на символізацію реальності як засобу розшарування соціуму на тих, кому властиві цілераціональні дії, що орієнтовані на успіх за рахунок інших, і тих, хто має поводити себе нелогічно: здійснювати чужу волю, вважаючи при тому себе вільними у своїх діях. Коли таке розшарування відбувається тривалий час, воно набуває системного характеру.

Робимо висновок: при уважному погляді можна помітити, що вся

⁴¹ Коли знання недостовірні, то чи можна їх називати знаннями? Запитання риторичне, хоча феноменологи, наприклад, навіть релігійні уявлення називають знаннями.

соціологічна теорія Парсонса в силу її функціональності щодо капіталістичного порядку – символічна система. Вона вимагає віри в її істинність, не будучи істинною теорією. В ній поняття символу виключно функціональне. Воно не позначає дійсну символічну реальність, завдяки якій утворюється стійкий зв'язок, зокрема, між різними поколіннями людей. Воно позначає штучно сконструйовану, функціонально орієнтовану і тому нелогічну символічну систему, основне призначення якої полягає в тому:

- щоби капіталістична політико-економічна система та зумовлена нею статусно-нормативно-рольова система не сприймалися безпосередньо у всій їх «красі»;

- щоби відкривалася можливість для різного роду функціонально орієнтованих інтерпретацій фактів з соціального життя;

- щоби в суспільстві якомога рідше ставилося запитання «Чому?», яке зумовлює потребу в пошуку причин;

- щоби функції сприймалися як причини тощо.

А усе це разом має доводити, що на світі немає і не може бути нічого більш досконалого, ніж американський порядок.

Дивно, що нічого цього не помітили ані Г. Блумер, ані А. Шютц.

Обидва вони говорили про особливості символічної взаємодії, але ніхто з них не помітив, що функціонально орієнтована символізація реальності за Парсонсом – це вже не про взаємодію, а про дію як вплив, дію як функцію, дію як впровадження власної волі у соціальні структури і, відповідно, обмеження у тих чи інших способах волевиявлення для усіх інших.

Символізація реальності за Парсонсом – це влада, жорстка, насправді тотальна і диктаторська. Це знеособлений диктат капіталу, який одним надав право і можливість диктувати його символізовану волю, а іншим, відповідно, виконувати її вимоги, закріплені в нормах і цінностях, в правовому законі тощо.

Символізована реальність як результат раціональної дії – це не символічна реальність, яка є похідною від людської творчої активності. Це надбудова над символічною реальністю, її профанація,

– симулякр, який розриває волю (бажання і наміри) і вчинки великих мас, що й забезпечує можливість здобувати владу над ними.

2.5. Символи капіталізму та його історичного антиподу

Перш ніж говорити про аналіз символів капіталізму та його історичного антиподу в творах Парсонса, процитуємо автора теорії постіндустріального суспільства Деніела Белла, який писав, що в ХІХ столітті марксизм заклав традицію розуміння людини, що в латинській транскрипції звучить як *homo faber* – тварина, яка виробляє інструменти (знаряддя праці). В більш ранній традиції людина розумілася як *homo pictor* або тварина, яка продукує символи (*the symbol-producing animal*)⁴². З цього ж часу творчий потенціал людини почали розглядати в його зв'язку з «соціально-економічною структурою цивілізації» [*Bell D., The Cultural*]. А далі Белл натякає на відоме положення Маркса, згідно з яким «найгірший архітектор від найкращої бджоли з самого початку відрізняється тим, що, перш ніж будувати осередок із воску, він вже побудував її в своїй голові. В кінці процесу праці виходить результат, який вже с початком цього процесу був в уявленні людини, тобто ідеально» [*Маркс К., Капітал, с. 189*].

Насправді людина продукує і інструменти, і символи, проте символи вторинні, бо для того, щоб інструмент став символом

⁴² Правда, є свідчення про те, що термін *Homo pictor* ввів у науковий обіг філософ-екзистенціаліст Ханс Йонас в статті «*Homo Pictor and the Differentia of Man*» (1966) і зробив це з метою опису культурно-антропологічного виміру між зображенням і людиною, яка зображує.

А ми додамо: що *Homo pictor* – це *Homo sapiens*, тобто сучасна «людина розумна», яка не просто спроможна абстрактно мислити, але й зображувати. Це означає, що в нашій духовній культурі існує дві системи образів:

– гносеологічні образи, тобто система понять різного рівня, історія розвитку яких супроводжувалася й розвитком як самої свідомості, так і когнітивної в ній сфери, – вищих, соціально зумовлених функцій мозку, завдяки чому людина стала людиною (це, перш за все, – мова і логічне мислення з його спроможністю судити; спроможністю до орієнтації в просторі і більш складної орієнтації в часі; розуміння; числення; спроможність до навчання тощо);

– практично-духовні образи або спроможність до художнього зображення у різний спосіб і, звісно, до малювання.

певного історичного часу, він має спочатку бути. Соціологія символу Парсонса якраз і справляє враження теорії зв'язку соціального порядку та його численних символів. Але є враження, а є реальність. А після Парсонса стало зрозуміло, що раціонально функціонально орієнтована символізація реальності спрямована на виробництво наперед розрахованих вражень, завдяки яким можна спрямовувати вчинки людей у заданих параметрах і завдяки цьому досягати цілей, про які вони навіть і не здогадуються. Отже, Парсонс розглядає символи як інструменти розбудови та легітимації порядку, смисл якого полягає у пануванні меншості над більшістю.

Логіка Парсонса тут проста: якщо символи спроможні створювати враження, а враження визначають дії, то процес виробництва вражень має бути контрольованим: можна формувати наперед задані, тобто функціонально визначені враження. І тоді проблема порядку може бути розв'язана. Хоча є одна деталь: проблема порядку неодноразова. Вона потребує постійної уваги і відповідних дій. Отже порядок – це не дещо раз і назавжди установлене, це процес, що складається з декількох елементів: розбудови порядку, його легітимації, захисту та відновлення.

Символізація порядку – об'єднує у собі усі ці вказані моменти. Тому вона кращий спосіб збереження порядку.

Проблема символів капіталізму для Парсонса конче важлива, бо оскільки все, що існує, має бути впорядкованим, то порядок не має альтернативи. Капіталізм та властиві йому інститути, норми і цінності, структури тощо – синонім порядку, отже, капіталізм не має альтернативи. Тому вже сама постановка питання про можливу альтернативу капіталізму є порушенням і саме порядку і порядку думок про порядок. Вона вибивається з системи функціоналістських установок на порядок та його збереження.

Парсонс завжди керувався такою установкою особливо під час вивчення соціологічних аспектів фашистського руху. Ось що він писав з цього приводу: «Вважається, що якби були усунені тільки певні символічні джерела зла, забобонів, привілеїв або капіталізму,

“все було б в порядку” автоматично і назавжди”» [*Parsons T., Some Sociological*, p. 137].

Подібні уявлення він називав то утопічним раціоналізмом, то когнітивними упередженнями, то неадекватністю утилітарного мислення тощо.

Проте:

– в одному Парсонс правий, – усунути символи капіталізму не означає змінити капіталістичний соціально-політичний та економічний устрій на якийсь інший;

– а в іншому, абсолютно неправий, бо:

а) символи капіталізму усунути взагалі неможливо, якщо цілком не усунути сам капіталізм;

б) якщо ж усунути капіталізм, його символи залишаться принаймні як символи відповідного історичного та соціального часу і почнуть виконувати функцію історичної пам'яті про відповідну капіталізму систему соціальних нерівностей та її похідних;

в) те, що Парсонс називає утилітарним мисленням, натякаючи на марксистський спосіб мислення, то марксистисти ніколи не вимагали усунення лише символів капіталізму, а завжди були більш радикальними;

І останнє, про що Парсонс добре знав, – усунення певних символів капіталізму для створення більш привабливого його образу відповідає якраз принципам його власного, функціоналістського мислення.

Тим часом Парсонс навіть не помітив, що потрапив в логічну пастку, розставлену ним самим. Якщо в Німеччині за часів нацизму, який мав назву націонал-соціалізму, насправді не проводили жодних змін соціалістичного гатунку, а лише намагалися усунути «символічні джерела зла, забобонів, привілеїв або капіталізму», то сам Парсонс як раз і займається символізацією означених джерел. Він спрямовує усі свої *творчі* зусилля на пошук способів формування нелогічних уявлень про те, що *демократичний* порядок, який панує, зокрема, в США, якраз і усуває ці джерела.

Смисл такого перформансу – один. Його можна виокремити, якщо перефразувати одне з положень самого Парсонса. Оскільки слово «капіталізм», на думку Парсонса, – символ усіх сучасних негараздів (навіть в фашистській Німеччині вважалося, що воно «ставить під сумнів легітимність і безпеку буржуазії в соціальній структурі» [Parsons T., Some Sociological, p. 139], то якщо протиставити американський порядок нацистському, а разом з тим і радянському, та якщо в логіку такого протиставлення повірять маси, то легітимність, а отже й безпека буржуазії в соціальній структурі *демократичного* світу, буде забезпечена.

Проте, поняття капіталізму Парсонс взагалі не вважає поняттям, адже воно хоча щось і символізує (ті ж негаразди), але не піддається емпіричному опису. В уявленні Парсонса це скоріш ідеологічний символ.

Ось приклад такого твердження: «Використання таких слоганів (slogans as “capitalism”), як “капіталізм” дозволило перебільшити “гнилість” всього сучасного суспільства, оскільки воно відійшло від старих добрих цінностей».

Важко сказати, глузує Парсонс, чи говорить серйозно, але пропозиція вважати поняття капіталізму простим слоганом спрацювала: користуйтеся словом «порядок», а не словом «капіталізм», і все буде гаразд: в слові «порядок» немає й натяку на реальну буржуазну гнилість. Крім того слово «порядок», як виявляється, сам має свій власний символ – символ *демократичного* порядку.⁴³

⁴³ Насправді слово «капіталізм» – це дійсно символ певної соціально-політичної та економічної системи, а поняття капіталізму – виражає соціально-історичну, а отже й прийдешню сутність даної системи, виражену в узагальненій формі. Отже, це поняття означає систему знань про родові ознаки капіталізму, а саме про специфіку влади і панування людини над людиною за ринкових умов, про експлуатацію людини людиною, про принципи соціально та функціонально визначеного розподілу виробленого продукту, який на момент розподілу завжди є постійною величиною. Це ще й достовірне знання про причини формування соціальних нерівностей доби капіталізму, про соціальні запити на соціальну справедливість тощо.

А щодо «гнилості» – то це лише емоційна оцінка всього вищезначеного.

До того ж тепер одне з визначень капіталізму як інституціоналізованої приватної власності, або як системи експлуатації однієї людиною іншою, що, як показав Маркс, піддається математичному опису, можна вважати ненауковим. Як просто: одна пропозиція «вважати марксизм ненауковим» і його спростовано!

Отака пропонується нам гра в логіку, точніше в логіку перформації логічного! Отаке, не бачене в світі, логічне диво демонструє нам класик американської буржуазної соціології! Хіба, чому небачене? Подібними дивами переповнені західні, а нині й наші так звані *наукові твори*. Отже це вже й не диво зовсім, а рутина.

Насправді, не лише поняття, а й саме слово «капіталізм» давно стало символом втрати легітимності і відповідної небезпеки буржуазії в соціальній структурі, тому апологети капіталізму роблять все для того, щоб легітимізувати і убезпечити вказану структуру, і Парсонс – один з провідних агентів у цій справі. Слово «порядок» в його «соціології порядку», якому він намагається надати статус поняття, як раз і є символом втрати капіталізмом своєї історичної легітимності при збереженні допоки правової⁴⁴.

Процес делегітимації капіталізму, часом явної, а часом латентної, розпочався з появою на історичній арені соціально-політичних та економічних систем. «Капітал» Маркса його значно прискорив, а в ХХ столітті делегітимація капіталізму перейшла в практичну площину. Це лякало Парсонса і лякає донині його послідовників,

Як бачимо, Парсонс просто проігнорував основні принципи наукової систематики. Та це вже дещо інша тема.

⁴³ Соціологам ще треба буде більш чіткіше розібратися у тому, чим відрізняється легітимність від легальності. Хоча й зараз можна сказати, що легальність – це процес перебування в правовому полі, а легітимність – це процес перебування в соціальному полі, яке поділяється на те, що підтримується абсолютною більшістю людей, і те, що нею засуджується. Легітимація ж – це дії, спрямовані на отримання підтримки з боку значної кількості людей тих чи інших рішень і дій з огляду на наступне їх правове оформлення.

⁴⁴ Соціологам ще треба буде більш чіткіше розібратися у тому, чим відрізняється легітимність від легальності. Хоча й зараз можна сказати, що легальність – це процес перебування в правовому полі, а легітимність – це процес перебування в соціальному полі, яке поділяється на те, що підтримується абсолютною більшістю людей, і те, що нею засуджується. Легітимація ж – це дії, спрямовані на отримання підтримки з боку значної кількості людей тих чи інших рішень і дій з огляду на наступне їх правове оформлення.

хоча їм допоки вдається делегітемізувати капіталістичну альтернативу.

Насправді, легітимність чи не легітимність тих чи інших політичних систем в соціологічному (а не в юридичному) їх розумінні – це лише справа вражень, які доволі нестійкі. Послідовників Парсонса⁴⁵ лякає сформований в суспільстві запит, який все гучніше заявляє про себе, – це запит не на структурні, а на системні зміни, на які наголошує марксизм, а немарксистська соціологія реагує у свій спосіб. Вона створює числену низку «теорій» правової держави, соціальної держави, консенсологічних та значно більш радикальних солідаристських «теорій» тощо.

В таких умовах завданням досліджень в соціології символу стало визначення очікувань (definition of expectations) в суспільстві, виявлення їх соціальних розподілів та їх символічних значень, а також пошук шляхів встановлення порушеного балансу (порядку) між взаємозалежними силами в соціальній системі (balance of interdependent forces in a social system). Інакше кажучи, солідаризм (примирення класів, що залишає класову структуру суспільства недоторканою) – це функціонально визначена ситуація, яку агенти капіталу намагаються реалізувати на практиці.

Якщо так, то, перефразувавши поета, можна сказати, що лібералізм і фашизм – близнюки-брати. У них є лише одна відмінна риса: ступінь і методи контролю над силами, від яких йде загроза капіталізму. Отже, фашизм – це ліберальний натяк усім тим, від кого можна чекати загрози капіталізму, хто діє, орієнтуючись на символи об'єктивної логіки історії та у згоді з такою логікою, а не у відповідності з нав'язаною суспільству логікою соціальних маніпуляцій.

В есе «Пропаганда і соціальний контроль» Парсонс не випадково ставить питання про техніку розв'язання «конкретних проблем», що виникають в ході легітимації соціального порядку. Він ставить питання про орган, який має цим займатися «після того, як буде

⁴⁵ Вони є, хоча й не створили єдиної парсонсіанської школи.

встановлена необхідна узагальнююча роль». Цей орган не має бути «органом “навчання” публіки (з питань підтримки порядку – авт.) в звичайному раціоналістичному смислі. Його функція, зокрема, не в тому, щоб “спростовувати” небажані думки та визначення ситуацій. Його основна функція скоріш полягала б в тому, щоб постійно, але не надто нав’язливо, тримати перед публікою центральне визначення ситуацій та символів, те, як це має бути опрацьоване – це дуже складна і технічна тема» [Parsons T., Propaganda, p. 175].

Отакої! Нічого подібного навіть Гебельсу не снилося. Проте в цих словах виражена головна соціальна суть функціоналістського пізнання способів відновлення порядку та функціоналістського мислення, спрямованого на розв’язання цих завдань. Тому Парсонсу не потрібна висока теорія, яка з необхідністю виводить людство за межі повсякдення. Функціональне визначення очікувань, ситуацій та потрібних для цього символів не потребує категоріального мислення, наукового світогляду тощо: самі категорії стають зайвими. Можна обмежитися теорією маніпуляції, яку Парсонс постійно й небезуспішно розробляв, приховуючи за досить абстрактними та багато в чому ускладненими висловлюваннями головну свою мету: розробка методів та технік збереження порядку, легітимації капіталістичного соціального устрою та всього з цим пов’язаного.

Коли у фокусі щойно сказаного подивитися на ті реалії, що мають місце на пострадянському просторі, то не важко помітити низку штучно створених центрів визначення ситуацій та символів (чого тут варта лише одна багатопартійна система). Усі вони працюють на одне центральне визначення ситуацій та символів – легітимація капіталізму під гаслами викривленого розуміння соціальної справедливості як основи порядку.

Річ у тім, що коли слово «капіталізм» стає центральним у справі визначення ситуацій та символів, то не лише актуалізується увага на реальній гнилості *всього сучасного суспільства*, а й виникають проекти суспільного переустрою. Тож не дивно, що не лише критика капіталізму, а й саме це слово не рекомендовано використовувати,

наприклад, в шкільних підручниках деяких країн (навіть в такій дуже демократичній країні як Велика Британія, про що сповіщає газета Guardian, а аналітики звертають увагу на те, що такий закон тягне за собою заборону на дійсну британську історію, принаймні на великі її періоди) [Shools, 2020].

Але повернемося до нашої пропаганди як засобу легітимації порядку.

Якщо виходити з теорії чотирьох функцій мас-медіа, серед яких спочатку Г. Ласуелл виділив три, а саме, виробництво новин на основі спостереження за поточними подіями, забезпечення зв'язку між членами суспільства шляхом інтерпретації та критики подій та, насамкінець, соціалізацію (пізніше Ч. Райт звернув увагу ще й на розважальну функцію як функцію відвертання уваги від актуальних питань сучасності), то можна сказати, що парсоніанська соціологія символу наділяє мас-медійним функціоналом усю соціологічну науку. В ній можна знайти всі вище вказані мас-медійні функції.

Відомо, що серед позитивних здобутків капіталізму є небачений до цього розвиток науки і освіти, промисловості, мистецтва, республіканської форми політичного правління, з його виборчою системою і багато ще чого, що відбивається у відповідних символах. Однак існує велика низка і негативів, серед яких: ринок праці; специфічна класова структура суспільства; економічна експлуатація, розбудована за класовою ознакою; безробіття; незупинне зростання соціальної дистанції між верхами і низами; жорстка конкуренція між банківським та промисловим капіталом; перманентний розподіл світу між провідними державами на підконтрольні зони тощо та їх символічних відповідників. До того ж і з республіканською формою правління та виборчою системою зокрема не все гаразд.

Простіше кажучи, суперечність між першою та другою низками символів поставила на порядок дня питання про необхідність привести у відповідність одне з іншим, що й породило велику низку суспільно-політичних теорій та відповідних їм суспільно політичних рухів. Найбільш відомими з них є:

– лібералізм (від лат. *liberalis* – вільний), що, в свій час, проголосив непорушність прав і особистих свобод людини, серед яких головною є закріплена інститутом права невідчужувана свобода володіти, розпоряджатися і користуватися приватною власністю на засоби виробництва;

– консерватизм (від лат. *conservo* – зберігаю), що сформувався спочатку як політична альтернатива лібералізму, в межах якої була проголошена прихильність традиційним цінностям і порядкам, центральними серед яких були релігійні цінності з їх функцією легітимації старого (феодального) порядку. З появою дійсною політичної альтернативи капіталізму як класовому суспільству консерватизм трансформувалася і встав на захист вже буржуазного соціального порядку, але залишився більш правим, ніж лібералізм;

– комунізм (від лат. *commūnis* – спільний), що запропонував спосіб розв'язання породжених капіталізмом соціальних суперечностей шляхом інституціоналізації суспільної власності на засоби виробництва, що за задумом має призвести до деінституціоналізації приватної власності на засоби виробництва і, відповідно, долання її соціальних наслідків, зокрема, до зняття класових суперечностей, соціальних нерівностей, деінституціоналізації ринку праці тощо. Соціал-демократія, народні, трудові та інші подібні рухи – похідні від комуністичної ідеї і відрізняються власною стратегією та тактикою розв'язання соціальних проблем;

– фашизм (від італ. *fascio* (ф'ашо) — союз; лат. *fascis* — пруті, різки), що проголосив найбільш радикальні консервативні практики захисту капіталізму, з чим лібералізм не впорався. Спочатку у Франції з'явилися ініціатори жовтого профспілкового руху, спрямованого на розкол усього робітничого руху, потім італійський фашизм взяв на озброєння корпоративізм. Німецький фашизм пішов ще далі – він проголосив можливість розбудови соціалізму самою буржуазією у формі націонал-соціалізму, якому знадобилися: націоналізм, ідеалізм, релігійність, замішана на езотеризмі,

корпоративізм, етатизм, мілітаризм, імперіалізм і, насамкінець, антилібералізм та антикомунізм. В німецькому фашизмі імперіалізм піднято до рівня расизму, а антикомунізм сполучено з антисемітизмом (майже все це так чи інакше знайшло свій *синтез* в парсонівському меліоризмі).

Можна сказати, що означені політичні ідеї і відповідні їм політичні рухи теж є символами капіталізму. Символом капіталізму є й розпорошеність думок з приводу політичних реалій, яка виглядає досить хаотизованою, хоча в ній проглядається чітко розбудована структура: соціально визначена структура політичної думки, яка й легітимізує капіталізм.

Парсонс же вчиняє просто: до символів капіталізму він відносить лише позитивні символи, а негативні (дисфункціональні) він намагається інтерпретувати як такі, що не мають принципового значення, хоча й не сприяють збереженню порядку. Серед головних позитивних символів капіталізму Парсонс більшою мірою наголошував на демократії, але так і не спромігся назвати її власним ім'ям – ім'ям буржуазної демократії, бо, як відомо, була і рабовласницька, і навіть феодална демократія (коли чергового короля обирали), і годі вже казати, пролетарська.

Тож варто було б подивитися на те, чим буржуазна демократія відрізняється від усіх інших і яким чином відбувалася символізація кожної з них.

Парсонс, звісно, не став розбиратися в цих тонкощах. Він просто категорично не погоджується з новою досить «негативною орієнтацією на деякі основні аспекти соціального порядку, що визріває», а саме з тим, що вона «зосереджена на символі “капіталізму”, який в певних колах став розглядатися як всеохоплюючий ключ до розуміння всіх людських недугів або щось на кшталт первородного гріха» [*Parsons T., Some Sociological*, p. 133].

Отже, властиві капіталізму соціальні недуги, а особливо «мотив прибутку», точніше «мотив користі» (*profit motive*), – ще один його

символ. Але Парсонс навіть не намагається розібратися в тому, якою мірою праві ті, хто вбачає в них символ первородного гріха. Наприклад, чи не є капіталістична експлуатація людини людиною похідною від ринку праці і чи не є ринок праці результатом цілераціональних дій людей, які спочатку делігітимізували феодалізм (за допомогою, між іншим, значної частини французьких енциклопедистів), а потім і скасували його, встановивши власне право на приватну власність на засоби виробництва? Тому вона стала і *приватною* (відчуженою від загалу), і *власністю*, бо позбавляє загальне право на користування нею. Та й взагалі відносини з приводу відчуження від одних людей та привласнення іншими людьми спочатку виробленого продукту, а потім і оточуючого середовища, сформували і відносини власності, і інститут права, покликаний усе це легалізувати та захистити від незгодних (або таких собі поборників справедливості).

Та, як ми вже знаємо, соціальна історія Парсонса не хвилює. Він просто хоче виявити «основні аспекти соціального порядку, що визріває» (йде на зміну капіталізму), механічно змішуючи його з найбільш радикальним зразком того самого капіталістичного порядку – націонал-соціалізмом.

Іншими словами, протиставляючи так званий *демократичний* капіталізм, розбудований, зокрема американськими капіталістами, абсолютно недемократичному, розбудованому Nazi Germany за допомогою тих самих американських (разом з англійськими) капіталістів, Парсонс абсолютно впевнений в тому, що націонал-соціалістичний капіталізм те саме, що й радянський соціалізм. Отже, читач має зробити висновок, що одне і інше – один і той самий *соціальний порядок, що визріває*.

Як бачимо, Парсонс свою незгоду з порядком, що визріває, «доводить» виключно методом перформації логічного, що має приховане і досить специфічне пропозиційне навантаження: вважати комунізм фашизмом, бо символами одного і іншого є протистояння

демократичному капіталізму. А ось про те, що фашизм не є історичною антитезою демократичному капіталізму, а визріває в ньому самому і є його прямим продовженням в умовах, за яких паралельно визріває й соціальна загроза приватній власності на засоби виробництва (дійсного первородного гріха капіталізму), Парсонс мовчить. Він не може не знати про це, бо відповідні праці читав. Але мовчить, і його мовчання – це ще один прийом перформанса логічного в прагматичне, в функціонально значуще.

Отже, як би Парсонс не намагався *довести* зворотне, фашизм, насправді, – один з важливих символів того капіталізму, в якому соціальна експлуатація вийшла за межі експлуатації класу класом і перейшла на рівень експлуатації усього суспільства, від чого починає потерпати навіть промисловий капітал. Справа в тому, що незупинне зростання фінансового капіталу та набуття банківською системою функцій, які дозволяють їй перебирати на себе функції не лише економічної, а й політичної влади, ззовні виглядає як знеособлена влада капіталу, а фактично є владою тих, хто набув легалізованої можливості друкувати гроші та контролювати грошові потоки.

Скажімо, феномен Трампа – яскравий приклад спроби обмежити банківський капітал в його можливостях впливати на процес прийняття державно значущих рішень. Але від того, що одна група капіталістів вступає у відкритий конфлікт з другою групою капіталістів, не формується історична антитеза капіталізму. Вона формується лише тоді, коли визрівають сили, що тяжіють до звільнення від класово-орієнтованої експлуатації одних іншими.

Додамо до вже сказаного вище. ***Перформанс логічного в прагматичне (функціонально значуще) – це процедура створення штучної логічної форми, яка має виконувати функціонально визначену пропозиційну функцію, – формувати цільову мовну установку, яка суперечить дійсному стану справ, але дозволяє стримувати процес деградації усієї політичної системи.***

Насправді ідея капіталістичної альтернативи визріває в межах самого капіталізму, який починає вступати у суперечність з базовими

потребами абсолютної більшості людей. Формування такої ідеї – процес складний і далеко не завжди відбувається на рефлексивному рівні (явна масова невдоволеність та рухи опору тому приклад).

Фашизм же, форм якого політична історія світу знає багато, якраз і спрямований на придушення щойно зазначених настроїв і рухів. Саме тому він не є капіталістичною альтернативою, як це намагається постулювати Парсонс. А формальною підставою для формулювання таких постулатів для нього стало те, що радянський дійсний політичний анти-капіталізм застосував методи обмеження влади капіталу над суспільством, а фашизм скористався лівою ідеєю для підсилення міри соціального контролю аж до його найбільш радикальних форм.

Тож виходить, що Парсонс, вивчаючи різні аспекти фашистського способу соціального контролю, помітив можливість надання лівій ідеї функціональної значущості, але промовчав про це. Але ж його мовчання досить красномовне! Воно, з одного боку, стало основою для тверджень про надзвичайний демократизм американського порядку, а з іншого, дало підстави перенесення певних методів фашистського соціального контролю на терени США⁴⁶.

Як бачимо, тут парсоніанська функціонально орієнтована логіка пропозицій вступила в суперечність з дійсною логікою, спрямованою на здобуття істини. Останні події показують, що така логіка заводить США в глухий історичний кут, звідки є вихід лише в одному напрямі – в бік історичної ж альтернативи капіталізму.

Радикалізація способів захисту капіталізму – символ його деградації як соціальної системи, яку так старанно оберігав Парсонс. Загроза йому визріває в ньому самому. Однак Парсонс цього не

⁴⁶ Один лише факт: згідно з офіційною статистикою на вулицях США поліція кожного року *демократично* (тобто легітимно і в правовому, і в соціальному сенсі слова) розстрілює в середньому до тисячі осіб. Факти більш-менш масових обурень з цього приводу донедавна ні до чого не приводили. Говоримо про це тому, що так зване Black Lives Matter – та сама *демократія*, тільки в «кольоровому» виконанні.

помітив, точніше, не захотів помічати, тому й не звернув уваги на значну підступність, присутню в його логіці. Він (при всій своїй зовнішньо вираженій антифашистській риторичі) виявився на боці фашизму.

Як ми вже говорили, діалектика мстить за зневажливе ставлення до неї.

Ось приклад. Читаємо: «Важливо відмітити, що основні інтелектуальні рухи, в рамках яких це розвивалося (інтелектуальні рухи, що спрямовані на критику капіталізму – автори.), зберегли, і навіть в граничній формі, раціоналізовані моделі в інших зв'язках, особливо щодо невігластва та забобонів, за якими часто можна побачити економічні інтереси, і множину інших символічних та нераціональних моделей мислення та соціальної поведінки» [*Parsons T., Some Sociological*, p. 131].

А якою мірою є раціональною його власна, функціоналістська модель мислення? Чи є функціональна раціональність насправді раціональною в класичному розумінні раціоналізму, вираженому Гегелем? Але Парсонс так питання ніколи не ставить [*Parsons T., Some Sociological*, p. 131].

В наведеному висловлюванні можна спостерігати гранично можливу еклектику взаємовиключних смислів, яка стає помітною лише за умов діалектичного аналізу. Скажімо, існував і існує лише один інтелектуальний рух, який критикував капіталізм в орієнтації на пошук його історичної долі – це автентичний марксизм. Дотичні до нього інтелектуальні рухи, включаючи неомарксизм, займалися критикою в ім'я його порятунку. Парсонс не критикує капіталізм, а відзначені ним негаразди він відносить до категорії прикрих, дезорганізуючих випадків.

З огляду на це, ідеї відсутності соціальних нерівностей, долання розподілу праці, деінституціоналізації приватної власності та ринку праці тощо не можуть бути символами капіталізму. Парсонс їх змішав, назвав невіглаством і забобонами та відніс до категорії нелогічних, недемократичних і навіть ворожих тому порядку, який

він захищає. Він побачив за ними невідомо чиї «економічні інтереси, і множину інших символічних та нераціональних моделей мислення та соціальної поведінки». Іншими словами, замість вдатися до аналізу явних антагоністичних суперечностей, які мають місце між фашизмом та комунізмом, він лише знайшов в них штучну раціоналізованість, що тягне за собою невігластво та забобони.

Він не побачив:

– в марксизмі наявної логічної кореляції між науково обґрунтованими діями та об'єктивною логікою історії;

– в фашизмі, відповідно, кореляції між ліберальними ідеологемами та заснованими на них політико-економічними практиками, орієнтованими на збереження капіталізму від загрозливих йому тенденцій.

І, як результат, ми констатуємо у самого Парсонса невігластво і забобони в його розумінні того соціального порядку, на захист якого він спрямовує усі свої зусилля. Наприклад, він вважав саме лібералізм альтернативою фашизму, але ми побачимо далі, що це за альтернатива.

Між тим, як свідчить Герхард, «Парсонс виявив, що емпіричний позитивізм те саме, що й гоббсівська “війна всіх проти всіх”» [*Gerhardt U., Talcott Parsons*, p. 30].

Справа в тому, що вдаючись до штучного ототожнення фашизму і комунізму, він фактично стає на бік фашизму і тому в своїй критиці комунізму вдається практично до тих самих аргументів, до яких вдавався і головний «теоретик» фашизму (цитувати якого не будемо). Наголосимо лише на одному моменті: логіка захисту приватної власності на засоби виробництва і у фашистів, і у Парсонса одна й та сама, хоча методи захисту дещо різні.

Показовим в цьому плані є такий символ американської демократії кінця 40-х та 50- років, яким був маккартизм. Леон Мехью писав з цього приводу, що «маккартизм був класичним прикладом дефляційного епізоду, що проник в поле впливу, який в своїй

кульмінації наблизився до панічних масштабів: вимога “лояльності” була аналогічною вимозі повернення до золотого стандарту в фінансовій сфері» [Gerhardt U., Talcott Parsons, p. 30].

Дефляція, як відомо, низка заходів, спрямованих на долання інфляції. Маккартизм, такими чином, може бути розглянутий і як реакція на загрозу втрати світового лідерства, спрямована на його збереження (sustain a position of world leadership) в ситуації, що швидко змінюється, і як символ масового розчарування (sense of frustration) в американській політичній системі, прихований за маккартистською реакцією на нього [Gerhardt U., Talcott Parsons, p. 161], і навіть наступне розчарування самим маккартизмом тощо.

Проте, Парсонс завжди був досить обережним в соціологічній оцінці маккартизму. Насправді, якщо це і епізод в американській історії, то він викликаний зниженням значимості капіталізму в світовій та, відповідно, американській суспільній думці того часу, а отже й зниженням рівня його легітимності в очах американського населення під впливом зростання авторитету СРСР під час війни та післявоєнний період. Звідси й маккартистська «презумпція нелояльності», нібито до американської держави, а насправді до капіталізму, та інституційна вимога лояльності, які й донині нікуди не поділися, адже прийнятий тоді закон «Про внутрішню безпеку» продовжує діяти.

Ута Герхард розповіла про долю Парсонса під час маккартизму, а він сам дещо пізніше заявляв про свою незгоду з будь яким *тоталітаризмом*.

Для нас же символічним є те, що, як тільки маккартизм під тиском лівої ідеї в світі почав здавати позиції, а в самих Сполучених штатах Парсонса почали звинувачувати в прихованому за його функціоналістською позицією антидемократизмі, що корелює з фашизмом, тут же виникла ідея «лівого маккартизму», яка, хоча й радикально суперечила вимогам Нюрнберзького трибуналу, насправді давала можливість робити з Парсонса хоча й антикомуністично налаштованого ліберала, соціальна поведінка

якого, проте, мало чим відрізняється від комуністичної. Автором цієї ідеї був Денніс Ронг⁴⁷.

Отака політична мімікрія, дієвість якої забезпечується якраз перформацією логічного (як шляху до істини) в прагматичне (як шляху до виживання в нестабільному світі), породженого первородним гріхом капіталістичного порядку.

Дійсне ставлення Парсонса до маккартизму ще має бути виявлене. Нам же важливі тут два моменти. По-перше, що в час важкого долання маккартистських наслідків в США «Парсонс стверджував, що Сполучені Штати впали в тенденцію переслідування маккартизму як реакцію на їх незвичну роль у світовій політиці після Другої світової війни» [*Gerhardt U., Talcott Parsons, p. 182*], а по-друге, що його надто дратував «лівий маккартизм», бо, якщо в часи дійсного маккартизму його звинувачували мало не в комунізмі, то тепер йому інкримінували реальний фашизм.

Причому те й те має єдине коріння:

– зусилля, спрямовані на стабілізацію капіталістичної системи як надзавдання парсонівської соціології, для чого символам ліберальної демократії ним віддавалася надзвичайна роль, яка зовнішньо нагадує щось на зразок негативного ставлення до приватної власності;

– розробка теорії функціонально орієнтованої соціальної дії як засобу стабілізації капіталістичної соціальної системи за будь яку ціну, включаючи використання спеціалістів з німецьких назі та ретельне вивчення фашистських методів соціального контролю на предмет їх функціонального використання.

Саме це й давало привід для звинувачень Парсонса в реальному фашизмі. Але, визнаючи переслідування маккартизму як вимушену міру, яка зумовлена зростанням авторитету в світі СРСР та відповідним падінням американського авторитету з причини того ж самого маккартизму, що в той час став символом американської «демократії», Парсонс і тут вбачав загрозу порядку.

⁴⁷ Ута Герхард робить посилання на його роботу: Dennis Wrong, "Truth, Misinterpretation, or Left-Wing McCarthyism?," *Sociological Forum*, vol. 11, 1996, p. 613–621.

Він розумів, що відвертий фашизм лише загрожує соціальній стабільності та порядку, а відвертий комунізм веде до їх скасування.

То хто гірший для ліберала, і чому б принаймні окремим фашистським соціально-політичним практикам не надати певною міри функціональності?

До того ж в американській соціології в той час намітився розкол в розумінні американської ж демократії. В післямаккартистський період (і не без впливу з боку Міллса) в соціології ствердилася подвійна інтерпретація існуючої в США влади: «влада не засіб для виконання функцій в суспільстві як системи і від його імені, а інтерпретується виключно як засіб для отримання того, чого хоче одна група, що є носієм влади, не дозволяючи іншій групі, “аутсайдерам”, отримувати те, чого вона хоче» [Gerhardt U., Talcott Parsons, p. 190].

Тобто, з одного боку, влада, як це стверджують прибічники дійсної демократії, має виконувати системні функції в суспільстві і від імені самого суспільства, а це – майже комунізм. З іншого боку, влада – виключний засіб для отримання того, чого хоче одна група за рахунок іншої.

Така суперечлива позиція, що і досі має місце в суспільній свідомості, отримала назву «концепції влади з нульовою сумою» (а “zero-sum” concept of power). Парсонс вважав цю позицію досить поширеною. А ось те, що обидва підходи мають класову природу, він визнати не міг за жодних обставин.

Задамося питанням про те, що символізує концепцію влади з нульовою сумою і який вихід запропонував сам Парсонс з теоретичної ситуації, яка склалася завдяки цій концепції?

По-перше, зазначена концепція символізує тенденцію до загального самознищення, що, в свою чергу, символізує ліберальний (буржуазний) з політичної позиції і функціоналістський з методологічної позиції спосіб мислення. Нульова сума в даному разі означає так би мовити:

а) або соціальну анігіляцію – антагоністичну суперечність, в якій є тенденція до взаємного знищення соціальних протилежностей (якими насправді є класи) з відповідним самознищенням суспільства;

б) або такий поворот в суспільному розвитку, який буде виключати саму можливість класового розподілу людей.

І те і інше для Парсонса було неприйнятним. Звідси й його меліоризм.

По-друге, Парсонс не знайшов в протистоянні між владою і «аутсайдерами» причинного зв'язку, аналіз якого дав би можливість адекватно розв'язати проблему можливого самознищення на користь суспільного розвитку.

По-третє, саму можливість самознищення людства в зазначеному класовому протистоянні він все ж побачив, але запропонував вихід, який можна назвати солідаристським, бо солідаризм шукає спосіб примирення класів методом інкорпорації робітничого класу в політико-економічну систему капіталізму через застосування потрібних для цього політико-економічних засобів. Це має відбуватися приблизно так же, як це було в свій час з інкорпорацією чорношкірих.

Тут Парсонс наслідує утопічну ідею Маршалла, згідно з якою має бути три стратегії, що доповнюють одна іншу: диференціація, включення та оновлення, які утворюють гнучку схему. Ідентифікація як результат включення породжує добровільне зобов'язання, що так само породжує лояльність – останню ненасильницьку силу вірності в ієрархізованій спільноті. Важлива роль тут належить ЗМІ та кібернетичному контролю, що мають займатися узагальненою символізацією, використовуючи символи нації, етнічної приналежності, раси, релігії тощо, звісно, уникаючи символів класу⁴⁸.

Іншими словами, лояльність, сформована ненасильницькими засобами (що суперечить маккартизму), символізує неієрархізовану

⁴⁸ Звертаємо увагу на те, що в нинішній соціології питання соціальної інкорпорації низів (депривованих груп) в політико-економічну систему капіталізму частіше носять узагальнену і значно пом'якшену назву – включення.

спільноту, бо всі рівні в їх лояльності. Ідентифікація як результат включення не заперечує соціальну диференціацію (читай реальну соціальну нерівність), А у випадках соціальної регресії та втрати кібернетичного контролю не завадять і маккартистські методи [Gerhardt U., Talcott Parsons, p. 260].

Отже, влада, згідно з Парсонсом, має стати явищем надкласовим, бо це – універсальний засіб і ресурс і тому вона має:

- вона має бути розподілена;
- виконувати як колективні, так і розподільчі функції;
- «суспільні» обов'язки і можливість мобілізувати суспільні ресурси, потрібні для реалізації «суспільних» обов'язків та мобілізувати для цього дії людей і груп тощо.

Іншими словами, влада у розумінні Парсонса – суспільний ресурс, але вона має бути спрямована на збереження того, що вже є, а саме діючого порядку. А це й є чистий солідаризм, а ніякий не лібералізм. Точніше, це лібералізм епохи кризи капіталізму, коли потрібно шукати методи, які сприяли б скріпленню соціального порядку, що починає заперечувати сам себе.

І насправді, якщо влада – явище надкласове, то між ким і ким вона має бути розподілена? Між кланами «приватних власників» задля збереження влади їх класу?

Отже, як бачимо, питання не в критиці капіталізму, а в її спрямованості – в меті.

Якщо ви шукаєте «всеохоплюючий ключ до розуміння всіх людських недугів» за часів капіталізму, то ви знайдете його в приватній власності на засоби виробництва. Якщо ж ви шукаєте такий же всеохоплюючий ключ до розуміння способів стабілізації системно нестабільного капіталістичного порядку, то ви його знайдете спочатку в функціоналізмі, а коли виявиться, що цей ключ відкриває не всі двері до *соціальної стабільності*, то знайдете його в фашизмі. Парсонс там і шукає. Він розуміє, що фашистська «критика» капіталізму відрізняється лише тим, що визнає усі можливі

способи критики капіталізму неприйнятними окрім одного – фізичного знищення усіх критиків, головними серед яких є євреї і комуністи.

Тут варто було б нагадати про історичне значення Нюрнберзького процесу, який легітимізував фізичне знищення будь яких наслідків фашизму, і про поведінку США та Великої Британії, які спочатку опиралися формуванню Нюрнберзького процесу. Але це вже не про перформацію логічного засобами самої логіки, а про первородний гріх капіталізму як такого.

Тому чи дивно, що як тільки починає формуватися той чи інший рух, лідери якого оголошують боротьбу хоча б з тим же олігархічним капіталізмом (а де він не олігархічний?), він втягує в себе значні маси людей і не лише з соціальних низів?

Абстрактна ж логічна форма дозволяє Парсонсу стверджувати думки, що суперечать об'єктивній логіці історії. Наприклад, питання влади усюди і завжди передбачає реального суб'єкта влади. При всій ліберальній орієнтації та негативному ставленні Парсонса до лівої ідеї питання влади ним ставиться досить абстрактно. Усіх критиків капіталізму, включаючи і тих, хто критикує його з метою його ж порятунку, Парсонс відносить до категорії його супротивників, яким властиві символічні та нераціональні моделі мислення. При цьому всіх критиків він позначає символом «ліві», попри те, що серед них є значний прошарок реальних «правих», включаючи радикальних правих, тобто фашистів.

Усе це вже є ознаками перформації формальної логіки, в якій надзвичайно значимим є співвідношення понять за їх логічним обсягом. Перформація логічного у Парсонса, як бачимо, це система, м'яко кажучи, нетрадиційних, хоча, насправді, некоректних логічних процедур, де відбувається ствердження в загальному обсязі понять невластивих їм значень, що має сприйматися як логічне доведення.

У даному разі спочатку йдеться про негарзди з логікою, властивою «лівим» як таким, а потім виявляється, що марксистичні – це

й є ідеальний зразок представників усілякого «лівого мислення», а читач має *самотужки* зробити висновок про те, ким вони насправді є.

А ось дві завершальні логічні цеглинки в аналізованому перформансі.

Парсонс спочатку пом'якшує свою позицію і пише про «те, що в нинішній ситуації є “лівою” соціальною думкою, в переважній більшості випадків “позитивістською”, а також утилітарною», а через невелику текстуальну відстань завершує: «з переходом на цьому рівні від “економічного індивідуалізму” у напрямі соціалізму, особливо марксизму, відбулися певні зміни акценту на різних факторах, але фундаментальна сталість когнітивного зразка, “утилітарного”, збереглася» [*Parsons T., Some Sociological*, p. 134].

Хоча відомо, що так звана політично визначена ліва думка часто буває далека від марксистської, це для Парсонса не має значення. Критикуєш капіталізм – значить лівий, і неважливо, визнаєш чи заперечуєш приватну власність. Якщо ж говорити про дійсно ліву думку, то приватна власність визначається нею перш за все не системою морально орієнтованих доведень, а суспільно-історичною практикою, яка розвивається в напрямі зняття соціальних нерівностей. З огляду на це, віджилі форми приватної власності – це ті, які тримаються виключно в силу їх інституціоналізації та штучної легітимації.

Парсонс знав, що «Ради⁴⁹ не дотримуються тієї ж традиції поваги усталених прав власності, як американці» [*Parsons T., The problem of controlled*, p. 254]. І точно знав, що в фашистській Німеччині «усталені права власності» поважали також, як і американці, але паралелей між фашистською політичною системою і американською не провів.

Хіба Парсонс не знав, що головний «теоретик» фашизму; розмежовував «чистий капітал як останній продукт творчої праці» і «капітал, джерелом якого є виключно спекуляція»; що він «викривав

⁴⁹ Словом «Ради» на заході часом називали радянську владу.

спекулятивний характер біржового і позичкового капіталу і прибив до стовпа його лихварську сутність»; що він оголосив «боротьбу проти інтернаціонального фінансового та позичкового капіталу»; що для нього Маркс був перш за все єврей і як єврей під личиною диктатури пролетаріату та пролетарського інтернаціоналізму готував «підґрунтя для повної диктатури інтернаціонального фінансового та біржового капіталу»?

Хіба Парсонс не знав, що фашизм оголосив війну не капіталізму, а, як писав головний «теоретик» фашизму, «інтернаціональному фінансовому та позичковому капіталу» з огляду на можливість побудувати *правильний*, тобто соціально орієнтований капіталізм? І хіба він не знав, що здійсненню фашистських планів заважав перш за все СРСР? Він що не знав, що фашистський наступ на світову соціально-політичну систему був означений «теоретиком» фашизму поняттям глобалізації під проводом німецького капіталу, а також що американський та англійський капітал цьому досить довгий час сприяли, бо були з ним в союзі?

Насамкінець, хіба Парсонс не знав, що нацизм – це ідеологія національного капіталу, який виборює право на існування перед світовими грошами, і що «головним питанням», поставленим світовим капіталом перед німецьким та перед націонал-соціалістичним рухом, було «питання знищення марксизму» (це питання визначалося як таке, що «мало вирішальне значення для долі всієї німецької нації»), завдяки чому вдалося інкорпорувати в націонал-соціалістичний рух абсолютну більшість німців. .

Якщо Парсонс нічого цього не знав, то виникають обґрунтовані сумніви щодо його професіоналізму, а якщо знав, то під питання треба поставити властивий йому науковий етос. А ми додамо, що капіталістична політична система пронизана безліччю подібних суперечностей, неналежне розв'язання яких може привести світ до загибелі.

Проте, світовий капітал знайшов вихід – він зайнявся символізацією зазначених суперечностей, що й складає основний

смысл нинішньої надзвичайно символізованої політики в світі.

У всякому разі, не все гаразд з парсонівською теорією символів капіталізму. На противагу йому Гітлер хоча б відкрито говорив про свою нацистську позицію, не приховував її і сам приймав активну участь в розробці націонал-соціалістичних символів. Парсонс же висуває нам пропозицію углядіти нібито наявні і в фашизмі, і в комунізмі два головних символи їх тотожності: антикапіталізм та граничний утилітаризм.

Яке усе це має значення для історичної перспективи людського розвитку? Має та ще й яке!

Наведемо приклад парсоніанського прокапіталізму. 1942 рік. Йде запекла війна з фашизмом. До відкриття другого фронту ще майже два роки, а Парсонс пише декілька текстів, спрямованих на аналіз смислового навантаження фашизму, в якому контроль над свідомістю має набув небачених масштабів. Парсонс робить це виключно з функціоналістських міркувань засвоєння відповідного досвіду. І бажаво ми того чи ні, а змушені зробити висновок, що ототожнювати фашистську логіку мислення з комуністичною (та ще й під час такої війни!) означає відкрити другий – інтелектуальний фронт проти тогочасного СРСР. І, як відомо, на цьому фронті Парсонс був далеко не один!

Тут треба зробити декілька пояснень.

Справа в тому, що:

– утилітаристська соціальна епістемологія вбачає істину у вигоді: вигода – символ успіху в справах і критерій істинності в думках а те, що вигода, – за визначенням, має місце виключно в приватних діях, до уваги не береться (орієнтація на вигоду як критерій істини поєднує економічний утилітаризм з філософським прагматизмом, що разом тісно пов'язані з соціологічним функціоналізмом, до чого має прямий стосунок і сам Парсонс);

– гносеологія марксизму орієнтована на суспільно-історичну практику як критерій істини, що ані до утилітаризму, ані до прагматизму, ані до функціоналізму ніякого відношення має.

Суспільно-історична практика – не символ істини, а її критерій, бо це й є середовище, в якому народжуються наукові ідеї і яке перевіряє їх на ту чи іншу міру достовірності.

З цього випливають такі висновки:

– будь-яка логічна перформація – функція утилітаристської орієнтації в справі пізнання, що й перетворює науку в служницю приватного інтересу, а гносеологію, у свою чергу, – в соціальну епістемологію, яка є особливим предметом дослідження як один з напрямів;

– перформація логіки – символ того, що ми маємо справу зі способом і стратегією спрямування суспільно-значущих соціально орієнтованих інтелектуальних процесів на захист капіталізму, чого дійсна ліва думка не потребує.

Що можна до цього додати? Лише одне: вважатися, наприклад, антифашистом і насправді бути антифашистом – не одне й те саме, і це нам Парсонс демонструє наочно.

Так само назвати усіх критиків капіталізму «лівими» та ще й такими, що тяжіють до позитивізму та утилітаризму, не означає враз перетворити їх в реально лівих, хоча відповідну ілюзію цілком можна створити. І Парсонс її створив. Та справа в тому, що без зазначених заходів, які зовні нагадують рух від абстрактного до конкретного, не маючи до нього жодного стосунку, перформація не відбудеться, а, отже стає неможливою й зміна функціоналу формальної логіки, який призначений для логічних практик пошуку істини, а не штучних логічних процедур з метою контролю над соціально значущими способами та стилями мислення за рахунок включення в себе відповідних маніпуляційних тактик та стратегій.

Але й це – ще не всі моменти парсонівської функціоналістської соціології, спрямованої на легітимацію та захист порядку. Вона переповнена пропозиціями всім іншим довіритися Парсонсу в чотирьох моментах:

– в особистому праві Парсонса, коли у нього є в тому потреба, не мислити логічно, а грати в логіку;

– в тому, що між діалектичним матеріалізмом і відповідною йому соціологічною теорією (а треба зазначити, що в кінцевому підсумку під «лівими» він має на увазі перш за все марксистів або представників діалектичного матеріалізму) та парсонівським позитивізмом разом з властивим йому дійсним утилітаризмом принципових відмінностей не існує, бо і те, і те позитивістське;

– в тому, що логічна раціональність діалектики з її суспільно-історичною практикою як критерієм істини принципово тотожна соціальній раціональності функціоналізму, замішаному на прагматизмі і холодному (він же цинічний) розрахунку, віковому досвіді отримання успіху за рахунок інших і вірі в вічну можливість утримання такого порядку, в якому все разом інституціоналізовано в правилах товарно-грошового обігу;

– в тому, що діалектична логіка не позбавлена намагань здолати невігластво та забобони, за якими часто можна побачити економічні інтереси, і множину інших символічних та нераціональних моделей мислення.

Як бачимо, наукові чесноти – це не про Парсонса, не про позитивізм, а тим більше не про функціоналізм парсонівського гатунку, обтяженого логічною перформативністю та грою в логіку, що, як і кожна гра, передбачає відмову від потреби спиратися на докази і відновлювати потребу звертатися до уявлення.

Уявлення, між тим, не є критерієм істини. Воно є приводом для подальшого пізнання суті того, що уявляється.

У Парсонса ж питання істини функціонально зумовлене: істинні знання – це форма власності, яка сприяє сіяти в головах тих, хто такою власністю не володіє, уявлення про істинність їх власних уявлень.

2.6. Гроші як інституціоналізована символічна система

та символ визнання

Можна вважати, що серед усіх можливих символічних систем грошова символічна система в соціології символу Парсонса набула найбільшої уваги. Важко визначити ті моменти, в яких грошові знаки

не знайшли б свого символічного виразу, проте, як ми далі дізнаємося, Парсонс уникає навіть згадувати про деякі з них.

Проте про все по порядку.

Парсонс справедливо визнає, що «гроші – це “символічні засоби обміну”», вони, «як і всі інші символічні засоби масової інформації є свого роду мовою». Гроші створюють своєрідне «символічне середовище» і водночас є «символічним посередником» (*symbolic medium*), що діє «як культурний код, а у випадку з грошима це – володіння (“власність”»». І далі: «Гроші виходять за межі існуючих прав на конкретні об’єкти корисності, створюючи основу для переговорів про нові права, коли це необхідно і бажано – за умови взаємної згоди» [*Parsons T. and Platt Gerald M., The American University, с. 23*]

«Сутність грошей в їх символізмі. Долари – це символи монет, паперових банкнот, чеків або записів в бухгалтерських книжках. Вони не мають реальності окрім як категорія значення культурного об’єкту. Вони не мають цінності використання, а є лише “цінністю в обміні”. Вони забезпечують контроль доступу до об’єктів “внутрішньої” корисності: товарів, послуг та різних форм грошових активів» [Там само].

Все ніби так і є, окрім «взаємної згоди». Гроші не просто виходять за межі існуючих прав. Вони в різних ситуаціях виводять за межі прав тих, хто володіє достатньою для цього сумою грошей. І відбувається це методом своєрідного обміну, а точніше, набуття більших прав одними людьми за рахунок обмеження в правах інших. Категорія обміну не передбачає автоматичного еквівалентного обміну, зокрема і правами. Якщо б було не так, то в грошовому посередництві в актах обміну не було б потреби.

Для більшої зрозумілості того, про що далі буде йтися, розберемося, в тому, який смисл Парсонс вкладає в поняття символічної системи. Тим більше, що його роздуми з цього приводу розкидані по його творах і часто є контекстними.

Зараз ми не будемо звертати уваги на той факт, що між поняттями системи і структури у Парсонса – далеко не діалектика, а серйозні логічні неузгодженості, що породили кентавр-поняття «структура системи», в якому одна частина заперечує іншу. Попри це, гносеологічний кентавр виконує своє інструментальне призначення.

Функціоналізм, як і весь позитивізм, тим і відрізняється, що у нього в пріоритеті так звані дані (зафіксована в цифровій формі фактуальність), а у Парсонса, як ми вже знаємо, замість даних широко використовуються перформативні твердження, що приходять на місце даних. Можна було б ці твердження назвати конвенціональними, але парсонівські твердження не передбачають узгодження смислів з іншими. Вони передбачають беззаперечну згоду з будь-якою запропонованою ним пропозицією.

Так ось, система складається з елементів, і Парсонс з цього робить висновок про те, що наявність функціонального зв'язку між цими елементами дає право говорити про структуру системи. А те, що система – це інтегрована єдність, яка підлягає виключно системним змінам (не плутати зі внутрішніми структурними змінами) – це не про Парсонса. Розмови про системні зміни (читай про можливий перехід від однієї соціальної системи до іншої та причини такого переходу) у Парсонса табуйовані. Функціоналізм виключає питання системних змін з власного дискурсу, подібно до того, як позитивізм у свій час виключив з свого дискурсу категорію як форму мислення. Ось чому Парсонс розглядає лише один тип змін, а саме «зміни суспільства від одного головного структурного типу до іншого» [Фомичев П.Н., Герхардт У., с. 32]⁵⁰.

Що означає «головний структурний тип», ми так і не дізнаємося. Проте, як бачимо, Парсонс визнає можливий перехід від одного класового суспільства до іншого, але для нього неприпустимий перехід від класового суспільства до безкласового, інакше гроші

⁵⁰ Це реферативний виклад роботи У. Герхард.

втраять своє значення. Ось чому його дослідження спрямовані не на аналіз соціально-культурних імперативів, що визначають суспільний розвиток, а виключно «функціональні імперативи соціальних систем та їх емпіричні прояви» [Там само]. Іншими словами можна сказати, що його цікавлять класові структури як імперативи, які вимагають постійної системної стабілізації, що без функціоналізму зробити не можна.

Тож на завадить нагадати, що «свої пропозиції по демократизації Німеччини Парсонс також виклав в декількох меморандумах, надісланих їм в адміністрацію США», і багато з них «знайшли відображення в плані Маршалла та в формуванні загальноєвропейських економічних та політичних структур»⁵¹ [Фомичев П.Н., Герхардт У., с. 37].

Як бачимо, структурний перехід від націонал-соціалістичного суспільства до демократичного з «добробутом для всіх»⁵² відбувся, але класова структура залишилася недоторканою.

Категорія грошей в соціології символу Парсонса носить не економічне навантаження. Це інструмент контролю. Притаманний їм функціонал соціального контролю Парсонс спрямовує на стабілізацію відносин нерівності. А оскільки дана категорія не піддається ним потрібному для цього логічному аналізу, то видається, що вона вже й не є категорією, тобто не є принципом організації мисленевого процесу, в якому соціальна реальність розглядається як така, що в ній

⁵¹ План Маршалла (англ. *Marshall Plan*, офіційна назва *European Recovery Program* або «Програма відновлення Європи») прийнято вважати планом допомоги Європі з боку США у встановленні післявоєнного миру, відновлення економіки тощо. Насправді це був план усунення впливу СРСР в повоєнній Європі, відновлення класової структури суспільства, зруйнованої в ході війни, усунення лівих сил, що набрали небаченої популярності, з власних структур, а головне, поновлення товарно-грошового обігу під контролем американського долара.

⁵² Л. Ерхард в своїй майже соціалістичній за назвою праці «Добробут для всіх» прямо визнав, що післявоєнне відновлення Європи означало відновлення середнього класу як засобу захисту капіталізму. І це йому вдалося зробити в ході грошової реформи і реформи цін. Завдяки цьому спочатку вдалося значно знизити рівень популярності в Європі соціалістичних ідей, а потім за допомогою так званого єврокомунізму майже знищити вплив відповідних партій в країнах заходу [Ерхард Л., *Благосостояние*].

перебувають люди, які так чи інакше безпосередньо контактують між собою. У Парсонса гроші те саме, що й люди-функції, елементи структур, що мають імперативне та оперативне значення. Ось чому в його теорії соціальна реальність – це щось незалежне від людей. Соціальна реальність стоїть *над* ними і визначає кожен акт їх практичної життєдіяльності. Тож і гроші стоять над людьми – вони виконують знеособлену функцію наглядача за порядком. Цей спосіб контролю практично інституціоналізовано нині в диджитальній формі.

Гроші – могутній фактор символізації реальності, яка тепер і не реальність зовсім. Вони не об'єктивно існуюча, а уявна, символічна реальність, до того ж суб'єктивно наділена низкою символічних значень, похідних від того чи іншого способу визначення ситуацій. А що до монет, то вони лише знаки, які наділені відповідною символікою.

Парсонс не піддає аналізу саме те, чому, або з яких причин визначення ситуацій за допомогою певної кількості даних знаків здійснюється десь і кимось, і до того ж далеко не в інтересах самого соціуму.

То що ж таке гроші як символічна система? За Парсонсом, кожна річ може бути наділена множиною функціонально пов'язаних між собою символічних значень, які складають окремо взятую символічну структуру. В цій структурі присутня конче значима властивість – інтегрована в щось одне функціональна єдність. Вона й є окремо взятою символічною системою. Тож виходить, що грошова система і структура грошового обігу – функції одного й того ж, а саме функціональної єдності елементів структури, об'єднаних в систему.

Якщо так, то питання про те, чим відрізняються системні зміни від структурних, взагалі не стоїть, точніше, Парсонс їх і не ставить. Йому досить того, що система – це порядок, а структура – це контрольовані функціональні зміни в кількісних параметрах

елементів, завдяки яким здійснюється підтримка порядку (системна цілісність).

Отже, грошова система нічим принциповим не відрізняється від усіх інших соціальних систем. Вона є функціонально впорядкованою символічною системою, призначення якої засноване на принципі самозбереження, хоча можливі (і навіть потрібні) постійні внутрішні структурні зміни в фінансовій сфері як фактор самозбереження усієї соціальної системи.

При усіх фінансових кризах самі гроші – стала величина. Вони є центральним символом ринкового порядку: символ стабільності соціального положення тих, хто контролює їх друк і потоки. Якщо так, то й фінансові кризи функціонально визначені, бо гроші не зникають, а лише переміщуються від одних агентів ринку до інших: від тих, у кого їх менше, до тих, у кого їх більше.

Можна здогадатися, що відмінність між символічною структурою та символічною системою одна: структурні компоненти являють собою певні змінні, але їх варіативність ніколи не порушує загальну функціональну єдність – системне впорядкування символів як функцій.

Тож головне функціональне навантаження грошей не економічне, а символічне. Вони як символічна система, хоча й є однією з соціальних підсистем, але не є калькою загальної соціальної системи. Вони її визначають. Перифразуючи класика (не Парсонса), можна сказати, що з цієї системи не можна витягнути жодного елемента без того, щоб не розвалилася вся система: читай, весь капіталістичний порядок, адже поняття соціальної системи і поняття соціального порядку у Парсонса, як ми вже знаємо, синонімічні.

Гроші – одна з таких символічних систем, що відіграє практично визначальну роль в процесах як реального, так і символічного обміну і яка стала підставою для створення Парсонсом власної теорії соціального символізму, тісно пов'язаної з його ж теорією соціальної дії. Він неодноразово наголошує на тому, що дія означає людську

поведінку, оскільки вона символічно орієнтована [*Parsons T., Some Sociological*, с. 137.] і що «економічний аналіз не враховує відносини речей, яким приписане те чи інше символічне значення, до дій [*Parsons T. The Motivation*, с. 60].

По суті це постановка питання про символи як функції, що так чи інакше мотивують до дій та, відповідно, позначаються як на окремих діях індивідів і груп, так і на їх соціальній поведінці в цілому. Парсонс часто одне й інше не розмежовує⁵³.

Тут «чудовим прикладом, – читаємо у Парсонса, – є грошовий дохід. Зважаючи на оцінки, можливо справедливо сказати, що найбільш фундаментальною основою рейтингу та статусу в економічному світі є професійні досягнення та основні здібності. Але з різних причин важко судити людей безпосередньо лише за цими термінами. Перш за все, з огляду на технічну неоднорідність досягнень, важко порівняти досягнення в різних сферах». Отже «грошовий дохід значною мірою фактично приймається як символ професійного статусу», а це «має велике значення в контексті визнання» [*Parsons T., The Motivation*, с. 60].

Отже, гроші це символ визнання (symbol of recognition) [*Parsons T., The Professions*, с. 44] і, як далі побачимо, – універсальний символ. Але англійське слово «recognition» означає ще й розпізнавання. Тому гроші, точніше, їх кількість, можуть бути ще й символом розпізнавання інших. Проте, Парсонс говорить все ж про них як про символ визнання, бо акцентувати увагу на першому моменті не зовсім функціонально. А на другому – те, що треба.

⁵³ Говорячи про теорію соціальної дії Парсонса, треба мати на увазі досить неоднозначний смисл англійського слова *action*, яке може означати і дію, і діяльність, і поведінку, і вплив, і акцію, і ефект тощо.

У Парсонса ж дія – це раціонально визначений вплив на поведінку інших, що передбачає функціонально визначений ефект, від якого можна отримати користь, але зробити це так, щоби інші вважали, що діяли добровільно. Чи часто таке вдається, питання десяте, головне, що вдається і не так рідко.

Гроші, згідно з Парсонсом, набувають символічного статусу як в досяжницьких діях, так і в справі визнання досягнень іншими: кількість грошей – міра і успіху, і визнання, і статусу тощо.

Насправді, Парсонс співає гімн грошам, гімн товарно-грошовим відносинам і гімн капіталізму: «Гроші правлять світом! Хай живуть гроші!». І жодного слова про те, чи завжди так буде і чи може це стосуватися виключно класового суспільства! Повний антиісторизм, чим грішить весь структурно-функціональний аналіз.

Парсонс розуміє, що гроші – це і символ влади, і сама влада: перша видається знеособленою, а друга – уособлена в тих, хто контролює видання грошей та їх основні потоки. Насправді, це одна і та сама влада. Та Парсонс замовчує той факт, що займається її обслуговуванням.

Простіше кажучи, влада грошей – важливий, але лише один з моментів буржуазної системи влади, а грошова символіка – лише один з її підрівнів. Цей аспект Парсонс і вивчає з метою її легітимації та скріплення.

Все має бути функціональним! А якщо у вас немає грошей, то вам залишається лише «ображатися..., морально»

Навіть коли Парсонс заглядає в далеке минуле, скажімо, вдається до опису соціальних реалій стародавнього Риму, то робить це не з огляду на потребу заглянути бодай в найближче майбутнє, а з огляду на потребу буржуазії в пошуку засобів стабілізації вибудованого нею порядку.

І, як далі побачимо, уся дослідницька діяльність Парсонса спрямована саме на це.

Простіше кажучи, питання історичного часу як в його ретроспективі в людському розвитку, так в перспективі – це не до Парсонса, не до функціоналістів. Майбутнє їх, звісно хвилює, тому, як не парадоксально, вони й спрямовують людську увагу виключно на сьогодні, а часом на минуле. Майбутнім для них є сучасне. Їх лякає сам факт того, що там, де майбутнє, – там капіталістичне

сучасне стає минулим для всього людства. Ось звідки така увага з їх боку до питань легітимації та захисту порядку і ось чому порядок лише там, де правлять великі гроші: великі гроші – символ порядку і це – «інституціональне правило».

Тут порядок і інтеграція – одне й те саме, а одним з найважливіших моментів в соціальній інтеграції є інституційна потреба поєднання «індивідуального задоволення та соціальних очікувань» [Parsons T., *The Professions*, с. 45].

При цьому поняття інтеграції в вербальній поведінці Парсонса відіграє конче специфічну роль. Воно не означає здолання соціальних нерівностей, без чого реальної інтеграції бути просто не може. Воно означає придушення суперечностей між групами і класами технологічними засобами. Один з способів такого придушення – символічна політика, що має місце і в грошовій сфері.

Гроші в значній мірі відіграють роль подібного інтегратора, принаймні в тому, що ними ж породжена загальна потреба мати гроші, в чому й полягає суть усієї товарно-грошової системи та ринкових відносин.

Тут логіка проста: гроші – функція ринкової системи: потреба мати гроші – функція самої грошової системи; досягальницька психологія – функція потреби мати гроші; масова свідомість (з властивою їй досяжницькою психологією) – головний фактор стабілізації порядку. Коло замкнулося – інститути ринку та грошей виконали призначену їм функцію контролю.

Тож виходить, що функціонал грошей не вичерпується контролем над процесом розподілу та споживання, здійснюваний інституціональними засобами. Він значно ширший.

Якщо, наприклад, у тебе немає грошей, то ти змушений думати, що така твоя доля. До осмислення ролі відповідної соціальної системи в твоїй долі думки не доходять. На це немає часу і саме це функціонально.

Уявлення про долю легітимізує порядок.

Тут важливо наголосити на тому, що інституційна потреба поєднання індивідуального задоволення та соціальних очікувань стоїть перед кожним суспільством, що розв'язує іншу проблему, – проблему модернізації. Втім абстрактна постановка питання модернізації не дає відповіді на те, яка соціальна сила її здійснює і, нарешті, на користь якого класу вона здійснюється. А через те, що сучасні теорії модернізації почали розвиватися на заході як альтернатива марксистській соціалістичній теорії, то модерним автоматично назвали західне, капіталістичне суспільство. В результаті навіть було поставлене питання про те, чи можна вважати радянський досвід досвідом модернізації, а то й, не мудруючи лукаво, почали стверджувати, що СРСР просто збився з нормального історичного шляху. Саме Парсонс і був тим «теоретиком», який давав підстави для подібного роду суджень і робив це методом поєднання двох методів:

– методом відходу від канонів соціологічного пізнання (бо запобігав потреби давати відповідь на питання на чию користь?, тобто відходив від принципу структурності);

– методом переходу від доведення, без чого науки немає, до перформативних висловлювань)⁵⁴.

Яким чином усе це пов'язане з питаннями соціального символізму? Відповідь проста: в обох соціальних системах діяла власна символіка визнання:

– за капіталізму, попри значну низку символів визнання, є універсальний символ – це гроші, а усі інші функціонально пов'язані з ними;

⁵⁴ Див. Теорію мовних актів Дж. Остіна, спираючись на яку, робимо висновок, що, наприклад, висловлювання Парсонса щодо тотожності фашизму і комунізму – перформативні, бо будуються не на доказах, а на психічних асоціаціях: йому так здається і він це говорить. Тим більше, що його уява про таку тотожність функціональна і закладається ним в канву його функціоналістської теорії. Тут перформативом є те, що він фактично висуває нам пропозицію вважати саме так. І таких пропозицій-перформативів, що мотивують до відповідних дій, у нього безліч.

– за соціалізму серед великої низки символів визнання універсального символу такого типу не існувало. Таким не була навіть зірка героя Радянського союзу або орден Леніна. Можна вважати, що великою мірою до такого рівня наближалися символи особистої добропорядності, серед яких були і зазначені символи героїзму. Такі символи, між іншим, грали роль моделей поведінки, тому що не вимагали інституціонального закріплення, бо моментом модернізації тут було поновлення втраченого ними під час капіталізму культурно-історичного значення.

Щодо грошей, то вони взагалі поступово втрачали своє символічне значення, хоча на Заході поведінка, яка не орієнтована на гроші вважається такою, що «відхиляється від інституціональної моделі» [*Parsons T., The Professions*, с. 44].

Антагонізм між гаслами: на Заході «смысл життя в грошах» і «смысл життя не в грошах» за радянських часів постійно загострювався, чого не можна було не помічати. З огляду на це, «добропорядна поведінка», якщо користуватися термінологією Парсонса, теж набувала у нас значення однієї з «нормативних моделей» [*Parsons T., The Professions*, с. 45], але в зовсім іншому смислі. Вона не відносилася до категорії таких, що інституціонально «насаджуються», як це має місце за влади грошей, а виростала з самої радянської системи господарювання як пряме її продовження. Ось звідкіля нині така масова ностальгія по тому часу і не лише серед людей похилого віку.

Парсонс пише, що «нормальна людина відчуває задоволення від ефективного виконання прийнятих схем і, навпаки, сорому і розчарування через невдачу» [*Parsons T., The Professions*, с. 45]. З цим ми можемо погодитися. Тим не менш, звернемо увагу на те, що «сором і розчарування через невдачу» за умов, коли символом визнання є гроші, і за умов, коли символом визнання є дійсно добропорядні вчинки, – дещо не тотожне. Мало того, вимога нормальності щодо індивіда в обох випадках антагоністична. Нічого

цього Парсонс або не помітив, або не мав наміру помічати, тоді як «індивідуальні задоволення та соціальні очікування» в обох випадках не просто не кореспондують – капіталістичний варіант катастрофічно програє і не лише морально. Втім, Парсонс без найменших сумнівів пише, що «типова мотивація людей-професіоналів не є в звичайному розумінні “альтруїстичною”, а мотивація ділових людей не є “егоїстичною”» [*Parsons T., The Professions*, с. 46]. Це означає, що все в нормі, мов одне нібито врівноважує інше, хоча, насправді, суперечить об'єктивним реаліям. Гроші як символ визнання, тим більше як центральний символ – це символ граничного егоїзму (цієї універсальної моральної функції товарно-грошових відносин).

А якщо не так, то звідкіля беруться масові невдоволення, які ми спостерігаємо, скажімо, в США протягом не одного століття? Чи не є вони функцією великих грошей? Парсонс, звісно, так питання не ставить. Він же констатував, що «мотивація ділових людей не є “егоїстичною”» і це – «інституціональне правило».

Парсонс, зважуючи на те, що гроші стали загальноновизнаним символом статусу та престижу, стверджує, що добре інтегрований індивід відчуває себе зобов'язаним виправдовувати очікування від своїх різних ролей, щоб бути «хорошим хлопчиком», «хорошим учнем», ефективним працівником тощо. Він також відчуває спонтанне моральне обурення, коли інший серйозно порушує інституційну модель (*institutional pattern*) [*Parsons T., The Motivation*, с. 56].

Насправді, гроші як символ егоїзму і є символічний шаблон, інституційно встановлений та інституційно охороняється.

Справу не рятує навіть спроба Парсонса розділити значення грошей як символу статусу та престижу в бізнесі та професії: «в бізнесі грошова віддача є не лише символом статусу», а й «прямим показником підприємницького успіху» і, навіть, «єдино загальною мірою». Тим часом «ситуація швидко змінюється масштабною корпоративною організацією ділового світу. Там “прибуток”

поширюється лише на фірму в цілому, оскільки для конкретної людини в першу чергу враховується його офіс та його зарплата. Цей розвиток значно зменшує розрив у цьому відношенні між бізнесом та професіями» [*Parsons T., The Motivation*, с. 64].

Тут Парсонсу слід було б зробити важливий додаток до питання про символічне навантаження так званої корпоративної культури, що як принцип під назвою корпоративізму (від лат. *corpus* — тело), а потім і політичної доктрини, почав насаджуватися вже за часів Муссоліні.

Корпоративний принцип організації суспільства знімає традиційно гостру проблему розподілу «прибутку» і дозволяє перевести її в систему премій та бонусів, що списуються в категорію збитків, але залишає додаткову вартість недоторканою.

Зі сказаного випливає висновок:

– гроші – «єдино загальна міра» успіху і визнання, але прибуток – це теж гроші, що зросли в розмірі;

– офіс – теж символ статусу та успіху, тому що має значення те, якому в офісі ви працюєте.

До того ж офіс – центральний символ і так званого інформаційного суспільства, і корпоративізму, які злилися в одному реальному офісі.

Корпоративізм тепер і символ інформаційного суспільства, і принцип організації (корпоративістської) суспільного життя в такому суспільстві, в якому організуючими одиницями є не індивіди, а групи людей, а ідеологія, орієнтована на тотальний контроль за суспільними процесами різного рівня, і символ статусу та успіху, що забезпечується груповою приналежністю.

А це вже й щось досить близьке до офіційного визнання нормальності фашистської організації суспільства з її центральним символом корпоративізму, який, тим не менше, виростає з символу грошей як універсального символу статусу та успіху.

Інформаційне суспільство досить молоде. Воно не є, як прийнято вважати, похідним від винаходу комп'ютеру та комп'ютерних

технологій. Навпаки, винахід комп'ютеру та комп'ютерних технологій є похідними від буржуазної потреби у збільшенні міри контролю над поведінкою великих мас людей.

Інформаційне суспільство, всупереч його визначенням в категоріях класичної науки, не є суспільством, в якому більшість працюючих зайнято виробництвом, зберіганням, переробкою та реалізацією інформації, особливо вищої її форми – достовірних знань. Таким воно є лише за зовнішніми ознаками. Насправді ж, це суспільство тотального за змістом і всезростаючого за формою контролю, який досягається завдяки союзу скла і бетону – цього символу нібито минулого індустріального суспільства. Скло – це символ того, що інтимність в її широкому розумінні стає прозорою для контрольних органів, а бетон – символ того, що чим більш прозорим стає індивідуальне життя, тим міцніше ілюзія міцності встановленого капіталом політичного режиму.

Зрозуміло, що така обставина породжує нові утопії, однією з яких є, наприклад, утопія *суспільства мрії* Рольфа Йенсена. На великий рахунок, це лише перформація вже згадуваної американської мрії, яка тепер передбачає можливість не лише для тих, хто обрав американську мрію та рушив за омріяним до США, а для будь-якого суспільства набути омріяних якостей, де не виробництво, а послуги правлять бал.

Йенсен вважає, що в суспільстві мрії «ми просто почнемо приділяти менше уваги матеріальній стороні життя, перестанемо визначати себе за допомогою фізичних продуктів, а замість цього звернемося до історій і почуттів. Ось де починається нова епоха» [Йенсен Р., Общество мечты, с. 12].

І станеться таке, вважає Йенсен, завдяки тому, що більшість працюючих людей в прагненні до свободи вийдуть за межі «скляних комірок» в офісах і займуться фрілансерством (вільні агенти).

Проте, у всьому цьому треба звернути увагу лише на одне, а саме на характеристику офісними працівниками власного соціального самопочуття.

Читаємо Рольфа Йенсена: «Чи є корпорація динозавром? За словами Деніела Пінка, 25 млн. американців думають, що так⁵⁵. Вони заперечують життя службовця корпорації і звертаються до життя вільного агента. Корпораціям, готовим змінитися, щоб пристосуватися до потреб працівників нового типу, може вдасться утримати свої кадри, але все зростаюча кількість вільних агентів виявили, що їхні колишні роботодавці чіплялися за свої скляні комірочки та безвіконні офіси. Як висловилася одна вільнонаймана співробітниця про проект, через який вона на термін його виконання виявилася знову в скляній комірці: “Я згадую все те, що вже забула – ідіотські колготки, ідіотську їзду на роботу і з роботи, неможливість бачити денне світло. Я настільки сильно не хочу так працювати, що навіть відчуваю смак цього небажання”».

Це свідчення про факти, а ось і утопія: «Працівники нового типу, які працюють, щоб задовольнити свою потребу створювати, одержувати від роботи щось більше, ніж гроші в обмін на вісім годин каторжної праці, не будуть задоволені скляною коміркою.

Тому, якщо їх компанія не зміниться, вони готові піти і стати вільними агентами. Вільні агенти несуть відповідальність тільки перед собою, і їм це дуже подобається. Їм потрібно закінчувати робочий день з свідомістю, що вони чогось досягли, щось створили; саме це змушує людей вибирати свободу, яку їм дає стан вільного агента. “Я злив свою роботу з життям. Я не бачу себе окремо від моєї роботи”. Це переконання властиве не тільки вільним агентам; в майбутньому його будуть розділяти більшість працівників” [Йенсен Р., Общество мечты, с. 110].

Утопія «вільного агента», який функціонує в умовах ринку, означає:

– що правила функціонування ринкового суспільства формулюють не множина «вільних агентів», які вийшли за межі офісу, а великі корпорації, точніше ті, хто контролюють їх існування,

⁵⁵ Приблизне число працюючих в скляних комірках та в безвіконних офісах США.

і роблять це як безпосередньо самі, так і опосередковано через агентів при уряді;

– «вільні агенти» зазвичай працюють довше, ніж в офісах, бо дотримуються принципу ненормованого робочого дня, що означає добровільну самоексплуатацію;

– «вільні агенти», якщо їм вдалося «розкрутитися», самі починають користуватися найманою робочою силою і, відповідно, спиратися на вже діючий етос корпоративізму з усіма відповідними соціальними наслідками тощо .

Інакше кажучи, корпоративізм в своїй основі означає не більше і не менше як:

– фашизацію суспільства, в якому відбувається деперсоналізація відносин (принаймні під час роботи);

– солідаризацію поведінки, яка має демонструвати лояльність до корпорації і орієнтуватися на корпоративістський етос як в офісі, так і поза ним.

Все це й означає процес формування та функціонування корпоративної культури, яка, попри наявності спільних рис (корпоративістська за формою і приватновласницька за змістом), в кожній корпорації своя. Це так, бо корпоративізм, про що свідчить і сам Парсонс, – це знеособлена влада роботодавця, інституціоналізована в формі корпорації [*Parsons T., The Motivation, с. 56*].

Згадаймо, скільки було глузувань над так званою радянською одностайністю в думках, яка суперечить принципу плюралізму. Проте, одностайність в думках, якщо ці думки достовірні, – явище нормальне. І тоді нормальною є й одностайна поведінка, яка є похідною від достовірних думок.

А от поведінкова одностайність, яка будується на засадах корпоративістського етосу та відповідної культури, – це вже дещо інше. Ми її можемо наочно спостерігати, наприклад, на кадрах німецької хроніки фашистської доби і не лише там.

Між тим, питання статусу та успіху в корпоративістських умовах – це ще й питання влади, яка ніби добровільно сходить з політичного Олімпу в товщу вдячного народу.

Демократія і все тут!

І все-таки, коли і гроші, і офіс – символи порядку (інтеграції), то, мабуть, існують і символи можливої дезінтеграції? Так, Парсонс визнає їх існування. Таке, якщо «соціальна структура погано інтегрована», наприклад, коли «по суті несумісні речі очікуються від однієї і тієї ж людини», тобто, «коли символи визнання відриваються від інституційно затверджених досягнень, а люди отримують визнання без необхідних досягнень, і навпаки, ті, хто чогось досягнув, мають значні здобутки і не зазнають відповідного визнання. Результат усіх цих невдач інтеграції ставить індивіда в конфліктну ситуацію. Він, з одного боку, «конфліктує із самим собою», бо «відчуває примус дотримуватися своїх інтересів такими способами, які несумісні з тими стандартами поведінки, в яких він сам виховувався» і не може відмовитися від них, а з іншого боку, «він поставлений у дилему. Наприклад, він може жити відповідно до стандартів, які він цінує», але «зазнати втрати визнання та його символів. Або він може домагатися зовнішнього “успіху”, але лише порушуючи власні стандарти та стандарти людей, яких поважає».

У таких випадках виникають «внутрішні та зовнішні конфлікти, але дійсно щасливого рішення немає» [*Parsons T., The Motivation*, с. 66-67].

Ми дозволили собі таке рясне цитування лише з однієї причини: з цих та подібних висловлювань Парсонса вирости мертонівські теорія соціальної аномії та теорія соціальних дисфункцій. А втім, поняттям аномії Парсонс керується в своїх висловлюваннях часто. Часто згадує і негативні функції.

Проте, в умовах, де символом успіху, статусу та престижу є гроші та офіс, не дивно, що «кожен конкретний індивід шукає свого власного “егоїзму”», який надає грошам ще й статус символу

індивідуального щастя. Але індивід може його отримати виключно в тому разі:

– якщо він в якійсь мірі відповідає інституціонально визначеній ситуації»;

– якщо він має «в значній мірі орієнтуватися на шкалу стратифікації»⁵⁶, «досягнення» та «визнання»;

– якщо символ визнання стає «найбільш важливим символом» [Parsons T., *An Analytical Approach*, с. 74].

Тим часом, якщо «в нашому міському суспільстві з його конкурентною атмосферою якості та досягнення жіночі ролі стали значимими, як символи статусу сім'ї, як частини її “рівня життя”, що відображають довіру до неї», а «роль чоловіка полягає в тому, щоб насамперед визначати статус власної сім'ї шляхом “визначення свого рівня життя” у професійній сфері», то не важко зрозуміти, що гроші і тут є прихованим символом і статусу сім'ї, і сімейного щастя, і професійного успіху тощо. Жінка ж, як стверджує Парсонс, – своєрідна вітрина.

Слід наголосити, що висловлювання Парсонса відносно статусного набору, властивого грошам, завжди безвідносні щодо тих, у кого грошей не так багато, а той зовсім бракує. А таких абсолютна більшість і тому, як стає зрозумілим, одна з функцій грошей – бути символом розподілу людей за їх фінансовим статусом як засобом, способом і інститутом поділу людей на класи, при тому, що основним «критерієм є родинна приналежність», яка «не підлягає біологічному поясненню» [Parsons T., *An Analytical Approach*, с. 81].

Слід наголосити, що висловлювання Парсонса відносно статусного набору, властивого грошам, завжди безвідносні щодо тих, у кого грошей не так багато, а той зовсім бракує. А таких абсолютна більшість і тому, як стає зрозумілим, одна з функцій грошей – бути символом розподілу людей за їх фінансовим статусом як засобом, способом і інститутом поділу людей на класи, при тому, що основним

⁵⁶ «Шкала стратифікації – це модель, яка характеризується наявністю морального авторитету, інтегрованого з огляду загальних моральних почуттів, вона звичайно є частиною інституціональної моделі соціальної системи» [Parsons T., *An Analytical Approach*, с. 71].

«критерієм є родинна приналежність», яка «не підлягає біологічному поясненню» [*Parsons T., An Analytical Approach*, с. 81].

Згідно з Парсонсом, «влада, особливо на посаді, важлива як нагорода за минулі досягнення. При цьому загальна структура моделі являє собою поступове зростання до більших досягнень і водночас більших винагород» [*Parsons T., An Analytical Approach*, с. 83].

Виникає запитання. І це закон? Інституціонально закріплена тенденція? Чи це спосіб соціальної селекції, в якій символ грошей і все, що з ними пов'язане, відіграє визначальну роль в справі розподілу людей по камерах в веберівській залізній клітці?

Скоріше друге! Однак висловлювання Парсонса, як ми вже знаємо, розраховані на враження, а не на виявлення суті справи. Тому вони не є судженнями, результатом яких є істина. Це символи суджень, профанація суджень, вербальний колаж, орієнтований на легітимацію порядку, який розбудували янки, – американський варіант міфологічного дволикого Януса, якому дана мова, щоб приховувати свої думки і максимально унеможливити адекватні очікування від його поведінки в суспільстві.

Як це все пов'язане з символічним навантаженням грошей?

Досить просто, адже вони ще й символ дволикості, бо є товар, а є гроші як символ товару, який претендує на статус самого товару. Якщо б грошам не приписували статус товару, то товарно-грошові відносини не були б можливими. Ось чому товарно-грошовий обмін спроможний створювати враження наявної йому функції інтеграції, тоді як він розділяє людей на групи за ознакою кількості грошей у їх розпорядженні. «Ми не довіряємо грошам», як це прийнято вважати, ми «інституційно примушені миритися з ними». І «немає нічого дурнішого ніж вульгарний алегоризм, згідно з яким гроші – кров економіки, бо тоді виходить, що банківська система – її серце. Подібними вульгаризмами переповнені книжки про гроші, економіку, суспільне життя в цілому, адже ніхто навіть не згадує, що гроші – ще й нерв війни (Цицерон), війни за території, престиж, ресурси, владу і

панування, в чому й криється прихована правда про гроші»⁵⁷ [Николаєнко Л.Г., Соціальні функції, с. 114].

Грошовий символізм, описаний Парсонсом – суцільна профанація. Він старанно обходить питання про те, які реальні соціальні смисли за ним приховані. А це не лише статус та престиж, бо за ним стоять ще й влада, власність, соціальні нерівності та, відповідно, нерівне право, експлуатація одних людей іншими, боротьба за ресурси, виражені в грошовому еквіваленті, війни тощо.

Грошовий символізм, описаний Парсонсом – суцільна профанація. Він старанно обходить питання про те, які реальні соціальні смисли за ним приховані. А це не лише статус та престиж – за ними стоять ще й влада, власність, соціальні нерівності та, відповідно, нерівне право, експлуатація одних людей іншими, боротьба за ресурси, виражені в грошовому еквіваленті, війни і так далі, і так далі.

Гроші – це ще й символ крові, тільки тієї, що століттями ллється річками на всіх континентах світу, а причина даного факту одна – довічний перерозподіл світу з тим, щоб виживав сильніший і багаті ставали ще багатшими.

Тож коли Парсонс пише, що «роль грошей як критерію статусу ... сильно підкріплюється тим фактом, що вони витрачаються, передусім та в основному на інші символи статусу» і люб'язно не бере до уваги «випадок з аристократією» [Parsons T., An Analytical Approach, с. 85], як тут не замилуватися моральною чистотою генія

⁵⁷ «Справа в тому, що влада грошей – видимість, фікція, фетиш, які, тим не менш, підкоряють собі свідомість і бідних, і багатих. Насправді, за ринкових умов гроші – це деперсоналізований дозвіл на користування ресурсами, виданий, як вже зазначалося, тими, хто має право друкувати гроші і контролювати їх потоки. Гроші – символ *їхньої* влади.

Саме фетишизація грошей створює умови:

- для їх інституціоналізації;
- для формування феноменології грошей, тобто для формування певного сприйняття та відповідної інтерпретації грошей не лише масовою свідомістю, а й ринково орієнтованою наукою;

- для виникнення грошового символізму, тобто зрозуміння того, які соціальні смисли позначають символи, зображені на грошах, і кому яким належить влада, власність, та право на саме право, на домінуюче положення в суспільстві, і усього того, що за цим стоїть...» [Николаєнко Л.Г., Соціальні функції, с. 117]

вербального перформансу, який висуває нам пропозицію сприймати описаний ним грошовий символізм як символ порядку (впорядкованого товарно-грошового обігу).

Читаємо з цього приводу: «Той факт, що гроші є нескінченно подільним середовищем вимірювання, робить їх особливо зручним критерієм для позначення різних етапів в такий поступовій пірамідальній структурі, особливо там, де інші загальні заходи, такі як прямі технічні критерії або ієрархія посад в безпосередньо порівнюваних організаціях не завжди доступні. Насправді, досить часто говорять про «чоловіків за “5000 доларів”», хоча зрозуміло, що це не тільки адекватна міра їх статусу» [*Parsons T., An Analytical Approach*, с. 85].

Визначальний смисл сказаного приховано в словах «нескінченно подільне середовище вимірювання», що є символом нескінченно подільної статусної структури буржуазного суспільства, де статус за два-три долари на день не така вже й рідкість. А як бути зі статусом на трильйон, навіть питати не будемо.

Тож чи можна товарно-грошовий обіг розглядати як різновид соціальної взаємодії? В певному сенсі можна, проте поняття взаємодії для аналізу соціального тут не підходить. Справжня взаємодія за визначенням означає відсутність статусних розмежувань. Тому взаємодія може бути лише серед рівними за статусом. Будь-яка взаємодія між нерівними в статусному плані людьми перетворюється у відносини домінування і залежності, у відносини нееквівалентного обміну тощо. Отже, за умов ринку товарно-грошовий обмін як взаємодія – це скоріш виключення. Правилком є взаємна протидія, в якій більші гроші дозволяють собі, як ми вже знаємо, виходити за межі існуючого права. Тому «в системі соціальної взаємодії мати гроші в певній кількості означає бути отримувачем спеціальних повідомлень в минулому і бути потенційним агентом зовнішніх комунікацій, які зветься “витратами”. Витратити гроші – значить передавати повідомлення чітко визначеним іншим людям» [*Parsons T., and Platt Gerald M., The American University*, с. 24].

А що означає бути потенційним агентом зовнішніх комунікацій? Це означає, що опосередкована грошима соціальна комунікація – не більше ніж символічна. Це ще й дія, яка хоча й передбачає виключно контрольовану (не добровільну) дію у відповідь, але лише з огляду на ту чи іншу міру її підконтрольності. Якщо б не так, то в грошах як засобу обміну, в грошовій символізації соціальної взаємодії жодної потреби не було б. Не було б і «політичної влади, впливу та ціннісних зобов'язань, що, як і гроші, є чисто символічними». Не було б такого тісного зв'язку, який має місце між грошима і владою, також не було б описаного Парсонсом «впливу грошей і влади на суспільство», як не було б і опосередкованого грошима зв'язку, наприклад «між академічним світом та суспільством в цілому» [Parsons T., and Platt Gerald M., *The American University*, с. 24]. І тоді було б зовсім інше суспільство.

Парсонс стверджує, що власник і отримувач можуть вільно обирати предмети, на які можна витратити гроші. Але не бере до уваги ним же відмічений грошовий символізм, за яким приховано символізацію самої свободи вибору зазначених предметів, бо межа вибору визначається не моєю волею обирати потрібне, а сумою грошей в моєму розпорядженні. Коли б не так, то зникла б вся кредитна система, про яку Парсонс справедливо пише, що вона збільшує «грошову масу за рахунок операцій, здійснюваних банками та іншими фінансовими установами» і тим сприяє розширенню «зростаючих ступенів свободи, що виходять за межі бартеру...» [Parsons T., and Platt Gerald M., с. 25].

Та кредит – не подарунок. Він передбачає відсотки. І чи Парсонсу не знати, що таке кредитне рабство (воно ж кредитний зашморг), а про це вже не одне десятиліття говорять і не лише соціологи, рабство, яке наступає негайно після символічної *свободи вибору*, штучно збільшеної за рахунок кредиту?

Не треба забувати, що будь-яка символізація – це не просто переведення реального в умовне, а створення паралельної реальності і перехід в неї.

Якщо це відбувається в ході дійсних взаємодій між людьми, то формується така символічна реальність, яка стає:

- фактором історичного зв'язку між різними поколіннями людей;
- засобом накопичення знань та їх синтезу до максимально можливого рівня, граничною межею чого стає науковий світогляд;
- засобом обміну життєвим досвідом, що об'єднує множину людей в суспільство тощо.

Якщо ж це відбувається під час функціонально визначеної символізації реальності, тоді за нею крім соціального контролю та відносин панування і підлеглості нічого іншого не стоїть і не передбачається. Але все перевертається: умовність стає реальністю, а реальність взагалі щезає як щось незначиме, актуалізується проблема віри, яка стає лише другою формою легітимації існуючого порядку. Ось і все.

Символізована у такий спосіб реальність нагадає про себе подібно до кредиту, який з часом треба буде погасити. Але це буде пізніше, коли свідомість, приспана штучно сконструйованим символізмом, проснеться і стикнеться з відкладеною реальністю. Та буде пізно, бо це вже буде зовсім інша реальність.

Якщо сон розуму породжує чудовиськ (Ф. Гойя), то розум, який проснувся, стикається з тим, що натворив нібито з власної волі. Тож виходить, що зв'язок капіталізму з шизофренією – явище більш поширене, ніж ми вважали раніше, бо означена шизофренія є похідною від системи професійних дій, спрямованих на згадувану вище шизофрагментацію суспільства.

Виходить, що кредит – це актуалізація «тут і зараз» потенційного майбутнього, що створює ілюзію розв'язання проблеми, яка, насправді, лише відкладена. Шизоїдність такої ситуації полягає в тому, що символізація майбутнього, яке ніби наступило тут і зараз – це технологія позбавлення дійсного майбутнього, адже означену проблему замість вас ніхто не розв'яже. А Парсонс наполягає на тому, що кредит – це спроможність «здобувати, розпоряджатися і законно користуватися правом володіння без посилянь на будь-які

особливості конкретних задіяних об'єктів», це «доступ отриманий, переданий і такий, що використовується, тобто керований», а його «матеріальне забезпечення виключно символізоване» [*Parsons T., and Platt Gerald M., The American University, с. 71*].

Насправді, кредитор, надаючи кредит, перебирає на себе право наділяти позичальника правами власника об'єктами, на суму кредиту. Проте отримання таких прав – чиста ілюзія, бо отримане право насправді виключно тимчасове, умовне, а, отже й не реальне, а виключно символічне. А Парсонс, розуміючи це, все ж твердить про гроші як узагальнену форму прав, про право як спроможність купувати, розпоряджатися та користуватися відповідними речами.

Дійсна власність – це не тимчасове право купувати, розпоряджатися і користуватися речами. Це ознака усталеного статусу, що переростає у владу над тими, у кого таке право виключно символізоване. Отже, гроші ж – це:

- і «узагальнений спосіб інституціоналізації» відносин, в яких нібито всі люди мають статус власника, проте вони розподілені на тих, чий статус власника дійсний, і тих чий статус власника є чисто символічним;

- і закодована система правил поведження людей у їх відносинах між собою;

- і, хоча й символізована, але нормативно-ціннісна орієнтація, яка визначає міру прав кожного тощо.

Навіть університет Парсонс розглядає як «розвідувальний банк, операції якого при сприятливих умовах приводять до чистого збільшення суми», адже «університетський інтелект циркулює» у відповідній системі дій [*Parsons T., and Platt Gerald M., The American University, с. 77*].

Читаємо Парсонса, а виникає питання про роль професури в справі збільшення суми і її місце в отриманні та розподілі додаткової вартості, здобутої методом «витрат інтелекту». І стає зрозумілим, що так звана економіка знань – чисто ринкова наука і відповідна система

практик, спрямованих на отримання надприбутків методом досить специфічної експлуатації наукового інтелекту. Тож чи випадково просувається ідея створення так званих дослідницьких університетів.?

Таких питань Парсонс не ставить і, звісно, відповіді на них не дає. А всі питання, що виникають у *взаємодії* між грошима та університетським інтелектом він розв'язує на користь грошей, точніше тих, хто ними володіє.

В цьому контексті набуває особливого значення одне висловлене ним положення. Читаємо: «Не існує такої речі, як знання взагалі, а існує тільки окреме знання про конкретні об'єкти. Інтелект – це беззмістовне узагальнене середовище; в деякому смислі паралельне тому, в якому гроші не мають цінності у використанні, інтелект не має пізнавальної цінності сам по собі, а тільки як засіб реалізації когнітивних цінностей» [Parsons T., and Platt Gerald M., *The American University*, с. 83]. І так далі.

Граничний позитивізм сказаного зовсім не очевидний, але він все таки граничний і виявляється саме в його функціоналістській орієнтації. Не будемо сперечатися з приводу «знань взагалі», але варто нагадати про існування загальних знань, скажімо тих, що виражені в категоріальній формі.

Мало того, щойно процитоване положення тісно пов'язане з положенням про символічну природу грошей та, відповідно, зовсім не символічні академічні надприбутки, якими розпоряджаються далеко не самі дослідницькі університети.

Так ось, коли стояти на позиціях формальної логіки, то треба визнати, що знання взагалі (знання як такого або універсального знання), дійсно, не існує. Однак, якщо це твердження довести до логічного завершення, то треба також буде визнати, що знання не існує взагалі, але це вже абсурд, нісенітниця. Цей формально-логічний парадокс – продукт заперечення гносеологічного статусу філософських категорій, який zarazом заперечує соціально культурну

значущість наукового інтелекту і перетворює його в засіб отримання чужих надприбутків.

Інтелект насправді, має не лише пізнавальну цінність, а й ширшу – соціально-культурну. Завдяки розвитку інтелекту людина вийшла за межу тваринного світу. Тож складається враження, що дехто має бажання повернути її туди знов.

Втім, саме категорії є знанням про зв'язки, наявні між множиною оточуючих нас явищ і процесів, і вони ж забезпечують синтез знань в науково обґрунтовану картину світу, – в світоглядну систему, яка дозволяє пізнавати світ в цілому, в його часово-просторовій безмежності, яка вже в людській свідомості робить кожного окремим космосом.

А Парсонс підказує: «Навіщо вам все це? Вам потрібен капіталізм!»

Як бачимо, дійсний науковий інтелект і інтелект функціоналіста – абсолютні протилежності.

Що стосується дійсного наукового інтелекту, то це не окреме знання про окремі речі. Це світоглядне знання, розгорнуте в суб'єктивно-логічній спроможності науковця до встановлення об'єктивно-логічних зв'язків в оточуючому нас світі і перетворення цих знань в технології освоєння світу. На жаль позитивістський інтелект, втілений в найбільш адекватну щодо нього форму функціоналістського інтелекту, починає втрачати суспільно-історичну значущість, бо, починаючи з Парсонса, почав перетворюватися в інструмент влади і панування.

До того ж не треба плутати конкретне знання і окреме знання, хоча, здається, це вже не зовсім про соціологію. Але наголосимо, якщо ігнорувати вказану різницю, то парсонсівське вчення про науковий інтелект враз набуває прагматичного забарвлення (адже зникає культурно-історичний вимір наукового знання як такого), і тим самим створюється легітимна ситуація для перетворення окремого знання в засіб експлуатації наукового інтелекту окремими групами людей.

Якщо науковий інтелект – узагальнене середовище, яке не має змісту (подібно до того, як гроші не мають цінності у їх використанні), то й насправді інтелект не має пізнавальної цінності сам по собі, а тільки як засіб інструменталізації когнітивних цінностей (cognitive value) та когнітивних функції (cognitive function) людського розуму, що – разом з його ж афективною функцією (affective function)⁵⁸ – орієнтуються на задоволення потреб обмеженої кількості людей.

Іншими словами, наділений науковим інтелектом вчений, звісно, є людиною, але, на переконання Парсонса, він не більше ніж функція в пізнавальному процесі. Тому й властиві йому афекти мають бути функціональними – працювати на результат.

У Парсонса це положення про функціональність доведене до абсурду: університет – це соціальний інститут, а вчений з його інтелектом – інституціонально визначена функція, дія якої має давати прибуток. Ось і все. В результаті – збіднене і вульгаризоване уявлення як про роль вченого, так і про університет, покликаний відтворювати і розвивати науковий світогляд, готувати кадри зі світоглядною освітою, спроможні займатися соціально-культурною творчістю тощо. (Усе це кардинально відрізняється від мангеймівського розуміння наукового інтелекту, спроможного формулювати ідеї, які є продуктом суспільних відносин.)

Якщо слідувати розумінню Парсонса, то гроші поєднують інтелект науковця з університетом як соціальним інститутом, а разом вони покликані давати результат, який не може дорівнювати нульовій сумі (zero-sum), а має прагнути до «чистого збільшення суми». Чисте збільшення суми, як ми розуміємо, це різниця між витратами (фінансуванням наукових досліджень, включаючи заробітну плату науковців) та отриманим доходом (грошовим виразом різниці між витратами та прибутком).

⁵⁸ Див. про це в розділі «Експресивні символи та експресивні дії»

«Культурне обґрунтування інтелекту полягає у критеріях пізнавальної валідності знань, як і гроші – у вартості корисних товарів», – стверджує Парсонс. Тобто, знання мають культурну цінність, але виключно в разі їх валідності. А це вже логічний перформанс, адже Парсонс не зіставляє валідність емпіричних знань (ступінь відповідності змінних та індикаторів емпіричним даним) з логічною валідністю (ступінь взаємозв'язку і взаємної виводимості змінних і індикаторів), тобто валідністю теоретичних знань. Крім того валідність в обох її щойно зазначених іпостасях не є критерієм істинності наукового знання: це – інструментальний критерій, показник того, якою мірою методика та результати дослідження відповідають завданням, поставленим перед дослідником. І не більше того.

Отже, редукувати пізнавальну спроможність наукового інтелекту до його інструментальної валідності, а заодно ототожнювати його культурну цінність з ринковою вартістю корисних товарів, як це робить Парсонс, принаймні не професіонально, але функціонально [див. *Parsons T., and Platt Gerald M., The American University, с. 84*]. Під професіональністю ми тут розуміємо культурний вимір професіоналізму, а не її функціоналістські-прагматичне значення, тобто виконання службової функції, що має на увазі Парсонс.

Парсонс практично судить про науковий інтелект по аналогії з власним функціоналістські налаштованим інтелектом: вкладені в дослідження гроші мають давати прибуток.

Для такого інтелекту:

- гроші – єдина і повноцінна культурна цінність;
- науковий інтелект – різновид товару;
- обмін між власниками грошей і науковим інтелектом можливий лише за товарно-грошового обміну;
- університет – ще й інститут контролю над науковим інтелектом і місце, де він себе реалізує тощо.

Однак Парсонс так і не помітив, що його позиція може бути пояснена одним реченням: науковий інтелект (у разі його

перетворення у функцію виробництва прагматичних знань і наступна інституціоналізація такого виробництва в університетській формі) обертається в символ наукового інтелекту, в уявний інтелект, бо він тільки психічно сприймається як власний, а юридично науковцю більше не належить. Науковець тепер – лише його формальний носій. Мало того, він тепер і сам собі не належить, бо, уклавши контракт з керівництвом університету, він передав у його розпорядження не лише свій робочий час, який, як відомо, виходить далеко за межі лабораторного або аудиторного часу (офіційно оплачуваного або необхідного робочого часу), а й значну частину так званого вільного часу, перетвореного в робочий.

Як бачимо, грошовий символізм виходить далеко за ті межі, які описує Парсонс. Гроші тепер символізують;

- і систему влади грошей (в вище зазначеному смислі), яка тяжіє до абсолютної влади, зокрема й над науковим інтелектом;

- і владу університетської адміністрації над ним;

- і владу капіталу, яку лише репрезентує університетська адміністрація;

- і розгорнуту систему соціальних відчужень, включаючи і відчуження наукового інтелекту, як від науковця або свого фізичного носія, так і від самого себе в якості власного, але репресивного символу;

- і всю символічну сферу, яка охоплює все університетське середовище, підкорила його собі і поставила перед самою собою як щось чуже і вороже тощо.

Тож чи дивно, що Парсонс розглядає науковий інтелект як «зразок раціональності», але «не як особисту рису, а як узагальнене символічне середовище обміну», як «узагальнену спроможність, що контролюється будь-якою діючою одиницею і вносить свій внесок в реалізацію когнітивних цінностей через знання, через процес когнітивного навчання, через набуття та використання компетентності, а також через зразок раціональності».

У всьому цьому, підсумовує Парсонс, «інтелект має функціональні паралелі з грошима на рівні соціальної системи» [*Parsons T., and Platt Gerald M., The American University, с. 70*].

Наукова злиденність такого підсумку виявляється в словах «зразок раціональності», якому, згідно з Парсонсом, має відповідати науковий інтелект. Коли зразком раціональності поведінки вченого в науці є відповідність ринковим вимогам та службова залежність в справі зростання капіталу, то заздрити немає чому, адже почесний статус науковця, як виявляється, є виключно символічним.

Звісно, існує і фундаментальна наука, існують і знані вчені, які в ній працюють, проте як тільки фундаментальна наука починає працювати на потреби ринку, все стає на свої функціонально визначені місця, призначені для них такими, як Парсонс.

Університет, згідно з Парсонсоном, – «агентство раціональних дій», в чому полягає його основна функція. А це, як можна здогадатися, виробництво, зберігання та накопичення когнітивних цінностей (cognitive value). Він і сам є мірою когнітивної цінності знань.

Проте, якщо науковий інтелект «як і гроші, є засобом обігу» [*Parsons T., and Platt Gerald M., The American University, 74*] і не більше того, то він насправді втрачає свою віками здобуту дійсну культурну (зокрема й когнітивну) цінність.

Парсонс, правда, виокремлює когнітивні і не когнітивні цінності: перші відносяться, якщо сказати широко, до інтелектуальної сфери, а другі – до усіх інших соціальних сфер (здоров'я, наприклад, економічного виробництва тощо). Однак і перші і другі різновиди цінностей мають бути когнітивно обґрунтовані, в чому університетам надається особливий пріоритет. А що є когнітивним обґрунтуванням, наприклад, рівня освіти громадянина? У відповіді на це запитання Парсонс виходить з веберівської концепції ціннісної релевантності. Це означає, що не доречно (читай не раціонально) кожному громадянину давати однаково високу освіту, як це було, скажімо, в

СРСР. Рационально давати функціональну освіту, тобто такий її рівень, як вважає Парсонс, який відповідає місцю кожного в соціальній структурі. Парсонс не говорить про це прямо але використані ним поняття ціннісної релевантності та когнітивних цінностей недвозначно вказують саме на це.

Тут виникають питання про те:

– хто визначає те чи інше знання як когнітивну цінність – сам університет, чи ті, хто фінансує функціонування університетів? (Навіть коли це робить держава, то й вона капіталістична, отже не буде сприяти виробництву і розповсюдженню в суспільстві знань про можливість переходу капіталістичної політичної систему в якусь іншу, в якій міра людської свободи не буде визначатися кількістю грошей у власному володінні.);

– хто визначає міру релевантності тої чи іншої когнітивної чи не когнітивної цінності для конкретної категорії або групи людей тощо?

Відповідь на ці питання не така очевидна, як може здаватися, тим більше, якщо задіяний в університетах науковий інтелект, який і мав би давати відповіді на ці питання, і сам низведений до рівня «посередництва» [*Parsons T., and Platt Gerald M., The American University, с. 74*] в зазначених справах, зокрема, в справі виробництва та розповсюдження знань, які набувають значення когнітивних цінностей не завдяки тому, що вони взагалі є знаннями, а внаслідок того, що їх цінність і визначається тим, що вони мають бути розподілені в суспільстві нерівномірно.

Скажімо, хто визначає когнітивну цінність філософських категорій, відкинутих позитивізмом як непотріб? Хто відповідальний за той когнітивний ресурс, який в них закладався віками? Можна сказати, що відповідальний за це – капіталізм, а можна сказати, що за це відповідають вчені, які обслуговують капіталізм. Обидві відповіді правильні, хоча слід зауважити:

– перша відповідь дана на категоріальному (він же в даному разі і світоглядний) рівні;

– друга відповідь дана на рівні знань про соціальну структуру наукової спільноти, де береться до уваги ще й багато різного роду ідентифікуючих вченого ознак, таких як, соціальна орієнтація вченого, його теоретико-методологічна орієнтація тощо, включаючи навіть його ставлення до соціальних функцій грошей, зокрема в науковій справі.

Причому Парсонс розуміє, що існує «одна відмінність між природничими та соціальними науками, яка полягає в тому, що, скажімо, об'єкт дослідження фізика чи хіміка (наприклад, атоми чи молекули), не “відповідає” досліднику у значенні двостороннього символічного процесу спілкування, тоді як соціальний суб'єкт це робить» [Parsons T., and Platt Gerald M., *The American University*, с. 107].

Але питання не лише в тому, як соціальний об'єкт спроможний відповідати на ті експерименти, які над ним проводять, – реактивно чи раціонально. Питання в тому, що люди розглядаються як об'єкти впливу, а не суб'єкти соціальної взаємодії.

Такі дослідники, звісно, розуміють, що мають справу з людьми, але вони звільнені від оціночних суджень. Вони ставляться до волі і свідомості інших як до чужих. Їх воля має бути саме підкорена, а не просто звільнена від тягара обставин, що для них технологічно конструюється, а в їх свідомості має панувати лише один принцип – лояльність.

Але відповідна система відносин, якщо тільки в неї втягнуто все суспільство, далеко не завжди виключно символічна, а скоріш – реально трагічна.

В цьому разі символи й справді стають засобом «обдурювання», що є «загалом, більш ефективним засобом спілкування» [Parsons T., and Platt Gerald M., *The American University*, с. 113].

А ми робимо висновок, що властива символізму умовність в умовах штучної, технологічно налаштованої символізації реальності мало чим відрізняється від обдурювання. Мало того, вона більш

підступна, ніж пряме обдурювання, бо символізм в силу вікового спілкування людей в умовах панування історично сформованої, а не штучно створеної, символічної реальності, сформував у них довіру до різного роду умовностей. Наприклад, ті ж гроші – чиста умовна реальність, символічну довіру до якої має забезпечувати держава. Тому ми не перший раз стверджуємо, що нам не варто сліпо довіряти грошам, бо нас змушують з ними миритися.

2.7. Стейк на вечерю як символ статусу, престижу та соціального контролю в державі «загального благоденства»

Стейк на вечерю вважається символом влади і панування для тих, хто може собі дозволити таке задоволення (американське національне блюдо, а культ стейку – одна з визначальних ознак американської (як і канадської) споживацької культури). Цей секрет нам видав Парсонс.

Звісно, що хтось з соціальних низів, отримуючи задоволення від більш менш частого споживання шматка м'яса на вечерю, задовольняється ілюзією успіху, якого він досяг сьогодні, однак саме така ілюзія живить в його голові ідею раціональності досяжництва, американського демократизму і таке інше.

Споживаючи стейк на вечерю, ви, звісно, вважаєте, що ви *можете собі дозволити* таку розкіш. Однак тут вами править саме ілюзія, бо *вам дозволили* таку розкіш виключно за вашу лояльність.

Спочатку нагадаємо одну прикру історію, яка сталася під час знаменитої серії хокейних матчів між СРСР та Канадою. Канадська версія в Інтернеті представлена, а радянська, що не дивно, давно з нього зникла.

В 1972 році канадська збірна приїхала до СРСР і привезла з собою потрібний комплект продуктів, де значилися і стейки з яловичини. Канадців обслуговували радянські кухарі і один з них, не знаючи, що стейки (біля 400 гр. ваги) прийнято обжарювати цілими, розрізав їх навпіл і приготував. Піднявся скандал, бо канадці звинуватили радянську сторону в крадіжці. Коли все з'ясувалося,

скандал вщух, однак в Канаді розповсюдилася версія крадіжки, поширенню якої сприяла і частка канадських хокеїстів.

Цей факт, як виявляється, мав під собою глибоке підґрунтя, яке й висвітлив нам Парсонс. Хоча відомо, що американці полюбляють стейк на вечерю, але без Парсонса хто б знав, що саме цей факт символізує собою в американській культурі.

Якщо «кава – не просто освіжаючий напій», бо «будучи частиною нашого повсякденного життя, він має символічний сенс» [Гидденс Э. Социология, сс. 17], то стейк тим більше, хоча б тому, що має за собою тривалу соціальну історію.

Як здається, звинувачення в крадіжці було лише інтерпретацією події, яка приховувала дійсну причину скандалу: стейк було перерізано навпіл. А це вже не стейк! Точніше, вже не символ статусу та престижу, втілений в його розмірі та вазі тощо, а часом з «кров'ю» (червоним соком – англ. rare).

Не забуваймо, що відчуття високої статусності – це відчуття зверхності, а канадські хокеїсти, звісно, відчували себе неперевершеними і мали це довести. Метафора «бажали крові» тут досить доречна.

Соціологи, обговорюючи соціальні нерівності, звертають мало уваги на те, що конструювання нерівностей науковими, політичними та економічними засобами давно визначає практично весь побут в капіталістичних країнах. Навіть спеціалісти в галузі соціології, яким відома так звана соціологія повсякденності, далеко не завжди усвідомлюють її дійсне, точніше функціональне призначення.

Їм невідомі причини того, чому відбувається так, що масові уявлення про реальність все далі відчужуються від самої реальності, бо символізація логічного, точніше перформація логічного в символічне лише набирає оберти, а Парсонс в цьому став однією з визначальних фігур.

Якщо враховувати, що символ реальності – не сама реальність, то на цій суперечності можна добре грати, особливо, якщо функціонально визначити мету гри і водночас визначити способи

перформації раціональності, властивої іншим, в нераціональне, а то й в ірраціональне. Можна навіть, якщо штучно стикнути власну раціональність з нераціональністю інших, добре на цьому заробити. А якщо «технічно» стикнути власну раціональність з ірраціональністю інших, то вони вам за це ще й будуть вдячні.

Щоправда, вказані нераціональність та ірраціональність стануть функціонально дієвими лише тоді, коли вони будуть символізовані виключно як раціональні.

Споживання стейку на вечерю, як ми далі побачимо, символізовано як результат виключної раціональності, яка тут не проглядається. Можна сказати, що функціональне визначення мети дії – те саме, що й функціональне визначення ситуації, в якій сам же й маєш діяти. Парсонс постійно потрапляє в подібні ним же розставлені логічні пастки.

Ось приклад. Наберемося терпіння, щоб детально розглянути його перформативну суть.

Читаємо: «Вище ми сказали, що володіння – це категорія значення об'єктів (а також відмінність аспектів їх зручності і винагороди), а не їх “внутрішніх” властивостей. По суті, це означає, що ситуативний об'єкт завжди трактується символічно. Отже, інструментальна корисність засобів – це категорія значення об'єктів, й її слід аналізувати в тих же основних термінах символічного процесу, що і інші типи значень» [*Parsons T., A Revised Analytical, 1964, p. 405*].

Володіння, згідно з Парсонсом, – це перш за все значення об'єктів, а лише потім користування ними. Це «виразний символізм “стилю життя”, інтегрований з різними статусними категоріями», і це одна з найбільш важливих функцій власності».

І далі: «У всій теорії дії неявно розуміється, що об'єкти остаточного задоволення стають символами статусу». А «задоволення голоду, очевидно, необхідно для підтримки життя, і харчові об'єкти повинні мати необхідний мінімум харчових властивостей» [Там само, р. 405].

А так як володіння може бути і результатом винагороди, то «стейк на вечерю – це, з одного боку, твердження, що “я можу приготувати щось особливо добре” або, з іншого боку, особливий випадок, який це покликано позначити».

Звісно, замість стейку можна обрати щось інше, але відчуття володіння стейком говорить про те, що «виразно-символічні об'єкти володіння утворюють континуум з самими статусними рисами, свого роду “розширення” статусних рис володаря цих властивостей та підсилення їх оцінки, позитивної або негативної. Отже, вони можуть, серед усього іншого, слугувати інструментом влади» [Там само, р. 405 – 406].

Стейк на вечерю – інструмент влади! Про граничний функціоналістський цинізм навіть не говоримо.

Проаналізуємо соціологіку даного висловлювання на предмет його логічної коректності.

Насамперед треба сказати, що це твердження, а не умовивід, перформація, а не судження, адже з даного твердження ми не дізнаємося:

– ані про саму можливість подібної символізації стейку, тобто про те, що в соціальній структурі суспільства є такого, що стейк на вечерю став символом чужої влади над вами;

– ані про причини формування відчуття «володіння» стейком як чимось добрим, попри те, що таке відчуття робить вас одночасно і залежним від інших, і лояльним до них;

– ані про причини формування відчуття наявності у вас певного статусу і винагороди за цей статус, що дозволяє стейк на вечерю, попри те, що це відчуття не більше ніж марево;

– ані про тих, з чиеї волі одні низькостатусні групи можуть дозволити собі стейк на вечерю, а інші, також низько статусні, такого собі дозволити не можуть;

– ані про причини можливості вибору інших продуктів замість стейку, які підсилюють залежність низькостатусних груп від високостатусних;

– ані про те, що відповідна нормативно-ціннісна система морально себе віджила і тримається лише завдяки агентам капіталу, яким є зокрема Парсонс;

– ані про те, що стейк насправді є свідченням: 1) неналежного рівня життя значної кількості людей, обмежених в постійному доступі до м'яса⁵⁹, для яких стейк – стає символом далеко не повсякденної вдачі в суспільстві, цинічно названого державою «загального благоденства»; 2) належного насичення тих, хто його систематично споживає на вечерю, бо для них це ще й дійсний символ статусу та престижу (антисоціальна суть яких старанно приховується фактом престижного споживання) як чітко вираженого соціального паразитизму тих, з чієї волі ви взагалі що-небудь споживаєте;

– ані про технології функціонально визначеного контролю в сфері споживання, розписаного до копійок для кожної соціальної групи.

Ніцше міг би оцінити такого роду дії як «високоморальну брехливість», тобто такі, що формально виглядають начебто як виключно моральні, але ж за змістом – дуже далекими від істини і моралі.

Прошли часи, коли в деяких культурах рабів тримали в якості забійної худоби, втім вочевидь не пройшли часи, коли «вільних» людей тримають в якості робочої худоби, яку, для того, щоб вона мала силу працювати, *треба годувати*. Інакше навіть утримувати владу над ними, іноді *винагороджуючи* стейком на вечерю? Це збитки, звісно, але чого не зробиш заради влади і панування?

Парсонс не може говорити про такі та подібні речі уголос і навіть теоретично обґрунтовує своє мовчання. Він чітко дотримується ним же сформульованого і вже згадуваного положення: «використання

⁵⁹ Нещодавно президент США Дж. Байден заявив, що в країні «голодує більше 30 млн. американців». А американська Wikipedia сповіщає в досить показовій статті «Hunger in the United States», що серед голодуючих багато й тих, хто «належать до середнього класу або проживають в сім'ях, де всі дорослі працюють» [Wikipedia Hunger]. І це в найбагатшій країні світу, яка витрачає майже трільон доларів на озброєння?!

певної мови не зобов'язує мовця говорити певні речі, але дозволяє йому адаптувати зміст його повідомлень засобами мовного висловлювання до різних потреб та намірів». Тут слово, як бачимо, вже й не символ дійсного стану справ, а символ символу, за яким дійсний стан справ навіть не проглядаємо.

Якщо так, то логічна позиція Парсонса, що має вигляд наукової (символізована як наукова), насправді квазінаукова, яка коріниться у позитивістській відмові від категорій мислення – цих основоположних моментів світорозуміння на користь емпіричного опису явищ і процесів.

Проте, Парсонс, якщо це функціонально, тобто стосується, наприклад, соціалізму або марксизму, не уникає оціночних суджень, а якщо це функціонально – дає переважно позитивні оцінки тому ж капіталістичному соціальному устрою. А втім він віртуозно уникає і синтетичних суджень, бо вони переважно дисфункціональні щодо капіталізму, попри те, що саме завдяки синтетичним судженням як діалектичній протилежності аналітичних суджень:

- відбувається приріст та накопичення знань в суспільстві;
- закладаються теоретичні основи людського самоусвідомлення;
- формується в масах:

а) відчуття інтелектуальної гідності як суспільно значущої цінності;

б) воля до пізнання як засобу суспільного розвитку;

в) потреба буття не лише в просторі, але й в часі, тобто потреба виходу за межі рутинного повсякдення в минуле і майбутнє і так далі тощо.

Символізація логічного нічого подібного не передбачає, а навпаки, стримує розвиток в народі подібних прагнень.

Усе це тепер редуковано до стейку на вечерю, який став в очах споживача вичерпною цінністю, показником персональної гідності і вершиною здобутого щастя (принаймні сьогодні), а разом взяте стає основоположним моментом штучно сконструйованої споживацької культури.

Стейк набуває значення символу певного статусу, однак без вказівки на реальну статусність. Можливо це натяк на середньостатусну позицію, а можливо на те, що уявлення споживача стейку про його середню статусність приховує реальну граничну низькостатусність. Іншими словами, тут стейк, хоча й виглядає як символ статусу, проте сам цей статус символізований, бо уявний: уявлення про наявність статусу, породжене споживанням стейку, не корелює з реальним статусом і тому стає символом символу, тобто набуває символіко-ритуального характеру (*symbolic-ritual character*). Це означає, що споживаючи стейку на вечерю, ви не задовольняєте свою потребу в якісній їжі, не насолоджуєтеся її смаком, який залежить від способу її приготування, творчого в своїй основі. Для вас втрачена естетична складова в культурі харчування, бо на перший план вийшла її соціальна складова – статус.

Така перформація естетичного в соціальне стає можливою лише за умови символізації логічного, що відбувається ще й завдяки ретельному замовчуванню того, що цей статус теж не реальний, а виключно символічний.

У всьому цьому є щось від концтабору, в якому функцію ката добровільно виконує Парсонс (точніше, його концепції дії та соціальної стратифікації). Причому, він навіть виглядає як *гуманіст*, бо робить все для того, щоб фізичне катування трансформувати у символічне, чітко розуміючи, що насилля над духом людським перевершує своєю ефективністю та цинізмом фізичне насилля над людським тілом.

Він неодноразово і в декількох творах наголошує, що його концепція дії передбачає мовний рівень символізації та кодифікації значень. Але ж зауважимо, що символізацією та кодифікацією значень тепер займаються професіонали, завдяки яким символи і коди більше не є історичним здобуттям, – вони продукт соціального

конструювання⁶⁰ реальності, здійснюваної заради скріплення влади капіталу.

Нагадаємо, що в концепції мовних актів Остіна виокремлено три складові:

– локутивний або мовний акт (локуція, від англ. locution – мовний зворот, мовлення) — безпосереднє мовлення як предмет семантики;

– іллокутивний акт (іллокуція, лат. il- in – в, всередині) — прагматична складова висловлювання або мета висловлювання (питання, відповідь, попередження тощо). Іллокуція – предмет прагматики;

– перлокутивний акт (перлокуція, лат. per- за допомогою) – навмисний вплив на адресата з метою отримати від нього наперед розраховану реакцію. Перлокуція – предмет риторики.

Остін відмічає, що ще Кант помітив, що «всі “етичні судження” цілком або частково «спрямовані на збудження почуттів, на припис поведінки або певний вплив на неї» [*Остін Дж. Л., Слово, с. 27*]. А далі додає, що є речення (предложение – рос.), а є твердження. Не всі речення є твердженнями. Наприклад: «Нарікаю судно “Королева Єлизавета” – слова, які супроводжують розбивання пляшки з шампанським об ніс судна» [*Остін Дж. Л., Слово, с. 24*].

Остін пропонує назвати такі мовні конструкції перформативними на відміну від імперативних (наказових). І пише: «Назва звісно, походить від reformat “виконувати, робити, здійснювати. Назва вказує, що виробництво висловлювання є здійсненням дії: природно припустити, що в цьому випадку відбувається не просто говоріння» [*Остін Дж. Л., Слово, с. 27*], а пряма дія.

Та справа в тому, що філософське розуміння мовленевої

⁶⁰ Ми звикли, що слово «конструювання» (складати щось з частин, будувати) несе у собі позитивну конотацію і означає різновид творчого процесу, спрямованого на створення чогось нового. Проте соціальне конструювання реальності дещо інше. Воно вийшло за межі досить специфічної соціології пізнання, в якій досліджується вплив соціального на створення образів реальності в суспільній свідомості. Воно стало соціально орієнтованим, тобто перетворилося в систему дій, спрямованих на створення образів реальності, завдяки яким можна впливати на свідомість великих мас людей і маніпулювати нею та їх поведінкою, провокуючи їх на дії, мета яких їм невідома.

перформації, яка давно заповонила усю мовну сферу, знаходить своє пряме втілення в системі суспільних відносин, що вибудовуються за принципом соціальної нерівності та, відповідно, конкурентних відносин. І якщо висловлювання імперативу передбачає можливість вибору (діяти у згоді з ним, чи не діяти), то перформатив – це сама дія, нехай навіть вона виявляється лише у вербальній формі. Її суб'єктивним результатом є враження, а об'єктивним – поведінка у відповідності до враження.

Стейк на вечерю – могутній засіб формування вражень від *демократії* та *порядку*, що стає тим могутнішим, чим частіше ви за умов *демократії* та *порядку* взагалі позбавлені м'ясного.

Та й сам дискурс *демократії* та *порядку* – ефективний інструмент формування масової лояльності, бо в ньому відсутній навіть натяк на принцип історизму, на логічну можливість капіталістичної альтернативи тощо. Це могутній засіб формування означених вражень, тобто уявлень про те, що можна отримати стейк на вечерю виключно за умови *демократії* та *порядку*. Інакше кажучи, і сам стейк на вечерю, і розмова про стейк на вечерю, коли вони символізують владу капіталу (тобто підказують вам, що ви споживаєте стейк виключно тому, що на вулиці править влада капіталу, ринок і демократія), зазвичай відключають спроможність до логічного мислення у великої множини психічно здорових людей. То чи дивно, що на Заході так інтенсивно розвивається соціологія споживання, яка набула неабиякої популярності саме в середині ХХ століття. Завдяки контролю над споживанням питання про те, «як ми можемо знати думки, почуття, відчуття, бажання інших людей?» [Остин Дж. Л., Слово, с. 48] перестає бути надто складним.

Тут стоїть більш жорстке питання, зумовлене тотальним міжкласовим відчуженням: «Як контролем над споживанням зробити чужу свідомість якщо не своєю, то принаймні нейтральною».

Тут чужа свідомість – це не просто свідомість так званого іншого. Йдеться про те, що це інакша, а отже й не підконтрольна свідомість, в

якій домінують не функціональні уявлення, і тому вона має бути переформатована: вписана в уже впорядковану нормативно-ціннісну систему думок, почуттів, вчинків тощо. І всупереч офіційно декларованому так званому плюралізму думок, чужа думка має бути уніформована та уніфікована. Тут перформація, уніформація та уніфікація думок – тотожні за смыслом дії. Результатом таких дій має стати свідомість, якою править не логіка, а враження, включаючи і враження від споживання стейку.

Як бачимо, стейк – це засіб практичної реалізації функціоналістської соціальної теорії біхевіористськими методами: споживання стейку – стимул до певного роду думок про справедливість соціальний порядок, в якому ви можете дозволити собі стейк на вечерю, що передусім символізує в вашій уяві ваш соціальний статус, а повторне споживання стейку – дія, спрямована на підтвердження правильності зазначених думок.

Символізація реальності відбулася, а про те, якою є дійсна реальність, ви вже й замислюватися не станете.

2.8.Символ як владний ресурс

Парсонс в своїй соціологічній концепції символу спирається на два власні, але важливі концепти: концепт дії і концепт соціальної стратифікації. Він неодноразово озвучує їх в свої творах [*Parsons T., Some Sociological*, p. 137; *Parsons T. and Platt Gerald M., The American University*, p. 8]:

– дія (в нашій концепції) означає людську поведінку, постільки, оскільки вона символічно орієнтована;

– виразний символізм «стилю життя» грає важливу роль в стратифікаційних системах, оскільки він інтегрований з різними статусними категоріями і є важливою функцією власності.

Отже, символічно орієнтована дія – засіб соціальної стратифікації, а символи – засіб стабілізації та легітимації соціально групової структури суспільства і в першу чергу класової.

Якщо так, то процедури символізації реальності можуть бути розглянуті:

– як під тим кутом зору, що культура, наприклад, – явище цілком символічне і тому є потреба вивчати символічну реальність як те, завдяки чому культура стає стійкою, розвивається тощо;

– так і під тим, що символізація реальності є інструментом влади і панування.

Соціологія символу Парсонса спрямована саме на дослідження символічної реальності в інструментальному плані. В ній символи – це владний ресурс (від. фр. *ressource* — джерело задоволення потреб), джерело влади, що робить її невидимою, але дієвою.

Символізація реальності, в свою чергу, – функціонально (або раціонально) орієнтована дія, спрямована на таку символізацію реальності, щоби символи були спроможними виконувати владні повноваження.

Можна сказати, що соціальна дія в парсонівському розумінні – це засіб функціонально орієнтованих структурних змін, коли соціальний порядок залишається незмінним.

Символізація змін – це зміни без змін, або уявні зміни: ви абсолютно впевнені в тому, що зміни відбуваються, бо вони навіть очевидні, насправді принципи соціальної організації життя залишаються незмінними. Така двоїстість між уявленнями і реальністю є новою соціальною реальністю, яка є ефективним інструментом в захисті та легітимації соціального порядку. Тож виходить, що структурні зміни, при всій їх видимості, виключно символічні: вони не ведуть, наприклад, до стійкого покращення життя, але призводять хоча й до тимчасових, але змін в функціонально визначених суспільних настроях, що робить символізацію змін – ефективним владним інструментом.

Нагадаємо, символ (старод.-грец. *σύμβολον* — сумісне кидання, умовний знак, сигнал, упізнавальна прикмета). Це неіконічний знак, зображення, що не має видимої подібності з предметом, що позначається і тим символізується.

Принципова відмінність між символічним і символізованим якраз і надає можливість для інструменталізації символічної реальності для її конструювання в функціонально визначених параметрах. Тому не дивно, що як тільки Парсонс починає говорити про функціональне призначення символів в суспільному житті, він тут же говорить про різні способи визначення ситуацій.

Поняття символу в соціології Парсонса грає неабияку роль, адже дія, власність і символи влади – три функціонально пов'язані сфери реальності, від яких напряду залежить капіталістичний порядок.

Цінності, норми, статуси, інститути і таке інше – символи влади, хоча Парсонс ніде не називає суб'єкта такої влади власним ім'ям. Він користується поняттями класу, пролетаріату, середнього класу тощо, але ніде не називає владу буржуазною. Тому символізація реальності в його соціології символу це ще й інструмент замовчування різних аспектів цієї реальності.

Отже:

– дія тепер не лише соціально, і символічно орієнтована, а ще й функціонально, точніше соціальна орієнтація дії набуває переважно символічного виразу, а функціональна орієнтація свідчить про те, хто на кого і яким чином має волю впливати;

– власність – похідна від влади, а влада, в свою чергу, – це «сила», завдяки якій:

а) можна впливати на інших;

б) «домагатися або зберігати власність «не санкціоновано інституційно»;

в) «домагатися певного виду прямого визнання»;

г) використовувати «і зазвичай це й використовується для отримання легітимного статусу і символів визнання (symbols of recognition)» тощо [*Parsons T., An Analytical Approach, p. 76*].

При цьому, щоб визначитися з тим, що Парсонс має на увазі під соціальною орієнтацією дії, треба уважно читати його твори. Підсумовуючи можна сказати, що соціальна орієнтація дії – це функціонально визначені параметри змін в поведінці тих чи інших

соціальних груп або прошарків з тим, щоб вона не вступала в суперечність з соціальним порядком, а навпаки, скріпляла його.

Символізація реальності (капіталістичної) – один з найбільш важливих інструментів в процесі створення паралельної реальності (символічної), але не для того, щоб сприяти адекватній орієнтації кожного в соціальному просторі/часі, а для контролю над будь-якими соціальними орієнтаціями.

Між тим, усіяка позначка символізується завдяки своїй умовності. Але справжнім символом вона стає виключно у разі, коли смисл зазначеної умовності може розпізнати інший, принаймні той, в орієнтації на кого позначка зроблена. І важливо, щоб той інший розпізнав позначене саме в функціонально визначених параметрах, завдяки чому символ і набуває інструментального значення. Саме цей аспект в став предметом дослідження символу як владного ресурсу в соціології символу Парсонса. Тут символ не об'єднує людей в суспільство, не інтегрує їх в єдиний соціум, а розшаровує на страти і класи. Тому так широко вживане поняття соціальної інтеграції (від лат. *integratio* – відновлення, заповнення, з'єднання) в творах Парсонса скоріш треба розглядати як інкорпорацію (від. лат. *incorporatio* – приєднання, поглинання), в смислі поглинання меншості більшістю. Іншими словами інкорпорація в її соціологічному смислі дещо протилежне інтеграції, бо інтеграція – соціальний аналог логічного синтезу, з'єднання в щось одне, а інкорпорація як поглинання передбачає масову ілюзію соціальної єдності при збереженні статусних нерівностей, чого й добивається Парсонс, бо розуміє, що конструювання подібних ілюзій – спосіб символізації процесу поглинання, коли нерівності залишаються, але в символах упізнається збиваюче з пантелику політичне намагання до їх долання.

Ось завдяки такій, вибачте, модернізації символічного, стало можливим інструменталізувати символи, перетворювати їх в дієвий засіб соціальної інженерії.

А далі справа техніки, розробленої на основі збору наперед заданих даних за їх необхідними для цього кількісними параметрами.

Ми не будемо зараз торкатися тривалої історії дослідження символічного, лише нагадаємо, що вже Платон в своїй «Державі» в знаменитому «символі печери», де люди сидять спиною до виходу і спостерігають лише тіні на стінці того, що відбувається за отвором в печеру. Таким чином Платон звертав увагу на проблему істини, що має знімати суперечність, яка виникає в нашій свідомості завдяки певній, але умовній невідповідності між реальністю та її тінню. Однак тут же показано, що зображення і реальність можуть суперечити одне одному, що справжня реальність, будучи символізованою, спроможна вводити і вводить людей в оману, але лише в тому разі, якщо вони не відають про походження вказаних тіней.

Мова, між іншим, та ж тінь, а гра словами-тінями часом вражає. От Парсонс і грає: він конструює символічну реальність вербальними засобами, за якою часом стоїть зовсім не те, що ми змушені уявляти, адже символ передбачає впізнавання символізованого без прямого контакту з ним.

Існує безліч символічних систем, що не мають своїх дійсних прототипів. В таких випадках постає питання людської фантазії, яка відрізняється тим, що позначка може навіювати думки, що далекі від реальності. Домовик, русалка, Зевс, бог і тому подібні образу з цієї категорії. Ми звертаємо увагу на ті чи інші події як на знаки і надаємо їм власної інтерпретації. Часто залежної від наших життєвих обставин.

Отже, позначки набувають значення, вони стають символами, а значення вони набувають в двох випадках:

– коли дещо позначається заради встановлення комунікативних відносин;

– коли дещо позначається заради маніпуляції чужою свідомістю, а отже й чужою поведінкою.

Медуза Горгона, наприклад, – міфічний образ, що значимий лише як символ покарання вродливої діви за неподібну поведінку в храмі Афіни. Не хочеш стати схожою на Горгону, щоб у тебе були змії замість волосся, будь чемною в храмі.

Може хтось, колись дослідить той внесок в світову культуру, який зіграв цей один з центральних символів грецької міфічної культури.

Парсонс надає неабияке значення категорії центральних символів, завдяки яким сприяв конструюванню своєрідної міфічної реальності засобами наукових понять в їх позитивістській перформації. Він чітко знав, що культура, насправді, – це суцільна символічна сфера, бо задовго до нього на цей аспект в розумінні культури звертали увагу практично всі значущі філософи і особливо І. Кант.

О. Лосєв стверджував, що символ – це «субстанційна тотожність ідеї і речі, сутності і явища. Найближчою диференціацією символу буде, очевидно, висування на перший план кожного з цих трьох основних моментів символу: ідеї, речі і тотожності обох [*Лосєв А.Ф., Очерки, с. 635*].

Виходить, що процес дії є суцільною символізацією, коли ідея символізується в речі, а в результаті ідея і річ зливаються в щось одне – предмет культури. Це нерозривний, універсальний інтелектуально-практичний процес людського самоствердження. А що ж ми знаходимо у Парсонса? Тут дія теж є процесом самоствердження, але одних людей за рахунок інших, де символічна реальність грає роль інструменту такого самоствердження.

Таке стає можливим, як ми дізнаємося, коли центри прийняття рішень, відділені від центрів визначення ситуацій у згоді з цими рішеннями; центри розробки технологій у згоді зі способами визначення ситуацій відділені від центрів визначення ситуацій тощо. А все замикається на центри застосування технологій, спрямованих на масові маніпуляції. Насамкінець, як не важко здогадатися, процес

маніпуляцій та підсумки їх практичних результатів – функція останніх центрів. Вони пишуть звіти за результатами їх роботи і подають їх за принципом зворотної ієрархії.

Продовжимо далі. Символ в культурі – це єдність образу і сенсу, поєднання видимого і невидимого в ідеї, яка вже цим самим виводить за межі видимої реальності в сферу дійсності, що зумовлює потребу в творчому освоєнні світу.

Парсон не діалектик, тому категорія дійсності в її філософському розумінні в його творах не присутня. Але в його творах присутня ідея спроможності визначати функціональне значення наших почуттів та думок і спрямовувати їх в функціонально ж визначеному напрямку, а символ і є тим засобом, який сприяє спрямуванню почуттів і думок. Ось чому те що нині:

- значуще, завтра може стати ворожим;
- легітимне, відповідно, – злочинним;
- героїчне, відповідно, – боягузливим, а то й зрадницьким;
- конче потрібне, відповідно, – бескорисним і навіть злочинним тощо.

Подібими зворотами Парсонс грається часто, а особливо у випадках, коли розглядає символіку, що конфліктує з ринковою.

Символ в культурі – це сама думка, що допоки ще не відділилася від свого чуттєвого носія. Тому це хоча вже й думка, але ще раціонально не виражена: простий образ дії з непроясненою метою. Зламана гілка, яка вказує куди рухатися, не вказує навіщо і з якою інтенсивністю це треба робити.

Подібні суперечності в символічній реальності – ще одна можливість інструменталізації символічного, якщо штучно створюються попередньо визначені ситуації, які провокують ілюзію єдності сенсу і дії, у той час, коли дія і очікуваний в суспільстві сенс дії суперечать одне одному.

Іншими словами, тут ми маємо не реальний зв'язок сенсу і дії, а символічний, умовний, який веде вас не до вами визначеної мети, не

до вами визначеного результату дії і не до вами визначеного розподілу цих результатів.

Ваша свідомість чужа на цьому святі життя і вам належить споживати лише символи свята.

Інакше кажучи, парсонівська соціологія символу – це калька буржуазної соціології економіки, де є власники і наймані робітники. Правда, тут є своя специфіка: символи це форма власності, а свідомість тих, хто до такої власності немає доступу, – чужа. Отже, треба зробити так, щоб вона була жорстко орієнтована в заданих параметрах, а її носії, – не усвідомлюючи того, – і самі набували статусу чужої власності.

Робітник, задіяний на приватному виробництві, – власність, хоча уся символічна система навіює йому, що він абсолютно вільний громадянин.

До того ж, сучасна модернізація економіки тим і відрізняється, що економічний процес теж поступово символізується, бо виробництво грошей, як головного її символу, починає домінувати над виробництвом предметів споживання, що поступово відходить на економічну периферію. Як ми далі побачимо, з соціології грошей Парсонса, розширене виробництво грошей, у свою чергу, – є розширеним виробництвом влади грошей, формально символічної але реальної за своїми наслідками. А ми додамо, що тепер масі не платять за виконану роботу, їй відплачують за посіяне в ній неuczтво та лояльність. Вона іграшка, що змушена гратися з частинами власного соціального тіла, часто завдаючи йому каліцтва.

Отакі наслідки інструменталізації символічного як засобу перетворення його у владний ресурс, або одне з джерел покриття потреби у владі.

Символізація реальності додає до ресурсів, якими володіє буржуазна влада (серед яких перш за все треба відмітити: контроль за грошовими потоками; життєву енергію людей; час, за якого можна прийняти потрібні рішення та здійснити їх і знання про способи

отримання та утримання влади) ще й особливим чином розбудовану символічну реальність.

Та справа в тому, що коли символічна реальність набуває статусу владного ресурсу, це означає, у неї з'являється ще одне джерело, завдяки якому питання розв'язання питань, пов'язаних з легітимацією влади стає більш надійним.

Функціонально визначенні перетворення в символічній сфері дозволяють застосовувати і соціологічні дослідження, і математичні методи, і завдяки їм отримувати очікуваний результат. Насправді, це спосіб позбавлення суспільства соціальної волі до участі у прийнятті рішень, до постановки суспільно значущої мети, до визначення способів реальних солідарних дій, до адекватних соціальних очікувань від власних дій тощо.

Це той дружній фашизм, про який у нас вже йшлося, адже питання соціального контролю набувають усе більшої радикалізації. Символізація реальності за таких умов стає нагадувати обнесення суспільства колючим дротом репресивних символів (*repressive symbols*), що передбачають такі покарання, що, як не дивно, можуть навіть викликати синдром масового задоволення.

Досить лише поспостерігати за поведінкою найбільш радикальних членів суспільства і не важко буде помітити ту насолоду, яку вони отримують завдяки нелегітимній але інституціоналізованій владі над тими, хто позначений як чужий, і що символізовано на їх шевронах. Сирія, Лівія, Афганістан... – це найбільш уразливі точки Земної кулі, де правлять репресивні символи, розробка яких відбувається, звісно, не в Сирії, не в Лівані, і не в Афганістані.... Дійшло вже і до США, де репресивні символи правили давно, але їх репресивність була прихована за умовно демократичними шорами...

Історія триває. І вона буде тим більш трагічною, чим більш такі теорії, – як парсонівська теорія соціального символізму, – будуть сприйматися як дійсно наукові.

У підсумку треба наголосити, що соціологічна теорія символу – це теорія, яка може розвиватися у двох головних напрямках або парадигмах:

– у парадигмі, визначеного функціоналістською соціологією і у найбільш повній мірі реалізованій в соціології Парсонса, де символ, завдяки функціоналістській орієнтованій перформації символічного як способу функціонування культури, перетворено в інструмент влади і панування і де центральним символом віри затвердилися гроші як репресивний символ віри янкі і все, інше, що з цим пов'язане, включаючи неодмінну фашизацію суспільства;

– у гуманістичній парадигмі, що реабілітує сферу символічного як єдино можливий спосіб і засіб функціонування людського інтелекту у всіх його проявах, – від мистецтва до науки, логіки і філософії, – де визначальним символом є не символ віри, а безмежна множина символів достовірних знань, об'єднаних в єдину наукову світоглядну систему, що за певних політичних умов спроможна наповнити життя кожного творчим смислом.

У парсонівській парадигмі соціальне протистояння підняте з рівня символічної конкуренції на рівень війни символів, що ведеться не на життя, а на смерть. Принцип «при владі і власності має залишитися лише один» – головний принцип у цій війні.

Тож тепер можна вважати, що положення про те, що, наприклад, символічна політика – різновид політичної комунікації, орієнтованої не на раціональне осмислення, а на навіювання стійких смислів засобами інсценування візуальних ефектів, конче застаріле.

По-перше, саме поняття символічної політики досить неоднозначне, бо включає в себе будь-яку політику, жодна з яких не може обійтися без процесу символізації політичної реальності.

По-друге, якщо символічна політика – «це не просто дія з застосуванням символів, а сама виступає як символ», та ще й є інсценуванням та естетизацією політики, спрямованою на виклик передбачених візуальних ефектів [Поцелуев.], якщо символи являють собою «апріорну смислову структуру» [Малинова], то символізація

політики орієнтована на те, щоби пропонувати групам і усьому суспільству смисли, які масовою свідомістю будуть сприйматися як саме собою зрозуміле, що далеко не так, однак є досить впливовим фактором просування владних інтересів, закріплення панівного становища тих чи інших груп в суспільстві.

Така політика принципово відрізняється від дійсної політики, здійснюваної в інтересах народу, точніше, в суспільних інтересах, адже суспільні інтереси, як антагонізм приватним, це також і інтереси тих, хто нині знаходиться при владі, хто орієнтований на приватні інтереси і тому не усвідомлює, що будучи, наприклад, капіталістом за статусом і поводячи себе як статусний капіталіст, він вбиває в собі те, що його об'єднує з людством, а це людяність, або те, що відносить кожного з нас до категорії культури.

Тому історія за людством, а не за капіталістом, за людяністю, а не за приватним інтересом, що конфліктує з людяністю, за суспільним, а не за приватним. Правда така історія може здійснитися лише в тому разі, коли приватний інтерес не знищить людство взагалі, наприклад, шляхом знищення природного середовища нашого перебування в світі.

Між тим, серед символічних ресурсів влади давно стала і символізація соціальних комунікацій.

Поняття комунікації (від лат. *communicatio* — повідомлення, передача, від лат. *communis* — робити спільним), включаючи політичну комунікацію, теж давно символізоване. Скажімо, функціонально орієнтоване повідомлення завжди розраховане виключно на навіювання думок, яке не передбачає адекватної відповіді. Вже згадуваний принцип апріорності перетворює реальну комунікацію в символічну, в односторонню, в номінальну, комунікацію без комунікації. Воно розраховане, а не на формування спільності в думках, адже світ один і тому істина одна, а на легітимацію влади і її ресурсів.

Отакі думки навіюються, читачеві творів Парсонса, в яких піднімається питання про символи як владний ресурс. Коли ж немає

моменту спільності в думках, то можна вважати, що немає й реальної комунікації. А дія без адекватної відповіді на неї є такою, коли комунікація або не відбулася. Взагалі, або стала виключно символічною: формально вона є, а реально – не існує. Існує однобічний вплив.

Отже символізована політика – це політика соціального контролю, здійснюваного за принципом «поділяй і володарюй», а не за принципом соціального розвитку. Тому надто важливо відділити символізовану політику, що насправді є грою в політику, профанацією політики, від дійсної політики, спрямованої на розв'язання соціальних суперечностей, основні з яких є класові.

В творах же Парсонса ми знаходимо теорію символізованої, а не дійсної політики, симуляцію політики, забовтуння політичних питань не лише в парламентах, а й в творах, подібних творам Парсонса. Тут символи, як було вже відмічено, – інструменти влади і панування.

В дійсній політиці символічна складова, звісно, теж присутня і відіграє свою визначальну роль, адже дійсні (не репресивні) символи є носієм культури, сферою збереження культури, засобом її розширеного виробництва і, насамкінець, засобом її передачі від покоління до покоління.

Усе це можна спостерігати в ході аналізу парсонівської концепції експресивних символів та експресивних дій.

2.9. Експресивні символи та експресивні дії

Парсонс серед теоретиків одним з перших помітив радикальне зростання емоційного напруження, що супроводжувало практично всі соціальні рухи ХХ століття. І він же помітив, що і властива їм символіка теж стала значно експресивнішою. Він оцінив цей процес як своєрідну експресивну революцію, варту соціологічного аналізу, адже експресія в суспільстві завжди розподіляється за принципом парності: альтруїстична та егоїстична, обнадійлива та песимістична тощо. Різні проміжні стани – лише функції від основних пар. Скоріш

за все такі висновки не в останню чергу були зумовлені ще й тим, що Парсонс виявляв неабияку увагу до Німеччини часів Гітлера, в якій панувала гранично радикальна фашистська експресія в настроях людей: агресивно-ненависницька та експансіоністська. Цей час найбільшим чином сприяв постановці проблеми зв'язку експресивної символіки, що збуджує до експресивних дій.

І не завадить нагадати, що вже в його «Структурі соціальної дії» він у властивій йому манері зафіксував можливість *довільного припису* символічних значень тим чи іншим концептуальним елементам [Parsons T., The Structure, p. 77]. При цьому, як ми розуміємо, «символічні вирази нормативних або ідеальних елементів» [Parsons T., The Structure, p. 78] структури дії, якщо спиратися на ідею їх можливої функціональності чи дисфункціональності, можуть бути ідеальними;

– лише за умови їх повної або достатньої функціональності;

– навіть тоді, коли вони не є такими, що сформувалися в ході системних взаємодій між людьми, а спеціально сконструйовані і дають розрахований результат.

Зауважимо, що хоча англійське слово «expressive» перекладається як виразний, насправді воно означає певну силу вражень, психічну напругу, зумовлену тими чи іншими обставинами. Це не *impressive* в смислі чогось поважного, вальяжного і такого, що пов'язане з психічним станом, викликаним свободою від зовнішнього тиску, а навпаки, – це відчуття несвободи в діях, дискомфорту, бажання від чогось позбавитися.

Зважаючи на сказане, додамо, що аналіз зв'язку між експресивними настроями та відповідними їм символами і діями виявився досить плідним, але лише в одному плані – в плані інструменталізації здобутих знань про означені зв'язки.

Той факт, що будь-які зміни в масових настроях людей майже завжди знаходять свій символічний вираз, бо символіка – один з найбільш виразних способів так званого іносказання, надає можливість впливати на зазначені настрої шляхом функціонально

визначених змін в символічній сфері. А так як жести, міміка, символіка, аллегорика, метафорика тощо – явища одного порядку, то, наприклад, піднятий вгору туго стиснутий кулак, наприклад, може *сказати* більше, ніж сотні сторінок густого тексту, бо його символічна експресія вмить передається сотням людей і викликає водночас:

– у одної великої множини людей значне позитивне і до того ж очікуване збудження;

– у другої множини людей не менш значне, теж очікуване але вже негативне збудження.

Якщо так, то є привід для соціологічного аналізу як сфери символічного, так і сфері емоційного, що Парсонс і робить, розглядаючи емоційне та символічне як парні категорії, які утворюють одну з досить специфічних соціальних систем.

Втім, продовжимо. За соціологічною класикою, попри те, яка кількість людей знаходиться по різні сторони емоційних барикад, подібний розкол суспільства треба було б назвати класовим. Однак Парсонс конструює нову, нетрадиційну систему когнітивних цінностей, засновану на засадах не логічної, а функціональної раціональності. Благо підґрунтя для подібної перформації вже було давно створено усією попередньою історією позитивізму Тепер замість класичної теорії пізнання (гносеології), орієнтованої на істинність, доказовість, логічну раціональність, достовірність тощо, на перший план виходять соціально орієнтована епістемологія з її корисністю та досяжністю, прагматичною (вона ж функціональна) раціональністю, плюралізмом тощо.

Така епістемологія має своїм предметом не істину, а враження, виробництво вражень та можливі їх наслідки, що сприяють отриманню влади, привілеїв, прибутків тощо.

Парсонс, при цьому, не уникає слів типу «пролетарі», «буржуазія», «експлуатація» тощо. Але вони в його текстах практично не мають статусу понять. Це скоріше виразні метафори, перевантажені експресивними смислами символи, породжені певним

часом. До того ж вони, якщо і функціональні, то лише, як сказав би Вебер, своєрідні ідеальні типи, інструменти, потрібні для аналізу соціальної експресії на предмет її розподілу в суспільстві. Такий підхід до зазначених понять – не що інше як їх *уточнення*, з якого випливає відповідна когнітивна вимога: утримуватися від цих оціночно навантажених понять. (Начебто в соціальних науках існують якісь інші!)

Парсонс, звісно, розуміє, що поняття функціональності теж оціночно навантажене, бо воно спрямоване на селекцію функціонального та відсіювання дисфункціонального. Те саме стосується і експресивних символів та дій – все, що не відповідає вимозі функціональності має замовчуватися.

Тут Парсонс водночас виступає і новатором, і плагіатором.

Річ у тім, що так зване утримання від суджень, яке, судячи з логіки Парсонса, відноситься ним до категорії когнітивних цінностей, відоме ще з античних часів як акаталепсія (старод. грець от греч. α — запереч. частка, та *κατάληψις* — розуміння; також грець. **ακατάληπτος** — непізнаване або афасія/афазія (старод. грець. φασία — невисловлювання, мовчання, німота).

Так засновник античного скептицизму Піррон закликав утримуватися від певного роду суджень з огляду на дві причини:

– з гносеологічної причини, адже якщо ми не знаємо суті речей, то й не треба про них судити;

– з етичної причини, бо утримання від суджень зважаючи на те, що коли ми нічого не стверджуємо і не засуджуємо, то забезпечуємо собі спокій. Так ось, якщо для Піррона утримання від суджень – ознака мудрості, бо емоційно не навантажених суджень не існує, то Парсонс міг би сказати, що це забезпечує афективну нейтральність або свободу від експресії. А якщо афективна нейтральність стикається з експресивністю, то чи не стикаємося ми уже з деяким виявом соціальних структур?

Втім, повернемося ще раз до Піррона, який все ж не був першим у своєму вченні про утримання від суджень, бо щось подібне було

вже у Платона, елеатів і софістів. Платон, зокрема, в своїй філософії помірності, стверджував, що непомірна розсудливість, якраз в силу її непомірності, стає безглуздою. Вже потім Піррон звернув увагу на етико-естетичний аспект непомірної розсудливості, адже утримання від суджень веде до атараксії або душевного спокою через байдужість до суперечливих речей. Крім того, якщо умоглядно всі речі незрозумілі і непізнавані (це ж скептицизм!), то нема про що й судити. Така позиція, згідно з Пірроном, і є мудрою як з теоретичного, так і з практичного погляду.

Цей маленький відступ в історію питання про вимогу утримання від суджень (середньовічний етап випускаємо) нам потрібен для того, щоб звернути увагу на одну важливу деталь. В пізній античності те, що розумілося під судженням, ще не набуло того значення, яке воно має нині. Якщо виходити з філософії Піррона, то можна зрозуміти, що навіть в пізній античності (тобто через пів тисячоліття після Платона) і навіть після відкриття Аристотелем формальної логіки судження ще розглядалося як спосіб обговорення суспільно значущих питань, участь в чому вимагала певної обізнаності. В буденному житті судити про щось, не знаючі суті справи – норма, а в науці – принаймні не етично. Проте, і в тому і в іншому разі ви вдаєтеся не до суджень, а до резонерства (рос. сужденчество в логічному його розумінні та рос. судачество – в побутовому його розумінні; укр. пліткування має негативну конотацію) і просторікування. Але так зване теоретизування, засноване на суб'єктивно та функціонально орієнтованих інтерпретаціях в сучасній соціології надто популярне. «Теоретизатори» стверджують, що вони створюють теорії, а насправді займаються соціальним конструюваннями реальності: вони методом соціально орієнтованих інтерпретацій штучно створюють образи, які покликані виконувати функції істин, і тим привертають до них увагу невігласів в справі теоретизування, паралельно збиваючи їх з пантелику.

Парсонс – яскравий тип такого теоретизатора, Він ще й ідеальний тип професіонала, розглядуваного і в розумінні Вебера, у якого ідеальні типи лише інструменти, а не образи дійсної реальності, і в розумінні самого Парсонса, для якого професіонал – це ідеальний тип функціонера, а не особистість, спроможна на творчі дії. Ось чому «творчість» Парсонса – виключно функціональна. Він не заглядає в майбутнє, він живе захистом буржуазного сьогодення.

Звідси й властиве йому вищезгадуване «абсолютно нереалістичне абстрактно-формалізоване теоретизування», обтяжене дійсним шизофренічним роздвоєнням особистості як професіонала [*Парсонс Т.*, Система, с. 256], але це роздвоєння спостерігається не лише в його схильності, з одного боку, до журналізму, а з іншого – до вказаного теоретизування, а ще й до досить реалістичних функціонально орієнтованих дій, які водночас є абсолютно нереалістичними з огляду на історичну перспективу їх наслідків.

Отже, якщо функція – це наслідок від впливу одного елемента структури на іншій, то з огляду на феномен темпоральної структури суспільства (структури уявлень про минуле, сучасне і майбутнє даного суспільства) дії Парсонса та тих, кого він обслуговує, виключно дисфункціональні, бо суперечать критерію історичності, критерію об'єктивної логіки історії.

Парсонс, не будучи діалектиком, не помічає, що обраний ним спосіб захисту капіталізму дає виключно тимчасовий ефект, який насправді підриває саме капіталістичне коріння: він прикриває експлуатацію людини людиною фіговим листком ліберальної демократії та свободи підприємництва, віднімаючи свободу у абсолютної більшості людей.

А щодо дійсного судження в сучасному його розумінні, то це форма мислення з позиції логіки і когнітивна цінність – з позиції соціології. Тут одночасно містяться як вимога спроможності до судження (Кант), що набула свого інституціонального, та, відповідно, символічного (диплом про освіту, наприклад) виразу, так і теж

інституціонально закріплене обмеження для тих чи інших категорій людей в їх праві на ті чи інші судження (при офіційній декларації права на думку для кожного).

Але Парсонс, насправді, закликає вдаватися до суджень про нефункціональні явища виключно з огляду на те, як можна зробити їх функціональними, а отже, й питання про експресивні символи та дії спрямувати так, щоб вони стали виразом лояльності.

Наприклад, він пропонує вдаватися до редукції нефункціональних понять до рівня слів з буденної мови (які при цьому набувають метафоричного смислу, чим створюється мовна ситуація, в якій відповідні групи людей взагалі втрачають право на судження), що перетворює наявну в них негативну експресію в нейтральну.

Ось приклад подібного парсоніанського діяння, який втім, складає враження, що Парсонс, навпаки, намагається надати простим словам статусу понять. Дозволимо собі цей приклад дещо перефразувати, як з метою виявлення його дійсного соціального смислу, так і з метою скорочення. Парсонс пише, що довіри до «бізнес-класу», як і до «правлячого класу» можна досягти лише надавши поняттям «“терапевтичної” функції». Наприклад, треба, щоб влада описувалася не в категоріях «експлуатації», а в категоріях «відповідальності». І далі. «Довіра» несумісна з визначенням ролі влади як експлуаторської. А рухи, що виступають проти «системи прибутку», Парсонс без сумніву називає «девіантними». І робить це «по моральному міркуванню», адже «нічого не може протидіяти символу прибутку» [*Parsons T., The Social System, с. 215*].

Як далі побачимо, замість поняття класів та їх дійсних імен Парсонс в своїй соціології символу, яка, коли в ній йдеться про експресивні символи та дії, корелює з соціологією емоцій, використовуючи при цьому два психологічних поняття – Ego та Alter, які в гносеологічному їх статусі тепер стають не більше ніж логічно невизначеними метафорами, адже він не пояснює, які соціальні сили за ними стоять та якими дійсними іменами їх можна позначити.

З огляду на це звернемо увагу на контекст, в якому Парсонс використовує зазначені поняття.

Ego за визначенням має бути психологічною характеристикою раціонально орієнтованої дії, адже вона похідна від ratio (розум, розрахунок).

Ratio зі свого боку:

– є протилежністю емоціо (від лат. *emoveo* — потрясаю, хвилюю), якщо воно розглядається в гносеологічному аспекті;

– є аналогом Ego і протилежністю Alter (від лат. інше), якщо воно розглядається в етичному аспекті.

А ось в соціологічному смислі слова Ego і Альтер – психологічна характеристика соціальних дій. Перше, згідно з самим же Парсонсом, – ринково орієнтоване, а друге, відповідно, – альтернативне ринково орієнтоване. Якщо вони альтернативні, то й експресивно навантажені і, зрозуміло, мають власні експресивні символи, які і мав би описувати Парсонс.

Проте нічого цього ми у нього не зустрічаємо, а маємо мовну еквілібристику, наповнену смислами, схожими на сакральні, що символізують соціальну силу, яку, як і християнського бога, не можна називати власним ім'ям.

А цим богом виявляється буржуазія та соціальний устрій, вибудований нею.

Інакше кажучи, диспозиція Альтер/Ego – прямий натяк на класову диспозицію, і тому відповідні імена абсолютно логічно пишуться з малої літери, бо ці імена можна назвати соціальними і використовувати виключно для того, щоб не використовувати дійсні назви тих соціальних сил, які від відповідних «взаємодій» чи то «комунікацій» отримують владу і привілеї, а які стають залежними і постійно програють.

Читаючи Парсонса, весь час відчуваєш усвідомлену ним експресію часу, який насувається разом з загрозливими змінами. Перед його очима ніби висить на тонкому волоссі щось на зразок

дамоклового меча, що може зірватися в будь-який момент і вразити той порядок, що так відчайдушно він захищає.

Ось чому те, що Парсонс називає раціональними діями, хоча й наповнене холодним розрахунком та відповідає критерію функціональної раціональності, суперечить критерію логічної раціональності судження в межах якої ці дії завжди історично орієнтовані. Такий розрахунок – символ експресивного Его, орієнтованого на виживання, а не на перебування в історії. Ось чому Его-експресія не тотожна Альтер-експресії. Це – у різний спосіб соціально визначені і до того ж антагоністичні системи переживань, на що соціологу й треба було б звернути увагу.

Але Парсонс лише зазначає, що значення експресивних символів розділяються між Его і Альтер з огляду на те, що Альтер – прямий об'єкт орієнтації, а Его – не зовсім. З позиції сказаного, Альтер – це не просто «“чесна людина” або “надто дружелюбна людина”». Парсонс нараховує чотири їх основні типи, яким властиві: сприйнятливість-відгук, любов, схвалення і повага, у той час, коли Его відрізняється споживацькою Его-диспозицією (*ego's need-dispositions*). [*Parsons T., The Social, p. 260 – 262*]. Така характеристика надто приземлена.

Дійсний Альтер, насправді, – це не просто антипод прагматичного Его, – це його хоча й експресивне, але діалектичне заперечення. Дійсний Альтер – це людина історії, людина, яка робить історію, не поглинена виживанням та низкою незалежних від неї подій. Альтер – це сама жива, експресивна історія, персоналізована в живих людях, в жилах яких тече тепла кров, а мозок яких не поглинений холодним споживацьким розрахунком.

Ось чому Парсонс приземляє Альтер. Він шукає шляхи до встановлення лояльності між Его і Альтер, її інституціоналізації, що має перейти в солідарність в діях, та солідаризм в світорозумінні [*Parsons T., The Social, p. 87*].

В іншому місці читаємо про стандарт експресивної символіки та про співвідношення “лояльності” між Его і Альтер» [Parsons T., The Social, p. 51].

Насправді, ідея лояльності між Альтером та Его – це утопічна ідея. До того ж лояльність – це не солідарність, що виростає як історична необхідність там, де інституціоналізуються відносини соціальної рівності, а солідаризм, який можна сконструювати виключно штучним чином. Его і Альтер – антагоністи і справжнього союзу між ними бути не може, тим більше що контроль «“по праву належить” Его» і тому він має право «вимагати від Альтер позитивних дій», наприклад таких, як відмова від режиму контролю» [Parsons T., The Social, p. 81].

Інакше кажучи, аналіз Его-експресивного в соціології символу Парсонса не виходить ані за межі етико-психічної проблематики, ані за межі повсякденності. Парсонс малює банального раціонального егоїста, міщанина, який перебуває у вічній повсякденності і для якого вчора, сьогодні і завтра – один день: невірзнений і невиразний. Він не мріє і не будує плани на більш менш віддалену перспективу. Він переживає лише тому, що виживає, перебуваючи під постійною загрозою незалежних від нього радикальних змін. Він не творець, а скоріше паразит: споживач, перефразуючи Фромма, бажає мати, і не відає, що значить бути. Точніше треба сказати так, – для нього *мати* означає *бути* і навпаки.

Дещо інакше виглядає аналіз Парсонсом Альтер-експресивного.

Забігаючи наперед, зауважимо: Альтер-експресивність дій визначається намаганням *бути*, адже усі відповідні «реакції», хоча й «можуть охоплювати значний діапазон», однак «вибір всередині якого залежить від Его» [Parsons T., The Social System, p. 6]. «Бути» ж означає бути вільним від Его.

Коли Парсонс говорить, що Его і Альтер – об’єкти стосовно один одного, треба було б додати, що об’єктність Альтер для Его означає

власність і контроль над його буттям, а об'єктність Его для Альтер – це долання об'єктивованої залежності від нього.

Его для Альтер – символ несвободи, а Альтер для Его – символ власної влади. Це класичні експресивні символи. Парсонс намагається віднайти ознаки спільності між ними, позначити їх, а отже й символізувати, створити єдину символічну систему, яка служила б «критерієм або стандартом для відкритих альтернатив орієнтацій», що «можна було б назвати цінністю» [*Parsons T., The Social System*, p. 7]. Однак це надто утопічно, хоча й відбувається в дусі класичного солідаризму.

Парсонівська соціологія експресивного символізму наскрізь пронизана ідеєю взаємної лояльності між Его та Альтер та пошуком шляхів до її практичної реалізації. Алогізм даної ідеї його не бентежить тому, скоріш за все, що він його не помічає, бо жадає означеної лояльності і намагається її здобути за будь що. Звідси й граничний логічний волюнтаризм, властивий усім конструкторам реальності, які не відкривають щось нове в ній, а спотворюють її заради практичної реалізації власної Его-волі. Парсонс розуміє, що Его подразнює потяг Альтер до свободи від Его, у той час, як Альтер подразнює Его, демонструє його прийдешність, низводить його буття до його тимчасового існування в цьому світі. І якщо не втручатися, не знайти шляхи до союзу між Альтер та Его, то зруйнується існуючий порядок, що для Его те саме, що й кінець світу.

Альтер же тому і Альтер, що йому протистоїть антагоністичне Его. Насправді він самодостатній. Його сутність історично-культурна, творча, а протистояння Его – це лише момент його буття, який забирає сили, стримуючи історичний розвиток.

Звідси й:

- парсонівський функціоналізм;
- соціальний конструктивізм Бергера та Лукмана;
- плюралістична гносеологія, яка втілилася в позитивістську, раціоналістичну, феноменологічну та іншого роду соціальні

епістемології, які шукають не можливі шляхи до істини, а шляхи до перетворення приватної волі в критерій істини, що веде до логічного волюнтаризму.

Хіба не є прикладом логічного волюнтаризму, наприклад, ідея, згідно з якою, між наукою та релігією немає соціального конфлікту, а існує лише розходження в думках (Лакло та Муфф), або що союз між класами – явище не тільки можливе, а й *природне*, і треба лише відновити природний порядок нормальних відносин між ними (Парсонс).

Символізація логічного, як бачимо, один з визначальних принципів в соціології символів Парсонса та когнітивних цінностей в його соціальній епістемології.

Тож виходить, що замість піднімати слова до статусу понять, він редукує поняття до рівня слів, повсякденних образів реальності з невизначеним логічним статусом, адже не може бути характеристик, які психологи називають Альтер та Его, без їх носіїв, що мають власні імена.

Наприклад, буржуа – власне соціальне ім'я того соціального прошарку людей, які володіють засобами виробництва і тому володіють ресурсами для того, щоб перебирати на себе право використовувати найману робочу силу для отримання прибутку.

Легальність такого порядку – похідна від двох факторів:

- від означених ресурсів, які можна конвертувати у різні форми соціального контролю;
- та від віками усталеної традиції підкорятися силі, яка панує в соціальних не організованих низах.

Слід зазначити, що вся соціологія Парсонса спрямована на пошук теоретично обґрунтованого шляху до практичного забезпечення стійкої стабільності для американської політичної системи, а разом з нею і капіталістичної системи як такої. Це означає, що соціологія має набути терапевтичної функції, і функціоналізм тут незамінний.

Парсонс розуміє, що без забезпечення стабільної лояльності пролетарів нічого подібного зробити не можна. І, скоріш за все, це розуміння прийшло до нього під час довоєнного перебування в Німеччині, а це час виходу в світ «Майн кампф» та початку завоювання «червоного Берліну» тими, хто поділяв відповідні ідеї.

До речі, ідеологія солідаризму самим Гітлером піддавалася нищівній критиці за її недостатню радикальність у боротьбі з комунізмом. Піддавалася ним критиці і ліберальна ідеологія, яка в цей час вже була просякнута ідеями солідаризму. Можна сказати так, що Гітлер не те, щоб не сприймав ідеї солідаризму, він вважав дії солідаристів не надто рішучими. Він вимагав йти далі: фізично придушити усіх тих, хто *не згоден* з інститутом приватної власності, а для того, щоб залучити на свій бік робітників, пропонував певною мірою політично послабити владу капіталу над суспільством.

У німецького капіталу не було іншої зброї проти «червоного Берліну». І світовий капітал, перш за все американський та англійський, теж вбачав в «червоному Берліні» загрозу, яка у разі, якщо її не придушити самими німцями, виявиться не просто загрозою, а перетвориться на реальність.

Експресія досягла максимуму, і вона мала бути спрямована сама проти себе: німці мали встановити владу над самими собою, але не культурну, а фашистську. Для цього потрібен був радикальний розкол німецького суспільства, в якому одна експресивна символіка мала бути придушеною більш радикальною експресивною символікою, яка мала мотивувати до відповідних експресивних же дій.

При уважному погляді, не важко побачити, як це робилося. Парсонс формулює це у свій спосіб. Читаємо: «Науковий стандарт раціональності перестає мати стосунок до суб'єктивного аспекту дії. Схема “засіб-мета” поступається місцем схемі смисл-вираз. Ненормативні елементи не можуть “зумовлювати” дії, вони можуть

бути тільки більш менш “інтегровані” в значущу систему» [*Parsons T., The Structure*, p. 82].

В ідеалістичній теорії дії, пише Парсонс, «дія» є процесом «еманації», «самовиразу» (self-expression) ідеальних або нормативних факторів. В ній «просторово-часові феномени пов'язані з дією тільки як символи “способів виразу” (modes of expression) або “втілення” “значень”» [*Parsons T., The Structure*, p. 82].

Інакше кажучи, якщо символи раніше розглядалися як функції дій, то чому не можна подивитися на дії як функції символів? Тим більше що такий зв'язок можна спостерігати на власні очі. Мало того, а що, якщо вдатися до такої символізації реальності, яка може бути раціонально визначена та функціонально спрямована?

Отже, функціоналізм – лише ще одна інша назва прагматизму, адаптована до завдань такого роду соціологічного пізнання, яке буде спрямоване на захист порядку. Саме це й робив Парсонс. Тому властива йому соціальна епістемологія – пряма калька ліберальної практичної політики, якою вона остаточно стала якраз завдяки використанню фашистського політичного досвіду контролю над суспільними процесами.

Якщо Ю. Хабермас вважав, що модерн є незавершеним проектом, який «живився полемікою з минулим», що «постмодерн виявляється на перевірку сугубо антимодерном» з його «пост-просвітою», «пост-історією» тощо, і що усе це не більш ніж згущення настроїв, споріднених з негативними емоціями [Хабермас, Ю., Модерн], зумовленими модерном, то фашизм був першою спробою завершити модерн на користь того класу, який його і розпочаткував, а парсонівська соціологія – першим теоретично розгорнутим проектом, в якому виключне значення надається символізації реальності у всіх її проявах (шляхом підміни реальності умовно істинними уявленнями про неї).

Все, що не відповідає такому завданню, має викликати негативні емоції, а в основу дій, спрямованих на символізацію реальності,

покладена саме солідаристська ідеологія, яка має бути реалізована солідаристською політикою в науці, культурі, освіті тощо.

Солідаристська політика, насправді, вимагає значної поступливості з боку соціальних верхів (за принципом «капіталісти мають поділитися!», чого вони не дуже бажали, але змушені були робити впродовж усього ХХ століття і від чого нині практично відмовилися), яка забезпечує значне зниження експресивної політичної активності в лавах соціальних низів, що соціологи й назвали станом лояльності.

Парсонс розуміє, що лояльність будь-кого до політичної системи тим міцніше, чим міцніші його позитивні відчуття свого стану в суспільстві. Такі відчуття ним були названі *експресивною лояльністю* (expressive loyalty) та *афективною нейтральністю* (affective neutrality)⁶¹. І вони так чи інакше мали бути символізовані.

Символізація експресивної лояльності, яка спрямована на боротьбу з не досить лояльними елементами та групами, потребує відповідної експресивної символіки. І якщо така з'являється, можна говорити, що зазначена лояльність набуває інституціонального закріплення і, отже, починає сама себе відновлювати з плином часу.

Згадаймо, скільки разів ви чули, проглядаючи американські фільми, пафосно вимовлений вислів, що тиражується героями, наділеними різними соціальними статусами: «Ми живемо в демократичній країні!». Причому наголос неодмінно робиться на слові «демократичній». І хоча, як тепер стає зрозуміло, там, де правлять олігархи, демократією навіть не пахне, у абсолютної більшості глядачів, в якій би країні вони не жили, високо здіймалися груди, бо ж вони наочно «переконуються», що існує країна, демократичні досягнення якої сіють надію на краще життя.

Експресивна символіка, як бачимо, може бути як позитивним способом вираження соціальних почуттів, так і ефективним провокатором масової експресії – такого афективного стану

⁶¹ Розбіжності в словах (афективність та експресивність) – це літературний прийом, а не термінологічна невизначеність.

суспільства, коли відчуття не лише не узгоджені з дійсністю, а й суперечать їй, проте *затребувані* соціальними конструкторами як функціонально визначені. Отже виходить, що й самі ці почуття є виключно символічними, бо насправді вони є *уявленнями про уявні ж можливості*, тобто марними. Формування таких уявлень – основне завдання функціонально орієнтованої символізації реальності як напряду здійснення символічної, а не дійсної політики. Наприклад, коли діло суперечить слову, коли за словом не спостерігається відповідне діло, ми маємо факт символічних дій. Хоча поняття спостереження тут все ж зайве, адже символічні дії на те й розраховані, щоби віра в слово відволікала від потреби в спостереженні за його дійсними практичними наслідками та від переживання цих наслідків як негативних, а, навпаки, викликала «розуміння того», що очікування неодмінно справдяться, але дещо пізніше.

Можна сказати, що функціонально орієнтована раціональна дія тим більш ефективна, чим міцнішою є віра в попереднє слово, звернене до тих, хто й має забезпечити відповідну ефективність. Тут дія розкладається на:

- слово як символ, або уявний образ масових очікувань;
- віру або експресію, яка спонукає маси до масових вчинків;
- результат, який тим більш ефективний, чим більш він відчужений від мас, що вірять в свою політичну силу і спроможність впливати на соціальні зміни;
- лояльне ставлення до нездійснених очікувань, бо існує віра в те, що:

- а) є ворожі сили, які заважають досягти бажаного результату;
- б) очікування все ж справдяться ... колись, потім.

Тут важливо те, що означена ефективність забезпечується підвищеним афективним станом суспільства, зумовленим не реальними його досягненнями в соціальній сфері, а масовою вірою або у вже отримані, або в очікувані досягнення.

Суперечність між символізованою та дійсною реальністю – основна причина того, що, наприклад, багата країна, в якій панують класові відносини, зовсім не обов'язково є країною, яку характеризує високий добробут мас. Америка 60-х років – не показник, бо досить високий рівень життя *середнього американця* не був показником відповідно високого рівня життя *усіх американців*.

Америка з усередненим досить високим показником рівня добробуту населення – виключно експресивно навантажений ідеолого-технологічний проект, який був сконструйований в розрахунку на споживання великою масою людей в світі, свідомість яких ставала тим більш масовізованою, чим більше з них вірили в істинність відповідної ідеологеми.

Саме ідеологеми демократизму, високого рівня добробуту, соціального захисту, правового суспільства тощо мали стати і багато в чому стали взірцями для наслідування різними країнами з огляду на те, щоб у них не виникала потреба орієнтуватися на СРСР. А тим часом, країни, уряди яких орієнтували власну політику на США, насправді почали нагадувати визначену Парсонсом *американську соціетальну спільноту*, яка була виключно уявною, бо насправді складала її периферію (подібну до периферії античної Римської імперії), що мала жити мимоволі створену нею дійсну американську імперію власними ресурсами.

Експресивні символи, як бачимо, у разі якщо вони функціональні, викликають такі експресивні дії, що є найрелевантнішими для вказаної соціетальності

Парсонс, розробляючи проблему взаємодії між експресивною символікою та експресивними діями, переслідував одну надмету – розбудувати теорію досяжництва як інструменту закріплення експресивної лояльності, або, принаймні, експресивної нейтральності (*affective neutrality*) індивідуального актора до капіталістичного соціального порядку. І це йому значною мірою вдалося.

Слово «функціональність» в даному контексті – це не поняття, а багатозначна, соціально визначена позначка, пов'язаних між собою

експресивно навантажених символів, об'єднаних в єдину систему. Точніше, це символ поняття лояльності, призначеного для того, щоб в суспільстві, де править індивідуалізм, панувало уявлення про його колективістську природу. Звідси й випливають слова типу «ком'юніті», «комунікація» і навіть «соцієтизація» та «соціалізація», що лише символізують наявність *спільних* правил життя в класово розшарованому суспільстві. Дійсна спільність правил життя, насправді, – символ дійсної ж соціальної рівності. А тут ми маємо символ символу рівності (подвійну символізацію, де за явною символікою прихована латентна), орієнтований на розшарування суспільства на дві, як мінімум, великі групи людей:

– явна символіка орієнтована на формування у одної (більшої) групи людей уявлення про те, що правила життя дійсно спільні для всіх, бо інших або не існує, або, принаймні, вони офіційно не проголошені;

– латентна (неочевидна) символіка орієнтована на консолідацію другої (меншої) групи людей у її протистоянні з першою, бо саме вона є пануючою групою, що зацікавлена в стабілізації свого соціального положення. Серед таких символів є зокрема і описане Т. Вебленом демонстративне або статусне споживання (*status consumption*), і навіть вся термінологія соціальних наук, в якій з одного боку стверджується, скажімо, принципи типу *закон один для всіх, демократія* тощо, і тут же усе це сполучається з *вченням* про соціальну нерівність як *нормальне* явище.

Втім експресія спільності, усупереч парсонівській соцієтальності, часто піднімає великі маси людей проти несправедливого порядку з невизначеною вимогою розбудови справедливого. Маса не може адекватно, тобто обґрунтовано і логічно сформулювати свої очікування. Вона *обґрунтовує* їх у формі експресивних дій. Експресивні дії – це мова маси, якою вона розмовляє з відчуженими від неї можновладцями. А можновладці, добре розуміючи таку мову, тим не менше все ж вдаються до відповідних експресивних дій, які нібито символізують право і порядок, порушений *екстремістами*.

Часто вживаному Парсонсом слову «колектив», наприклад, він насправді не надає відповідного логічного статусу поняття, хоча воно викликає певну емоційну експресію внаслідок генерації відчуття неподільної спільності серед певної множини людей. Слово «індивідуалізм», теж наділене структурованою експресією відчуття, містить і реальне відчуття самотності, і уявне відчуття незалежності від інших, якому водночас не чуже й відчуття самотності. І тим не менше, слово «індивідуалізм» наділене Парсонсом статусом поняття, хоча уявлення про *спільноту*, складену з індивідів, дещо оксюморонне.

Не забуваємо, що Парсонс – метафізик, і його висловлювання побудовані переважно за законами формальної логіки.

І все-такі слово «колектив» він вживає з метою символізації американської соціальної системи.

Зауважимо, що поняття як елемент логічної раціональності передбачає дії, спрямовані на узгодження реальності з намірами в інтересах усього суспільства. Метафори в такому разі можуть використовуватися, але лише як символи понять, що ще термінологічно не визначені, або лише як символи інтуїтивної зрозумілості, *достатньої* на даний момент часу, наприклад, для здійснення *адекватних* рішень та заснованих на них дій.

Зовсім інша ситуація у випадку з Парсонсом. Метафори в його текстах – теж символи понять, але не реальних, а уявних, бо робота з поняттями тут спрямована не на пізнання реальності, а на їх інструменталізацію, де метафори часом більш ефективні, ніж поняття. Метафора в текстах Парсонса створює ілюзію розуміння, в основу якої теж закладено принцип інтуїтивної зрозумілості, але вже як інструменту спонукання *інших* до експресивної дії. Це так, бо поняття – елемент логічної дії, а метафора – елемент експресивної, переважно алогічної дії. Тож не дивно, що в соціологічній теорії дії Парсонса велике значення надається аналізу нелогічних дій, якими й є дії, де переважає експресія, а не логіка.

Тож виходить, що на стику раціональних дій одних людей та експресивних дій інших людей виникає можливість функціонально визначеної інструменталізації останніх.

Таке можливе, щоправда, за однієї умови, якщо в логіку експресивних дій ввести ті чи інші функції з логіки раціональних дій.

Ось і виходить, що поняття на зразок поняття колективу, класу тощо в голові самого Парсонса функціонують як дійсні, хоча й навантажені інструментальним смислом. Але якщо їх впровадити в свідомість тих, кому властиві переважно експресивні дії, то наслідки таких дій позначаться на їх долі скоріш негативно, адже ніхто не мав наміру впроваджувати колективізм як дійсну когнітивну цінність в їх свідомість. Проте логіка солідаризму спрацювала.

Парсонс стверджує, що хоча колектив не має афективних почуттів (що, насправді, зовсім не так), але він все ж може символізувати спільні почуття своїх членів. Такі відносини індивіда до колективу Парсонс називає катектико-експресивними⁶².

Хто хоча б обмаль обізнаний в історії ідеологічного протистояння між СРСР та США, той знає, що одним з моментів цього протистояння була дилема колективізму-індивідуалізму. Нагадаємо, в США йшла неабияка боротьба з так званою колективістською психологією, а радянський колективізм був віднесений до категорії тоталітаризму як політичної протилежності американському демократизму.

А чому ж тоді Парсонс користується цим поняттям? Відповідаємо. Не з метою протидії офіційній американській політиці, а, навпаки, на її підтримку, як не дивно. Річ у тому, що в його соціології, як і у Вебера, поняття, які заперечують капіталізм вживаються не для позначення історичної альтернативи капіталізму, а, як ми тепер вже знаємо, виключно в інструментальному значенні. Це якраз і означає перформацію понять в метафори (своєрідну

⁶² . Для позначення емоційної напруги Парсонс використовує фрейдівське поняття катексису (старод.-грець. κάθεξις — утримання, затримання), яке позначає інтенсивність перебігу психічних процесів та динаміку потоків психічної енергії.

зворотну логіку, яка спрямована не на виведення нових понять, а, навпаки, на значне зниження гносеологічного статусу дійсних понять або знання суті того, що відбувається), які тепер використовуються не в справі розвитку пізнавальних спроможностей людей, а в справі контролю над їх інтелектуальними діями.

Завдяки таким перформаціям понять в метафори, логічна раціональність поступово деградує і повертається до свого початкового стану – експресивної виразності. Вона вступає в суперечність з самою собою: висловлювання стає антагоністом судження. І тоді складається враження, що досить розсудливі люди все ж втрачають спроможність до дійсного судження, бо оперують не поняттями, а їх символами – видимістю понять.

Річ у тому, що поняття містять не лише знання про дещо вже здійснене, а й про практично можливе. Вони виводять свідомість за межі повсякденності. А це означає, що вони ще й є символами суспільно значимої і до того ж очікуваної реальності. Якщо це суспільствознавчі поняття, то вони символізують реальність, яка має прийти на зміну капіталізму. Інакше, якщо в них немає свідчень про майбутнє, вони втрачають статус понять, а відповідна наука деградує до банальної ідеології, до апологетики капіталізму. Така наука спроможна формувати масову експресивну лояльність, але не спроможна бути для суспільства дороговказом. Вона – інструмент соціального контролю, але не інструмент пізнання.

З чимось подібним ми й зустрічаємося в соціології Парсонса і, зокрема, в його соціології символу.

Зазначаємо, що жодна наука не позбавлена ідеологічної функції. Однак дійсна наука не може бути редукована до ідеології, бо окрім ідеологічної функції, вона має ще й багато інших, зокрема пізнавальну, просвітницьку та світоглядну.

Одним зі способів перформації понять в метафори у Парсонса є прийом, який можна назвати фігуративним переносом позитивних але зовнішніх щодо капіталізму значень на внутрішні (зокрема американські) реалії.

Приклад з поняттям колективізму тут теж є класичним, бо якщо треба позначити істинний американізм («“true” Americanism” [Parsons T., The Social System, p. 214]), воно стає неприйнятним, якщо ж треба показати, що соціальні досягнення в США значно вагоміші ніж в СРСР – воно набуває функціональної значущості. Щоправда, тут Парсонс частіше використовує своєрідний символ колективізму – слово «система», яке навантажується так званою ізолюючою функцією (isolating function).

Звісно, що колективність визначає людську культурно-історичну природу. Це те, що спонукає різних людей вести суспільний (читаємо сумісний) спосіб життя. Але якщо суспільство в результаті розподілу праці поділилося на класи, колективізм почав трансформуватися в індивідуалізм, а в сумісному житті почала домінувати не потреба в колективізмі, а його функціональна раціональність. За таких умов будь-яка спроба відновити колективізм як принцип суспільного устрою інтерпретується як тоталітарне посягання на демократію.

А ми вже знаємо, що функціональна раціональність тотожна з інструментальною. Тому Парсонс, користуючись словосполученням експресивної лояльності до колективу, вводить в свідомість читача функцію, яка має викликати алюзію:

– не просто певного рівня лояльності до капіталізму, а повної тотожності з ним:

– негативізму щодо соціалізму, який, насправді, без колективізму неможливий;

– повного переконання в тому, що саме капіталізм найкращим чином забезпечує те, чого люди очікують за соціалізму і тому нічого не треба змінювати тощо.

Алюзія, як бачимо, вмить трансформується в символ вже здійснених очікувань *тут і зараз* і, як не дивно, в ілюзію їх практичної нездійсненності *десь там і тоді*.

Тут вже згадувана ізолююча функція виявляється досить специфічно: вона переводить афективну налаштованість кожного на покращення життя в афективну лояльність до того, що вже існує.

Прагматично орієнтована інструменталізація понять відбулася і призвела:

- в логічному плані – до редукції поняття до метафори;
- в соціологічному плані – до формування принаймні експресивної нейтральності, адже сформоване виявляється, хоча й маргінальним, але дієвим уявленням про колективістську природу суспільства, заснованого на індивідуалізмі та конкуренції;

- в соціокультурному плані – до маргіналізації свідомості, в якій панує уявлення про нормальність ситуації, а наявність реального антагонізму між егоїстичними та альтруїстичними орієнтаціями витискується на периферію свідомості як щось незначне.

Важливо відмітити тут суперечність в діях самого Парсонса між:

- визнанням ним масової вседозволеності в американському суспільстві, яка «зайшла надто далеко» і яка зумовлена «інституціоналізованим правом “партійності”» (одним з моментів такої вседозволеності є «перенесення на важливі фігури та інституціоналізовані символи відносин, що більш менш малоїмовірні і в довготривалій перспективі неприйнятні. І не має значення позитивні вони чи негативні [*Parsons T., The Social System, p. 214*]);

- широким використанням привласненим ним собі правом вседозволеності в сфері логіки, зокрема, фігуративним переносом інституціоналізованого на той час в СРСР колективізму в капіталістичні реалії. Хоча колективізм вважався на заході нереалістичним і в довготривалій перспективі неприйнятним (і для самого Парсонса, і для капіталізму в цілому), за функціоналістичного підходу до нього виявився значущим в справі можливої його символічної інструменталізації.

Отже, використовуючи слово «колектив», зовсім не обов'язково робити це для розбудови колективістських відносин, бо можна переслідувати при цьому абсолютно протилежну мету. Що й робить Парсонс.

Йому відома структура соціальної дії, яку описав Вебер і в якій виокремлюються:

- цілераціональна дія орієнтована на досягнення раціонально визначеної мети і передбачає потрібні для її досягнення засоби;
- ціннісно-раціональна дія орієнтована на вірі в цінність певної поведінки незалежно від її наслідків;
- афективна дія визначається емоціями;
- традиційна дія орієнтована на традиції, звичаї та звички.

Парсонс же, з огляду на специфіку експресивної символіки, дещо спростив цю схему, адже останні три різновиди дії з повним правом можна віднести до дій експресивного характеру, бо вони так чи інакше афективно навантажені.

Парсонс у власну теорію дії вводить поняття раціонального переслідування особистих інтересів (conception of rational pursuit of self-interest) [Parsons T., The Structure, p. 4]. Здається, як це узгоджується з його ж вченням про експресивні символи і дії?

Дуже просто: згідно функціоналізму, раціональне – не все і не завжди може бути водночас і функціональним, як і навпаки, функціональне – раціональним. Якщо, наприклад, мій контрагент діє експресивно, тобто *не* раціонально, *для мене* це функціонально. І ось чому. *Для мене* функціональною є виключно раціональна дія, адже навіть коли я вдаюся до експресивних дій, я роблю це переважно раціонально зважено, бо намагаюсь створити враження, що нічим не відрізняюся від мого експресивного опонента і тим втягую його в ще більшу експресію: втягнеться (а він втягнеться, бо діє нераціонально) – програє ще більше.

Й чим вищою є експресія мого опонента, тим більшою мірою він стає об'єктом мого контролю Я сприяв цьому, але не я зробив його об'єктом.

До аналізу такої дії в тому чи іншому аспекті Парсонс звертається в декількох своїх працях, але книга «Соціальна система» просякнута питаннями афективної комунікації. В ній навіть є окремий розділ під назвою «Експресивні символи і соціальна система: комунікація афекту» (Expressive symbols and the social

system: the communication of affect) [*Parsons T., The Social System*]. Це розмова про те, яким чином експресивно навантажена символіка може як формуватися в процесі раціональних дій, так і впливати на них. Згідно з Парсонсом, якщо цілераціональна дія (Парсонс спростив це визначення і використовував словосполучення «раціональна дія») орієнтована на досягнення функціонально визначеної мети, і якщо вона передбачає потрібні для її досягнення засоби, то до таких засобів треба віднести і цінності, і традиції разом зі звичками та звичаями, і, зрозуміло, афекти. Усе це буде надто дієвим, якщо в комунікації між соціальними акторами один буде раціонально-, а інший – афективно орієнтований.

Тут – як в пісні з відомого фільму «Острів загиблих кораблів». Своїми словами її смисл можна викласти так: тягніть жереб, панове, тягніть жереб. Він однаковий для шовків і для дрантя. І якщо знову програє голота, то винувата не система, а доля.

Парсонс розбудовує систему, в якій діє відомий принцип «*Jedem das Seine*» або «Кожному своє», сформульований ще Платоном і який у Платона звучав ще на так зловісно [*Платон, Политик, или, с. 262*].

У Парсонса ж передбачається – «кожному своє за статусом», хоча свій статус треба ще захистити. Отже дія – це, насправді, боротьба за статус і за розподіл за статусом, тому вона є й волонтаристською та утилітарною. В ній відсутня конотація суспільного розвитку, бо домінує цинічна конотація влади і панування. А якщо так, то статус – це щось епіфеноменальне, супутнє, символічне і не більше того. Це певна експресивно навантажена умовність, яка приховує дійсний зміст будь-якої соціальної дії.

І *Cogito* іншого за таких умов не більше ніж щось епіфеноменальне, – супутнє *моєму Cogito*, а не його альтернатива. А якщо й альтернатива, то не за змістом, а за способом існування, який має стати мені корисним.

Це так і є, хоча сам Парсонс наголошує, що «утилітарна позиція надзвичайна, вона постійно схиляється до радикального позитивізму» [Parsons T., The Structure, p. 86].

І хіба парсонівський функціоналізм не є одним з варіантів радикального позитивізму? Ми його тільки так і розглядаємо.

Так ось, опозиція Его і Альтера, як ми розуміємо, не лише логічний конструкт, розбудований Парсонсом в інструментальних цілях, а й символічний аналог соціальної системи, в якій на всіх рівнях її функціонування (між індивідами, групами тощо) мають місце відносини, в яких одні постійно втрачають, але терплять, а інші постійно виграють і хочуть більше. І хіба ці відносини не розбудовані за принципом Альтер/Его, в яких Его перебрало на себе право контролю такого порядку?

Насправді, це символ суспільства, де існують два основні класи, відносини між якими визначають його історичне обличчя.

Але Парсонс не такий простий: він діє за класичною схемою підміни понять, коли говорять одне, а мають на увазі зовсім інше. Бо він же привласнив собі право утримуватися від істинних суджень: істинних не лише в гносеологічному смислі, а й в соціологічному, коли ми думаємо, що стикаємося з дійсними судженнями, а насправді маємо справу з їх символами, вираженими в формі висловлювань, в яких в ствердній формі заперечується все, що не релевантне капіталізму та *істинному американізму*.

Тут треба мати на увазі, що англійське слово «affect» означає не лише збуджений емоційний стан людини, а й має низку інших значень: впливати, вражати, хвилювати, завдати шкоди. Зважаючи на це, розуміємо, що афективний стан окремої людини або групи людей може бути функціонально залежним від тих чи інших функціоналістські орієнтованих радикально раціональних дій, або дій, *очищених* від будь-яких афектів, і тому їх можна віднести до категорії орієнтованих на холодний розрахунок. Парсонс не згадує

саме цей термін, але поняття Его і є, якщо скористатися веберівською термінологією, ідеальним типом дії, позбавленої співчуття.

Тож тепер можемо приступати до безпосереднього аналізу соціологічної теорії функціональної залежності між експресивними символами та експресивними діями в теорії Парсонса.

Згідно з Парсонсом, система відносин «Альтер – Его», може розглядатися як одна з систем соціальної взаємодії, прикладом якої може бути система на зразок «лікар – пацієнт». А втім, вже саме словосполучення «Альтер – Его» налаштовує читача сприймати його смисл як найбільш досконалу систему соціальних взаємодій, в якій для кожного **Я** кожен **Tu** є моїм іншим **Я**. Таку логіку відносин між людьми ми знаходимо, наприклад, у Л. Фейербаха. Можна сказати, що тут **Tu** – це **Я** в інший час і в іншому місці, а **Mi** – це коли **Я** в **Tu**, а **Tu** в **Я**, а разом – ми одна субстанція.

Проте крім матеріаліста Фейербаха історія філософії знає ще й і ідеаліста К. Ясперса, в екзистенціалістській філософії якого з жалем визнається, що тепер кожен **Я** відчужений від кожного **Tu**. А дещо раніше було не так, бо «завдяки впевненості в значущості общинності, яка проникала в повсякденність, між людьми ... існував тісний зв'язок, який рідко перетворював комунікацію в особливу проблему. Людей задовольняли слова: ми можемо разом молитися, але не розмовляти один з іншим, нині, коли ми не можемо навіть молитися разом, повністю усвідомлюється, що людське буття беззаперечно пов'язане з комунікацією» [Ясперс К., Смысл, с. 507].

Інакше кажучи, можна бути поруч, а експресивно далеко, і можна бути далеко, а експресивно поруч і навіть не розлучатися.

Як бачимо, хоча Ясперс і не користується поняттям ізолюючої функції, але інтуїтивно відчуває її прояви. Тому й досить щиро стверджує, що треба наблизити комунікацію до людей.

У Парсонса ж ми зустрічаємо досить вразливу логічну підступність, яка полягає в тому, що його опис системи відносин між Его та Альтер викликає алузію на кшталт фейербахівської, у той час,

коли така алюзія – не більше ніж ілюзія, бо насправді йдеться про ясперівську – буржуазну, з тим, щоб сприймалася як нормальна.

Раціональна дія Парсонса надто радикальна і орієнтована на те, щоб залучити *Tu* на свій бік, актуалізувавши в його свідомості невідрефлектовані афекти.

І ще одне зауваження, яке надто важливе для аналізу соціології мислення Парсонса. Тому ще раз наголосимо, що слова «Его» та «Альтер» в його соціології символу хоча й наділені статусом понять, насправді є виключними метафорами. Вони – метафорична презентація свідомості *Tu*, а саме того спектру суспільних відносин, які називаються класовими (і які з відомих причин Парсонс уникає називати власним ім'ям). Він розуміє, що дія Его може бути дійсно раціональною лише за однієї умови, – якщо вона спричинить так, щоб дія Альтер була переважно реактивною.

Альтер, як ми далі зрозуміємо, тому й Альтер, що поводить себе не у згоді з *власною* раціональністю, яка завжди визначається холодним розрахунком, як у Его, а співчуттям. Причому Альтер-співчуття не треба редукувати до простої моральності. Це особлива форма раціональності, яка базується на почуттях–теоретиках (Маркс). Тут моральність лише зовнішній прояв історичної свідомості. В свідомості Альтер раціональне не протистоїть емоційному, не відділене від нього, як це має місце в Его-свідомості, а продовжує його. Лише в Альтер-свідомості емоційність та логічна раціональність знаходять один одного як діалектичні протилежності. Тут логіка – це етика, а етика – правила дій, орієнтовані на перебування людяності в часі і навпаки, адже етика – це логіка людяності, виражена в наукових поняттях.

Альтер лише в Его-свідомості розуміється як відречення Я від себе. Насправді ж, це повернення Я до себе, адже Альтер – це сама персоналізована людяність, якої Его позбавлене. Людяність для Альтер – в мені, в то й час як для Его – щось зовнішнє.

Функціоналістська логіка Парсонса – це Его-логіка, орієнтована на владу та панування.

Раціональною для Альтер є не користь, а людяність. Раціональність вигоди, що отримана за рахунок іншого, чужа для Альтер. Раціональність за Парсонсом, навпаки, заснована саме на принципі вигоди за рахунок іншого. Тут співчуття не раціональне, бо не функціональне, тобто функціонально не раціональне.

Отже, мова Его для Альтеру – смерть, як і навпаки. І Парсонс це розуміє, і тому намагається впровадити в свідомість альтеру власну термінологію.

Отже, мова Его для Альтер – смерть, як і навпаки. Парсонс це розуміє і тому намагається впровадити в свідомість Альтер власну термінологію.

Для Его поведінка Альтер не раціональна не лише тому, що не дає функціонального ефекту, а ще й тому, що може бути відкоригована в інтересах Его. Тому Его розглядає поведінку Альтер як переважно реактивну (експресивну), яку можна зробити функціонально залежною від Его-раціональності. А це вже означає, що раціональна дія одних стає можливою лише завдяки наявності в суспільстві інших людей, яким властиві більшою мірою експресивні дії. Узагалі, подібні перформації – не що інше як процес привласнення чужого розуму, чужої активності, чужої волі тощо. Це є експансією інституту власності за межі економіки і політики в сферу духовної культури, яка намітилася і стала втілюватися в життя давно, але лише за капіталізму набула небачених до цього масштабів.

Для більш повного розуміння парсонівської концепції експресивної символіки та залежної від неї експресивної дії важливо мати на увазі його ж наступне визнання: «Центральний факт – факт, який не підлягає сумніву – полягає в тому, що в певних аспектах і до певної міри, за певних умов, дія людини є раціональною. Тобто, люди пристосовуються до умов, в яких вони перебувають, і пристосовують засоби до своїх цілей таким чином, щоб наблизитися до найбільш

ефективного способу досягнення цих цілей» [Parsons T., The Structure, p. 19].

Як бачимо, не завадить ще раз повернутися до вже згаданого вище парсонівського положення: «використання певної мови не зобов'язує мовця говорити певні речі, але дозволяє йому адаптувати зміст його повідомлень засобами мовного висловлювання до різних потреб та намірів». Втім при уважному погляді за невизначеними словосполученнями типу «в певних аспектах», «до певної міри», «за певних умов» можна углядіти ієрархічну соціально групову структуру суспільства, в якій виокремлюються два класи людей:

– клас *Его*, якому властиві переважно раціональні дії, принаймні з тієї причини, що його обслуговують і наука, і освіта як соціальні інститути;

– клас *Альтер*, якому властиві переважно експресивні дії, бо він відчужений від науки, і від освіти як соціальних інститутів. А наявність нині в науці та освіті представників соціальних низів, яких туди допускають переважно за гроші, не є показником того, що вказане відчуження відсутнє, бо і наука, і освіта давно перейшли на рейки функціональності, залишаючи право на світоглядну освіту переважно для представників класу *Его*.

Все залишається, як це було здійснено у свій час, коли освіту поділили на класичну та реальну, для того, щоб було кому обслуговувати капіталістичне виробництво, що розвивалося.

Саме за капіталізму прагматично орієнтована *Его*-раціональність, яка сформувалася ще в рабовласницькі часи, вступила навіть не в конфлікт, а у справжню війну на знищення з *Альтер*-раціональністю, яка ще до позитивізму означала те саме, що й логічна раціональність. Це протистояння, як показує вчення Парсонса про експресивні символи та експресивні дії, буде лише загострюватися і логічними засобами його не здолати. Воно може бути зупинене лише політичними засобами.

Втім, окремим представникам обох класів можуть бути властиві обидва різновиди дій в залежності від тих життєвих ситуацій, в які вони потрапляють⁶³.

Тут важливе ще одне зізнання Парсонса. Читаємо: «Для цілей цього дослідження – не обов'язково для інших – правомірно визначити філософію як залишкову категорію. Це спроба досягти раціонального когнітивного розуміння людського досвіду іншими методами, крім методів емпіричної науки» [*Parsons T., The Social System*, р. 22]. Інакше кажучи, за пташиною мовою нашого візаві можна розпізнати одну раціональну для Парсонса думку: до залишкової категорії правомірно (те саме, що й функціонально) віднести не лише філософію, що для позитивізму давно не нове, а й емпіричні науки, про що серед позитивістів до Парсонса ніхто говорити не наважувався.

Іншими словами, якщо Кант обмежував розум, щоб надати місце вірі, то Парсонс обмежує вже й емпіричні науки в їх праві впливати на соціальні науки, щоб надати місце для функціоналізму. Тим самим він стверджує нову форму емпіричної раціональності, яку можна назвати функціоналістською. Це означає, що раціональним є все те, що функціональне і навпаки, все, що не функціональне – не раціональне.

Тут спрацьовує алюзія до гегелівського: «що розумне, те і дійсне; і що дійсне, те розумне» [*Гегель, Философия права*, с. 15].

Парсонс просто перформатував цей гегелівський діалектичний вислів, надавши йому функціоналістського значення.

⁶³ Зазначимо, що міркування про раціональність та експресивність в діях – це спосіб класифікації людей (розподілу їх на групи), спираючись на два фактори: наявність в інституціональній структурі суспільства інституту науки з її логікою наукового дослідження та знання про особливості групової поведінки. Проте, при такому підході не береться до уваги логіка функціонування людського життєвого досвіду, завдяки якій люди стають мудрими. А мудрість треба розуміти як єдність раціонального та емоційного в людських діях. Це зауваження конче важливе в тому смислі, що соціологічні концепції так званої раціональної дії спираються на концепт емоцій, від яких, згідно функціоналізму, треба позбавлятися, щоб досягти максимально можливої раціональності в діях. Такого роду раціональність – визначальний символ позитивізму, який не бере до уваги, що зазначена раціональна дія, насправді, далека від мудрої.

Отже, попри те, що афекти по своїй гносеологічній природі зовсім не раціональні, але сама можливість їх використання в справі соціального контролю, легітимації відносин панування і підлеглості тощо – абсолютно раціональна. Експресивна символіка – ідеальний інструмент практичної реалізації такої можливості.

Точно так само можна подивитися і на перебране на себе позитивістами право визначати філософію як залишкову категорію. Правомірність такого визначення, незважаючи на ті гносеологічні функції, які виконує філософія в процесі пізнання, позитивісти обґрунтовують тим, що філософія *для них* функціонально не раціональна, бо орієнтуючи суспільство на синтез наукових знань аж до світоглядного рівня, вона створює умови, що роблять досить проблематичною підтримку суспільного устрою, в якому навіть афекти стають інструментами соціального панування.

Структурний функціоналізм та світоглядний підхід – антагоністи, бо останній заважає аналізувати експресивні дії як залежні від раціональних, і робить це для того, щоб не викликати зайвих асоціацій з *істинним американським*, а, отже, й буржуазним соціальним порядком.

Розум і почуття стають антагоністами лише у тому разі, коли одне використовується проти іншого. А в функціоналізмі саме так і відбувається. Тут аналіз експресивних символів (а будь-які символи завжди звернуті до почуттів) та експресивних дій відбувається з метою їх інструменталізації.

Це означає, що одні люди вчиняють за логікою почуттів, а інші намагаються спрямувати їх вчинки так, щоб отримати від цього той чи інший зиск.

Парсонс недвозначно пише, що «експресивна дія не орієнтована на досягнення мети поза ситуації негайної дії, не є процесом в тому ж смислі, що й інструментальна дія» [*Parsons T., The Social System, с. 50*].

Якщо так, то цілком можливо спрямувати експресивну дію так, щоб отримати потрібний результат, а ті, хто здійснив цей задум, будуть вважати, що зробили це за власної волі. Може й здогадаються, що помилилися, але вже буде пізно.

Виходить, що інструменталізація неінструментальної дії – чиста маніпуляція чужою волею.

Тут доречно згадати слова Мангейма з приводу того, що «найглибока рушійна сила ліберальних ідей Просвітництва полягала, крім цього збуджуючого фантазію, постійно спрямованого до далеких обріїв майбутнього, так само і в тому, що ці ідеї завжди зверталися до свободи волі і пробуджували відчуття того, що вони необумовлені, неупереджені» [Мангейм К., Идеология, с. 193].

Це означає, що постійне звернення лібералів до свободи волі, яке, насправді, досить абстрактне, бо його конкретність має стосунок лише до свободи волі досить обмеженого кола людей, є дієвим лише з однієї причини – це звернення виключно експресивне, а його експресія – це стимул, заохочення, яке підкріплюється знов таки досить символічним твердженням неупередженості та необумовленості,

Для початку зауважимо, що парсонівська концепція експресивних символів передбачає ще два поняття: експресивні дії та експресивні інтереси, які пов'язані з розумовою або емоційною напругою. Тож не дивно, що розмова про експресивні символи у нього тісно пов'язана з психічними аспектами соціальної дії, чому присвячено багато уваги в його творах, а в книжці «The Social System» – окрема (IX-та) глава під назвою «Експресивні символи і соціальна система: комунікація афекту» (Expressive symbols and the social system: the communication of affect).

Парсонс вважав, що сфера експресивного символізму найменш ним опрацьована в теорії дії [Parsons T., The Social System, p. 259].

Тому в пізніших працях їй приділена досить значна увага (особливо в «The Social System»).

Зважаючи на те, що проблемі соціального символізму Парсонс і насправді присвятив значно більше уваги, чим це зробили інтеракціоністи, для того, щоби проаналізувати всі висловлені ним ідеї, треба написати значно більшу роботу. З огляду на це ми насамперед звернули увагу на принципи, яких Парсонс дотримується в своїй соціології символу.

Що ж таке експресивні символи? З цього приводу Парсонс пише, що «у “найчистішій” формі вони складають культурний патерн дії експресивного типу, в якому інтерес до негайного задоволення є первинним, і ані інструментальні, ані оціночні міркування не мають пріоритету» [*Parsons T., The Social System, p. 259*].

Е. Гоффман, наприклад, дає більш виразну характеристику експресивному символізму. Наводимо тут її для того, щоби показати категоріальне значення будь яких символів і, зокрема, змістове наповнення експресивних. Це потрібно зробити з огляду на те, що парсонівський «культурний патерн» надто абстрактна формула, яка потребує тривалих пояснень.

Читаємо Гоффмана: «Отже, за визначенням, статусний символ несе в собі категоріальне значення, тобто служить ідентифікації соціального статусу особи, яка його виробляє. Але водночас він може мати і експресивне значення, тобто виражати позицію, стиль життя і культурні цінності особи, яка його виробляє, і задовольняти потреби, створювані незбалансованістю діяльності в його конкретній соціальній позиції. Наприклад, звичай битися на дуелі був в Європі впродовж трьох століть символом дворянського статусу. Категоріальна значущість цієї практики була настільки добре відома, що право відчувати або заподіяти такого роду образу, яка вела до дуелі, рідко поширювалося на нижчі класи. Проте, дуель несла в собі важливе експресивне значення; вона наочно втілювала уявлення, що

істинний чоловік є небезпечним об'єктом, істотою з обмеженим терпінням, яка не дозволить любові до життя приборкати відданість власним принципам і власній самоповазі. В цілому, ми повинні виходити з того, що будь-який елемент поведінки значущий в тій чи іншій мірі і в категоріальній, і в експресивній його якості» [Гоффман, Э., Символи].

В наведеному яскравому прикладі треба з'ясувати декілька важливих моментів:

- будь-які символи несуть у собі експресивну складову, що не виключає існування і власне експресивних символів;
- експресивна символіка соціально навантажена експресивними смислами, чим мотивує майже до негайних дій;
- символіка, особливо експресивна, може виконувати категоріальну функцію, тобто розшаровувати людей за їх статусами (а ми додамо, що вона може й знімати статусні відмінності між людьми).

Що до дуелі, то будемо її розглядати як метафору класового протистояння в соціальних діях, коли і верхам, і низам властиві переважно експресивні дії.

Описуючи експресивні дії та їх символи, Парсонс у властивій йому манері старанно уникає говорити прямо про те, що верхам (Его) більшою мірою притаманні раціональні дії, а низам (Альтер) – експресивні. Він просто говорить про наявність в суспільстві «диспозицій потреб, що стосуються розглядуваного контексту дії» [Parsons T., The Social System, p. 259].

Парсонс, звісно, соціолог. Якщо б він говорив про особисту диспозицію потреб, то це була б вже психологія. Значить, йдеться про соціальну значущу диспозицію, вищим рівнем якої є класова.

Якщо «експресивна дія в нашій центральній парадигмі як тип дії займає місце, паралельне інструментальному типу» і якщо «експресивні символи являють собою системи символів, за

допомогою яких експресивні дії орієнтовані на ситуацію» [*Parsons T., The Social System, p. 259*], а не на інших, (як це має місце в раціональних діях), то ми маємо виключно класову ситуацію і ніяку іншу, приховану Парсонсом за «пташиною» мовою.

Тепер стає зрозумілою вимога так званої свободи від оціночних суджень, яка забезпечує категоризацію людей на тих, кому властиві раціональні дії, приречені на успіх за рахунок тих, кому властиві експресивні дії або дії, що відрізняються безпосередньою реакцією на ситуації (коли навіть не вдаються до її попередніх оцінок), що, як виявляється, надто функціонально.

Але Его може вдаватися до диференційованих оцінок (*differential evaluation*) в справі так званого «реляційного винагородження» (*relational reward*) з метою досягнення, наприклад, поваги. Отже, «ця рейтингова система з позиції поваги – це те, що ми можемо назвати системою розшарування суспільства. Це загальний результат багатьох окремих векторів диференціального оцінювання. Отже, нереляційні об'єкти-винагороди мають бути інтегровані в систему престижу в одному аспекті їх значущості як експресивних символів» [*Parsons T., The Social System, p. 89*].

Інакше кажучи, ці оцінки реальні, вони диференційовані і орієнтовані на розшарування суспільства, винагороди, які є функціями оцінок, орієнтованих на досягнення поваги до Его, є виключно символічними, тобто вони ніби-то і є, але їх насправді немає, а усе це разом чітко прораховано і приносить результат: винагорода дає престиж, а престиж – лояльність. І ніяких сентиментів. Притому, що престиж – ще й символ вдалої стратифікації.

Як бачимо, Его вибудовує системи експресивних символів на основі стандартів оцінок інтересів і дій, а експресивні дії Альтер зумовлені цими стандартами. Знаючи про це, легко трансформувати експресивні дії одних людей в інструмент для інструментальних дій

інших людей. Досить лише змінити стандарти оцінок, наприклад, за допомогою ЗМІ, і експресивні дії, залишаючись експресивними, почнуть виконувати раціонально задані в них функції.

Оцінки реальні, вони диференційовані і орієнтовані на розшарування суспільства, а винагороди, які є функціями оцінок, орієнтовані на досягнення поваги до Его, хоча частіше є виключно символічними. Тобто вони нібито і є, але їх насправді немає, а усе це разом чітко прораховано і приносить результат: винагорода дає престиж, а престиж – лояльність. І ніяких сентиментів. При тому, що престиж – ще й символ вдалої стратифікації.

Его вибудовує системи експресивних символів на основі стандартів оцінок інтересів і дій в розрахунку на те, що експресивні дії Альтер так само зумовлюватимуться цими стандарти. Знаючи про це, легко трансформувати експресивні дії одних людей в інструмент для функціонально орієнтованих дій інших людей. Досить лише змінити стандарти оцінок, наприклад, за допомогою ЗМІ. Тоді експресивні дії, залишаючись експресивними, почнуть виконувати раціонально задані в них функції, тобто поведінка людей, абсолютно впевнених в тому, що їх дії є діями вільних людей, стає підконтрольною.

Стандарти оцінок – це й є символи експресивних дій, а зміна стандартів – це своєрідна ресимволізація наявної системи експресивних символів, функціонально задана зміна її функціоналу. І якщо в даному функціоналі передбачити відповідні функції, то системи експресивних символів можуть почати змінюватися самі в наперед заданому напрямку, що буде викликати й задані зміни в експресивних діях, адже дії і символи функціонально пов'язані.

Якщо таке вдається, то це можна вважати найбільш досконалою раціональністю «інструментально орієнтованої діяльності».

Важливу роль як в інструментальній діяльності, так і в експресивних діях, грають так звані оціночні інтереси Его, адже вони

задають стандарти оцінок. І «якщо оціночний інтерес містить символічні посилання на надприродний порядок, ми будемо говорити про релігійний символізм» [*Parsons T., The Social System, p. 260*]. А якщо так, то в будь-який момент можна задати в нерелігійні символи релігійний смисл, і експресивні дії наповняться ним.

Оціночний символізм в соціології Парсонса, – рухлива структура, яка досить легко піддається інструменталізації і тому може бути спрямована як на конструювання «символічних актів солідарності», так і не зовсім символічних соціальних конфліктів: все залежить від оціночного інтересу тих, хто вільний від оцінок власних соціальних дій.

Не секрет, що експресивний символізм дійсно є складовою культурної традиції. Втім, коли Парсонс говорить про це, то складається хибне враження про його вболівання за історичну долю культури. Річ у тому, що експресивний символізм як складова культурної традиції та інструменталізація експресивного символізму на користь незначної частки суспільства – соціолого-логічні диспозиції, тобто несумісні явища.

Логіка ж Парсонса спрямована на солідаристське примирення одного й другого та на впровадження приватновласницького інструменталізму в культурну традицію. Насправді, усе це відбувається в традиціях класового суспільства, які, хоча й набули домінуючого статусу, ніколи не вичерпували собою актуальну культуру.

Важливо відмітити, що Парсонс тісно пов'язує експресивний символізм з катектичними інтересами актора. Проте, при цьому ніде і ніколи:

– не називає соціального актора своїм власним ім'ям, внаслідок чого складається враження, що всі без виключення індивіди, групи і класи діють за одними і тими самими стандартними правилами;

– не дає вичерпного визначення експресивного символізму, що створює хибне враження, що ми маємо справу з якоюсь особливою символічною реальністю;

– не дає вичерпного визначення, чим насправді є катектичний інтерес.

Завдяки перекладачам, які некоректно переклали на англійську грецьке слово *cathexis*, воно перетворилося в англійське *occupation*, а потім в текстах Фрейда трансформувалося в *Besetzung*, але вже не в смислі загарбання (чого-небудь або кого-небудь), а в смислі наповнення специфічною психічною енергією, яка може як зростати, так і зменшуватися, як зміцнюватися, так і розряджатися тощо. Це стан відносно інтенсивної безсвідомої психічної енергії, спрямованої на предмет, ідею чи іншу людину. Парсонс повернувся до грецького варіанту слова, але став використовувати його у фрейдистському смислі, хоча, як і Фрейд, приписав йому статус поняття, не надавши належного логічного визначення.

Таким не зовсім логічним прийомом він користувався досить часто.

Отже, парсонівський катексис – скоріше метафора, яка означає стан безсвідомого психічного як фактору, від якого залежить сила експресії в діях.

Парсонс стверджує, що експресивні символи є частиною процесу взаємодії і, як і всі елементи культури, виконують потрібну функцію, а саме:

1) допомагають в спілкуванні між взаємодіючими сторонами, в даному разі – в передачі катектичних “значень”;

2) організують процес взаємодії за допомогою нормативного регулювання, нав’язуючи йому стандарти вдячності;

3) виступають прямими об’єктами для градації відповідних диспозицій потреб.

Смисл сказаного полягає в тому, що йдеться про «організацію орієнтацій в межах інтерактивних відносин», якою, займаються не ті, кому властиві експресивні дії, а ті, хто їх так чи інакше конструює і спрямовує.

Але Парсонс не був би Парсонсом, якби він не вдавався до прикладів з інтеракцій на психічному рівні, а не безпосередньо з системи суспільних відносин.

Читаємо: «... реакція матері на плач дитини, очевидно, дуже рано сприймається як “символ” її ставлення до дитини, а не просто як інструментальна міра полегшення особливого страждання, яке викликало плач. Отже, ми можемо сказати, що прототипом експресивного символу в контексті взаємодії є символічний акт» [Parsons T., The Social System, p. 261].

Використання психологічної термінології для опису соціальних систем здається Парсонсу природним, адже експресія в діях дійсно має пряме відношення до людської психіки. Але класові відносини між Его та Альтер не можуть бути аналогією відносин матері до немовля хоча б тому, що немовля ще *не відноситься*, а лише безпосередньо реагує.

Безпосередня ж експресивна реакція Альтер – це реакція, що символізує його переважно негативне ставлення до Его саме як до Его, носієм якого є *інша* група людей, яка перебрала на себе право визначати спосіб життя Альтер і намагається його перформувати в лояльне.

Отже, відносини між Альтер та Его значно складніші в їх соціальному вимірі, хоча дійсно, вони багато в чому визначаються фактором психічного.

Інакше кажучи, парсонівський логічний волюнтаризм – це пряма калька того волюнтаризму, яким системно керується Его. Саме тому воно і Его, що волюнтаристичне.

Проблема логічного волюнтаризму, насправді, виникла давно, хоча називалася у різний спосіб. Наприклад, уся середньовічна схоластика є виключно логічним волюнтаризмом, бо намагалася так чи інакше, але завжди волюнтаристським чином, примирити розум з релігійною вірою.

Логічний волюнтаризм у виконанні Парсонса має свої відмінності. З його позиції випливає, що в соціальні структури можна завдавати раціонально визначену множину функцій, які можуть давати позитивний результат, залишаючи соціальну систему незмінною, та ще й з вкоріненою в неї системою соціальних нерівностей.

Очікуваний результат отримуємо, але як саме він позначиться на перспективі соціального розвитку, питання не стоїть. Цей результат вважається легітимним, допоки міра соціального супротиву залишається в межах лояльності, хоча експресія супротиву все ж постійно зростає. Але те, а то, що станеться потім, таких як Парсонс не турбує.

Ось приклад логічного волюнтаризму, який отримав назву закону Дунса Скота, шотландського францисканського теолога, філософа-схоластика. Коротко сенс цього закону можна сформулювати так: з брехні випливає що завгодно. Тобто, хибне висловлювання тягне за собою (імплікує) будь-яке висловлювання.

Наведемо кілька таких висловлювань, які сконструйовані у згоді з цим законом та зустрічаються в літературі з логіки:

– якщо Сонце і зірка, і не зірка, то Місяць зроблений із зеленого сиру;

– якщо двічі два не дорівнює чотирьом, то двічі два – це чотири, а вся математика нічого не варта;

– якщо сніг білий і у той же час не білий, то трава буває виключно чорною.

Вже проаналізований нами вище ефект ірраціональної раціональності – яскравий приклад даного закону. Але те, що є абсурдним у світлі класичної логіки, може бути функціональним з позиції соціальної логіки функціоналістів типу Парсонса. Що з того, що Альтер і Его – експресивні диспозиції? І те, й інше можуть бути функціональними. А якщо так, то все в порядку. Решта, як то кажуть, – справа техніки.

Іншими словами, якщо доведення буде здійснено за допомогою логіки абсурдизму, то довести можна все, що завгодно, проте саме доведення як науково орієнтована логічна процедура перестає виконувати покладені на нього функції, але може приносити прибуток. А розмова про соціально-культурну перспективу тут на переконання функціоналіста не функціональна, не релевантна з позиції феноменолога, не практична (не корисна) на погляд прагматика, і ідеологічна на думку позитивіста.

Усе це в тому чи іншому вигляді ми постійно знаходимо у Парсонса. З його логіки випливає, наприклад, якщо об'єкти стосовно один одного одночасно є і Альтер, і Его, то примирення (союз, солідарність тощо) між ними природне.

І тут же Парсонс додає, що «соціальний об'єкт – це актор, який відповідно може бути будь-яким іншим індивідуальним актором (Альтер), актором, який сам береться за точку відліку (Его), або колективом, що в цілях аналізу розглядається як єдине ціле» [*Parsons T., The Social System, p. 2*].

Звісно, інший – це актор, який може бути і Альтер, і Его залежно від того, в якій системі координат ми його розглядаємо. Але ж кожне Его кожного іншого розглядається переважно як об'єкт, тобто береться за точку відліку себе самого, а не іншого. Він же не фейербахівський **Я** в **Т**у!

А чи можна **Я** і **Т**у розглядати як колектив, наприклад? Можна, але лише в інструментальному плані, наприклад, для того, щоб

визначити функції, які Альтер має виконувати, щоб задовольнити Его-потреби. Розуміння поняття колективу в інструментальному плані означає, що колектив – це не реальний кінцевий результат, якого ми маємо досягти, а лише засіб потрібний для конструювання функціонального відношення Его до Альтер як об'єкту вольового примусу.

Отже, поняття колективу тут лише символ, що має збивати з пантелику, бо позначає не колективні відносини між Альтер та Его, а відносини панування і підлеглості. І Парсонс сам про це говорить. Він розуміє, що коли Его бере себе за точку відліку і ставиться до Альтер як до об'єкту, це не означає, що й Альтер так же ставиться до самого себе. Тому «“реакції” Альтер можуть охоплювати значний діапазон, вибір всередині якого залежить від дій Его» [Parsons T., The Social System, с. 6]. І дивно, що такі взаємні негативні реакції Парсонс **для нас** називає соціальною взаємодією, маючи на увазі, що це, насправді, взаємне відторгнення. А якщо так, то «процес взаємодії» має стати «структурованим», а «значення знаку необхідно ще більше абстрагувати від специфіки ситуації» [Там само, с. 6]. Тобто ситуація і її символ не повинні корелювати між собою. Іншими словами, символ має символізувати Альтер-очікування, а ситуація, в якій бере участь Альтер, має задовольняти потреби Его. А ще краще, щоб Альтер орієнтувався взагалі не на символи, а виключно на знак, – як це відбувається в тваринному світі. Знаки для тварин виконують функцію подразників у той час, як в людському світі знаки мають значення, тобто щось символізують.

А далі Парсонс вдається до суджень, з яких ми дізнаємося, що світ символічного дозволяє людям інтерпретувати ситуації, у той час як тварини не можуть інтерпретувати ситуації, в які вони потрапляють. Вони просто обирають між знаками, коли «чорна панель означає їжу, а біла – ні» [Там само, с. 6]. Тут немає смислової експресії і бажано, щоб і у Альтер її було якомога менше, – робимо

ми висновок. Коли ж створюється така ситуація, то її символічний вираз має бути досить стабільним, – дізнаємося ми від Парсонса. Її, – говорить він, – «ми й будемо називати культурною традицією» [Там само, с. 6].

Парсонівські тексти є гранично абстрактними, і, попри претензію на структурно-функціональний аналіз експресивного символізму, все ж є переважно функціональним, ніж структурним аналізом, якщо подивитися на нього з позиції макроструктур. І хоча поняття катектичної нерівності в цих текстах зустрічається лише декілька разів, саме зміст того, що позначає це поняття, є предметом опису, орієнтованого на виявлення меж функціональності та пошуку тих засобів, що цю функціональність можуть забезпечити.

Це означає:

- що поняття людяності (адже виключно людям властива експресивна поведінка), що так чи інакше спонукає їх до переходу до дій, зумовлених пізнанням, редуковане до функціональності;

- що відносини, які вибудовуються за принципом функціональності, – це знелюднені відносини;

- що експресивність, наявна в знелюднених відносинах, – лише функція, завдяки якій зазначена знелюдненість і виявляється;

- що диспозиція між Его та Альтер, яка стає все гострішою, свідчить про те, що в людях, попри граничну агресивність Его, ще залишається щось від Альтер і що саме це залишає нам надію на повернення людяності в світ людей.

Ми розуміємо, що залишилося багато тем, пов'язаних з експресивною символікою та експресивними діями. Це і зв'язок між символікою та цінностями, і експресивне лідерство та його соціальні функції тощо.

Але ми і не мали на меті висвітлювати їх усі. Головним предметом розгляду в цій праці, як вже зазначалося, був аналіз основних засадничих принципів, властивих функціоналістському

стилю мислення, та їх впровадження в соціологічну теорію під гаслами значущості як когнітивних цінностей.

Останнє Парсонсу вдалося зробити, втім наслідки такого діяння для світової культури виявилися досить сумнівними і, як бачимо, такими, що дуже відрізняються від декларованих, бо слово і діло в позитивізмі далекі одне від одного.

ВИСНОВКИ

Коли вчені ставлять питання про феноменальність того чи іншого явища, вони мають на увазі стани свідомості різних категорій людей, зміни яких через зміни в поведінці людей, можуть призвести до тих чи інших соціальних змін.

Зміни, які сприяють стабілізації соціальної системи позначені як функціональні.

Феноменальність парсонівської соціології якраз і відрізняється тим, що попри гучного імені та значної низки учнів, парсонсіанство як школа все ж не виникло. Соціології Парсонса віддають належне, але намагаються триматися осторонь, бо дають їй досить неоднозначні оцінки.

Наприклад, Козер в своїй праці «Майстри соціологічної думки», попри неодноразове цитування, не надав йому статусу одного з майстрів. Річ у тому, що той орієнтир, який обрав Парсонс в своїй науковій діяльності, – «порядок понад усе» – є дуже неоднозначним. Сам Парсонс це розумів, діяв у згоді з цим орієнтиром як принципом, про що свідчать його праці, але на словах заперечував це.

Зазначена суперечність і надала логіці мислення Парсонса статус одного з різновидів соціології, – буржуазної. Це суб'єктивна логіка мислення, яка чітко корелює з об'єктивною логікою капіталістичного соціального порядку, втіленого в образі американського соціетального суспільства.

Ми не одноразово зазначали, що ми не проти функціонального аналізу, тим більше якщо він спрямований не на конфронтацію з причинним, а доповнює його. У Парсонса ж наявна логіка конфронтації з причинним аналізом, попри те, що, якщо ми знаємо, наприклад, причини існування соціальних нерівностей, або знаємо причини, які зумовили сучасні статуси та ролі, у згоді з якими вибудовуються соціальні ієрархії, інституціоналізовані у вигляді соціальних структур, або якщо знаємо, чим зумовлено існування тих

чи інших окремо взятих соціальних інститутів тощо, то додатковий аналіз функціональних зв'язків між спричиненими явищами міг би значно полегшити суспільне життя. Тоді б він сприяв, скажімо, не вгамуванню соціальних напруг, а їх зняттю, не відновленню соціальних нерівностей, а їх доланню і тощо.

В суспільному житті світу небезпричинно постійно зростає запит на соціальну справедливість. І саме він призводить до структурних напруг, саме він зумовлює соціальні катаклізми і навіть руйнування держав. Але функціональний аналіз парсонівського гатунку спрямований лише на те, щоб зробити ті чи інші соціальні катаклізми не лише керованими, а й функціональними, тобто такими, щоб їх можна було штучно конструювати і використовувати в справі соціального контролю. І все б нічого, якби постійно не зростали масштаби підконтрольності, якби не всезростаюча соціальна турбулентність, яка трагічно позначається не лише на долі окремих індивідів і груп, а й суспільства в цілому.

Так чим же відрізняється функціональний аналіз у виконанні Парсонса? Насамперед своєю граничною однобічністю, бо в ньому причина редукована до функції, а причинні зв'язки відповідно до функціональних. Парсонс, між тим, часто користується словом «because» (тому що), бо уникнути від потреби встановлювати причинні зв'язки при будь-якому аналізі неможливо. Однак він далі констатації таких зв'язків не йде, не дивлячись на те, що констатація таких зв'язків і їх аналіз на предмет встановлення способу існування того чи іншого соціального явища – далеко не одне й те саме. За такої ситуації слово «because» відіграє функцію перформації логічного доведення в констатацію факту і, відповідно в пропозицію вважати так, як було сказано і ніяк інакше.

А втім, аналіз причин передбачає одночасно й аналіз сутності явищ чи процесів, тобто з'ясування того, як саме вони формуються, які наслідки породжують і, врешті-решт, чого від них можна чекати.

Тому причинний аналіз в соціології корелює з принципом історизму, який Парсонс (і не лише він) просто ігнорує. Якщо він аналізує, наприклад, соціальні очікування, то лише на предмет того, у який спосіб вони можуть бути інструменталізовані та переформатовані в підконтрольні. Він не вважає за потрібне наголошувати на відмінності між соціальними очікуваннями, які формуються внаслідок засвоєння доведених наукою знань, та очікуваннями, що формуються в людській повсякденності на рівні досвіду життя в умовах соціальних нерівностей, але загострює увагу на питанні штучного конструювання очікувань та їх інструменталізації. А це стає можливим лише тоді, коли перша категорія очікувань підлягає ретельному аналізу не з огляду на культурно-історичну значущість здобутих знань, а виключно зважаючи на те, щоби зробити їх функціонально значущими. Ось звідки така абстрактність в текстах Парсонса, недомовки, надмірна увага до експресивної складової в суспільних відносинах та способах її символізації.

Все це робиться виключно з огляду на стабілізацію *американського соціетального порядку* та в орієнтації на офіційно проголошену в США його виключну та глобальну значущість.

«Світом править воϰς (розум)», – стверджував Гегель [Гегель, Енциклопедія, с. 53]. Він не міг собі навіть уявити, що з часом світом почне правити функціонально орієнтований, гранично прагматичний розум, і що це розум буржуа – розум, *вільний* від співчуття, від самооцінок, від орієнтації на історичну перспективу людського розвитку і тому цілком шизофренічний. Насправді, цей розум *вільний* і від самого себе, бо відчужений від власне людської сутності самого буржуа, бо орієнтований на три визначальні для нього цінності: гроші, влада і тотальний контроль за розбудованим ним самим порядком. Цей розум хизується своєю раціональністю, але не може збагнути того, що він майстерно сіє навколо себе посередність, спричиняє помутніння дійсного розуму, в якому істинні і хибні,

спотворені уявлення перетворюються в щось одне, міняються місцями, а точніше, одне штучно підміняється іншим, бо, згідно з Парсонсом, істина легко може перетворитися в хибу, якщо вона втрачає ознаку функціональності, а хиба, відповідно, в істину, якщо вона функціональна.

В діалектиці існує поняття оберненої форми. Капітал, наприклад, з огляду на його походження, – обернена форма праці, а з огляду на спосіб його соціального існування – обернена форма злиденності.

Судження виростає з речення. Проте, у разі зворотної перформації судження в речення, виникає така мисленева форма, яка виглядає процесом плетіння словесного павутиння. В побуті воно дорівнює пліткуванню, а в науці – науковоподібному теоретизуванню, заснованому на різного роду соціально орієнтованих інтерпретаціях реальності.

Речення, якщо розглянути його в контексті принципу історизму, формується в ході розвитку психічних реакцій людей на зовнішні обставини і є інструментом пристосування до них. А судження – відрізняється тим, що воно вже є інструментом пристосування зовнішніх обставин до потреб людей. Це – процес творчий. Виходить, що зворотне обернення судження в речення є способом обмеження людської волі до свободи від зовнішніх обставин та позбавлення їх історично розвиненого інтелектуального потенціалу, а саме здатності до судження.

Парсонівський перформатизм і є процесом незупинного виробництва обернених форм, які мають свої соціальні наслідки. Наприклад, якщо критерієм істини є суспільно-історична практика, то її оберненою формою є функціональність, яка корелює з критерієм соціально визначеної вигоди (вигоди для тих чи інших соціальних груп) і від якої виявляється відчуженим все інше суспільство. Така обставина не може так чи інакше не позначатися на суспільній свідомості, адже більшість, як-то кажуть, пошита в дурні.

Як вище зазначалося, тут ми маємо справу з розладами в розумі за здорової психіки. І можна додати, що це ще й своєрідний прояв соціальної аномії.

З огляду ж на те, що вчених, подібних до Парсонса, в західній науці не мало, то основним з наслідків від їх діяння є те, що Ч.Р. Міллс міг би назвати масовим ідіотизмом, який поширюється й на інтелектуалів.

Читаємо Міллса: «Звичайно, сьогодні багато людей, звільнившись від прихильності до панівних політичних цінностей, не набувають нових і тому втрачають будь-який інтерес до політики. Їх настрої не революційні і не реакційні. Вони неакційні. Якщо ми скористаємося давньогрецьким визначенням “ідіота” як людини, яка повністю замкнена у своєму приватному житті, то повинні будемо зробити висновок, що більшість громадян у багатьох країнах справжнісінькі ідіоти. Такий, висловлюючись обережно, духовний стан уявляється мені ключем до багатьох хвороб нашого часу серед інтелектуалів від політики, рівно як і до політичної плутанини сучасного суспільства» [Миллс Ч.Р. Социологическое воображение, с. 54 – 55]. І цей ідіотичний духовний стан конче функціональний.

Подібні висновки ми знаходимо і у Ю. Хабермаса. Останній великий раціоналіст в ході аналізу комунікативного розуму виявляє тенденцію до уречевлення свідомості, яка виникає у разі, коли розуму, орієнтованому на порозуміння, протиставляється функціоналістський розум – орієнтований на контроль. А вже в ході критики функціоналістського розуму Хабермас прямо вказує на те, що цей розум сходить з розуму в силу власної інструменталізації та абсолютно цілеспрямованій раціональності, орієнтованій, знов-таки на властивий йому спосіб соціальної інтеграції та самозбереження порядку [*Habermas J. The Theory of Communicative*, с. 398 – 399].

Та питання полягає в тому, що ми маємо справу з досить специфічною логікою, бо:

– те, що в класичній логіці називають логічною хибою (помилкою), в логіці функціоналізму – інструмент впливу;

– те, що в класичній теорії пізнання називається заблудженням, в контексті функціоналістської соціальної епістемології може бути назване соціально сконструйованою реальністю;

– те, що в контексті класичної науки тьмарить людям розум, прагматично налаштований розум відносиить до категорії успіху, досягнутому завдяки штучно сконструйованій нелогічній поведінки людей, позначених стигмою *інші*.

Функціоналістський розум, тим не менше, – це талановита посередність і, відповідно, намагається все перетворити в посереднє, бо посередність зручніше контролювати, а за її допомогою і все суспільство можна поставити під надійний контроль. Талант посередності тим і відрізняється, що він свідомо не виходить за ним же встановлені посередні межі. Звідси й така увага до: функціональних зв'язків; до повсякденності; до середнього класу; до маси та масовізації; до масової культури; до рутини та рутинізації; до маргіналізму; до гендера тощо – до усього того, що може бути переформатоване в інструментальне, в функціонально значуще, в спроможне давати владу та прибуток.

«Посереднє, – писав Гегель, – довго існує і в кінцевому підсумку править світом. Ця посередність володіє також і думками; вона переконує в правоті цих маленьких думок навколишній світ, знищує яскравість духовного життя, перетворює її в голу рутину, і вона у такий спосіб забезпечує собі тривале існування. Її довговічність і означає саме те, що вона вперто стоїть на своїй брехні, не видобуває і не досягає своєї правди, не віддає належне поняттю; ця довговічність царства посередності означає, що істина не втілюється в ньому, як процес [Гегель, Філософія природи, с. 52]. Мало того, вона тепер взагалі перестає бути метою та орієнтиром в дослідженнях, а інакше науку неможливо перетворити в служницю приватного інтересу.

Щодо Парсонса, то він неабиякий майстер в справі конструювання масової посередності, яка в соціальному плані дорівнює солідаризму. Йому чуже питання етично та естетично «піднесеного управління світом» [Гегель, Естетика, с. 374]. Його функціоналізм не лише такого не передбачає, а й засуджує таке ставлення щодо цього питання, бо для Парсонса наука не мета, а засіб. Когнітивні цінності, які він сповідає, не дозволяють йому підніматися до світоглядних узагальнень, які б потребували радикального перегляду усієї позитивістські орієнтованої світоглядної системи.

І вже насамкінець нагадаємо читачеві, що в західному світі багато шуму наробила вищезгадана праця *Experts in Science*, одним з редакторів якої є вчений з уславленим ім'ям Герд Гігеренцер, автор теорії обмеженої раціональності. В цій книзі є багато моментів, так чи інакше дотичних до тих питань, які порушуються тут, і зокрема про науку як владний ресурс.

Парсонс весь час наголошує на тому, що свобода від оцінок – найважливіша умова досягнення наукової об'єктивності.

Дозволимо собі не погодитися з цим.

Річ у тому, що будь-яке намагання сповіщати почуття в безпристрасній формі не звільняє нас від самих почуттів і не робить наші дії виключно раціональними. Жодне спілкування (навіть в науці) не позбавлене чуттєвого контексту. Розум і почуття нерозривні: їх можна протиставити лише в межах гносеології, де вони є поняттями про етапи історичного розвитку самого нашого розуму. Звісно, що можна міркувати про те, що саме переважає в діях людей, раціональні чи експресивні моменти? Але навіть хибні уявлення можливо цілеспрямовано конструювати і обґрунтовувати засобами логіки. Тому, коли функціоналісти, і насамперед Парсонс, говорять про можливість свободи від оцінок, то вони уможливають ситуацію, в якій одні люди за допомогою певних засобів логіки, які є

в їх розпорядженні, можуть впливати на почуття інших людей і зрештою контрольовано спрямовувати їх думки і поведінку в інтересах можновладців. Саме про цю можливість посилення контролю та зміцнення владного ресурсу і йдеться в працях Парсонса..

За таких умов гучний заклик до свободи *від оцінок* в соціальних науках – це спосіб символізації логічного, спосіб *ураження* свідомості неофітів в питаннях логіки. Свідомо хибним є навіть обґрунтування Парсонсом уявлення про саму можливість звільнення від оцінок в соціальних науках, що є результатом застосування тієї ж самої технології символізації логічного, яку він весь час і використовує в своїх працях. .

Удаване свобода від оцінок, не є реальним свободою/звільненням, бо оцінки присутні навіть в поняттях фізики. Відмінності – лише в мірі експресії, а не в її абсолютній відсутності.

Отже, заклик до «свободи від оцінок» в соціальних науках насправді є закликом до неявного або контекстного обміну емоціями, контекстного способу передачі емоційно забарвленого ставлення до тої чи іншої наукової позиції, яке залежно від ситуації може бути позитивним або негативним. Така *помітна розбіжність в стандартах*, як здається, «формується внаслідок культурної приналежності залучених вчених» [*Experts in Science*, p. 21].

Взагалі ж тут йдеться про те, що вчені, які сповідають диспозиційні когнітивні цінності, відрізняються властивою їм класовою орієнтацією, що робить їх залежними від цих класів.

Отже, робимо висновок, як тільки вчений заявляє про те, що він *вільний від оцінок*, тобто поділяє цю позицію, сконструйовану в межах розуміючої соціології, визнає її як когнітивну цінність, він декларує:

– що він позитивіст, хоча позитивістом себе може й не вважати;

– що він намагається бути об'єктивним, але насправді у тій чи іншій мірі є суб'єктивістом, бо виключно з суб'єктивних причин поділяє поняття на такі, що мають в своєму змісті оціночну конотацію, і ті, що нібито не мають, хоча немає і не може бути понять без такої конотації. Наприклад, навіть поняття сутності, на перший погляд абсолютно позбавлене ціннісної конотації, – не що інше, як властивість явищ, дослідження якої соціально визначено.

Втім, сам факт такого поділу понять є дією, спрямованою на те, щоб їм можливо було приписати досить специфічну оціночну конотацію з метою *привласнити* право називатися об'єктивним, не будучи таким насправді.

Слід розуміти, що будь-які поняття за своїм походженням утворюються шляхом порівняння, а порівняння – це оцінювання.

Отже, критерій об'єктивності понять, насправді, визначається чимось іншим, тобто не тим, визнаю чи не визнаю я ті чи інші твердження (думки, тези тощо) істинними, а мірою достовірності, з якою вони свідчать нам про предмет пізнання

В сучасній соціальній науці відмова істині в її гносеологічному статусі, – не новина. Якби було не так, соціальна наука просто перестала б існувати, бо вона вичерпала б свої можливості в справі спрямування соціальних процесів, серед яких вона визначили лише два найбільш значущих: приватновласницький напрям соціальних змін та суспільно значущий.

Дослідники, які брали участь в підготовці книги «Experts in Science», свідчать, що наукові дослідження більше не орієнтуються на досягнення істини, а всього лише виконують замовлення, яке не завжди транспарентно сформульоване. В ринкових умовах, зокрема, замовлення, що надходять від ринку як соціального інституту, годі й формулювати публічно. Вчений і сам сформулює таке замовлення до самого себе як наукову проблему, адже просто хоче підняти свій статус та конкурентоспроможність.

При цьому він часто навіть не замислюється про те, що, приймаючи позицію експерта по впровадженню ринково орієнтованих технологій в процес соціальних змін, і тим самим не сприяє соціальному розвитку, а, навпаки, стримує його.

Нагадуємо, що критерієм істини є не дослідницький успіх, яким би яскравим він не був, а сприяння суспільному розвитку, а також розвитку людяності, смисл якої полягає в *забезпеченні життя інших людей*, а не навпаки, перетворювання людей в маріонеток.

Виходячи зі сказаного, Парсонса з повним правом можна віднести до другої категорії. Він сам обрав свій шлях і свідомо йшов по ньому.

ДЖЕРЕЛА

1. *Адорно Т.* К логике социальных наук URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/adorno/log_soc.php
2. *Арсеенко А.Г.* Глобализация американской социологии: причины и последствия // Соціологічна наука і освіта в Україні: Зб. наук. пр. / Укл. В.І. Судаков, М.В. Туленков. Вип. 1. Концептуальні засади становлення та розвитку соціологічної науки і освіти в Україні. – К.: МАУП, 2000. – С. 43-49.
3. *Бауман З.* Актуальность холокоста / Зигмунт Бауман. Пер. с англ. – М.: Издательство «Европа», 2010. - 316 с.
4. *Бауман З.* Мыслить социологически / Пер. с англ. под ред. А. Ф. Филиппова. Москва: Аспект Пресс, 1996. 256 с. URL: <http://padaread.com/?book=72471&pg=257>
5. *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Vodr/zb_fuko.php
6. *Буравой М.* Отвечая на вызовы глобальной социологии — От Гётеборга до Иокогамы. Обращение президента Международной Социологической Ассоциации. / Майкл Буравой. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/2011/11/14/1270182069/Burawoy_2010_4.pdf
7. *Бурдьё П.* Социология политики / Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1993. – 336 с.
8. *Вайсман Ф.* Что такое логический анализ? URL: https://kdpu.edu.ua/shramko/files/Zb16_2015_97-122_Waismann.pdf
9. *Вебер М.* Основные социологические понятия // Макс Вебер / Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. – С. 602 – 643.
10. *Вебер М.* Протестантська етика і дух капіталізму. URL: http://lib.sumdu.edu.ua/library/docs/Materiali_do_kyrsiv/Veber.pdf
11. *Гавриленко І. М., Недюха М. П., Яковенко Ю.І.* Соціальний розвиток: навчальний посібник. 2-е вид, перероб. доп. Херсон: ОЛДІ-ПЛЮС, 2017. 580 с.
12. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика. / Г.В.Ф. Гегель. Сочинения в 14 т. – Т. 1. – Москва – Ленинград, 1929. – 368 с.

13. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике / Г.В.Ф. Гегель. Сочинения в 14 т. – Книга 3, Т. 14. – М.: Изд. Экономическая литература. – 1958. – 440 с.
14. *Гегель Г.В.Ф.* Философия природы / Г.В.Ф. Гегель. Сочинения в 14 т. – Т. II. – 684 с.
15. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права / Г.В.Ф. Гегель. Сочинения в 14 т. – Т. 7. – Москва – Ленинград, 1934, – 380 с.
16. *Голдберг Дж.* Либеральный фашизм. URL: http://liv.piramidin.com/politica/Goldberg%20Dzh.%20_Liberalnyj%20fashizm/Goldberg%20Dzh.%20Liberalnyi%20fashizm.htm
17. *Гоулднер А.* Наступающий кризис западной социологии. / Перевод с английского. СПб: Наука, 2003. – 574 с.
18. *Гоффман Эрвинг* Символы классового статуса URL: <https://www.ruthenia.ru/logos/number/39/04.pdf>
19. *Дастон Л.* Объективность. / Лоррейн Дастон и Питера Галисон. — М.: Новое литературное обозрение, – 2018. — 584 с.
20. *Джеймисон Ф.* Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма / Пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. А. Олейникова. М.: Издательство Института Гайдара, 2019. 808 с.
21. *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса (философско-богословские очерки). — М.: Академический Проект, 2013. — 515 с.
22. *Кант Э.* Критика эстетической способности суждения. Соч. в 6 т., т. 5. М., 1966. С. 201-249.
23. *Кармадонов О. А.* Социология символа. — М.: Academia, 2004. — 352 с.
24. *Козер Льюис А.* Мастера социологической мысли. Идеи в историческом и социальном контексте / Пер. с англ. Т. И. Шуминой; Под ред. д. ф. н., проф. И. Б. Орловой. — М.: Норма, 2006. — 528 с.
25. *Корнілов В.С., Ніколаєнко В.Л.* Функціоналістська стратегія визначення релігії Роберта Ніллі Белла // Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки. 2018 №3-4 (38-39). Соціологічні науки. Київ: 2018. — С. 38 — 45. URL: <http://www.apspp.soc.univ.kiev.ua/index.php/home/article/view/854/728>

26. *Кравченко А. И.* Особенности стиля мышления и критика учения Парсонса. История социологии в 2-томах. Т. 2. М., 2014. URL: https://studme.org/56413/sotsiologiya/istoriya_sotsiologii_tom_2.
27. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. / Алексей Федорович/. — М.: Мысль, 1993.— 959 с.
28. *Малинова О.Ю.* Символическая политика: контуры проблемного поля. / О.Ю. Малинова. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/simvolicheskaya-politika-kontury-problemnogo-polya>
29. *Мангейм К.* Идеология и утопия / Карл Мангейм. Диагноз нашего времени. Пер. с нем. и англ. - М.: Юрист, 1994. – 276 с.
30. *Маркс К.* Капитал. / Карл Маркс и Фридрих Энгельс. – Сочинения. Изд. II. – М.: Политиздат. – 1960. – Т. 23. – 907 с.
31. *Маркузе Г.* Одномерный человек / Герберт Маркузе URL: <https://www.litmir.me/br/?b=93011&p=1>
32. *Мегедь В.В.* Стили мышления и типы URL: http://ru.laser.ru/authors/meged_ovcharov/styles_and_types.htm.
33. *Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура / Роберт Мертон. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. — 873, [7] с.
34. *Миллс Ч. Р.* Социологическое воображение / Пер. с англ. О. А. Оберемко; общ. ред. Г. С. Батыгина. М.: Издательский Дом NOTA BENE, 2001. 264 с. URL: <http://klex.ru/l6u>
35. *Никищенко А.А.* История британской социальной антропологии. С.-Петербург, СПбГУ, 2008. - 495 с.
36. *Николаенко В. Л., Николаенко Л., Яковенко Ю. И.* Коммуникативные эффекты пустого слова: паралогические основания социологической постметодологии // Український соціологічний журнал. Випуск 17–18. № 1–2. 2017. С. 192-205.
37. *Николаенко Л.Г.* Идеологический метод в современном обществознании // Ідеологія в сучасному світі Науково-практична конференція (19 – 20 жовтня 2011 року, Київ). Матеріали доповідей та виступів. Київ: 2011. - С. 48 – 50.
38. *Николаенко Л.Г.* Соціальні функції грошей або множинні гроші як символ рухомої групової множинності. / Збірник наукових праць. – Київ – 2019, – №1-2(40-41). – С. 110 – 129

39. *Николаєнко В.Л., Николаєнко Л.Г., Яковенко Ю.І.* Суперечності в обґрунтуванні Толкоттом Парсонсом функціоналістського стилю соціологічного мислення» // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, №42, 2019, с. 7 – 19.

40. *Остин Дж. Л.* Слово как действие. / Дж. Л. Остин / Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 17. – Теория речевых актов. – М: Прогресс, 1986.— 424 с.

41. Остин Дж. Чужое сознание / Дж. Остин / Философия, логика, язык. – М.: Прогресс, 1987. — 336 с. — С. 48 – 96.

42. *Парсонс Т.* О социальных системах / Под ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского. Москва: 2002. – 832 с.

43. *Парсонс Т.* О структуре социального действия / Толкотт Парсонс. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/pars/index.php

44. *Парсонс Т.* О структуре социального действия. /Толкотт Парсонс. — Изд. 2-е. — М.: Академический Проект. – 2002. — 880 с.

45. *Парсонс Т.* О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. 880 с.

46. *Парсонс Т.* Система современных обществ / Пер. с англ. Л. А. Седова, А. Д. Ковалева; под ред. М.С. Ковалевой. М.: Аспект Пресс, 1998.270 с.

47. *Платон.* Политик, или О царской власти / Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. — М.: Альфа-Книга, 2016. — 1311 с. – С. 228 – 270.

48. *Платон.* Софист, или О сущем / Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. — М.: Альфа-Книга, 2016. — 1311 с. – С. 182 – 227.

49. *Покровский Н.Е.* Одиннадцать заповедей функционализма Роберта Мертона / Н.Е. Покровский. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/095/539/1217/014.ПОКРОВСКИЙ.pdf>

50. *Поппе Николай Николаевич* URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D0%BF%D0%BF%D0%B5_%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D0%B9_%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87

51. *Поппер К.* Логика социальных наук URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Popp/Log_Soc.php
52. *Поцелуев С.П.* Символическая политика: констеляция понятий для похода к проблеме. / С.П. Поцелуев. URL: <http://ecsocman.hse.ru/text/26584165/>
53. *Ритцер Дж.* Макдональдизация общества. / Джордж Ритцер. – М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. – 592 с.
54. *Ритцер Дж.* Современные социологические теории. 5-е изд. / пер. с англ. А. Бойков, А. Лисицына. СПб: Питер., 2002. 668 с.
55. *Руднев В. П.* Философия языка и семиотика безумия: избранные работы. М.: Территория будущего, 2007. 528 с.
56. Судьбы теории Талкотта Парсонса в России / Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. С. 730–860.
57. *Тард Г.* Социальная логика / Пер. с англ. М. Цейтлин. Санкт-Петербург: 1996. – 500 с.
58. *Финкельман П.* Как американский закон и Конституция США определяли рабство (пер. с англ. Кристины Сарычевой под ред. Николая Поселягина) URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/142_nlo_6_2016_spetsialnyy_vypusk_t_2_rabstvo/article/12234/
59. *Флек Л.* Возникновение и развитие научного факта: Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива / Составл., предисл., перевод с англ., нем., польского яз., общая ред. Поруса В. Н. — Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 220 с.
60. *Фомичев П.Н.* Герхардт У. Толкотт Парсонс и трансформация германского общества в конце второй мировой войны. // Отечественная и зарубежная литература. Реферативный журнал. Серия 10. Социология. Москва: 1998. - С. 31 – 37.
61. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / Пер. с фр. Владимира Наумова под редакцией Ирины Борисовой. Москва: «Ad Marginem», 1999. – 479 с.
62. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Hab_Modern.php // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 40-51.
63. Чеснокова В. Предисловие. / Парсонс Т. О структуре социального действия. — Изд. 2-е. — М.: Академический Проект, 2002. — 880 с.

64. *Штомпка П.* Теоретическая социология и социологическое воображение // Социологический журнал. 2001. № 1. С. 148-159. URL: http://socioline.ru/_seminar/library/src-ino/voobr.php
65. *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом / Альфред Шюц – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1056 с.
66. *Эрхард Л.* Благосостояние для всех / Люлвиг Эрхард – М.: Дело, 2001. – 352 с.
67. *Яковенко А.К., Яковенко Ю.І.* Соціологія невігластва в структурі соціологічного знання / Вісник Одеського університету. Серія: Соціологія та політологія. Т. 12. Випуск 6. – Одеса: Видавництво «Астропринт», 2007. – С. 466-482.
68. *Ярошенко А. О.* Курс лекцій з історії соціології. К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2005. 195 с.
69. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991.—527 с.
70. *Alexander Jeffrey C., Performance and power / Jeffrey C. Alexander.* – Cambridge: Polity Press, 2011. – 246 p.
71. *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism / Daniel Bell. URL: <https://www.jstor.org/stable/3331409?seq=1>
72. *Bietry P.* Le socialisme et les Jaunes. URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5450489g/f2.image>
73. *Dennis W.,* “Truth, Misinterpretation, or Left-Wing McCarthyism?,” Sociological Forum, vol. 11, 1996, pp. 613–621.
74. Experts in Science and Society / Edited by Elke Kurz-Milcke, Gerd Gigerenzer – New York: Kluwer Academic Publishers. – 2004 – 323 p.
75. *Gerhardt U.* Talcott Parsons. An Intellectual Biography. / Uta Gerhardt. – Edinburgh – New York: Cambridge university press. – 2002. – 311 p.
76. *Gross B.* Friendly Fascism. The New Face of Power in America. Boston: South end press, 1980. – 410 p.
77. *Habermas J.* The Theory of Communicative Action Volume 1. Reason and the rationalization of society / Jürgen Habermas – Boston: Beacon Press. – 1983. – 465 с.
78. *Parsons T.* A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification (1953). / *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. – The Free Press, Glencoe, Illinois. – 1964f, p. 405, pp. 386 – 439.

79. *Parsons T.* An Analytical Approach to the Theory of Social Stratification (1940). / *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. – The Free Press, Glencoe, Illinois. – 1964g, pp. 69 – 103.

80. *Parsons T.* Some Sociological Aspects of the Fascist Movements (1942). / *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. – The Free Press, Glencoe, Illinois. – 1964d., pp. 124 – 141.

81. *Parsons T.* The problem of controlled institutional change (1945). / *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. – The Free Press, Glencoe, Illinois. – 1964e, p. 254, pp. 238 – 274.

82. *Parsons T.* The Motivation of Economic Activities (1940) / *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. – The Free Press, Glencoe, Illinois. – 1964d., pp. 50 – 68.

83. *Parsons T.* The Professions and Social Structure (1939) / *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. – The Free Press, Glencoe, Illinois. – 1964d., pp. 34 – 49.

84. *Parsons T.* A Tentative Outline Of American Values. URL: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/026327689006004004>

85. *Parsons T.* Democracy and Social Structure in Pre-Nazi Germany (1942). / *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. – The Free Press, Glencoe, Illinois. – 1964, pp. 104 – 123.

86. *Parsons T.* Certain Primary Sources and Patterns of Aggression in the Social Structure of the Western World (1947) / Talcott Parsons / Essays in sociological theory. – Glencoe, Illinois: – 1964a. – 459 p., pp. 298 – 322.

87. *Parsons T.* Propaganda and Social Control (1942). / *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. – The Free Press, Glencoe, Illinois. – 1964, pp. 142 – 176.

88. *Parsons T.* The Role of Ideas in Social Action (1938) / Talcott Parsons. Essays in sociological theory. – Glencoe, Illinois: The free press. – 1964c., pp. 19 – 33.

89. *Parsons T.* Sociological Aspects of the Fascist Movements (1942) / Talcott Parsons / Essays in sociological theory. – Glencoe, Illinois: – 1964b., pp. 124 – 141.

90. *Parsons T.* The Structure of Social Action (1937) – Toronto, Ontario: Collier-Macmillan Canada, Ltd., Fourth Printing March. – 1966, 817 p.

91. *Parsons T.* Social Structure and Personality. – New York: The Free Press: A Division of The Macmillan Company. – 1970, 1964, 376 p.

92. *Parsons T.* The Social System / London, Routledge. – 1991, – 403 p.

93. *Parsons T.* and *Platt Gerald M.* with the collaboration of Neil J. Smelser. The American University. – Massachusetts, Harvard University Press Cambridge, – 1973. – 465 p.

94. *Parsons T., Shils E. A.* With the assistance of James Olds. Values Motives, and Systems of Action // Toward a General Theory of Action (Editors: Talcott Parsons & Edward A. Shils. – Harvard University Press: Cambridge – Massachusetts. – 1962, – 277 c.

95. Talcott Parsons on institutions and social evolution. Selected Writings Edited and with an Introduction by Leon H. Mayhew. URL: <http://en.bookfi.net/book/1098816>

96. *Porter J. N.* Talcott Parsons and National Socialism: The Case of the «Ten Mysterious Missing Letters» // Sociological Forum, Vol. 11, № 4, 1996. - P. 603 – 611.

97. Public sociology in review / Telebridge with Michael Burawoy; Higher school of economics (Moscow, Russia) – University of California (Berkeley, USA), 18 December 2009. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/public-sociology-in-review-telebridge-with-michael-burawoy>

98. *Rifkin S.* The Parsons Game: The First Simulation of Talcott Parsons' Theory of Action / George Washington University. – 2005, – 131 p.

99. *Ryle G.* The Concept of Mind URL: <https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2018/04/concept-of-mind.pdf>

100. Schools in England told to use material from anti-capitalist groups URL: <https://www.theguardian.com/education/2020/sep/27/uk-schools-told-not-to-use-anti-capitalist-material-in-teaching>

101. *Turner B.* Preface to the New Edition / Bryan Turner / T. Parsons The Social System. – / London, Routledge. – 1991, – 403 p.

102. Wikipedia Hunger in the United States URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Hunger_in_the_United_States]

Наукове видання

***НІКОЛАЄНКО Володимир Леонідович,
НІКОЛАЄНКО Леонід Григорович,
ЯКОВЕНКО Юрій Іванович***

**СОЦІОЛОГІКА МИСЛЕННЯ
ТОЛКОТТА ПАРСОНСА**

Монографія

Дизайн обкладинки: *Лудченко Я.О.*

Підписано до друку 04.10.2021.
Формат 60 x 84/16. Папір офсетний № 1. Гарнітура Times New Roman.
Умовн. друк. арк. 8,95. Обл.-вид. арк. 14,5. Наклад 300.

Видавництво ПП «ПФ «Фоліант».
00121, м. Київ, вул. Семенівська, 13
Свідоцтво ДК № 4631 від 14.10.2013 р.

Зам. № 10-21-04-2.
Друк: СПД «Березницький О.А.»
Свідоцтво В02 № 260 398 від 16.03.2001 р.
Україна, м. Київ, вул. А. Ахматової, 13а, оф. 32.