

С.В. ГОЛУБЕВ,
ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ (ВИТЕБСК)

ТЕОРЕМА ГЕДЕЛЯ И ПРОБЛЕМА ЛЕГИТИМНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКЕ

Рассматривается проблема легитимности социального порядка в свете методологического значения теоремы Геделя о неполноте формальных систем и социологических концепций М. Вебера, Т. Парсонса, Н. Лумана. Посредством логико-концептуального и теоретико-методологического анализа раскрывается роль социальных ценностей как необходимого основания легитимности социального порядка.

The problem of social order legitimacy is studied in the context of both the methodological meaning of Gödel's theorem of incompleteness and sociological conceptions of M. Weber, T. Parsons and N. Luman. The logic-conceptual and theoretic-methodological analysis is used to discover the role of social values as the essential grounds for social order legitimacy.

Понятие «легитимность» в качестве специального термина было, как известно, введено в социологическую теорию М. Вебером в систематической концептуальной форме в ходе построения им своей, ставшей сегодня почти образцовой классификации «идеальных типов господства». Последние как раз и различаются прежде всего по основаниям собственной легитимности, т. е. согласно мотивации, в силу которой люди считают оправданным подчинение власти, признают законной ту или иную форму ее организации в обществе.

* Подробнее о политических импликациях и последствиях внедрения идеологии политкорректности, а также о ее проявлениях в разных сферах, в частности, в семье, в медиа, в социальной работе и др. (См.: Ионин Л.Г. Алдейт консерватизма. М., 2010).

Отметим еще, что Вебер в соответствии со своим «методологическим индивидуализмом» понимает «господство» как способ организации, *упорядочения* поведения индивидов. «Господство», таким образом, оказывается способом, необходимым средством установления и поддержания определенного социального порядка как систематизированной совокупности норм и правил социального взаимодействия. В силу этого веберовская типология «господства» тесно связана с его концепцией социального действия. Дело в том, что поскольку социальное действие, как таковое, в своей действительности всегда есть взаимодействие, оно имеет определенную форму организации, или определенный порядок собственного осуществления. Иными словами, возможность социального действия предполагает в качестве необходимого условия действительность некоторого социального порядка, посредством включенности в который она (возможность) только и может быть реализована. Таким образом, проблема легитимности «господства», анализируемая Вебером, по своему существу является конкретизацией проблемы легитимности социального порядка вообще. Эта последняя была одной из конституирующих для социологии, центральной уже в «социальной статике» О. Конта и остается весьма актуальной и по сей день. К ее веберовскому решению мы еще обратимся, но предварительно рассмотрим проблему легитимности социального порядка в самой общей форме.

Понятие «легитимность» в качестве предиката отсылает к праву, объективно ориентируя на понимание социального порядка как также и правового феномена – правового социального порядка. В праве как специфической форме регламентации, *упорядочения* социального взаимодействия в обществе в целом, в качестве основополагающего понятия выступает справедливость – мера-критерий различения правомерного и неправомерного. В формальном отношении право представляет собой совокупность законов. Закон – это конкретная форма-норма санкционирующего различения справедливых/правильных, допустимых и потому правомерных действий и несправедливых/неправильных и потому недопустимых и неправомерных.

Таким образом, право по своему существу требует наличия объективного критерия-меры различения правомерного и неправомерного, что делает логически и практически необходимым нахождение независимого от субъективных мнений основания для такого критерия. Ибо субъективное основание в соответствии с понятием выводит всякое решение за рамки права, а именно в сферу *произвола*. Очевидно, что в логическом отношении объективный критерий не может быть установлен посредством суммирования или даже «обобщения» субъективных мнений. С практической точки зрения установление такого критерия в результате подобных операций в силу изменчивости и противоречивости субъективных мнений обрекало бы его на постоянные изменения, неустойчивость, т. е., собственно, на функциональную непригодность. Объективный критерий правомерности, следовательно, может быть только постулирован.

В гносеологическом отношении праву как формализованной системе законоформулирующих положений релевантна теорема Геделя о принципиальной неполноте любых достаточно развитых формальных систем. То, что непротиворечивость теории нельзя доказать средствами этой теории, означает, что непротиворечивость, или, что в данном случае то же самое, – правильность и справедливость правовых норм, не может получить собственно правового обоснования. Это означает также, что *правомерность* критерия *правомерности* не может быть доказана средствами и в рамках самого права. Право, следовательно, не *имеет силы*, чтобы обосновать себя. Правовые положения, нормы, законы соответственно могут претендовать на объективность (правильность, справедливость, истинность) и правомерность, т. е. собственно на легитимность, тогда и только тогда, когда они

в конечном счете опираются на надправовое (более общее, фундаментальное, чем правовое) основание.

Говоря более терминологично, из неполноты права следует, что любая процедура обоснования легитимности (как права в целом, так и любой его конкретной нормы) требует перехода к более сильным допущениям, обращения к более содержательной, менее формализованной, чем правовая, системе утверждений. В качестве таковой для права выступает мораль. Право в адекватной методологии Геделя формулировке есть подсистема моральной системы, построенная посредством формализации, *кодификации* суждений, содержащих (эксплицитно или имплицитно) одно из основных понятий морали – понятие справедливости (*юстиция*).

Мораль, в свою очередь, также неполна. Ее положения и нормы невозможно обосновать, опираясь на аргументы исключительно из сферы моральных суждений. Моральное сознание, что было в систематической форме показано в «Критике практического разума» Канта, антиномично по своей природе и предполагает обращение к религии как необходимому средству разрешения этой антиномичности. Иначе говоря, действительное (и действенное) обоснование системы морали требует понимания ее как подсистемы, встраивания морали в систему с более сильными допущениями. Среди этих последних, поскольку они должны служить обоснованию практически неформализованной и, по сути, беспредельно содержательной системы, должно быть и предельно, абсолютно сильное допущение, или *допущение абсолютного*. Именно поэтому религия как система, содержащая допущение – утверждение бытия абсолютного, постулирующая безусловные ценности, и является необходимым основанием морали.

Таким образом, анализ оснований правомерности права в свете методологического значения теоремы Геделя выявляет следующую системную иерархию: религия → мораль → право*. Из этой зависимости следует, что объективность постулирования критерия правомерности может получить действительное обоснование только в религиозных терминах посредством апелляции к безусловным ценностям, установления связи с абсолютным. Это, в свою очередь, означает, что легитимность, как таковая, обеспечивается в конечном счете соответствием определенным моральным и религиозным представлениям.

Теперь, получив результат предельно абстрактного, логико-концептуального анализа понятия «легитимность», можно перейти к рассмотрению теоретико-социологической интерпретации проблемы легитимности социального порядка и, по изложенным соображениям, конкретно к анализу веберовского понимания оснований легитимности различных «типов господства». Разрабатывая их классификацию, Вебер отмечает: «В принципе имеется три вида внутренних оправданий, то есть оснований легитимности. Во-первых, это авторитет *нравов*, освященный исконной значимостью и привычной ориентацией на их соблюдение, – “традиционное” господство... Далее, авторитет внеобыденного личного *дара* (харизма)... харизматическое господство... Наконец, господство в силу “легальности”, в силу веры в обязательность легального установления...»³ В этих положениях для наших целей необходимо акцентировать два существенно важных момента.

* Здесь стоит, пожалуй, заметить, что установление данной зависимости в полной мере соответствует логико-теоретическому вектору геделевской мысли. Показательно в этом отношении стремление ученого разработать логическое доказательство существования Бога. В сугубо научном плане знаменательно также то, что, как сообщают Э. Нагель и Д. Ньюмен, согласно Геделю, определение понятий математической и логической истинности «находится в компетенции безоговорочного философского “реализма” платонистского толка»¹. Этот «реализм» вполне проявляется, в частности, в следующих словах самого Геделя: «Допущение классов и общих понятий столь же законно, как и допущение физических тел... и имеются столь же высокие основания верить в их существование»².

Во-первых, то, что Вебер понимает основания легитимности господства как его *внутренние оправдания*. И во-вторых, то, что все три вида этих «внутренних оправданий» в конечном счете сводятся к вере, по меньшей мере, к вере как признанию неких ценностей в качестве безусловных, сакральных. Последнее обстоятельство имеет принципиальное значение для нашей темы, поэтому остановимся на нем специально.

Начнем с соображений самого общего характера. Два из трех типов – «традиционный» и «харизматический» – являются своего рода «естественными», которые сложились еще в сугубо традиционном обществе и, очевидно, объективно могли иметь в нем только одно «последнее» основание – веру в сакральность традиции и в сакральную же обусловленность, харизму способностей и действий конкретной личности. Исходя из этого, следуя принципу «сущность раскрывается в происхождении», можно прийти к выводу, что для обоих типов господства сакральное основание является безусловно необходимым. Если говорить об основаниях их легитимности именно в современную эпоху, то для традиционного типа начальная зависимость в общем сохраняет свою силу. И сегодня «авторитет и исконная значимость нравов», обеспечивающие его легитимность, *освящаются*, более или менее явным образом, религиозной традицией.

Что касается легитимности харизматического господства, то для нее непосредственная опора на сакральное основание сегодня далеко не обязательна. Однако и в современном обществе харизматический правитель: и «плебисцитарный властитель», и «политический партийный вождь», и тем более *национальный лидер* – обязательно апеллирует к неким высшим, безусловным ценностям, черпает свою легитимность в служении им, действительном или только провозглашаемом. Поскольку безусловные ценности, как таковые, не могут быть обоснованы рационально, а требуют освящающей их веры, апелляция к ним оказывается по существу своему ничем иным, как обращением к религиозным или квазирелигиозным в своей основе аффектам. Можно поэтому утверждать, что и сегодня легитимность харизматической власти в обществе в конечном счете основывается на вере. Вера эта редко выступает в собственно религиозной форме, но всегда аффективна и имеет сакральную составляющую.

Третий тип господства – легальный или рациональный – в отличие от первых двух, которые являются универсальными, наблюдаются, по сути, во все эпохи и во всех цивилизациях, ограничен исключительно западной цивилизацией и «работает» только на базе соответствующей *культурной традиции*, что уже само по себе предполагает (если, конечно, исходить из того, что культура генетически связана с сакральным) его, пусть, может быть, и весьма опосредованную, но тем не менее необходимую и существенную связь с определенной религиозной традицией*. Но дело, конечно, не только и не столько в этом. Не случайно, сам Вебер говорит именно о *вере* в легальность как основание рационального типа господства. Для последнего «легальность» оказывается не просто «процедурной» характеристикой, а высшей «непреложной» ценностью, по сути, безусловной – *Закон превыше всего* – в рамках соответствующего социального порядка. Иными словами, «легальность» становится своего рода исповеданием, рационалистическим «символом веры». При легальном господстве в качестве источника легитимности постулируется пришедшая на смену воле Бога воля народа, которая непосредственно объявляется *священной* и исполняет теперь функции последней инстанции – *Истины*.

* Дальнейшая конкретизация не входит в задачи настоящей работы, заметим лишь в самых общих чертах, что традицией этой является протестантизм. Именно его рационалистический, законнический «дух» и «породил» не только капитализм, но и «легальный» тип «господства» как попытку (способ) рациональной организации системы власти в обществе.

Таким образом, уже самое общее рассмотрение выделенных Вебером типов господства показывает, что легитимность каждого из них основывается на признании подчиняющимися непреложной значимости тех или иных высших ценностей, имеющих более или менее явно выраженный сакральный характер. Этот вывод подтверждается и конкретным анализом веберовского толкования понятия и типов «легитимного порядка», в частности, имея в виду само понятие легитимного порядка, Вебер говорит о его *значимости*, которая определяется *представлениями* индивидов. Устойчивость порядка соответственно основана на мотивах, в силу которых индивид считает его значимым, *достойным подражания* и ориентируется на него в своем поведении⁴. Характеризуя эти мотивы и их соотношение с верой как фактором устойчивости порядка, Вебер пишет: «Совершенно очевидно, что в реальной действительности нет четких границ между чисто традиционно или чисто ценностно-рационально мотивированной ориентацией на порядок и **верой** (выделено мной. – С. Г.) в его легитимность»⁵. В этих словах, как представляется, достаточно определенно выражена мысль, что вера, как таковая, в *реальной действительности* является важнейшим необходимым основанием легитимности (а тем самым и устойчивости) социального порядка. Именно из этого исходит веберовская классификация «типов легитимного порядка», согласно которой легитимность порядка, поскольку имеет внутренние основания, гарантируется: «1) чисто аффективно: эмоциональной преданностью; 2) ценностно-рационально: верой в абсолютную значимость порядка в качестве выражения высочайших непреложных ценностей (нравственных, эстетических или каких-либо иных); 3) религиозно: верой в зависимость блага и спасения от сохранения данного порядка»⁶.

Значение данной классификации для наших целей обусловлено тем, что она коррелирует с тремя типами социального действия: аффективным, ценностно-рациональным и традиционным и соответственно с тремя типами «господства», легитимность которых мы рассматриваем: харизматическим, легальным и традиционным. Из этой корреляции, поскольку все три вида «гарантий», что явствует уже из их веберовского описания, основаны на вере, вытекает, что вера, с точки зрения Вебера, является необходимым основанием легитимности всех типов господства.

Аналогичный вывод следует и из характеристики веберовской концепции «типов господства» в интересующем нас отношении, данной одним из крупнейших ее знатоков Т. Парсонсом. «Важно, – отмечает американский социолог, – что вопрос об источнике законности всегда восходит к харизматическому элементу, будь то апостольская преемственность, реформистский закон (кальвинистская “Женева”) или воля народа... и в рациональной бюрократической структуре всегда должен существовать источник законности данного порядка, который в конечном счете оказывается харизматическим»⁸. При этом у Вебера, как отмечает Парсонс, «понятие “харизмы” есть просто другое название “сакральности” или ее источник»⁹. Как видим, Парсонс достаточно определенно говорит о том, что в понимании Вебера легитимность всех трех типов господства имеет сакральное основание. Свидетельство американского социолога тем более ценно, что он является одним из крупнейших специалистов рассматриваемого вопроса, создателем соб-

⁴ Вебер, как известно, выделял еще и целерациональное социальное действие. Оно наряду с ценностно-рациональным, и даже в большей степени, чем последнее, *идеально-типически* соответствует легальному господству как идеальному же типу. Однако в действительности абсолютная целерациональность даже отдельного единичного действия индивида – «лишь пограничный случай». Соответственно реальный социальный порядок, «господство» в обществе в целом не может обрести должной устойчивости, а тем более легитимности, опираясь преимущественно на целерациональные мотивы, что неоднократно и в различных контекстах оговаривалось Вебером⁷. О том, что он считал действительным основанием реального человеческого поведения, будет сказано далее.

ственной теории социального действия и легитимного социального порядка. К ней мы специально обратимся позднее, здесь же для завершения анализа веберовского понимания оснований легитимности социального порядка приведем некоторые значимые для этой проблематики общие характеристики его теории.

Известный исследователь веберизма Ю.Н. Давыдов отмечает, что теория социального действия, разработанная немецким социологом, содержит обоснование важнейшей роли религиозных убеждений как фактора, определяющего глубинную мотивацию человеческих действий. По его словам, именно интерес к раскрытию этой роли составляет главное в «веберовском ренессансе» в социологии конца XX в.: «Главное же заключалось в том, чтобы раскрыть “механизм” веберовской *социологической расшифровки* религии как важнейшего – наиболее общезначимого способа артикуляции самых глубоких мотивов индивидуальной человеческой жизнедеятельности, определяющего в конечном счете как важнейшие типологические особенности различных культур, так и основные “силовые линии” всемирной истории»¹⁰. Давыдов также обращает внимание на то, что «согласно самому М. Веберу, глубинной проблемой человеческой мотивации оказывается вопрос о смысле жизни»¹¹. А так как то или иное решение основных мировоззренческих вопросов, пишет он далее, «упирается, согласно М. Веберу, в вопрос о вере, понятой как этически-волевой (а не интеллектуальный) акт, то основополагающая мировоззренческая проблематика оказывается – в его глазах совпадающей – с *религиозной...*»¹².

Значение же мировоззрения как индивидуальной «картины мира» для деятельности человека сам Вебер характеризует в следующем положении: «Не интересы (материальные и идеальные), не идеи – непосредственно господствуют над поведением человека, но “картины мира”, которые создавались “идеями”. Они как стрелочки очень часто определяли пути, по которым динамика интересов продвигала дальше (человеческое) действие»¹³.

Эти слова Вебера, особенно в свете приведенных ранее характеристик его теории, весьма выразительно подчеркивают фундаментальную роль религиозных представлений в жизнедеятельности человека и общества. В целом проведенный анализ веберовского понимания легитимности основных типов «господства» приводит к выводу, что согласно этому пониманию законность, *правомерность* всякого существующего порядка имеет в конечном счете сакральное основание.

После Вебера разработка проблемы легитимности социального порядка в социологической науке была продолжена Т. Парсонсом, создавшим, как уже отмечалось, собственную теорию социального действия. В ней роль религиозных, сакральных факторов в формировании и функционировании легитимного социального порядка была рассмотрена с исключительной полнотой и в строгой системно-теоретической форме. Далее мы представим и кратко охарактеризуем важнейшие результаты этого рассмотрения.

Анализируя фундаментальные предпосылки человеческой деятельности, Парсонс отмечает, что человек по природе своей склонен развивать «метафизическую интерпретацию собственного мира», т. е. такую, которая апеллирует к «неэмпирическим аспектам реальности», к сакральному, и что эта интерпретация не может не оказывать влияния на его (человека) действия¹⁴. Ученый так говорит об этом влиянии: «Сами по себе религиозные интересы не формируют целей действия, а скорее – схему идеальных условий, при которых эти цели могут быть осуществлены. **Будут ли конкретные цели приобретать смысл, зависит от того, какова структура этой схемы** (выделено мной. – С. Г.)», поэтому «человеческие интересы, связанные с конечными ценностями, по природе своей неразрывно вплетены в представления о сверхъестественном в этом специфическом (т. е. связанном с “неэмпирическими аспектами реальности”, с сакральным и даже “теологи-

ческим" смыслом человеческих актов и событий мира. – С. Г.) смысле»¹⁵. Эти положения, думается, говорят сами за себя и не нуждаются в особых комментариях. Заметим лишь, что данная характеристика значения «религиозных интересов», в *структуре социального действия* принципиальная для теории Парсонса, является, по сути, системно-теоретическим развитием положения Вебера о роли «картины мира» в человеческих действиях.

Парсонс также вводит в свою теорию понятие «харизма», подчеркивая, что оно «присуще религиозной системе отсчета» и что именно «благодаря религиозному значению харизма может служить источником законности (узаконения)»¹⁶. Он так определяет взаимосвязь харизматического (а тем самым и сакрального, религиозного) и правового: «Законность, следовательно, – это институциональное применение или воплощение харизмы»¹⁷. Религия, таким образом, оказывается последним основанием, источником правопорядка, вообще социального порядка в человеческом обществе. Для Парсонса это также принципиальное положение. Он утверждает наличие «*причинной цепи*, которая существует между религиозными убеждениями и институционализированным социальным порядком»¹⁸.

Парсонс показывает, что именно религиозные убеждения лежат в основе «стандартов ценностной ориентации», а «стандарты ценностной ориентации, как мы видим, являются точками, вокруг которых происходит организация всех, доминирующих в системе действия факторов»¹⁹. Ученый приходит к выводу, что религиозные факторы играют ведущую роль в формировании устойчивого социального порядка и поддержании целостности общества: «С точки зрения интеграции социальной системы религиозные убеждения, следовательно, образуют **основной стержень** (выделено мной. – С. Г.), вокруг которого интегрируется система когнитивной ориентации со всеми следствиями ее для действия»²⁰.

В общем, Парсонс так описывает структурно-генетическую последовательность формирования и принципы функционирования легитимного социального порядка в обществе в целом: «Следует подчеркнуть значимость культурной легитимации нормативного порядка общества, поскольку именно ей принадлежит наивысшая позиция. В первую очередь, она действует через институционализацию системы ценностей, которая является частью и социетальной и культурной систем. Затем выборочные ценности, являющиеся конкретизациями общих ценностных образцов, становятся частью каждой конкретной нормы, интегрированной в легитимный порядок»²¹. В этих словах, как видим, вполне определенно утверждается фундаментальная роль системы ценностей в конституировании легитимности социального порядка. Характеристика же самой этой системы в интересующем нас отношении такова: «В конечном счете ценности легитимизируются, главным образом, в религиозных терминах»²². В другом месте той же работы это принципиальное положение повторяется: «...ценности общества уходят своими корнями в религию»²³.

В целом системно-теоретический анализ социального действия, проведенный Т. Парсонсом, позволяет сделать вывод, что в формировании легитимного социального порядка имеет место следующая структурно-генетическая зависимость: религия (сакральные, безусловные ценности) → система ценностей-норм (культура, мораль) → нормативно-институционализированный (легитимный) социальный порядок (правопорядок). Вывод этот, как легко заметить, в содержательном плане, по существу, аналогичен тому, который был получен нами в ходе рассмотрения веберовской классификации «типов господства», а в формальном отношении фиксируемая им зависимость аналогична той, которая была выведена посредством логико-концептуального анализа понятия «легитимность» в свете методологического значения теоремы Геделя.

Можно, следовательно, констатировать принципиальное совпадение и тем самым взаимоподтверждение результатов логико-методологического и теоретико-социологического (в рамках концепций Вебера и Парсонса) исследований проблемы легитимности социального порядка. Далее мы попытаемся показать, что и крупнейшая после парсоновской социологическая теория, в которой специально разрабатывалась эта проблема, а именно теория Н. Лумана, приходит к аналогичному, по существу, пониманию оснований легитимности. Для этого в соответствующем аспекте рассмотрим лумановскую концепцию власти. Для нас она особенно интересна в силу принципиально «антиметафизической», строго систематической и функционалистской методологической установки немецкого социолога.

Луман, как известно, понимает общество как систему коммуникаций, а власть соответственно прежде всего как «средство коммуникации», характеризуя ее как «символически генерализованное коммуникативное средство»²⁴, наряду с другими подобными средствами, такими как истина, деньги, любовь. Понятие коммуникации, поскольку коммуникация есть, по существу, обмен смыслами, приводит к понятию *смысла*. Луман говорит даже о «смысловом характере общественной системы»²⁵. Иными словами, речь идет о том, что социальный порядок как условие и как результат взаимодействия коммуникации индивидов должен иметь для них некий смысл, причем не для «каждого свой», а существенным образом общий, «генерализованный». Но всякий смысл, как таковой, полагается «контекстом», т. е. более широкой (с более сильными допущениями) смысловой системой, и в конечном счете *постулативен*. Иначе говоря, смысл всякого социального действия, всякой коммуникации необходимо связан с *Большим смыслом* – со смыслом Мира, смыслом жизни и, конечно, смыслом определенного социального порядка.

Исходя из этого, легитимность власти, ее функционирования в рамках наличного социального порядка, а тем самым и легитимность самого порядка может быть обеспечена, *оправдана* лишь их связью с Большим смыслом, который и придает ценность нормам и правилам, «коммуникативным кодам», составляющим социальный порядок и делающим возможной «коммуникацию» индивидов. Не случайно поэтому Луман отмечает связь и даже функциональное сходство власти и истины – «медийных средств», как он их еще называет. Истина как коммуникативное, медийное средство и является важнейшим фактором смыслополагания, формой существования Большого смысла и, следовательно, источником легитимности.

Сам Луман, отмечая, что «власть, к конечному счету, должна получить легитимность», характеризует содержание последнего понятия, по сути, посредством *теоретико-социологической* интерпретации геделевского положения о неполноте формальных систем, применяя его к «системам коммуникативных средств». «Легитимность, – пишет он, – обычно определяется через ценностный консенсус» и далее делает принципиальное замечание, что уточнению этого определения «мог бы помочь тезис, согласно которому коммуникации по поводу кода медийного средства должны всегда управляться *другим* медийным средством. С системно-теоретической точки зрения это означает, что системы коммуникативных средств на своем *высшем* символическом уровне утрачивают свою автономию... Каждое общество нуждается поэтому в самых последних – **не контингентных по отношению к нему – основаниях** (выделено мной. – С. Г.), которые ограничивают и контролируют все контингентности и общественные трансформации»²⁶. Говоря об «управлении *другим* медийным средством», Луман приводит в качестве характерного примера учение авторитетного правоведа Г. Кельзена об основной норме (Grundnorm), в котором аргументируется необходимость внешнего, не «контингентного» по отношению к праву основания правомерности исполнения власти.

Так как лумановская концепция власти содержит обоснование объективной необходимости внеправового и даже не «контингентного» обществу источника ее (власти) легитимности, а этот последний в действительности может быть установлен только посредством постулирования Grundnorm, можно утверждать, что трактовка проблемы легитимности власти Луманом в принципе схожа с веберовской трактовкой легитимности «типов господства» и парсоновским пониманием легитимности «нормативного социального порядка». Таким образом, проведенное в логико-концептуальном и теоретико-социологическом ракурсе исследование проблемы легитимности социального порядка позволяет сделать вывод, что на практике эта проблема заключается в нахождении ответа на вопрос, что может и должно обеспечивать установку человеческого сознания на подчинение общественной власти, признание-принятие определенного социального порядка в качестве правомерного? Ответ в общем виде таков: несмотря на наличие разного рода конкретных мотивов, для общества в целом в конечном счете важно только одно – постулирование неких ценностей в качестве безусловных, сакральных и тем самым установление (единственно возможным способом) объективного критерия правомерности. Ибо только утверждение последнего может обеспечить устойчивость и легитимность социального порядка.

¹ Нагель Э., Ньюмен Д. Теорема Геделя. М., 1970. С. 58.

² Там же.

³ Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения. М., 1990. С. 646–647.

⁴ См.: Вебер М. Основные социологические понятия // Избранные произведения. М., 1990. С. 636–637.

⁵ Там же. С. 637.

⁶ Там же. С. 639–640.

⁷ Там же. С. 629, 637.

⁸ Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2002. С. 185–186.

⁹ Там же. С. 195.

¹⁰ Давыдов Ю. П. «Картины мира» и типы рациональности // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 749–750.

¹¹ Там же. С. 748.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 750.

¹⁴ См.: Парсонс Т. О структуре социального действия. С. 190.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 190–191.

¹⁷ Там же. С. 191.

¹⁸ Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002. С. 511.

¹⁹ Там же. С. 513.

²⁰ Там же. С. 498.

²¹ Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997. С. 26.

²² Там же. С. 22.

²³ Там же. С. 132.

²⁴ Луман Н. Власть. М., 2001. С. 14.

²⁵ Там же. С. 13.

²⁶ Там же. С. 88.

Поступила в редакцию 26.08.10.