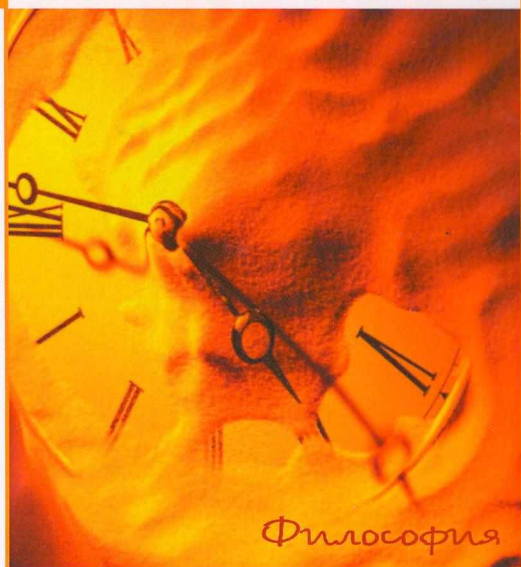


НАУЧНАЯ МЫСЛЬ



КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ И ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ



НАУЧНАЯ МЫСЛЬ

СЕРИЯ ОСНОВАНА В 2008 ГОДУ



Московский государственный
университет им. М.В. Ломоносова
Философский факультет

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ И ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

МОНОГРАФИЯ

Под общей редакцией *К.Х. Момджяна и А.Ю. Антоновского*

Э л е к т р о н
Библиотечная
С и с т е м а
znanium.com

Москва
ИНФРА-М
2017

УДК 14(075.4)

ББК 87

K65

ФЗ
№ 436-ФЗ

Издание не подлежит маркировке
в соответствии с п. 1 ч. 2 ст. 1

*Библиотека кафедры социальной философии и философии истории
философского факультета Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова*

Авторы:

Момджян К.Х., доктор философских наук; *Антоновский А.Ю.*, доктор философских наук; *Семенов Ю.И.*, доктор философских наук; *Кржегов В.С.*, кандидат философских наук; *Ефремов О.А.*, кандидат философских наук; *Куслий П.С.*, кандидат философских наук; *Бараш Р.Э.*, кандидат философских наук; *Вострикова Е.С.*, кандидат философских наук; *Аргамакова А.А.*, кандидат философских наук; *Никифоров А.Л.*, доктор философских наук; *Гиренок Ф.И.*, доктор философских наук; *Брызгалина Е.В.*, кандидат философских наук

Ответственный секретарь издания:

Смирнова Е.В., кандидат философских наук

Рецензенты:

Алексеев А.П., доктор философских наук;

Разин А.В., доктор философских наук

K65

Концептуализации общества в социально-философской и философско-исторической рефлексии : монография / К.Х. Момджян, А.Ю. Антоновский, Ю.И. Семенов [и др.] ; под общ. ред. К.Х. Момджяна, А.Ю. Антоновского. — М. : ИНФРА-М, 2017. — 348 с. — (Научная мысль). — www.dx.doi.org/10.12737/22855.

ISBN 978-5-16-010695-3 (print)

ISBN 978-5-16-105597-7 (online)

В монографии исследуются глобальные сферы общества и предлагаются определения социальных макроявлений: культуры, экономики, политики, религии, науки, выказывающие комплексные, системные свойства. Одновременно ставятся методологические вопросы социальной теории: допускают ли интеграцию или взаимную редукцию понятия действия и общества? Как они связаны причинно? Можно ли наблюдать общество в его четких пространственно-временных рамках и каковы средства и методы этого наблюдения?

Издание предназначено для студентов, аспирантов, специалистов, а также для широкого круга читателей.

УДК 14(075.4)

ББК 87

ISBN 978-5-16-010695-3 (print)

ISBN 978-5-16-105597-7 (online)

© Коллектив авторов, 2016

ВВЕДЕНИЕ: КАК НАМ ПОНИМАТЬ ОБЩЕСТВО? ОБ ИСХОДНОМ ПОНЯТИИ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК¹

Одна из важнейших задач любой науки — детальная разработка ее понятийного (концептуального) аппарата. Исходным и важнейшим концептом социальных наук, прежде всего социологии и историологии (= исторической науки), является понятие общества. Но, к сожалению, оно в трудах обществоведов часто не только не раскрывается, но даже толком и не определяется. А нужда в детальном анализе этого понятия существует. В данном введении я попытаюсь перейти от общих рассуждений от концептуализации в общественных науках к теоретическому исследованию этого краеугольного понятия.

ОСНОВНЫЕ ЗНАЧЕНИЯ СЛОВА «ОБЩЕСТВО» В НАУЧНОМ ОБОИХОДЕ

Важность понятия общества для социологии не требует обоснования. Об этом говорит само название этой науки. Не менее важно оно и для историологии.

История есть процесс. С этим сейчас согласно большинство историков и историософов. Но понимают они этот процесс по-разному. Для одних история — поступательное, восходящее развитие, т.е. прогресс. Для других — просто развитие. Есть люди еще более осторожные: для них история — только сумма изменений. Последние не всегда понимают историю как процесс. Для некоторых из них она беспорядочное нагромождение различного рода не связанных друг с другом случайностей.

Но если мы трактуем историю как прогресс или даже как просто развитие — перед нами неизбежно встает вопрос: что же при этом движется, развивается? В нашей и не только нашей философской литературе до сих пор нет термина, который бы обозначал то, что находится в развитии, развивается, прогрессирует или деградирует. Чаще всего в применении к историческому процессу в таком смысле употребляют слово «субъект». Говорят о субъекте истории, субъекте исторического процесса. Так делал и я в прежних своих работах. Но слово «субъект», во-первых, слишком уж многозначно, во-вторых, прежде всего используется для обозначения познающего индивида.

¹ Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 15-03-00868, а также проект № 14-03-00796.

Все это заставляет искать другой термин. Я в качестве такового предлагаю слово «*субстант*» (от лат. substantivus — самостоятельный, существующий).

Без решения проблемы субстанта исторического процесса невозможно понимание сущности последнего. Нельзя понять историю, не выявив ее субстанта. Помимо всего прочего, важность этого вопроса заключается в том, что он одновременно является и вопросом об *объекте* исторического исследования. Именно субстант исторического процесса и представляет собой тот самый объект, движение которого изучают историки.

Но никто из историков и историософов в сколько-нибудь четкой форме вопрос о субстанте исторического развития перед собой не ставил. Это отнюдь не означает, что названная проблема никем никогда не решалась. Наоборот, почти все и почти всегда давали на этот вопрос какой-то ответ. Без этого не мог обойтись ни один историк.

Но люди решали эту проблему практически, часто совершенно не отдавая себе отчета в том, что они решают именно эту, а не иную проблему.

Но если рассмотреть все предлагаемые решения этой проблемы, то выяснится, что подавляющее большинство историков считало субстантом исторического процесса общество¹

МНОГОЗНАЧНОСТЬ СЛОВА «ОБЩЕСТВО»

Обращаясь к анализу смысла слова «общество», мы сразу же сталкиваемся с тем, что оно имеет не одно, а множество значений. Иначе говоря, существует не одно понятие общества, а несколько разных понятий, но выражаемых одним словом, что очень усложняет дело.

Не буду останавливаться на житейских, обыденных значениях этого слова, когда о человеке говорят, например, что он попал в дурное общество или вращается в великосветском обществе. Лишь упомяну об использовании слова «общество» как в быту, так и в науке для обозначения тех или иных общественных и прочих организаций: «Общество соединенных славян», «Южное общество», «Философское общество», «Общество охраны памятников истории и культуры», «Общество взаимного кредита», общества любителей кошек, собак, акционерные общества и т.п.

¹ Подробный обзор всех существующих по этому вопросу точек зрения см.: Семенов Ю.И. Философия истории. Теория исторического процесса. М., 2013.

Если оставить все это в стороне, то выяснится, что в философской, социологической и исторической литературе термин «общество» используется по меньшей мере в пяти хотя и связанных между собой, но все же разных смыслах.

Первое значение слова «общество» — конкретное отдельное общество — социально-исторический (социоисторический) организм

Исходным для обществоведов, прежде всего историков и этнологов, значением слова «общество» является отдельное, конкретное общество, существующее или существовавшее в определенное конкретное время и на определенной конкретной территории. Сейчас существуют французское, испанское, российское, египетское и множество им подобных обществ. В античную эпоху существовали афинское, спартанское, фиванское, коринфское, керкирское и т.п. общества. В первобытную эпоху существовало огромное число вначале первобытных общин, позднее племен и вожеств.

Этот смысл слова «общество» очень часто не отличают от другого его значения — общества вообще, в котором выражается то общее, что присуще всем конкретным отдельным обществам, независимо от их типа, индивидуальных особенностей, времени существования и т.п. А отличать эти два смысла слова «общества» крайне необходимо для любого обществоведа, историка прежде всего.

Каждое такое отдельное конкретное общество является особого рода более или менее самостоятельно развивающимся органическим целым, что дает основания назвать его *социально-историческим (социоисторическим) организмом* (сокращенно — *социором*). Социоисторический организм есть, таким образом, отдельное конкретное общество, представляющее собой относительно самостоятельную единицу исторического развития. Каждый социоисторический организм локализован во времени и пространстве. Он занимает определенную территорию. Он обязательно когда-то возник, а многие родившиеся в свое время социоисторические организмы давно уже исчезли, ушли с исторической сцены.

Понятие социоисторического организма необходимо для всех общественных наук, но особенно оно важно для историологии. Именно социоисторические организмы являются главными, первичными субстантами истории и одновременно основными объектами исторического исследования. Историки прежде всего пишут историю Ассирии, Урарту, Афин, Спарты, Византии, Японии, Англии, Франции, России и т.п.

Каждый социоисторический организм составляют люди, подчиненные одной публичной власти. Границы социально-исторического

организма есть границы публичной власти. В применении к классовому обществу социорные границы, как правило, совпадают с государственными границами.

Сам термин «государство» имеет два основных смысла. Одно значение — определенный аппарат власти, аппарат принуждения. Другое — достаточно четко отграниченная населенная людьми территория, находящаяся под властью одной определенной государственной машины. Именно такой смысл вкладывают в это слово, когда называют число государств в Европе, Азии, Африке, Америке, вообще в мире и т.п. Термин «государство» именно в этом втором смысле широко используется в исторической и вообще обществоведческой литературе для обозначения социально-исторических организмов классового общества.

Однако государство во втором значении этого слова не всегда совпадает с социоисторическим организмом. Когда в результате походов Александра Македонского возникла грандиозная держава, простиравшаяся от вод Нила до берегов Инда, она отнюдь не представляла собой единого социально-исторического организма. Это был конгломерат социоисторических организмов, объединенных лишь наличием общего властителя. Поэтому совершенно неудивительно, что после смерти Александра его держава сразу же распалась на несколько самостоятельных государств.

Чтобы объединенные под одной властью социально-исторические организмы срослись и образовали один социор, нужно время, неодинаковое для организмов разного типа. Иногда такое срастание вообще не происходит. Так, например, Британская колониальная империя никогда не представляла собой единого социоисторического организма. В определенной степени это было связано с тем, что эта империя не была единым государством. Великобритания продолжала сохраняться как особое государство со своим собственным особым гражданством и после образования империи. Последняя представляла собой конгломерат социоисторических организмов, один из которых был господствующим (метрополия), а остальные подчиненными (колонии).

То, что колонии были особыми социально-историческими организмами, отнюдь не означает, что они были особыми государствами. Особым государством в составе Британской империи была лишь Великобритания. Точно так же обстояло дело с Испанской, Португальской, Голландской, Французской колониальными империями. В этом отношении все они отличались от Российской империи, которая была единым государством и единым социоисторическим организмом.

Несмотря на определенные исключения, в классовом обществе в общем и целом существовало соответствие между государствами и социоисторическими организмами. Разделение одного государства на несколько самостоятельных государств рано или поздно вело к образованию нескольких социоисторических организмов. Например, на территории Германии после окончания Второй мировой войны возникло два самостоятельных государства — Германская Демократическая Республика (ГДР) и Федеративная Республика Германия (ФРГ). Соответственно образовалось и два социоисторических организма, которые при этом принадлежали к двум разным социально-экономическим типам.

Но если государственное, политическое объединение может произойти быстро, то процесс срастания нескольких ранее самостоятельных социоисторических организмов может затянуться надолго. В октябре 1990 г. ГДР прекратила свое существование и вошла в состав ФРГ. Вновь возникло единое германское государство. Но процесс срастания западногерманского и восточногерманского социоров полностью не завершился и до сих пор. В значительной степени он был замедлен их социально-экономической разнотипностью.

На Земле с момента появления людей всегда существовало множество социально-исторических организмов. В большинстве случаев соседние социоры были тесно связаны между собой. И это позволяет перейти ко второму значению термина «общество».

***Второе значение слова «общество» —
система социоисторических организмов***

Говоря об обществе, нередко имеют в виду не один социально-исторический организм, а целую группу, целую пространственно ограниченную *систему социоисторических организмов (социорную систему)*. Говорят ведь не только об английском, французском, польском обществах, но и об обществе Западной Европы, обществе Ближнего Востока и т.п. И такие региональные системы социоисторических организмов тоже являются объектами изучения историков. Последние пишут труды по истории не только Египта, Венгрии, Бельгии, но и Западной Европы, Ближнего Востока, Юго-Восточной Азии, Латинской Америки и т.п.

Границы классовых социоисторических организмов являются более или менее определенными, ибо совпадают с государственными. Иначе обстоит дело с границами региональных систем социоисторических организмов. Разные историки проводят их по-разному. Одни включают тот или иной социор в данную региональную систему, другие, наоборот, исключают. И обычно это никак

не обосновывается. Далеко не одинаково, например, проводятся историками границы Западной Европы.

Между социоисторическими организмами и их системами не существует абсолютной, непроходимой грани. Система социоисторических организмов может превратиться в единый социально-исторический организм, а последний может распасться на множество самостоятельных социоров. Примеров тому — масса.

В конце IV тысячелетия до н.э. в междуречье Тигра и Евфрата возникло множество небольших шумерских городов-государств, каждый из которых был вполне самостоятельным социально-историческим организмом. Эти социоисторические организмы, среди которых особо выделялись Ур, Урук, Киш, Лагаш, Умма, образовывали более или менее целостную систему. В конце III тыс. до н.э. все Двуречье было объединено под властью Саргона. Возникло единое государство — Аккадское царство, а вслед за ним единый социально-исторический организм, охватывавший по меньшей мере значительную часть Месопотамии.

В отличие от Двуречья в долине Нила классовое общество возникло в виде крупного социоисторического организма — Раннего, а затем Древнего (Старого) царства Египта. Этот возникший в конце IV тыс. до н.э. крупный социально-исторический организм в XXIII в. до н.э. распался. Наступил Первый переходный период. Номы, которые ранее были частями одного социально-исторического организма, превратились в самостоятельные социоры.

Таким образом, на территории Египта на месте крупного социоисторического организма возникла система мелких социоисторических организмов. Между всеми этими небольшими социорами сохранялись тесные отношения. Все египтяне по-прежнему говорили на одном языке и имели общую культуру. Все это дает основания для выделения такого рода системы социально-исторических организмов в особый тип. Я буду называть такого рода совокупность социоров *гнездовой системой*. К числу гнездовых систем социоисторических организмов относится и описанная выше совокупность шумерских городов-государств.

Первый переходный период длился в Египте до XXI в. до н.э., когда гнездовая система социоров превратилась в новый единый социально-исторический организм — Среднее царство. Во второй половине XVIII в. до н.э. произошел новый распад общеегипетского социоисторического организма. Второй переходный период длился до начала XVI в. до н.э., когда в долине Нила возник третий по счету общеегипетский социально-исторический организм — Новое царство. В середине XI в. до н.э. и оно распалось.

Такого рода явления характерны не только для Древнего Востока. В середине XIV в. н.э. Северо-Восточная Русь и Северо-Западная Русь вместе взятые представляли собой гнездовую систему социально-исторических организмов. В нее входили Великое княжество Московское, Великое княжество Тверское, Великое княжество Нижегородско-Суздальское, Великое княжество Рязанское, Новгородская, Псковская и Хлыновская земли. К концу XV — началу XVI вв. все они были объединены под властью Москвы. Возникло единое государство и соответственно единый социоисторический организм, получивший в дальнейшем название России.

Приверженцы так называемого «цивилизационного подхода» обычно никак не определяют ключевое для них понятие цивилизации. Но если присмотреться к тому, в каком контексте оно ими употребляется, нетрудно заметить, что под цивилизацией понимается либо — что реже — тот или иной социоисторический организм со всей присущей ему культурой («египетская цивилизация», «китайская цивилизация»), либо — что гораздо чаще — та или иная региональная система социоисторических организмов, обладающая, по мнению людей, ее выделивших, общей культурой («шумерская цивилизация», «эллинская цивилизация», «античная цивилизация», «западная цивилизация» и т.п.). Один из классиков «цивилизационного подхода» — Арнолд Джозеф Тойнби (1889–1975) в своем основном труде «Постижение истории» (русск. сокращ. перевод: М., 1991) прямо ставил знак равенства между понятием цивилизации и понятием общества. В составленном им перечне цивилизаций значатся шумерское, древнекитайское, хеттское, западное и множество других такого же рода «обществ».

Соотношение общества во втором смысле — системы социоисторических организмов — и общества в первом смысле — социоисторического организма — есть соотношение целого и части. Вполне понятно, что целостность системы социально-исторических организмов может быть весьма различной. Неодинакова и степень самостоятельности историй составляющих ее социоисторических организмов.

Выше уже шла речь о Британской и прочих колониальных империях, которые представляли собой не единые социально-исторические организмы, а совокупности социоисторических организмов, объединенных под властью одного из них, выступающего в роли метрополии. Господствующий социоисторический организм был центром, ядром подобного рода объединения. Поэтому его можно назвать — *нуклесоциором* (от лат. *nucleus* — ядро). А само такого рода объединение представляло собой очень своеобразное социальное

образование, противоречиво сочетающее особенности системы социоисторических организмов с чертами подлинного социоисторического организма. Это промежуточное между социором и социорной системой социальное объединение можно назвать *ультрасоциором* (от лат. *ultra* — далее, более, сверх, за), или *державой*. Ультрасоциоры (державы) существовали на протяжении чуть ли не всей истории классового общества.

Степень самостоятельности входящих в державу подчиненных социоисторических организмов могла быть различной. В одних случаях они могли сохранять свою собственную государственность. Такого рода подчиненные социоисторические организмы можно было бы назвать *вассальными социорами*, или *инфрасоциорами* (от лат. *infra* — под, ниже). Таковыми были русские княжества в составе Золотой Орды.

В других случаях подчиненные социоры были полностью лишены своей собственной государственности. Ими управляли представители господствующего социоисторического организма, метрополии. Это не столько социоры, сколько *гемисоциоры* (от греч. *геми* — полу). В целом в разных державах, а иногда даже в одной и той же, можно было наблюдать все степени зависимости от метрополии, начиная от полной и кончая чисто номинальной.

Держава могла представлять собой один единый территориальный блок и в этом смысле являться региональной системой. Но это не было обязательным. Британские владения были разбросаны по всему земному шару, что не препятствовало существованию державы.

Территориальное единство не было обязательным условием существования и обычных систем социоисторических организмов. Не все они были региональными в точном смысле этого слова. В античную систему входили, например, и греческие города-государства, разбросанные по берегам Черного моря.

Несколько региональных систем социоисторических организмов могли, в свою очередь, образовывать социорную систему более высокого порядка (социорную сверхсистему). Не исключено существование и еще более широких объединений. И каждая из социорных систем любого иерархического уровня тоже была субстантом исторического процесса.

Предельной системой при этом была бы, конечно, такая, которая бы включала в себя все социально-исторические организмы без исключения. Такая система существовала не всегда, но совокупность всех не только существующих, но и существовавших социоисторических организмов тоже всегда именовалась обществом. Это еще одно, третье по счету, значение слова «общество».

Третье значение слова «общество» — человеческое общество в целом

Третье значение термина «общество» — все существовавшие и существующие социально-исторические организмы вместе взятые. Для передачи данного смысла этого слова обычно употребляется словосочетание *человеческое общество в целом*, а иногда и слово «человечество». Но последнее имеет и несколько других значений. Под человечеством могут понимать всю совокупность людей без учета их принадлежности к тем или иным социумам, а иногда и просто биологический вид или род.

Человеческое общество в целом тоже является объектом изучения исторической науки. Историки пишут работы, посвященные не только историям отдельных социоисторических организмов и их систем, но и всемирной, или мировой истории. По отношению к человеческому обществу в целом отдельные социоисторические организмы и их системы выступают как его части.

Четвертое значение слова «общество» — общество вообще

Четвертое значение термина «общество» — *общество вообще*, безотносительно к каким-либо конкретным формам его существования. Общество в таком смысле данного слова не является и не может являться объектом исторического исследования, ибо оно как таковое, как самостоятельное явление не существует. Это отнюдь не значит, что общество вообще совсем не имеет бытия. Оно, безусловно, существует в исторической реальности, но существует не самостоятельно, не само по себе, а лишь как то объективное общее, что присуще всем без исключения социально-историческим организмам.

Отношение социоисторического организма и общества вообще есть отношение отдельного и общего. И как всякое общее, общество вообще реально существует, но не само по себе, а только в отдельном и через отдельное. Этим отдельным, в котором существует общество вообще, являются социально-исторические организмы. Понятие «общество вообще» не является произвольной мыслительной конструкцией. Оно имеет объективное содержание, ибо фиксирует объективное общее, присущее всем социоисторическим организмам без исключения.

Пятое значение слова «общество» — общество вообще определенного типа (тип общества, или особенное общество)

Социоисторических организмов существовало и существует огромное количество. Разобраться в этом множестве невозможно без классификации социоисторических организмов, без их подразде-

ления на классы, типы. Создавались и создаются самые различные типологии социоисторических организмов. И для обозначения *конкретного типа общества* или, что то же самое, *общества определенного типа вообще* также применяется слово «общество».

Когда под обществом понимается общество вообще определенного типа, то к слову «общество» добавляют прилагательное, обозначающее его тип. Примерами могут послужить словосочетания: «первобытное общество», «феодалное общество», «капиталистическое общество», «традиционное общество», «индустриальное общество», «постиндустриальное общество» и т.п. Каждое из таких словосочетаний обозначает тип общества, выделенный по тому или иному признаку или по совокупности тех или иных признаков.

Если социально-исторический организм есть отдельное, то общество вообще определенного типа безусловно есть общее, но такое, которое представляет собой разновидность более широкого общего, а именно общества вообще. Иначе говоря, общество вообще определенного типа есть не что иное, как вид, тип общества, есть особенное общество. Конкретный социально-исторический организм, общество вообще определенного типа и общество вообще соотносятся как отдельное, особенное и всеобщее.

Общество вообще определенного типа как таковое, т.е. как особое самостоятельное явление, не существует. На этом основании некоторые исследователи утверждают, что феодальное общество вообще, капиталистическое общество вообще и т.п. представляют собой чистые мыслительные конструкции, что они существуют только в сознании ученых, но не на грешной земле¹

Бесспорно, конечно, что, например, понятие «феодалное общество», как и любые другие понятия, включая не только научные, но и обыденные («кошка», «стол», «дом» и т.п.), имеет бытие только в сознании. Но это понятие фиксирует то фундаментально общее, что присуще всем феодальным социоисторическим организмам. И это общее существует не только в мыслях исследователя, но и вне его сознания. Но если в исторической реальности оно существует в социоисторических организмах данного типа как их существенное тождество, как их глубинная сущность, то в сознании историка это общее выступает в «чистом» виде, в форме «чистого», идеального феодального социоисторического организма.

Конечно, этот идеальный феодальный социор является мыслительной конструкцией, но такой, в которой находит свое выражение

¹ См., например: Гуревич А.Я. К дискуссии о докапиталистических формациях: формация и уклад // Вопросы философии. 1968. № 2. С. 118–119.

фундаментальное общее, присущее всем реальным феодальным социоисторическим организмам. Это фундаментальное общее между всеми феодальными социально-историческими организмами столь же не зависит от сознания исследователя, как не зависят от его сознания отдельные феодальные социоры, в которых оно проявляется.

Создание понятия «феодальное общество» представляло собой важный шаг по пути выявления реального общего между всеми социально-историческими организмами данного типа, по пути познания их реальной, объективной сущности. Все сказанное о понятии «феодальное общество» в той или иной степени относится и к другим подобного же рода понятиям.

Случается, что все социоисторические организмы определенного типа образуют одну и только одну региональную систему. В таком случае обозначение определенного типа общества может совпадать с названием данной системы социоров. Например, под античным обществом понимают одновременно и (1) систему античных социально-исторических организмов, сложившуюся в Средиземноморье в I тыс. до н.э., и (2) общество античного типа вообще.

ПОНЯТИЕ СОЦИОИСТОРИЧЕСКОГО ОРГАНИЗМА — ОДНА ИЗ САМЫХ ВАЖНЫХ КАТЕГОРИЙ НАУК ОБ ОБЩЕСТВЕ И ЕГО ИСТОРИИ

Как следует из всего сказанного, первичные субстанты исторического процесса — это социоисторические организмы, вторичные — их системы, третичный — человеческое общество в целом, т.е. все существовавшие и существующие социально-исторические организмы вместе взятые. Таким образом, понятие социоисторического организма является исходной и одновременно самой важной категорией исторической и вообще всех общественных наук.

Но, к сожалению, оно пока не вошло в понятийный аппарат ни одной философско-исторической концепции. В частности, оно изначально отсутствовало в категориальном аппарате исторического материализма.

Правда, в последние десятилетия XX в. некоторые западные марксисты и близкие к марксизму ученые попытались его ввести в научный обиход. Начало этому положили Луи Пьер Альтюссер (1918—1990) и Этьен Балибар в книге «Читая Капитал» (1964; англ. перевод: 1970; 1977). За ними последовали Эмманюэль Террей в работах «Морган и современная антропология» и «Исторический материализм и сегментарные, линиджные общества», объединенных в книгу под названием «Марксизм и «примитивные» общества» (1969; англ.

перевод: 1972), Самир Амин в монографиях «Накопление в мировом масштабе. Критика теории недоразвитости» (1970; англ. перевод: 1974) и «Неравное развитие. Очерк социальных формаций периферийного капитализма» (1973; англ. перевод: 1976), Хамза Алави в работе «Структура периферийного капитализма» (1982) и др.

Но почему-то для обозначения отдельного конкретного общества они стали использовать термины «социальная формация» или даже «социально-экономическая формация», которые в марксистской науке всегда применялись в совершенно ином смысле. В историческом материализме общественно-экономической формацией всегда было принято называть тип общества, выделенный по признаку его социально-экономической структуры.

ДВА ОСНОВНЫХ ВИДА СОЦИОИСТОРИЧЕСКИХ ОРГАНИЗМОВ: ДЕМОСОЦИАЛЬНЫЕ И ГЕОСОЦИАЛЬНЫЕ

*Открытие двух основных видов социоисторических организмов
(Б. Нибур, Г. Мейн, Л. Морган)*

Именно потому, что понятие социоисторического организма оказывается одной из самых важных категорий исторической и других общественных наук, существует настоятельная необходимость в его дальнейшем анализе.

Социально-исторические организмы могут быть подразделены на типы по разным признакам, носящим содержательный характер: по социально-экономическому строю (рабовладельческие, феодальные и т.п. общества); доминирующей сфере экономики (аграрные, индустриальные и постиндустриальные общества); форме правления (монархии и республики); политическому режиму (авторитарные и демократические общества); господствующей конфессии (христианские, исламские, языческие страны) и т.п.

Но, кроме деления на подобного рода типы, существует подразделение социоисторических организмов на два основных вида по признаку, относящемуся к их форме, а именно — по способу их внутренней организации.

Одним из первых обратил на это внимание известный исследователь античности Бартольд Георг Нибур (1776—1831). Ему принадлежит заслуга в постановке вопроса о природе такого института, каким является род. В трехтомной «Римской истории» (1811—1832) он нарисовал картину смены общества, основанного на родовом принципе, обществом с государственной организацией, базирующимся на территориальном делении. И римляне, по Нибуру, не ис-

ключение. Родовое устройство общества сменилось территориальным и у древних греков.

Английский юрист и историк права Генри Джеймс Самнер Мейн (Мэн; Мэйн) (1822—1888) в работах «Древнее право: Его связь с древней историей общества и его отношение к современным идеям» (1861; русск. перевод: СПб., 1873; М., 2011) и «Лекции по ранней истории институтов» (1875; русск. перевод: Древнейшая история учреждений. Лекции. СПб., 1876; М., 2011) говорил уже не о тех или иных конкретных обществах, а об обществах вообще. Он проводил различие между обществами, основой которых является родство, и обществами, в основе которых лежит земля, территория.

Эта идея была в дальнейшем разработана великим американским этнологом Льюисом Генри Морганом (1818—1881) в его труде «Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» (1877; русск. перевод: Л., 1933; 1934; М., 2012). Последний достаточно четко выделил два типа, или, как он выражался, два «плана» общества, которые совершенно различны по своим основаниям.

«Первый по времени, — писал он, — основан на личности и чисто личных отношениях и может быть назван обществом (*societas*). Второй план основывается на территории и частной собственности и может быть назван государством (*civitas*). Политическое общество организовано на территориальных началах, и его отношение к личности и собственности определяется территориальными отношениями. В древнем обществе этот территориальный план был неизвестен. Появление его составляет пограничную линию между древним и современным обществом».¹ Л.Г. Морган связывал первый тип общества с первобытностью, второй — с цивилизованным, или классовым, обществом.

Утверждение, что социоисторические организмы только второго из двух выделенных типов базируются на территории, вызывало и вызывает возражения. Первобытные общины, долгое время являвшиеся единственными социально-историческими организмами, почти всегда были связаны с определенной территорией. В эпоху перехода от первобытного общества к классовому, т.е. в предклассовом обществе, возникли более сложные социоисторические организмы, состоявшие из нескольких общин. Одну из их разновидностей принято именовать племенем. Классическим примером последнего являются описанные Л.Г. Морганом племена ирокезов: сенека, каюга, онондага, могауки, онейда. Каждое из подобного рода

¹ Морган Л.Г. Древнее общество. Л., 1934. С. 7.

племен тоже имело свою территорию. Понятия общинной и племенной территории повсеместно употребляются в этнологической и исторической литературе.

Бесспорно, что все конкретные отдельные общества были связаны с той или иной территорией. И социально-исторические организмы названных двух типов различались вовсе не наличием или отсутствием у них территории, а принципами, лежавшими в основе их организации, что предопределяло разное их отношение к территории.

Проблема границ социоисторических организмов

Общество всегда состоит из людей. Но оно никогда не является простой их совокупностью. Люди образуют общество постольку, поскольку они включены в определенную систему отношений, которые принято именовать общественными. Поэтому общество прежде всего есть *определенная система общественных отношений*, в которой живут люди.

Каждый социально-исторический организм есть отдельное конкретное общество, т.е. определенным образом ограниченная система отношений, существующая рядом с другими такими же ограниченными системами. Вполне понятно, что оно включает в себя ограниченное число людей, которые живут опять-таки на ограниченной территории. Самой важной является проблема отграничения людей, составляющих один социоисторический организм, от людей, входящих в состав других, т.е. проблема социорной границы. Как уже указывалось, эта граница всегда есть граница публичной власти. Члены одного социора находятся под главенством одной власти, члены другого — под эгидой другой.

Возможны два основных способа проведения границы между социально-историческими организмами.

Геосоциальные организмы (геосоциоры)

Имеет смысл начать с социоисторических организмов второго, более позднего вида, ибо они более понятны современному человеку, живущему в социорах именно подобного рода. Граница такого социально-исторического организма — это граница, отделяющая территорию, которую он занимает, от территорий, на которых расположены соседние социоры. Данная граница в большинстве случаев является одновременно и государственной. Границы государства, как известно, обычно более или менее четко маркируются. Метками являются природные объекты (реки, холмы и т.п.) или искусственно созданные для этой цели предметы (пограничные столбы и т.п.). Все

люди, проживающие на территории данного государства, входят — если оно не представляет собой державу — в состав данного социально-исторического организма.

Территориальными являются не только внешние границы такого социоисторического организма, но и границы между частями, на которые он подразделяется. Все эти части занимают определенные места в пространстве, являются территориальными единицами. Пространственным является и порядок расположения этих подразделений. Короче говоря; социоисторические организмы такого типа пространственно организованы, имеют фиксированную территориальную структуру, обычно носящую иерархический характер. Так, например, Российская империя подразделялась на губернии, те — на уезды, а последние — на волости.

Неотделимость социоисторического организма такого вида от территории, которую он занимает, находит свое совершенно отчетливое выражение в том, что его название может быть только территориальным: Франция, Болгария, Турция и т.п. Такого рода социоисторические организмы я буду в последующем называть *геосоциальными организмами (геосоциорами)*. Как уже указывалось, геосоциальные организмы в исторической и вообще обществоведческой литературе чаще всего именуются государствами. Другое слово, используемое для обозначения геосоциора, — «страна».

Значение слова «страна»

Слово «страна» используется для обозначения любого из ныне существующих геосоциальных организмов. Странами называют не только США, Португалию, Италию, но и Люксембург, Кувейт, Лесото, Белиз и даже Андорру. Сложнее обстоит дело с применением этого термина по отношению к прошлому.

Как уже отмечалось, в определенные периоды истории Древнего Египта области, на которые он подразделялся, а именно номы, были вполне самостоятельными социоисторическими организмами. Однако историки никогда не называют их странами. Страной они называют только весь Египет в целом, даже применительно к тем периодам, когда он был не единым социоисторическим организмом, а системой геосоциальных организмов.

Никто из историков не называет страной ни Великое княжество Московское, ни Великое княжество Рязанское даже применительно к XIV в., когда они были самостоятельными геосоциальными организмами. А для обозначения Северной (Северо-Восточная + Северо-Западная) Руси в целом слово «страна» нередко применяется. Таким образом, слово «страна» обычно не применяется для обозначения

геосоциальных организмов, входящих в состав той или иной гнездовой их системы. Но сами эти системы в целом нередко именуются странами.

В целом же использование слова «страна» применительно к прошлому носит во многом условный характер. Ведь оно никогда не подвергалось историками теоретическому анализу. В употреблении этого слова огромную роль играет традиция. Если в XIX и XX веках на той или иной территории существовал один геосоциальный организм, то его называют страной и в применении к тем эпохам, когда это пространство была раздроблено между множеством самостоятельных социально-исторических организмов. Поэтому слово «страна» не может считаться точным научным термином, что, конечно, не исключает его использования. В дальнейшем изложении под страной я буду понимать только геосоциальный организм.

Геосоциальный организм и его население

Как следует из сказанного выше, геосоциальный организм всегда является территориальной единицей, включает в себя в качестве неотделимого своего компонента территорию, которую он занимает. Понятие территории есть категория географической науки. Территория — это и вся земная поверхность, и любой ее участок. Когда та или иная территория обитаема, люди, живущие на ней, образуют ее население. Территория и ее население — совершенно разные вещи.

Любое общество всегда включает в себя людей. Они вместе взятые представляют собой людской или человеческий состав общества. Когда социор включает в себя территорию, его члены вместе взятые выступают в качестве его людского состава, не в качестве его населения. И люди в качестве населения общества в известной степени противостоят обществу, которое в этом противостоянии выступает прежде всего как территория. Это особенно наглядно проступает, когда используется слово «страна» или «государство». Страны нет без населения, но страна и ее население далеко не одно и то же. Они даже измеряются по-разному: размеры страны — в квадратных километрах, населения — в числе жителей. Помимо всего прочего, бросается в глаза еще один момент: геосоциор накрепко прикреплен и не может передвигаться, а люди, образующие его население, могут перемещаться по его территории и покидать его пределы.

Таким образом, принадлежность человека к тому или иному геосоциальному организму определялась проживанием на его территории, вхождением в его население.

Иначе, чем геосоциальные, были организованы социоисторические организмы первого, более древнего, вида. Хотя каждый из них, как правило, занимал определенную территорию, однако границы этой территории не были его собственными границами. Она не включала в себя эту территорию в качестве своего компонента. Территория, на которой он обитал, была лишь необходимым, но внешним условием его существования. Поэтому принадлежность человека к нему определялась совершенно иным способом, чем вхождение в состав геосоциора. Каждый такой социоисторический организм представлял собой своеобразный союз индивидов с четко фиксированным, формализованным личным членством.

Существовали правила, которые определяли принадлежность человека именно к этому, а не иному союзу, именно к этому, а не иному социоисторическому организму. Тот или иной человек становился членом этого союза обычно в силу связи, существовавшей между ним и человеком, который к моменту его рождения уже состоял в данном союзе. Главным принципом членства в таком социоисторическом организме чаще всего было родство, причем не биологическое, а социальное¹. Если этот организм был невелик, то по крайней мере его ядро всегда состояло из родственников. В число их можно было попасть не только в силу происхождения, но и путем адопции (усыновления или удочерения). Другой способ вхождения в такой социор — вступление в брак с его членом.

Когда социоисторический организм был невелик, существующие правила прямо определяли принадлежность человека к нему. Крупные социоисторические организмы были подразделены на части. Иногда существовала многоступенчатая лестница такого рода подразделений. Число этих единиц и их взаимные отношения также были в достаточной степени фиксированы. Существующие в таком обществе правила определяли принадлежность человека к низшей структурной единице, например подразделению рода, тем самым к данному роду и тем самым к племени, в состав которого входил этот род.

Единицы, на которые подразделялся такой крупный социоисторический организм, могли быть локализованы. Однако пространственные отношения между ними не составляли структуру социора, частями которого они являлись. Социоисторический организм такого типа был организован по принципу формального членства:

¹ О природе родства см.: *Семенов Ю.И.* Происхождение брака и семьи. М., 1974; *Он же:* Происхождение и развитие экономики. М., 2014. С. 142–162.

членства отдельных людей и членства групп. В результате он выступал просто как определенная четко организованная совокупность людей.

Человеческий состав социора такого типа был только человеческим его составом, не его населением. В применении к социоисторическому организму данного типа можно говорить о его человеческом *составе*, но нельзя — о его *населении*. Люди не *населяют* такой социоисторический организм, они его *составляют*.

Это отнюдь не означает, что к периоду доклассового общества термин «население» вообще не применим. Люди, входившие в состав такого социора, конечно, были населением, но только не социора, а территории, которую он занимал.

Если геосоциальный организм неотделим от территории, которую занимает, то социоисторический организм рассматриваемого типа — от своего людского состава.

Следствием было совпадение названия такого организма с наименованием совокупности людей, входивших в его состав, и каждого конкретного человека, принадлежавшего к нему. В качестве примера можно привести название племен ирокезов: сенека, каюга, могауки и др. Сенека — наименование ни в коем случае не территории, а одновременно (1) социоисторического организма, (2) совокупности людей, его составляющих, и (3) каждого человека, принадлежащего к нему.

Поэтому такого рода социально-исторические организмы можно было бы назвать *демосоциальными организмами (демосоциорами)* (от греч. демос — народ).

Если неотделимость геосоциального организма от территории, которую он занимает, обеспечивает относительную самостоятельность его человеческого состава по отношению к нему самому, то неотделимость демосоциального организма от его людского состава оборачивается большой степенью его самостоятельности по отношению к территории, на которой он находится. Это выражается прежде всего в том, что он может, сохраняя свою идентичность, покинуть данный участок земли и переместиться на другой. В отличие от геосоциальных организмов, намертво прикрепленных к территории, демосоциальные организмы подвижны, мобильны.

Ближайшая аналогия демосоциальных организмов — воинские части. Каждая из них представляет собой определенный четко зафиксированный, иерархически организованный круг людей. Полк состоит из батальонов, батальоны — из рот, роты — из взводов, взводы — из отделений. Когда человек зачисляется в одно из отделений, то тем самым он входит в состав соответствующего взвода,

соответствующей роты, соответствующего батальона. Батальоны полка могут быть локализованы, но их пространственное расположение не имеет прямого отношения к структуре части. В силу такого рода внутренней организации полк может быть переброшен в другое место, оставаясь при этом той же самой воинской частью.

Еще о различии между демосоциальными и геосоциальными организмами

Различие между демосоциальными и геосоциальными организмами столь велико, что одни и те же термины в применении к тем и другим имеют различное значение.

Величина демосоциального организма определяется числом людей, входящих в его состав. Чем больше людей насчитывается в его составе, тем он крупнее. Размеры территории, которую он занимает, не имеют принципиального значения, хотя, разумеется, более крупный организм, как правило, занимает и большую территорию. Напротив, величина геосоциального организма всецело определяется размерами территории, которую он занимает. Чем больше его территория, тем он крупнее, независимо от численности его населения.

Увеличение демосоциального организма происходит путем возрастания числа его членов. До поры до времени увеличивающийся демосоциор может ограничиваться своей первоначальной территорией. Однако рано или поздно ему становится на ней тесно, и он начинает занимать новые земли, вытесняя с них другие демосоциоры. Но рост территории, занимаемой демосоциором, не есть увеличение его самого. Территориальная экспансия того или иного демосоциора совершенно не обязательно предполагает включение в его состав демосоциальных организмов, ранее занимавших захваченную им территорию.

Увеличение размеров демосоциального организма может привести к распаду его на два новых, которые в одних случаях остаются жить по соседству, а в других — могут оказаться далеко друг от друга. Демосоциальные организмы были способны не только разделяться, но и сливаться, части одного могли переходить в состав другого и т.п.

В отличие от демосоциального организма увеличение геосоциального может идти только путем расширения его территории. Вместе с новой территорией в его состав входит и ее население. Таким образом, возрастание размеров того или иного геосоциального организма происходит за счет соседних геосоциоров. Эти последние или целиком входят в его состав, или от них отрываются отдельные куски.

Разумеется, несколько геосоциальных организмов могут объединиться и образовать один — более крупный. Единый геосоциальный организм может разделиться на несколько самостоятельных. Но это происходит иначе, чем в случае с демосоциальными организмами. Объединение геосоциальных организмов предполагает соединение их территорий, распад геосоциора — раздел его территории между вновь возникшими государствами.

С увеличением размеров геосоциального организма обычно увеличивается и его население. Но само по себе возрастание числа людей, входящих в геосоциальный организм, вовсе не означает увеличения его размеров. Если не растет территория геосоциального организма, то его размеры не увеличиваются, как бы ни росло при этом его население. Увеличение геосоциального организма и рост его населения — разные вещи.

Значение терминов «миграция», «переселение» в применении к демосоциальным организмам существенно отличается от смысла этих же терминов, когда они используются по отношению к геосоциальным организмам.

В первом случае речь идет прежде всего о перемещении с одной территории на другую самих социоисторических организмов или их союзов и сверхсоюзов. Именно такой характер носило «Великое переселение народов», которое погубило Западную Римскую империю. Это, конечно, не означает, что люди, живущие в первобытном обществе, могут передвигаться только в составе социально-исторических организмов. Отдельные люди и их группы вполне могли переходить из состава одного демосоциора в состав другого. Но это было явлением второстепенным. А когда выделившаяся из состава того или иного демосоциора группа людей не присоединялась к другому организму, а начинала вести самостоятельное существование, она сама становилась новым демосоциальным организмом.

Во втором случае речь идет о перемещениях либо отдельных людей или их групп по территории геосоциального организма, либо об их выселении за его пределы. При этом движутся, перемещаются люди, а не социоисторические организмы. Особым случаем является выселение за пределы одного социально-исторического организма большой группы людей, которые на новом месте образуют новый геосоциор, относящийся к тому же типу. Примером может послужить древнегреческая колонизация, в результате которой греческие полисы возникли и на берегах Черного моря. Сходным образом возникли британские колонии на восточном побережье Северной Америки, которые в последующем развитии дали начало США. Все это может быть отнесено к Канаде, Австралии, Новой Зеландии.

Два решения проблемы бытия общества

Все отдельные конкретные общества во все эпохи независимо от размеров всегда являлись совокупностями отдельных конкретных людей, индивидов. И перед исследователями вставал вопрос, представляет ли собой общество простую сумму индивидов или же качественно особое целостное образование, не сводящееся к совокупности составляющих его индивидов и имеющее свои собственные законы развития, отличные от законов, управляющих индивидами, взятыми по отдельности. С самого начала теоретического подхода к исследованию общества в философской, социологической и исторической мысли давались два основных ответа на этот вопрос. Соответственно, существовали и сейчас существуют два направления, одно из которых обычно именуется *социологическим номинализмом*, или *методологическим индивидуализмом*, другое — *социологическим реализмом*, или *социологическим субстанциализмом*.

Социологический номинализм

Социологические номиналисты считают то образование, которое принято называть обществом, простой совокупностью, суммой индивидов и ничем больше. Поэтому единственными реальными объектами социального исследования они считают отдельных людей. Никаких других не существует. Подобного рода взгляд нашел, например, свое предельно четкое выражение в одном из мест работы известного русского историка, историософа и социолога Николая Ивановича Кареева (1850—1931) «Введение в изучение социологии» (СПб., 1897; 2006). Последний писал: «Личность есть единственное реальное существо, с которым имеет дело социология. Народы или отдельные классы одного и того же народа суть собирательные единицы, состоящие из отдельных личностей»¹

Сходное высказывание содержится в одном из трудов известного немецкого социолога Карла Эмиля Максимилиана (Макса) Вебера (1864—1920). «Для других (например, юридических) познавательных целей или для целей практических, — писал он, — может быть, напротив, целесообразно или даже неизбежно рассматривать социальные образования («государство», «ассоциацию», «акционерное общество», «учреждение») совершенно так же, как отдельных индивидов (например, как носителей прав и обязанностей или как субъ-

¹ Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб., 1897. С. 103. См. также С. 104.

ектов *совершающих* релевантные в правовом отношении действия). Для понимающей социологии, интерпретирующей поведение людей, эти образования — просто процессы и связи специфического поведения отдельных людей, так как только они являют собой понятных для нас носителей осмысленных действий»¹

Подобная точка зрения и сейчас имеет много сторонников. В целях экономии времени и места ограничусь высказыванием итальянских социологов Дарио Антисери и Лоренцо Инфантино, которым открывается их предисловие к сборнику работ известного австрийско-американского экономиста Фридриха Августа фон Хайека (1899—1992) «Познание, конкуренция и свобода. Антология сочинений». *«Не существует ни классов, ни общества как такового, — пишут они, — существуют лишь индивиды.* Социальные науки (социология, экономика, историография, антропология и т.п.) имеют дело с коллективными понятиями, как государство, нация, партия, революция, капитализм, общество и т.д. Два крупных направления мысли отражают коллективистскую традицию интерпретации таких понятий и индивидуалистскую традицию. Коллективисты (Сен-Симон, Конт, Гегель, Маркс, неомарксисты, структуралисты) утверждают, что коллективистским понятиям соответствует некая определенная реальность, автономная и независимая от людей: общество, партии, классы в качестве реальных образований лепят индивидов, а ученый обязан искать и описывать законы развития этих субстанций. Сторонники методологического индивидуализма (А. Смит, Д. Юм, К. Поппер, Хайек — ближе к нам Р. Будон) утверждают, что коллективным понятиям не соответствует никакая специфическая реальность. Классов, обществ, партий, ни даже вооруженных сил не существует. Есть только индивиды. Только индивиды думают и действуют. В этом состоит теоретическое ядро методологического индивидуализма»².

Для завершения картины добавим к названным лицам еще одного австро-американского экономиста — Людвига фон Мизеса (1881—1973), который занимался также и философией истории. В работе «Теория и история. Интерпретация социально-экономической эволюции» (1957) он начинает с того, что объявляет вопрос, является ли общество суммой индивидов, или оно больше этого и тем самым является сущностью, обладающей независимой реальностью, не имеющим смысла. «Общество не является ни суммой индивидов, ни

¹ Вебер М. Основные социологические понятия // Избранные произведения. М., 1990. С. 614.

² Хайек Ф.А. фон. Познание, конкуренция и свобода. Антология сочинений. СПб., 1999. С. 43.

чем-то большим или меньшим. Здесь арифметические концепции неприменимы»¹

Но далее он развивает концепцию социологического номинализма. Стремясь во что бы то ни стало опровергнуть «коллективистическую философию», под которой он подразумевает социологический реализм, Л. Мизес обвиняет ее в том, что она «отрицает существование индивидов и действий индивидов»² Он утверждает, что, согласно взглядам его оппонентов, «индивид суть простой фантом, не имеющий реальности, иллюзорный образ, изобретенный псевдофилософией апологетов капитализма»³ Большой глупости сторонникам социологического реализма приписать просто невозможно. Когда в ход идут такого рода аргументы, это свидетельствует о крайней слабости защищаемой точки зрения.

Ни названные выше авторы, ни другие сторонники данного взгляда никогда не могли выдержать его до конца последовательно. В другом месте той же самой названной выше книги Н.И. Кареев утверждал: «Общество не есть простая совокупность личностей, находящихся в психическом и практическом взаимодействии, но целая система этих взаимодействий, в коей последние получают известные постоянные формы, известную организацию»⁴ Тем самым фактически он переходит на совершенно иную позицию. Не отличался особенной последовательностью и Ф. Хайек⁵

Общество и природа: различие их бытия

Основания для появления такого взгляда имеются. Природа, природная реальность чувствознаима. Поэтому никто из философов, не говоря уже о естествоиспытателях, никогда не сомневался в ее существовании. Споры шли лишь по вопросу о том, как и где существует природа: вне и независимо от сознания, объективно или же в сознании. Иное дело — общество. Оно недоступно органам чувств, оно умозраимо и только умозраимо. Поэтому все философы, которые выступали против метафизики, т.е. против признания существования в мире чего-то зримого только умом, должны были бы встать на позицию социологического номинализма. Если этого они не делали, то это говорит лишь о их крайней непоследовательности.

Но дело обстоит еще сложнее. Применительно к природе можно говорить о наличии в ней двух видов объективного существования. Первый из них — самостоятельное существование, *самосущество-*

¹ Мизес Л. фон. Теория и история. М., 2001. С. 183.

² Там же. С. 187.

³ Там же.

⁴ Кареев Н.И. Указ. раб. С. 295–296.

⁵ См.: Хайек. Указ. раб. С. 39–43.

вание, самобытие. Так существуют все конкретные отдельные явления. Все они — материальны. Второй вид — существование объективное, но не самостоятельное, а только в чем-то ином, через что-то иное — *вьиносуществование, вьинобытие*. Этим чем-то иным всегда является что-то материальное: тела, процессы, движения материальных тел. Если для обозначения объективного самостоятельно существующего давно уже имеется термин *материальное*, то для наименования существующего тоже объективно, но не самостоятельно, а в чем-то ином, его нет. Я буду называть это бытие *объектальным*. Объектальными являются время и пространство, все виды общего и сущности, включая законы природы, информация, которой не может существовать без материального носителя, вообще все связи, все виды порядка¹

Понятия самобытия, материального и вьинобытия, объектального применимы и к обществу, но с определенными уточнениями и поправками. *Социообъектальное* всегда есть вьинобытие, но не обязательно является только объективным.

Исходным для анализа общества является понятие человеческой практической материальной деятельности. Эта деятельность в отличие от умственной деятельности, мышления материальна. Она невозможна без движения человеческого тела в целом и отдельных его органов (рук, ног, головы, языка и т.п.). Все эти действия происходят вне сознания человека, являются ни чуть не менее физическими явлениями, чем, например, падение камня, течение жидкости и т.п. Но практическая деятельность человека не только материальна. Она направляется сознанием и волей, является сознательной, целенаправленной, волевой. Совершаясь вне сознания, она в то же время определяется им, зависит от него. Иначе говоря, практическая деятельность человека есть неразрывное единство материального и идеального.

Человеческая практическая деятельность в пределах каждого конкретного отдельного общества (социоисторического организма) никогда не является хаотическим нагромождением отдельных действий. Она всегда упорядочена. За внешним хаосом всегда скрывается определенный внутренний порядок. Этот порядок обеспечивается системой социальных отношений. Эта система объединяет и организует и множество практических человеческих действий, и одновременно множество этих действующих людей в единое целое, делая последних членами одного и того же общества.

¹ Подробнее см.: Семенов Ю.И. Введение в науку философии. Кн. 2. Вечные проблемы философии. М., 2013. С. 120–123, 143–146, 219–264.

Система общественных отношений есть единая структура одновременно и человеческой практической деятельности и конкретного отдельного человеческого общества. Она представляет собой каркас общества. Этот каркас не имеет самостоятельного бытия. Он по своей природе объектален, и поэтому не может существовать без материального носителя. И таким материальным его носителем является практическая деятельность членов общества, которая, как уже отмечалось, и идеальна, и материальна. Но практическая деятельность не единственный материальный носитель общественных отношений. Последние могут проявляться в самых различных материальных телах. Воплощаясь в материальных объектах, эти отношения наделяют их социальными качествами, не имеющими ничего общего с их природными качествами.

Начнем с людей. Они не только физические тела и даже не только биологические организмы, каковыми являются все животные. Человек есть общественное существо и в качестве такового есть единство тела (биологического организма, физического объекта) и духа, который идеален. Так как духа нет без тела, без мозга, который является его материальным носителем, то в конечном счете и здесь социальное качество воплощается в теле. Система социальных отношений делает человека не только социальным существом вообще, но и наделяет его множеством социальных качеств, общественных статусов. Он может быть собственником, рабом, рабовладельцем, капиталистом, пролетарием, аристократом, простолюдином и т.п. и т.д.

Социальные отношения наделяют социальными качествами и вещи. Созданные или добытые людьми материальные предметы всегда являются не только потребительными ценностями, но чьей-то собственностью: персональной, групповой, общественной. Вещь может быть товаром, а может не быть им. В первом случае она обладает стоимостью (меновая стоимость), во втором — она ее не имеет. Стоимость есть чисто социальное качество вещи, отличное от всех ее природных свойств: веса, фигуры, цвета и т.п. Но это социальное качество вещи столь же объективно, как и ее природные свойства. Стоимость, несомненно, существует, причем как нечто объективное. И в то же время она ни в коем случае не является материальной. Это загоняло материалистов (включая марксистов), которые задумывались над этим вопросом, в тупик. Исходя из того, что все существующее может быть либо материальным, либо идеальным, некоторые из них приходили к выводу о том, стоимость есть объективно существующее идеальное, и тем самым переходили в решении этой

проблемы на позиции объективного идеализма¹. А ключ к решению этого вопроса заключался в признании существования наряду с материальным еще одного вида объективного бытия — объектального. Стоимость товара ни материальна, ни идеальна, она — объектальна.

Социальные качества и людей, и вещей могут меняться. Раб может стать свободным, а свободный человек превратиться в раба. Вещи постоянно переходят из собственности одних людей в собственность других. Во всех этих случаях перед нами предстает движение, причем чисто социальное. Это движение может сопровождаться физическим перемещением, а может не сопровождаться. Дом, меняя собственника, перемещаясь из одной ячейки собственности в другую, при этом не сдвигается с места. Все подобного рода процессы являются чисто социальными. Они — объективны, но представляют собой движения материи. Эти чисто социальные процессы по своей природе объектальны.

В этом отношении объектальное в обществе, социообъектальное существенно отличается от объектального в природе. В природе существует объектальное, но нет объектальных процессов. Там движется только материя. В обществе существует не только объектальное, но происходит объектальное движение, идут объектальные процессы. Социообъектальное в отличие от натуробъектального способно к движению. Это связано со спецификой его материального носителя. Как уже указывалось, главным его материальным носителем является человеческая практическая деятельность, которая не только материальна, но и идеальна.

Когда речь идет об обществе, то имеют в виду далеко не одно и то же. Общество может пониматься просто как система общественных отношений. Последняя представляет собой своеобразную сеть с множеством узлов, которые принято называть общественными институтами или учреждениями. Но эта сеть объектальна, она не имеет самостоятельного бытия. Это давало социологическим номиналистам основания для вывода, что она вообще не имеет бытия.

Не меняет положения добавление к этому каркасу всех социальных явлений, представляющих собой воплощение социальных отношений в материальных объектах. Они ведь тоже объектальны, т.е. не имеют самостоятельного бытия.

Можно включить в состав общества людей, его образующих. Люди, несомненно, материальные объекты. Но если не существует

¹ См.: Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6. С. 136.

того, что их связывает, нет того, что делает их вместе взятых единым целым, т.е. нет их объективной целостности. А без объективной цельности нет и объективного целого, т.е. в данном случае — общества. То же самое можно сказать и при внесении в понятие общества материальных вещей, несущих социальные качества.

Ничего не дает в этом отношении также и включение в понятие общества материальной практической деятельности людей. Ведь она направляется сознанием и волей людей, зависит от их сознания и воли, производна от их сознания и воли.

Таков, в общем, ход рассуждений, который вел к социологическому номинализму.

Социологический реализм. Понятие социального организма

Но в отличие от теоретиков обычные люди не столько рассуждали, сколько действовали. И они взаимодействовали не только с природой, но и друг с другом. И на опыте убеждались, что в межлюдских отношениях царит объективный и довольно жесткий порядок, с которым нужно считаться, который нужно соблюдать. Человек в своей деятельности всегда сталкивается с определенными ограничениями, преградами. Он должен действовать в определенных рамках, при выходе за которые подлежит наказанию. И эти преграды, границы являются не физическими, а какими-то совершенно иными — социальными. На него действуют силы, которые опять-таки имеют не физическую, а совершенно иную природу. И люди этого не могли не осознавать, причем совершенно не обязательно в адекватной форме. Это осознание чаще всего носило иллюзорный характер, но оно всегда имело место.

На это обыденное практическое осознание опирались создатели социологического реализма. Они исходили из того, что общество, хотя и состоит из индивидов, но ни в коем случае не представляет собой их простой совокупности. Оно есть целостное образование, имеющее свою жизнь, не сводимую к жизням составляющих его индивидов, есть особый объект, развивающийся по собственным, только ему присущим законам. Как нечто единое целое общество (= государство) выступает в труде Платона (427—347) «Законы». «Государство наше, — читаем мы там, — как и любой отдельный в нем человек, должно жить счастливо»¹ Подобный взгляд в достаточно четкой форме выражен в труде Аристотеля (384—322 до н.э.) «Политика». «Итак, очевидно, — писал великий мыслитель, — государство существует по природе и по природе предшествует каждому чело-

¹ Платон. Законы // Соч. в 3 т. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 310.

веку; поскольку последний, оказавшийся в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому»¹

В Новое время сторонниками социологического субстанциализма стал использоваться в применении к обществу термин «*организм*». Он встречается в работе Жан-Жак Руссо (1712–1778) «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), Клода Адриана Гельвеция «Об уме» (1757) и «О человеке» (1769, 1773).

Но достаточно широко термин «организм» стал применяться по отношению к обществу лишь начиная с 40-х годов XIX в. Одним из первых это сделал основоположник позитивизма и одновременно родоначальник социологии как особой опытной науки Исидор Огюст Мари Франсуа Ксавье Конт (1798–1857). Последний отнюдь не отождествлял общество с биологическим организмом. Ему было важно лишь подчеркнуть, что общество есть целостное образование, особый предмет эволюции. И чтобы обратить внимание на качественное отличие общества от животного организма, он называл его не просто организмом, а *социальным организмом*.

Термин «социальный организм» был подхвачен известным английским философом-позитивистом и социологом Гербертом Спенсером (1820–1903). Этому понятию он посвятил статью «Социальный организм» и постоянно использовал его в своих «Основаниях социологии» и других работах. Главным для него было «уподобление общества живому телу»² с целью обоснования мысли о том, что общество не есть простая совокупность людей, а нечто целое, несводимое к сумме составляющих его индивидов. «В социальном организме, — писал он, — как и в индивидуальном, является жизнь целого, совершенно отличная от жизней отдельных единиц, хотя и слагающаяся из этих последних»³

В России термин «социальный организм» широко использовал социолог, историк и правовед Вениамин Михайлович Хвостов (1868–1920). Он разрабатывал это понятие как в статье «Социальный организм» (Хвостов В.М. Нравственная личность и общество. М., 1911), так в работе «Теория исторического процесса. Очерки по философии и методологии истории» (М., 1914; 2009). «Принимая во внимание, — писал он, — что человеческое общество ведет свою

¹ Аристотель. Политика // Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 379.

² Спенсер Г. Социальный организм // Спенсер Г. Научные, политические и философские опыты. Т. I. СПб., 1866. С. 427.

³ Спенсер Г. Основания социологии. СПб., 1898. С. 284.

особую жизнь, подлежащую действию особых законов, и что в этой деятельности оно создает продукты, создание которых непосильно отдельным индивидам, мы и делаем вывод, что общество есть не простая сумма индивидов, но особое целое, а так как это живое целое живет и развивается, то мы называем его *органическим целым*»¹.

Одновременно В.М. Хвостов предостерегает против уподобления общества биологическому организму. «Для нас, — продолжает он, — общество есть организм только в том смысле, что оно имеет особую жизнь, не исчерпывающуюся жизнью отдельных его членов и управляемую своими законами, законами социального развития. Но этот организм совершенно иного порядка, чем организм биологический»².

Термин «социальный организм» использовали в основном социологи, но не историки. И поэтому, говоря о социальном организме, первые имели в виду не специально отдельное конкретное общество, а прежде всего общество вообще и только тем самым конкретные отдельные общества. Но и историки, когда они пользовались словом «организм» в применении к обществу, тоже подразумевали под ним не только отдельное общество. Так, известный русский историк Иван Васильевич Лучицкий (1845—1918) во вступительной лекции к курсу новой истории говорил: «Дело в том, что общество, будь то все человечество в целом, или отдельная нация, есть организм, организм особого рода»³.

Но в последующем некоторые ученые стали использовать словосочетание «социальный организм» для обозначения именно отдельного общества. Это можно видеть, например, в существенно переработанной и изданной в 1937 г. первой части первого тома труда известного русского историка, социального философа и политического деятеля Павла Николевича Милюкова (1859—1943) «Очерки по истории русской культуры». Но и для него категория отдельного общества выступает как понятие не исторической науки, а социологии. Понятие отдельного общества и связанный с ним взгляд на человечество как на совокупность множества отдельных обществ он противопоставляет «идее всемирной истории». «Научная социология, — писал он, — отодвигает на второй план точку зрения всемирной истории. Она признает естественной единицей научного наблюдения отдельный социальный (— национальный) организм. Научная со-

¹ Хвостов В.М. Теория исторического процесса. Очерки по философии и методологии истории. М., 1914. С. 183.

² Там же. С. 183—184.

³ Лучицкий И.В. Отношение истории к науке об обществе // Знание. 1875. № 1. С. 32.

циология не признает отдельные национальные организмы неподвижными «типами». Она изучает эволюцию каждого отдельного организма и находит в нем черты сходства с эволюцией других организмов»¹

Термином «социальный организм» или близкими к нему иногда пользовались в применении к обществу и классики марксизма, и другие виднейшие представители этого направления²

«Общество людей есть организм, — писал крупный теоретик марксизма Карл Каутский (1854—1938), — не животный и не растительный, но все-таки организм, а не простой агрегат индивидуумов...»³

В нашей стране после 1917 г. словосочетание «социальный организм» перестало употребляться. Выступив в 1966 г. с обоснованием необходимости введения понятия отдельного конкретного общества в качестве важнейшей категории исторической науки, я предложил для обозначения этого понятия данный старый термин⁴

После этого словосочетание «социальный организм» получило распространение и вновь стало использоваться специалистами в области разных общественных наук, но далеко не всегда в предложенном мною смысле. Стали писать об этносоциальном организме, социальном организме родства и т.п. Социальными организмами стали называть самые различные общественные образования, включая общественные классы и т.п. Таким образом, в научное обращение вошел термин «социальный организм», но отнюдь не понятие отдельного конкретного общества. Именно многообразие значений, которые стали вкладываться в словосочетание «социальный организм», побудило меня отказаться от него и предложить для обозначения отдельного конкретного общества новый термин «социально-исторический (социоисторический) организм».

Проблема скрепляющей основы общества

Перед теми исследователями, которые рассматривали общество как единое целое, несводимое к сумме составляющих его индивидов, с неизбежностью вставал вопрос о том, что же именно скрепляет

¹ Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 1. М., 1993. С. 43, 47.

² См.: Маркс К. Введение // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 12. С. 712; Он же. Капитал. Т. 1 // Там же. Т. 23. С. 11; Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? // Полн. собр. соч. Т. 1. С. 167—168; Он же. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // Там же. С. 430.

³ Каутский К. Аграрный вопрос. М., 2012. С. 212. См. также: Он же. Этика и материалистическое понимание истории. М., 2003. С. 84—86.

⁴ См. Семенов Ю.И. Категория «социальный организм» и ее значение для исторической науки // Вопросы истории. 1966. № 8.

данную совокупность людей и тем превращает ее в один единый организм. Эта система социальных скреп есть основа, базис, фундамент общества. Она должна быть объективной, т.е. существующей вне и независимо от сознания людей, живущих в этой системе. В противном случае общество не может быть названо организмом. Ведь организмом может быть названо только такое образование, которое функционирует и развивается по объективным законам.

Это достаточно четко понимали сторонники социологического номинализма. Как видно из приведенных выше их высказываний, говорить о существовании общества можно только в том случае, если доказано, что оно существует объективно, т.е. вне и независимо от сознания и воли людей.

Таким образом, проблема выявления скреп общества совпадает с проблемой поиска объективного общественного бытия, а тем самым и объективного источника общественного сознания в узком смысле. Этот основной вопрос философии в применении к обществу был материалистическим решен только марксистской философией. Марксистское материалистическое понимание общества и истории является первым и единственно существующим. Других решений нет. До появления марксизма все философы, не исключая материалистов, и обществоведы придерживались того или иного варианта идеалистического понимания общества и истории. То же самое можно сказать и о всех последующих философах и обществоведах, которые не приняли марксизма.

В результате все они запутывались в противоречиях. Социологи, например, объявляя изучаемую ими социальную реальность объективной, в то же время никак не могли объяснить, откуда взялась эта объективность. Необычайно наглядно это можно видеть на примере работ известного французского социолога Эмиля Дюркгейма (1858—1917), прежде всего таких, как «О разделении общественного труда» (1893; 1902) и «Метод социологии» (1895; 1901). Он был убежденным сторонником социологического субстанциализма и категорически настаивал на том, что общество представляет независимую от индивидов, внеиндивидуальную и надындивидуальную реальность. Эта особого рода реальность, не сводимая к другим ее видам, включена в универсальный природный порядок. Социальная реальность столь же устойчива и основательна, как все другие виды реальности, и соответственно, так же как и они, развивается по определенным законам.

На естественно возникавший вопрос о природе этой социальной реальности Э. Дюркгейм прямого ответа не давал. Но так как он с самого начала своей научной деятельности настаивал на духовном ха-

рактере всех социальных явлений (включая экономические), то получалось, что эта реальность была в сущности духовной. Объяснить, каким образом духовная реальность могла быть независимой от сознания людей, Э. Дюркгейм оказался не в состоянии. И в результате, начав с резкой критики психологизма, с подчеркивания внешнего и принудительного характера социальных фактов, он в последующем все в большей и большей степени стал склоняться к психологическому их объяснению.

Попытки преодолеть субъективизм в понимании душевной жизни как основы общества вели некоторых обществоведов к объективному идеализму и даже к религии. Примером может послужить сочинение русского религиозного философа Семена Людвиговича Франка (1877–1950) «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1930). Утверждая, что «общественная жизнь по самому своему существу духовна, а не материальна», С.Л. Франк в то же время подвергал критике «социальный психологизм»¹ Конечный его вывод состоял в том, что «общественное бытие в целом есть как бы система божеств или божественных сил, некий пантеон, в котором выражается данная стадия или форма человеческого отношения к Божеству»²

Ясно, что для настоящего ученого подобного рода выводы совершенно неприемлемы. Он с неизбежностью должен искать иное объяснение целостности общества. Стремление найти действительно объективную основу общества издавна толкало мыслителей, придерживавшихся социологического реализма, к поискам полного или почти полного тождества между обществом и животным организмом, к стремлению уподобить общество биологическому организму.

В 70-х годах XIX в. появляется своеобразная школа в социологии, пытающаяся не просто провести аналогию между обществом и биологическим организмом, но в значительной степени, если не полностью отождествить их, то, по крайней мере, уподобить первое второму. Довольно радикальным в этом отношении был российский социолог Петр Федорович Лилиенфельд (1829–1903). Завершая первую часть своей работы «Мысли о социальной науке будущего. Человеческое общество как реальный организм» (СПб., 1872; М., 2012. В 1873–1881 гг. вышло расширенное издание этой работы на немецком языке в 5 томах), он писал: «В ней мы поставили своей задачей показать, что человеческое общество составляет в сущности

¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Русское зарубежье. Из истории социальной и правовой мысли. Л., 1990. С. 317–318.

² Там же. С. 330.

такое же реальное существо, как все прочие организмы природы, и что вся разница между сими последними и социальными организмами заключается лишь в степени совершенства»¹

Несколько менее радикальным был французский социолог Рене Вормс (1869–1926). Последний в работе «Организм и общество» (русск. перевод: Общественный организм. СПб., 1897; М., 2012) утверждал: «Анатомия, физиология и патология обществ воспроизводят, — в больших размерах и с важными добавлениями и изменениями, но все же на той же основе — анатомию, физиологию и патологию организмов. Законы, управляющие членами общественного тела, отчасти, по крайней мере, сходны с законами, управляющими клетками организма. Следовательно, все в обществе, элементы и законы, подобно — не говорим, разумеется, тождественно — тому, что мы находим в теле отдельного человека»²

Самую умеренную позицию среди представителей этой школы занимал французский социолог Альфреда Жюля Эмиля Фулье (Фулье) (1838–1912). Вот, что читаем мы в его работе «Современная социальная наука» (1880; русск. перевод: Современная наука об обществе. М., 1895; 2007): «Выше мы видели спор, поднимающийся по поводу этого основного вопроса: есть ли общество организм? Одни указывают на сходство, другие — на различия; первые отвечают на вопрос полным утверждением, вторые — абсолютным отрицанием. Но есть, кажется, средство примирить обе стороны: это принять в соображение, что сходства оправдывают, как мы уже указали, название организмов, даваемое обществам, а различия оправдывают установление особого класса организмов, составляющих новую группу в естественной истории»³

Кроме указанных выше лиц, к данной школе принадлежали немецкий экономист Альфред Эберхард Шеффле (1831–1903), написавший четырехтомный труд «Строение и жизнь социальных тел» (1875–1878), и французский ученый Виктор Альфред Эспинас (1844–1922) с его известной в то время книгой «Общества животных» (1875; русск перевод: Социальная жизнь животных. М., 1882).

Школа эта получила название *органической*. Но термин «органическое направление» иногда употребляется для обозначения всего течения, сторонники которого рассматривают общество как единое целостное образование. И если органическая школа в первом смысле очень скоро потеряла популярность, то органическое направление

¹ Лилеев П.Л. Мысли о социальной науке будущего. СПб., 1872. С. 401.

² Вормс Р. Общественный организм. СПб., 1897. С. 2–3.

³ Фулье А. Современная социальная наука. М., 1895. С. 113–114.

в конце концов восторжествовало в общественной науке. Причиной краха органической школы состояла в том, что она ровным счетом ничего не объясняла.

Не будем продолжать рисовать грустную картину. Все это происходило и в недавнем прошлом и происходит сейчас, когда проблема в принципе уже давно решена, когда давно уже существует материалистическое понимание истории и общества.

Все крайне похоже на ту совершенно невероятную ситуацию, которая могла бы сложиться в науке, если бы подавляющее большинство ученых отказалось бы принять учение Коперника и продолжало бы вплоть до наших дней усердно разрабатывать систему Птолемея. Ясно, что астрономическая и не только астрономическая наука в таком случае оказалась бы в полном тупике. Что-то очень похожее произошло в истории западноевропейской философии второй половины XIX в. и XX в. Подавляющее большинство философов и теоретически, и практически почти полностью игнорировали открытия, сделанные диалектическим материализмом.

Социологический реализм

Исторический материализм возник не где-то в стороне от общего развития мировой философской и обществоведческой мысли. Он появился как ответ на те вопросы, которые давно же стояли перед этой мыслью. Его возникновение было результатом длительных и трудных поисков, опиравшихся на все достижения философии и общественных наук.

Раскрывая значение создания материалистического понимания общества и истории, а также и других открытий К. Маркса, В.И. Ленин писал: «История философии и история социальной науки показывают с полной ясностью, что в марксизме нет ничего похожего на «сектантство» в смысле какого-то замкнутого, замкнутого учения, возникшего в *стороне* от столбовой дороги развития мировой цивилизации. Напротив, вся гениальность Маркса состоит именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила. Его учение возникло как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма»¹

К. Маркс был одним из величайших теоретиков политической экономии. Он прекрасно знал современное ему капиталистическое общество. Ему, как и большинству тогдашних экономистов, было

¹ Ленин В.И. Три источника и три составные части марксизма // Полн. собр. соч. Т. 23. С. 40.

совершенно ясно, что капиталистические экономические рыночные отношения существуют независимо от сознания и воли людей, живущих в системе этих отношений, и определяют их сознание и волю. Капиталистический рынок есть не что иное, как общественная форма, в которой идет производство материальных благ. Капитализм представляет собой прежде всего определенную систему общественного производства и тем самым определенный тип общества.

В Средние века такой системы общественного производства не было. Но производство существовало. Люди и в это время создавали общественный продукт. Но по-другому. Если при капитализме основным создателем общественного продукта был наемный рабочий, то в Средние века — зависимый от феодала крестьянин. В Средние века тоже существовали экономические отношения, но иные, чем при капитализме, — отношения феодальные. И эти феодальные отношения были столь же объективными, как и капиталистические, и тоже определяли сознание и волю людей, живущих в системе этих отношений. Иначе говоря, и здесь также существовала определенная система общественного производства, но качественно иная, чем капиталистическая. И эта экономическая система определяла тип общества.

В античную эпоху основным производителем был не наемный рабочий и не феодально-зависимый крестьянин, а раб. Система рабовладельческих экономических отношений была общественной формой, в которой в ту эпоху шло производство. И эта качественно отличная и от капиталистической, и от феодальной система общественного производства определяла тип общества.

Таким образом, для каждой из трех всемирно-исторических эпох развития классового, цивилизованного общества — античной, средневековой и новой прежде всего было характерно существование определенной экономической системы: для первой — рабовладельческой системы, для второй — феодальной, для третьей — капиталистической. Смена экономических систем лежала в основе смены типов общества и тем самым исторических эпох.

К. Маркс не ограничился констатацией этого факта. Им было сделано важное обобщение. Человек качественно отличается от всех животных. И это различие прежде всего состоит в том, что животное только приспосабливается к среде, присваивает при помощи органов своего тела вещи, порожденные природой, а человек преобразует среду, создает вещи, которых в природе не существуют. Основным признаком человека — производство материальных благ.

И это производство всегда происходит в определенной общественной форме, которую образует система социально-экономи-

ческих отношений определенного типа. Существует несколько качественно отличных типов социально-экономических (производственных) отношений и, соответственно, несколько качественно отличных друг от друга их систем, которые в последующем получили название *общественно-экономических укладов* (рабовладельческий, феодальный и т.п.). Каждая такая система социально-экономических отношений является общественной формой, в которой происходит процесс производства. Производство, взятое в определенной общественной форме, есть не что иное, как определенный *способ производства* (рабовладельческий, феодальный и т.п.). Способов производства, т.е. качественно отличных видов общественного производства, существует столько, сколько существует общественно-экономических укладов.

Но самый важный из вопросов, вставших перед К. Марксом, состоял в том, почему в ту или иную эпоху существует именно этот, а не другой способ производства, и почему в историческом развитии одни способы производства сменяются другими, что лежит в основе смены способов производства. Это был тот роковой вопрос, который, правда, не в такой, а в иных формах вставал перед его предшественниками и на который они не смогли дать ответа.

К. Маркс и Ф. Энгельс жили в XIX в. В Европе в то время сосуществовали капиталистические и некапиталистические социоисторические организмы. На глазах этих мыслителей в Европе развертывался промышленный переворот и происходили социальные революции. Везде, куда проникала машинная индустрия, рушились феодальные и иные докапиталистические отношения, некапиталистические социоисторические организмы превращались в капиталистические.

На этой основе были сделаны важные выводы. Каждая система экономических отношений была общественной формой, в которой шел процесс создания материальных благ. Общественный продукт создавался определенной силой, которую составляли работники, вооруженные средствами труда. Эти люди вместе со средствами труда, которые они приводили в движение, составляли *производительные силы* общества. И бросалось в глаза, что в разные эпохи разными были не только системы экономических отношений, но и производительные силы общества.

Одной производительной силой были люди, вооруженные каменными топорами, иной — люди, которые создавали нужные им вещи с помощью железных орудий, и совсем другой — люди, которые использовали в своей производственной деятельности машины, приводимые в действие паром. Разные стадии производства отличались

друг от друга не только типами экономических отношений, но и уровнем развития производительных сил.

Отсюда был сделан вывод о зависимости типа существующих в обществе социально-экономических отношений от уровня развития его производительных сил. Уровень производительных сил общества определяет существующую в нем систему социально-экономических (производственных) отношений. Изменение производительных сил общества рано или поздно ведет к тому, что одна система экономических отношений сменяется качественно иной их системой. А вместе с тем меняется и тип общества.

К выводу о том, что система социально-экономических отношений определяет сознание и волю людей, в явной или неявной форме пришли некоторые мыслители еще до Маркса. Но никто из них не мог объяснить, почему эти отношения являются именно такими, а не иными.

К. Маркс впервые нашел объективную, не зависящую от сознания и воли людей основу социально-экономических отношений — уровень развития производительных сил. И тем самым они впервые выступили у него как отношения объективные и только объективные, как отношения определяющие сознание и волю людей и в то же время ни прямо, ни косвенно не зависящие от их сознания и воли. Так, наконец, было открыто объективное социальное бытие, так марксизмом наконец-то была решена проблема, над которой бились целые поколения мыслителей.

К. Маркс, исходя из материалистической традиции, называл открытое им объективное социальное бытие просто общественным бытием, подчеркивая тем самым его первичность по отношению к общественному сознанию.

Словосочетание «общественное сознание» имеет два отличных значения. Первое — совокупность всех вообще представлений людей о мире, включая их знания о природе. Это общественное сознание в широком смысле. Второе значение словосочетания «общественное сознание» — представления людей исключительно лишь об общественных явлениях. Это общественное сознание в узком смысле можно назвать *социарным сознанием*.

Говоря о первичности общественного бытия по отношению к общественному сознанию, К. Маркс, разумеется, имел в виду общественное сознание в узком смысле этого слова. Объективное социальное бытие, т.е. система социально-экономических отношений, определяет взгляды и представления людей об обществе, их волю и их действия, а тем самым, и все прочие общественные отношения. Эти последние, возникнув, тоже существовали вне сознания и в этом

смысле их системы также представляли собой социальное бытие, но только иного рода, чем бытие социально-экономических отношений. Социально-экономические отношения существовали не только *вне* сознания, но и *независимо* от сознания. Они были объективными и только объективными. Прочие же общественные отношения, существуя *вне* сознания, в то же время *зависели* от него. Эти отношения создавались людьми, которые в своей деятельности руководствовались сознанием и волей. Эти отношения были производными от воли людей, т.е. волевыми. Волевые общественные отношения вместе с их узлами, которые именуются институтами, учреждениями и т.п., образовывали не *объективное социальное бытие*, как систему социально-экономических отношений, а *субъективно-объективное бытие*.

Таким образом, в обществе (в отличие от природы) существует два качественно отличных вида бытия. Первый вид — существующее *вне* и *независимо* от сознания и воли, т.е. объективно существующее. Таким бытием являются только социально-экономические отношения. Именно этот вид реальности имел в виду К. Маркс, говоря об общественном бытии. Второй вид — существующее *вне* сознания и воли людей, но *зависящее* от сознания и воли. Эти два вида социальной реальности были выше названы соответственно объективным социальным бытием и субъективно-объективным социальным бытием.

Как уже указывалось, К. Маркс пользовался только термином «общественное бытие», причем применительно лишь к объективному социальному бытию. Особого термина для обозначения субъективно-объективного социального бытия у него не было. Но не различая эти два вида социальной реальности терминологически, он различал их по существу. Когда он рассматривал исключительно лишь отношения между объективным социальным бытием и социарным сознанием, то использовал термины «общественное бытие» и «общественное сознание». Он здесь просто подчеркивал, что общественное бытие первично по отношению к общественному сознанию, представляет собой объективный источник общественных идей.

Когда же речь у него заходила об отношении объективного общественного бытия к социарному сознанию и субъективно-объективной социальной реальности, вместе взятым; то становилось ясным, что термин «общественное бытие» здесь не работает. Ведь субъективно-объективная социальная реальность представляла собой не что иное, как особый вид бытия. Отношение объективного социального бытия и субъективно-объективного социального бытия

было отношением двух видов общественной реальности, первый из которых был фундаментом, основой другого.

Поэтому неизбежным было появление еще двух новых понятий — *базиса* и *надстройки*. По отношению к социарному сознанию и субъективно-объективному социальному бытию, вместе взятым, объективное социальное бытие выступало как их базис, а тем самым и как фундамент всего общества в целом, социарное же сознание и субъективно-объективное бытие, вместе взятые, — как надстройка над этим базисом.

Выше уже говорилось о двух видах объективного бытия в природном мире: самобытия и вьинобытия, материального и объектального. Все связи, отношения в природе объективны, но не материальны: они объектальны, существуют не самостоятельно, а только в материальных явлениях, предметах и процессах. Объектальными являются и все общественные отношения. Но в силу специфики своего основного материального носителя — практической деятельности людей, которая не только материальна, но идеальна, они в ряде аспектов отличаются от натуробъектальных отношений. Создание материалистического понимания общества и истории, помогает разобраться в их особенностях.

Прежде всего стало ясным, что существует два вида социообъектальных отношений. Первый вид — связи, которые являются объективными и только объективными. Они возникают и существуют вне и независимо от сознания и воли людей. Их можно назвать *объективно-объектальными*, или, короче, *объектобъектальными*, отношениями. Такими связями являются социально-экономические. Очень своеобразно их отношение к сознанию. Натуробъектальные связи первичны по отношению к сознанию только в том смысле, что они отражаются в сознании, в сознании возникают их образы. Объектобъектальные же отношения порождают обыденное социарное сознание, житейское социарное сознание является прежде всего продуктом этих отношений и только тем самым их отражением. В данном аспекте система объектобъектальных отношений как своеобразная субстанция, как какой-то особенный вид материи. С этим и связана характеристика этих отношений не просто как объективных, а как материальных, которая встречается в трудах классиков марксизма. И эта своеобразная объектальная «субстанция» находится в постоянном движении. Идут чисто социальные объективные и только объективные объектальные процессы.

С созданием материалистического понимания общества и истории стало ясным, что система социально-экономических суще-

ствуется объективна, а тем объективно существует и общество, фундаментом которого она является.

Второй вид социообъектальных отношений — связи надстроженные, которые существуют вне сознания людей, но создаются людьми в соответствии с их сознанием и волей и тем самым зависят от их сознания и воли. Их можно назвать субъективно-объективными объектальными (короче, субъектообъектальными) или волевыми объектальными (короче, волеобъектальными) отношениями. Их существование не противоречит тезису о бытии общества в целом как объективного целого. Они ведь не только субъективны, но и объективны. И их объективность не исчерпывается их бытием вне сознания. Они объективны еще и в том смысле, что их природа определяется не социальным сознанием самим по себе взятым, а характером объектообъектальных отношений, которые детерминируют это сознание.

Совокупность социально-экономических отношений не просто основа общества. Она система социальных скреплений. Социально-экономические отношения — это отношения распределения, обмена и перераспределения созданного обществом продукта между его членами. Чтобы существовать, каждый человек должен получать долю общественного продукта. Эта доля должна стать для него своей, быть им присвоенной войти в его ячейку присвоения. Высшей формой присвоения является собственность, низшей — пользование.

Распределение есть переход, поступление общественного продукта в ячейки присвоения любого из существующих типов: собственности, владения, распоряжения или пользования, обеспечивающее употребление этого продукта либо для личного потребления, либо для производства и тем самым существования людей и общества в целом. Это движение продукта, причем движение не физическое, а социальное, которое может сопровождаться, а может не сопровождаться физически его перемещением.

Другой, более поздней формой социального движения вещей является обмен — переход вещей из собственности (или владения или распоряжения) одних лиц в собственность (а также владение или распоряжение) других, т.е. из одних ячеек собственности (или владения и распоряжения) в другие подобные же ячейки, возмещаемый встречным движением равных по ценности предметов или их знаков (бумажных денег, например). Обмен в принципе всегда должен быть эквивалентным. В результате его меняется предметное наполнение ячейки собственности (владения и распоряжения), но не общий объем содержащейся в нем доли общественного продукта.

Если же после завершения распределения общественного продукта в ходе последующего социального движения вещей происходит изменение размеров (уменьшение или увеличение) доли, поступившей первоначально в ячейку собственности (владения, распоряжения), перед нами предстает еще один процесс социального движения вещей — *перераспределение*. Он, как и обмен, появляется в обществе не сразу. Это более позднее явление. Перераспределение, как и другие процессы социального движения вещей (распределение и обмен), проявляется в человеческих действиях.

Социальное движение вещей (распределение, обмен и перераспределение) всегда происходит в рамках особой системы общественных отношений — отношений распределения, обмена и перераспределения, или отношений присвоения, высшим видом которых являются отношения собственности.

Система объективных социально-экономических отношений по своей сути есть сеть каналов, по которым идет непрерывное социальное движение материальных благ, постоянная циркуляция общественного продукта. Это социальное движение вещей и связывает воедино людей, превращает их совокупность в единое целое, в социоисторический организм¹

¹ Подробнее обо всем этом см.: *Семенов Ю.И.* Происхождение и развитие экономики. От первобытного коммунизма к обществам с частной собственностью, классами и государством (древневосточному, античному и феодальному). М., 2014. С. 21–40.

Глава первая

СИСТЕМНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ОБЪЯСНЕНИЮ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ — ФИЛОСОФСКАЯ ИЛИ СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ

(по материалам научной конференции «Системно-теоретический подход к объяснению социальной реальности») ¹

В этой главе ее авторам показалось уместным вернуться к старому вопросу о связи *философских* оснований социальной теории с конкретными социальными практиками или, точнее, к вопросу о том, можно ли интегрировать в рамках единой методологии, с одной стороны, *теории социальных систем* в разных их видах (философские макроподходы к описанию общества) и, с другой — *микросоциологический анализ человеческого действия*. Ряд системно-ориентированных теоретиков (линия Э. Дюркгейма, Т. Парсонса, Н. Лумана) были склонны сосредоточиваться на исследовании глобальных сфер, искать и предлагать дефиниции макроявлений: культуры, экономики, политики, религии, науки и, конечно, — некоего *общества в целом*; ведь эти сферы, с одной стороны, очевидно, выражают комплексные, системные свойства (что бы мы ни понимали под системностью и *комплексностью*), а с другой стороны — демонстрируют очень неясный онтологический статус, размытость границ, пространственно-временную неопределенность, мультифакторную каузальность и динамику.

В связи с этим многие практикующие социологи были склонны уклоняться от обсуждения этих проблем, рассматривая их как метафизические и малозначимые для их дисциплины с эмпирической точки зрения. В ответ на это теоретики действия (линия М. Вебера, Дж. Г. Мида, Ю. Хабермаса и др.) исходят из того, что не общество, а скорее действие — как доступное наблюдению и эмпирическому анализу конкретное явление — должно образовывать базовую единицу анализа общества и, как следствие, социального теоретизирования. Исходя из означенной дистинкции, мы решились еще раз вернуться к обсуждению напрашивающихся вопросов здесь о том, допускают ли интеграцию или взаимную редукцию понятия *действия*

¹ Конференция проходила на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова 15 декабря 2014 г.

и общества? Как они связаны причинно? Можно ли наблюдать общество в его четких пространственно-временных рамках и каковы средства и методы этого наблюдения? Конструируются ли самими наблюдателями (и если да, то какими средствами) его пространственно-временные границы и причинные факторы и кто из наблюдателей имеет здесь приоритет: историк, социолог, социальный философ, этнолог или этнограф? Присутствует ли в самом обществе нечто такое, что определяет его идентичность и объективность, которые следовало бы полагать в качестве независимых от перечисленных выше типов научного наблюдения и соответствующих наблюдательных средств (понятий, средств исторических классификаций, специфического фокуса наблюдения и идеологических установок)? Кто, наконец, способен предложить наиболее фундаментальную теорию общества — социолог с его эмпирическими методами анализа конкретных действий или все-таки философ, рефлекслирующий над самими средствами пространственно-временного и причинного анализа макросистем и общества в целом?

С целью решения этих проблем мы предложили вернуться к существу системного анализа и, возможно, отказаться от во многом устаревшего механицистского понимания системы как совокупности элементов и структур. В нижеприведенных выступлениях, собственно, и обсуждается вопрос о том, можно ли сегодня использовать философский (то есть системный, комплексный, синтетический и междисциплинарный) подход для объяснения актуальной агенды: животрепещущих и злободневных вызовов, открытых и латентных (социальных, этнических, экономических) конфликтов, классовых и культурных антагонизмов, своеобразности социальных структур и иерархий современного общества.

К.Х. Момджян

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ¹

Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, мы должны понять, каково место социальной философии и социологии в системе духовных практик человечества.

¹ Статья написана при поддержке фонда РГНФ 14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества».

Начнем с вопроса о сути социологии, который представляется существенно более простым, поскольку в настоящий момент ни у кого не возникает сомнений в ее принадлежности к науке как когнитивной подсистеме общественного сознания. Осталось в прошлом мнение радикальных противников социологии, считавших, что эта дисциплина столь же искусственна, как и ее название, составленное из разноязыких слов, равно как и мнение о том, что единственно ценным в социологии является придуманный О. Контом термин, «обозначающий совокупность всех общественных наук, изучающих мир социальных явлений»¹

Вместе с тем вопрос о предмете социологии вызывает острые споры среди специалистов. Некоторые из них отказывают социологии в статусе *теоретической* науки, отождествляя социологию с *социометрией*, то есть рассматривая ее как совокупность инструментальных методик сбора и обработки общественно значимой информации путем зондирования общественного мнения.

Другие специалисты признают теоретический статус социологии, но рассматривают ее как *частную* науку об обществе, то есть отводят ей в качестве объекта «определенный вид социального бытия, не изучаемый другими науками»²

Это значит, что социологию ставят вровень с экономической наукой, политологией, искусствоведением и прочими дисциплинами, изучающими не *общество как таковое*, а отдельные сферы и институты общественной жизни, рассмотренные беспредпосылочно и изолированно друг от друга.

При такой трактовке на долю социологии отводят анализ *социальных процессов* общественной жизни в узком значении термина, в котором «социальное» выступает не как синоним общественного, но обозначает особый вид общественных явлений, рядоположенных экономическим, политическим или религиозным феноменам.

В одном случае социальным называют *особый тип деятельности*, продуктом которой является «непосредственная человеческая жизнь», которая создается и обеспечивается процессами деторождения, воспитания, обучения, здравоохранения и др.

В другом случае социальным называют *коллективное* в общественной жизни в отличие от индивидуального в ней. Такой трактовки придерживался, в частности, Макс Вебер, который называл социальным только такое человеческое действие, «...которое по предпола-

¹ Сорокин П.А. Система социологии. Пг., 1920. Т. 1. С. 22.

² Там же.

гаемому действующим лицом или действующими лицами смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на него»¹

Исходя из понимания социального как коллективного, Георг Зиммель относил к предмету социологии универсальные законы возникновения, функционирования и развития любых и всяких социальных групп. Социология, по мысли Зиммеля, изучает не «материю», а «форму» коллективной деятельности людей, поскольку в общественных группах, самых несходных по своим целям, мы находим одинаковые формы отношения личностей друг к другу. Главенство и подчинение, конкуренция, подражание, разделение труда, образование партий, представительство, «одновременное развитие сомкнутости вовнутрь и замкнутости вовне» и множество других явлений встречаются и в государственном устройстве, и в религиозной общине, в шайке заговорщиков, деловой фирме, художественной школе, семье и т.п.

Не соглашаясь с такой трактовкой социологии, я полагаю, что она не может ограничивать себя межличностным взаимодействием людей в неизвестно зачем возникших и неизвестно чем отличающихся друг от друга социальных группах. Необходимо понять, откуда эти группы берутся, какие функции они выполняют в обществе, имеющем свою логику институционализации, которая не сводится к поведению в коллективе, связанному со статусно-ролевыми ожиданиями.

Соответственно, социологию я понимаю не как частную, а как *интегральную* науку об обществе, рассмотренном в его целостности, всеобщности и исторических типах существования.

В бытовой лексике, как известно, обществом называют любую социальную группу, независимо от ее функций, размеров и пр. Социология, напротив, трактует общество как особый *самодостаточный* коллектив, способный самостоятельно создавать и воссоздавать все необходимые условия человеческого существования, в том числе формировать самих людей как социальных существ.

В отличие от частных общественных наук социология анализирует общество в его целостности, то есть рассматривает его как *систему*. Системой я называю любой объект или процесс, обладающий гетерогенным строением, то есть состоящий из организационно выделенных частей, связанных между собой так, что в результате этой связи возникают особые *интегральные* свойства, присущие системе и отсутствующие у ее частей, взятых по отдельности.

Системный анализ общества, осуществляемый социологией, предполагает его рассмотрение в трех взаимосвязанных *аспектах*.

¹ Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 602–603.

Первым из них следует назвать *структурный* аспект, задачей которого является выделение образующих общество частей и их классификация. Последняя должна учитывать наличие разных «этажей» структурного членения общества, к числу которых относится уровень *подсистем* (наиболее крупных частей, имеющих собственное разветвленное строение), уровень *элементов* (простейших частей, которые далее не делятся без утраты социального качества) и уровень *компонентов* (занимающих промежуточное положение между подсистемами и элементами).

Нужно сказать, что задача структурного анализа общества чрезвычайно сложна, поскольку изучаемый объект относится к особому, высшему классу систем с *органическим* типом целостности. Такие системы качественно отличны от более простых системных объектов, которые, используя терминологию Гегеля, можно обозначить термином «химизм».

Примером таких простейших систем может служить вода, состоящая из взаимосвязанных атомов водорода и кислорода и обладающая интегральным свойством гасить огонь, которого нет у образующих ее горючих газов. Это значит, что вода, как и всякая система, представляет собой, словами гештальтпсихологов, «целое, которое больше своих частей». Однако части этой системы способны существовать вне и до объединившего их целого, а также независимо друг от друга.

В системах органического типа, напротив, целое предшествует своим частям и создает их из себя и для себя. В результате части органических систем находятся в отношениях онтологической взаимоположенности (то есть не могут существовать независимо друг от друга и от системы в целом). Более того, эти части находятся в отношениях композиционного взаимопересечения, как это происходит, к примеру, в обществе, где экономика, политика, искусство, спорт и прочее проникают друг в друга, затрудняя задачи структурного анализа.

Неудивительно, что сторонники социологического гиперхолизма считают структурный анализ общества невозможным. В действительности он возможен и необходим при условии, что исследователь не принимает объективную *неразделимость* частей общества за их принципиальную *неразличимость*.

Другое дело, что при всей своей необходимости структурный анализ недостаточен для понимания социальной системы и должен быть дополнен другими исследовательскими процедурами — точно так же, как наука анатомия должна быть дополнена физиологией и генетикой.

Второй аспект системного анализа общества я называю *интегративным*. Его задача обнаружить устойчивые зависимости между разнообразными частями общественной системы, благодаря чему целостность общества, временно «умерщвленная» структурным анализом, вновь предстает перед нами. Различив, к примеру, субъект и объект, собственность и власть, производство вещей и производство духовных значений, исследователь должен задуматься о связях между этими элементами, компонентами и подсистемами общества, то есть обнаружить устойчивую связь и взаимовлияние между ними. Принципиально важно понять, имеют ли связи между частями общества *субординационный* или *координационный* характер, то есть различаются ли эти части как «определяющие» и «определяемые» или влияют друг на друга в равной мере.

Наконец, третий аспект системного анализа — *динамический* — применим только к таким целостным объектам, которые имеют потенцию имманентного изменения и развития. В случае с обществом задачей динамического анализа является установление причин, механизмов и форм его трансформации.

Завершая краткую характеристику предмета социологической науки¹, необходимо подчеркнуть, что она рассматривает общество не только в трех *аспектах*, но и на трех *уровнях* научной абстракции.

На высшем из них, который называют *общесоциологическим*, речь идет об изучении законов строения, функционирования и развития, присущих «обществу вообще», то есть любым обществам, независимо от их места в пространственно-временном континууме человеческой истории.

Второй уровень системного анализа общества следует назвать *историко-типологическим*. Его задача — обнаружение законов строения, функционирования и развития, которые присущи *типам* общества, существующим или существовавшим в истории. Известно, что типология обществ осуществляется по разным основаниям — в ее основе могут лежать существенные сходства и различия в эко-

¹ Нужно сказать, что в современной литературе высказывается мнение об «устарелости» «системной модели», которой якобы был противопоставлен «... альтернативный образ общества, рассматриваемого с точки зрения процесса, или морфогенетического подхода, вследствие чего концепции, использовавшиеся в исследованиях социальных изменений подверглись соответствующей модификации» (*Штомпка П.* Социология социальных изменений. М.: Аспект-Пресс, 1996. С. 20). В действительности и «морфогенетический подход», и «полевая концепция общества» отнюдь не являются исследовательской альтернативой системного подхода, а лишь конкретизируют его применительно к особо сложному типу систем, к которому относится социальная реальность.

номической организации общества (формационная типология К. Маркса), существенные сходства стереотипов мышления и чувствования людей (суперсистемы П. Сорокина) и т.д.

Наконец, третий уровень системного анализа общества называют *конкретно-социологическим*. Его задача — обнаружить устойчивые регулярности в строении, функционировании и развитии *конкретных обществ* — реальных стран и народов, обладающих потенцией самодостаточного существования в истории.

Перейдем теперь к вынужденно краткой характеристике социально-философской теории общества и ее соотношению с социологической наукой¹

Начнем с того, что в истории человеческой культуры одним и тем же термином «философия» называют два разных способа мышления человека о мире, которые отличаются своим отношением к науке и, соответственно, социологии.

Существует *валюативная* или ценностная философия, которую в отличие от науки не интересует мир сам по себе, мир в собственной логике его существования, которая дана человеку феноменологически (не будем забывать о Канте) и тем не менее принудительно. Эту философию Сократа, Эпикура, Кьеркегора, Ницше, Бердяева и прочих мыслителей интересует ценностное *значение* мира для живущих в нем людей. Она соотносит мир с потребностями человека, чтобы оценить его и понять, что в этом мире есть добро и что есть зло, что такое справедливость и что такое несправедливость и пр.

Валюативная философия не *познает* мир, а *осознает* его, то есть ищет смыслы, конечные цели человеческого существования в мире. Что касается социальной философии этого типа, она, соответственно, проектирует идеальные модели человеческого общества, конгениальные этим конечным целям. Иными словами, валюативная философия работает в модусе должного, а не сущего и представляет собой вид «социального проповедничества»²

Чрезвычайно важно понимать, что эта философия принципиально отлична от науки. Валюативная философия говорит не на языке *суждений истины*, а на языке *суждений ценности*, которые адресованы свободным человеческим предпочтениям и не могут быть

¹ Момджян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества и истории. М., 2013. Т. 1.

² Эта характеристика принадлежит американскому социологу Алвину Боскову, который усматривает сущность социальной философии «в проповедничестве, описании желаемых форм человеческого опыта и построении конгениальных императивов социального действия» (Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преисправности и изменении. М., 1961).

проверены на истинность или ложность. Конечно, суждения ценности могут быть *общезначимыми* и даже *общеобязательными*, но они не могут быть истинными или ложными.

В ценностных спорах о том, к чему человек должен стремиться, на что он (словами Канта) может надеяться и что он должен в этом мире делать, отсутствует то «принуждение к истине», которое мы имеем, когда обсуждаем плоской или эллипсоидной является Земля, расширяются ли тела при нагревании или, наоборот, сужаются и т.д.

Я убежден, что валюативная философия, решающая софийные, а не эпистемные задачи, играет огромную роль в обществе. По сути дела, именно она является системообразующим основанием суперсистем человеческой культуры, именно она проясняет тот ценностный консенсус, который Гегель называл духом эпохи.

Но это не значит, что другой философии нет и не может быть. Напротив, имеется *рефлексивный* тип философствования, который идет не от Сократа, а от Аристотеля. Такая философия не осознает, а *познает* окружающий и охватывающий человека мир, то есть пытается понять его в собственной логике существования, которая не зависит от ценностных предпочтений субъекта. Продуктом рефлексивной философии являются *знания* о мире, она говорит на языке суждений истины, доступных процедурам верификации, фальсификации и другим способам отличения истины от заблуждения.

Нужно сказать, что предмет такой научной философии понимается по-разному. Существует субстанциальная трактовка, согласно которой таким предметом является возможное единство мира, рассмотренное в аспекте субстанциальной всеобщности и интегративной целостности образующих мир подсистем. Существует антропологическая версия, считающая философию наукой о предельных основаниях праксеологического, аксиологического и гносеологического отношения человека к миру. Существует, наконец, гносеологическая версия, превращающая философию фактически в теорию познания.

Руководствуясь субстанциальным подходом, я рассматриваю рефлексивную социальную философию как науку, изучающую надорганизмическую реальность как подсистему окружающего и охватывающего нас мира. Речь идет о субстанциальной специфике социальной реальности, ее отличии от иных форм движения или «царств бытия» (используя терминологию Н. Гартмана). Нас интересуют особенности информационной организации социума, связанные с наличием у человека абстрактно-логического, вербально-понятийного *мышления*. Нас интересует адаптивная специфика социальной реаль-

ности, связанная с наличием у человека *орудийного отношения* к среде существования. Нас интересует специфика *социального детерминизма*, связанная с наличием у человека способности варьировать поведенческие реакции на безальтернативные влечения. Речь идет о свободе воли, которая существенно меняет природу социальной законосообразности, формы проявления необходимого, случайного и вероятного в деятельности людей.

Очевидно, что при таком понимании социальной философии она оказывается теснейше связана с теоретической социологией. Обе науки осуществляют системный анализ общественной жизни людей, рассматривая ее на разных уровнях научной абстракции. Социология изучает эту жизнь в ее имманентных законах, а социальная философия рассматривает ее через призму субстанциальной всеобщности и интегративной целостности мира, в качестве субстанциально автономной подсистемы этого мира. В случае с философией объектом анализа выступает *социум* — мир людей, обладающий неприродными и надприродными свойствами. Для социологии объектом анализа является *общество*, представляющее собой организационную форму воспроизводства социальности, единство ее сущности и существования.

Скажу больше. Я убежден, что теснейшая связь социальной философии и социологии порождает отношения концептуального взаимодействия между ними, то есть феномен категориально единого *философско-социологического знания*. В этом плане отношения социальной философии и социологии качественно отличны от отношений, существующих между философией природы и естествознанием, которые предметно дистанцируются друг от друга, сохраняя лишь внешнюю методологическая связь. В случае с социальной философией и теоретической социологией мы имеем иную ситуацию — ситуацию предметного взаимопроникновения.

Дело в том, что социальные объекты неизмеримо сложнее объектов природных. Очевидно, что ни «общество», ни «общественные отношения», ни «культуру», ни «власть» мы не можем выделить прямым наблюдением или математическим расчетом. Речь идет о концептуальных моделях, которые должны быть построены наукой в условиях неочевидной законосообразности, феноменальной родовидовой изменчивости и прочих «прелестей», порожденных субстанциальной спецификой социума. Как результат, системный анализ общества и типология его форм требуют не просто философской культуры, но профессионального владения философской методологией, без которой многие проблемы такого анализа не могут быть не только решены, но и правильно поставлены.

В самом деле, понять, какой из видов социальных групп мы вправе называть обществом, сможет лишь тот, кто профессионально понимает адаптивно-информационную специфику деятельности как способа существования социального. Понять, как устроено общество, каковы принципы его структурного членения сможет лишь тот, кто профессионально разбирается в структуре деятельности, умеет различать ее субъектные, вещные, информационные и организационные элементы и т.д. и т.п.

Разомкнув эту связь, оторвав анализ социума от анализа общества путем передачи последнего социологии как нефилософской науке, мы получаем методологически дефектную ситуацию, когда постановка вопросов и их аргументированное рассмотрение окажутся в компетенции разных наук.

Было бы серьезной ошибкой вводить предметные границы в концептуально целостный анализ единой субстанции, в ходе которого мы последовательно переходим от *сущности* социального к ее *существованию* и, далее, к *действительному* историческому бытию. Переход от абстрактного к конкретному, осуществляемый в процессе такого анализа, представляет собой *внутрипредметное* движение понятий, атрибутивную конкретизацию единого предмета, которая качественно отлична от методологической связи разнородных дисциплин. Чтобы заниматься общей социологией, нужно *быть* социальным философом, владеть совершенно тем же набором профессиональных компетенций, использовать одну и ту же систему развивающихся понятий.

Именно органическая связь социальной философии и теоретической социологии мешает нам однозначно решить вопрос о профессиональном статусе крупнейших социальных мыслителей. Не удивительна позиция Р. Арона, который, объясняя свой выбор семерых основоположников социологии — Ш.-Л. Монтескье, О. Конта, К. Маркса, А. де Токвиля, Э. Дюркгейма, В. Парето, М. Вебера, — писал: «Эти портреты — портреты социологов или философов? Не будем об этом спорить. Скажем, что речь идет о социальной философии относительно нового типа, о способе социологического мышления, отличающемся научностью и определенным видением социального»¹ Как утверждал Питирим Сорокин в своих поздних трудах, теоретическая социология обязана быть философичной, а социальная философия социологичной, иначе системный анализ общественной жизни окажется не только методологически затрудненным, но и концептуально невозможным.

¹ Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 26.

Не удивительно, что в трудах М. Вебера, Э. Дюркгейма, П. Сорокина и других ученых, именовавших себя социологами, мы обнаруживаем весь спектр проблем, относимых нами к предмету социальной философии, включая сюда спецификацию социального как особого «рода бытия» в окружающем нас мире, активное участие в философской полемике детерминистов и индетерминистов, номиналистов и реалистов, материалистов и идеалистов, плюралистов и монистов и пр. И наоборот, в «Философии истории» Гегеля, в «Курсе позитивной философии» О. Конта, в «Экономическо-философских рукописях» К. Маркса, во «Введении в философию истории» Р. Арона, в «Критике диалектического разума» Ж.-П. Сартра, в философских трудах К. Поппера, Э. Фромма, Ю. Хабермаса, в работах многих других мыслителей, именовавшихся философами, мы обнаруживаем проблемы, традиционно относимые к области общей теоретической.

В.С. Кржевов

ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ: ДЕМАРКАЦИЯ И ПРОБЛЕМНЫЕ ПОЛЯ¹

Современное социально-философское знание, по моему мнению, пребывает в очень сложной ситуации. Ситуация эта создалась вследствие отчетливо различимой переориентации эпистемологических и методологических разработок, когда соответствующие проблемы стали решать средствами социологии знания. Примером могут служить работы Б. Латтура и Дж. Урри². В итоге содержательный анализ научных концепций, гипотез и теорий подменяется исследованием деятельности научных учреждений и особенностей мотивации научных сотрудников. Тем самым аргументы одного ряда используются для разрешения проблем совершенно иного порядка — социальный статус и ведомственная принадлежность ученых становятся ведущими критериями для оценки результатов их поиска. В этих координатах социолог — тот, кто работает в социологическом центре, а философ — тот, кто служит на философском факультете.

Не так давно в РАНХиГС прошла лекция заведующего кафедрой теоретической социологии и эпистемологии В.С. Вахштайна. Среди прочего большое внимание в ней уделялось проблеме природы со-

¹ Статья написана при поддержке фонда РГНФ 14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества».

² *Латур Б.* Пересборка социального. М., 2014.

циального. Значительную часть лекции заняло обсуждение вопроса «Из чего состоит социальное?». Опираясь на предложенную им модель исторического развития социологии, где были выделены два этапа — «докритический» и «критический», В.С. Вахштайн утверждал, что общим итогом осмысления методов социологического знания и содержания его основных категорий стал очередной «коперниканский переворот», и теперь социология пребывает уже в новом, посткритическом периоде. Суть его в том, что нам следует признать, что никакого действительного содержания в ключевых понятиях социологии, собственно, нет — или, что то же самое, в реальном мире им ничто не соответствует. Они-де являют собой только мыслительные фикции. Главным образом это «разоблачение» касалось категорий «социальное» и «общество».

Меня заинтересовало, почему, рассматривая проблему природы социального, лектор проигнорировал наследие П.А. Сорокина, который, худо-бедно, был все же создателем и деканом социологического факультета в Гарварде. Казалось бы... Но нет — наследие Сорокина, где проблема определения социального явно поставлена, где анализируются разные к ней подходы и, наконец, предлагается весьма аргументированное ее решение, это наследие полностью отбрасывается совершенно бестрепетно и в несокрушимом сознании своей правоты. Основание — работы Сорокина в последнее время почти не цитируют! То есть фундаментальные труды этого ученого не вписываются в критерии, разработанные по итогам деятельности адептов «посткритического периода».

Хотелось бы подчеркнуть, что дело здесь совсем не в «конфликте поколений». Даже если пытаться описывать эту ситуацию в терминах «революционной смены парадигмы», легко увидеть, что эпистемологический анализ, содержательные аргументы подменяются данными внешней статистики; о проблеме — страшно сказать — истинности тех или иных выдвигаемых положений и речи не идет. Помилуйте, о чем вы говорите, не будьте наивным — какая «истинность» — XXI в. на дворе!

Эпистемологическим основанием этой позиции выступает концепция далеко не новая, но в последние годы, увы, вновь представленная во множестве широко тиражируемых текстов. Суть ее хорошо известна: человеческое знание, научное в том числе, должно решительно отказаться от иллюзорного представления о возможности постижения объективного мира или, как сейчас порой говорят, от каких бы то ни было онтологических притязаний. Поскольку мир дан человеку в форме знания, выйти за эти границы в принципе невозможно, любая такая попытка заведомо несостоятельна — и точка.

Надо ли напоминать, что эти постулаты были со всей отчетливостью сформулированы еще в античной философии и затем повторялись из века в век? Но тогда, простите, какое принципиально новое понимание существа научного знания — якобы выводимое из специфического видения истории человеческой мысли — утверждают таким образом? Какими доказуемыми преимуществами обладает упорное стремление изобразить науку как одну из разновидностей языковой игры, идущей по определенным правилам и предполагающей всего лишь наличие ценностно-смыслового консенсуса, однажды возникающего и затем сохраняемого ее участниками? Нам говорят, что на этом основании возникает относительно сплоченная группа — при желании можно именовать ее научным сообществом. Его члены коммуницируют между собой, и со временем влияние этой коммуникации, прежде всего особенностей ее языка, становится все большим. С течением времени под воздействием разного рода факторов правила языковых практик и построенный на них консенсус могут девальвироваться, и тогда разрабатываются новые правила и формируется новый консенсус — возникает новое сообщество, новые языки коммуникации и т.д., и т.п. При этом наиболее существенно, что среди причин нарастания девальвации действующих «правил игры» не упоминаются ни открытие новых фактов, ни мера их соответствия теоретическим моделям, ни критическое осмысление объяснительного потенциала наработанных ранее теорий. Считается, что изменения происходят главным образом под влиянием смены субъективных ожиданий, разработки некоторого нового угла зрения, изобретения новых, то есть радикально разрывающих с традицией, методик исследования. Понятно, что все этого рода факторы действительно присутствуют в движении научной мысли. Но никто еще не доказал — и вряд ли докажет, что подобное объяснение является исчерпывающим, что только с этого ракурса можно досконально постичь природу научного знания, и — самое главное — понять причины и механизмы обновления его содержания. Все-таки главным критерием остается способность посредством текстов — да, конечно, создаваемых с использованием особых, специализированных языков — адекватно описывать объекты, на которые направлено научное знание, фиксировать их свойства, а также объяснять происходящие с ними по ходу взаимодействия с другими объектами изменения во времени. Высшим достижением — и главной целью такого знания — остается выявление регулярностей в изучаемых процессах, объяснение на этой основе наблюдаемых событий и предсказание тех, что возможны в будущем. Из этого, в частности, следует, что учеными мы

можем считать только тех, кто занимается исследованием интересных науку объектов, владея необходимой для этого квалификацией, позволяющей получать значимые для общего дела науки результаты. Тем самым внешние свидетельства принадлежности к научному сообществу — служба в соответствующем учреждении, всякого рода дипломы, регалии и ранги, содержащие слова «ученый» или «наука» — и даже публикации в научных изданиях — все это, несомненно, необходимые, но никогда не достаточные и уж тем более не выражающие сути дела признаки.

Эти критерии применимы также к наукам о человеке и его деятельности. И здесь решающее значение имеют принципы и методы получения знаний, в том числе владение специальным языком, умение выражать, хранить и передавать в его терминах информацию об изучаемых объектах и процессах. Вместе с тем та особая роль, которую в этой сфере знания играют методологические установки, нередко рождает соблазн предложить новую, совершенно «оригинальную» концепцию, радикально разрывающую с предшествующей традицией и на этом единственном основании претендующую стать, наконец, «последним словом» в деле научного поиска. В этой связи приходится констатировать, что, к великому сожалению, и сегодня не утратило актуальности едкое замечание Анри Пуанкаре, сделанное еще в самом начале XX в. Понимая и подчеркивая всю важность научного метода в социологии, он вместе с тем проницательно предостерегал против эпидемии бесконечных обновлений: «Метод — это, собственно, и есть выбор фактов; и прежде всего, следовательно, нужно озаботиться изобретением метода; и этих методов придумали много, ибо ни один из них не напрашивается сам собой. *Каждая диссертация в социологии предлагает новый метод, который, впрочем, каждый новый доктор опасается применять, так что социология есть наука, наиболее богатая методами и наиболее бедная результатами*» (курсив мой. — В.К.)¹

Возвращаясь к основной нашей теме, стоит подчеркнуть, что в силу сказанного ключевое значение приобретает правильная интерпретация категории «социальное», поскольку изначально она служит для характеристики качественного своеобразия мира людей в сравнении с миром природы. От этого — наиболее широкого, родового — ее значения производны все прочие, более специальные. Однако нет ни малейшего основания представлять дело так, что термин «социальное» якобы используется социологами для обозначения некоего «вещества», из которого «сделаны» (или «состоят»)

¹ Пуанкаре А. О науке. М., 1990. С. 377.

вещи или процессы, наблюдаемые в этой сфере бытия. Ведь тогда получается, что социология якобы до сих пор практикует эссенциалистский подход, принимая положение о существовании некоей особой сущности, особом «социальном веществе», так сказать, зреющем за вещами и событиями. Само собой разумеется, что при такой трактовке достаточно элиминировать эту избыточную сущность, то есть попросту отбросить термин, ее выражающий, и надуманная проблема исчезнет.

Похожая история и с категорией «общество». Здесь главный довод тот, что «общество» — термин, служащий для обозначения отдельно взятой страны (государства), а границы современных государств если и не утрачены совсем, то размываются до состояния, близкого к полному исчезновению. Ссылаются также на значительную изменчивость ряда других параметров, что делает множество социальных образований неустойчивыми и скоропреходящими. Все вместе якобы дает основания для отказа от категории «общество» и замены ее на другие, более адекватные термины — в последнее время чаще всего на эту роль «назначают» чрезвычайно модное понятие «сеть».

Представляется, однако, что приводимые доводы бьют мимо цели, ибо большей частью построены на подмене основного содержания анализируемых терминов. В случае с категорией «социальное» подмена в том, что ее, как сказано, представляют как термин для обозначения «социального вещества». А вот отказ от понятия «общество» обосновывают ссылками на данные, которые никак не могут изменить базового представления об обществе как необходимой организационной форме деятельности Человека разумного. Ведь независимо от того, как меняются характеристики отдельно взятых обществ (социальных организмов), это предельно общее содержание сохраняется и служит необходимой методологической опорой для сколь угодно конкретных исследований.

В заключение следует сказать, что я, разумеется, никак не отрицаю ни того, что социология знания имеет свой особый предмет исследования, ни значимости получаемых ею данных — они, несомненно, могут быть весьма полезны в общем деле изучения истории развития человеческой мысли. Но вместе с тем я полагаю, что ни в коем случае не следует пытаться использовать эти данные для содержательной оценки хода научных исследований и его результатов.

К ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КОММУНИКАТИВНЫХ ПРОЦЕССОВ: О ЗНАНИИ В ИНДИВИДУАЛЬНОЙ И В СИСТЕМНОЙ ПЕРСПЕКТИВАХ¹

В нашей дискуссии сегодня мы — явно и неявно — исходили из некой бинарной перспективы в нашем рассмотрении социального: перспективы действующего и системы, в которую он включен. Но почему бы не использовать эту оптику применительно к *знанию*? И действительно, любое высказывание можно анализировать с точки зрения непосредственного обладателя знания, индивидуального сознания, как и с точки зрения социальной системы (скажем, социальной системы науки, образования и т.д.), которая использует и хранит знание, распределяемое на огромное множество сознаний. Знание в первом смысле² из его индивидуальной перспективы представлено высказываниями, отвечающим критерию (1) истинности, (2) обоснованности и (3) убежденности.

Это определение, несмотря на кажущуюся простоту и очевидность (с точки зрения самого высказывающего и высказывания), является исключительно комплексным, если его рассматривать структурно и функционально, то есть исходя из его внешнего контекста и состава. Так, знание (*belief*) как необходимое дополнение к мотиву (*desire*) очевидно, выступает одним из двух условий действия³ и одновременно — условием коммуникации, а значит, является предметом интереса *социологии*. *Истинность* в ее функции критерия знания традиционно выступает предметом интереса философии (эпистемологии). *Обоснованность* интересуется *логикой и теорией аргументации*. *Убежденность* как критерий знания — очевидно, представляет собой предмет интереса *психологии*. А то обстоятельство, что знание должно формулироваться как синтаксически правильно сформулированное *предложение*, требует *лингвистического* рассмотрения.

Итак, в системной перспективе контекстуальный анализ любого утверждения (выявление условий его возможности) требует анализа

¹ Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00811 «Эволюционно-биологические, системно-теоретические и формально-логические основы теории коммуникации».

² Используем здесь одно из так называемых стандартных определений Родерика Чизолма.

³ Если кто-то *желает* в театр и *знает*, где он находится, то знание этих двух условий (как минимум, с точки зрения так называемой «народной психологии») абсолютно достаточно для объяснения *действия* — посещения театра.

языка, психических установок, возможных действий и коммуникаций, в которых оно применено, логической структуры утверждения и, конечно, — и не в последнюю очередь — самого предмета или темы высказывания, выступающего таким образом в роли truth-maker, то есть фактора истинности, и в этом смысле — главного условия возможности знания.

Ситуация еще больше усложнилась, когда некоторые из перечисленных дисциплин вступили в спор друг с другом за эти условия познания как за свою исключительную прерогативу. Скажем, социология в лице ее *сильной программы* (Эдинбургская школа)¹ посчитала, что традиционная философская проблема истинности должна исследоваться социологически. Ранее безоговорочно принимали, что истинное знание понятно само по себе, поскольку истина и ложность устроены асимметрично. Подразумевалось, что истинность высказывания определяется предметом (в его роли truth-maker) и не требует выяснений *социальных условий ее возникновения*, в то время как знание ложное должно быть объяснено путем экспликации *социальных условий* ложных суждений — идеологических, социальных или иных условий, препятствующих достижению истины. *Сильная программа* в социологии выдвинула тезис о симметричном характере истины, имея в виду то, что и возникновение истинного знания, в свою очередь, должно получить социологическое объяснение. И действительно, истин много (и в перспективе — бесконечно много), но лишь очень немногие из них получают *институциональную поддержку, финансирование, публикуются в журналах и встречают критику и одобрение коллег*, и в конечном счете подвергаются селекции путем применения указанных «инструментов» отбора.

Итак, очевидно, и простое знание в перспективе того индивида, который осуществляет высказывание, превращается в сложнейшее утверждение с точки зрения его интегрированности в его внешний и внутренний контексты, с точки зрения *наблюдателей второго порядка*, анализирующих его высказывание с других системных позиций и перспектив. Из такой проблемопостановки вытекают следующие вопросы. Насколько равнозначны эти два модуса знания и насколько они совместимы друг с другом? Как вообще возможно что-то знать, приходить к консенсусу, если всякое (синтаксически идентичное) высказывание обнаруживает разные контексты? Является ли то, что мы признаем знанием в первом случае, таким же знанием, исходя из более «высокой» перспективы наблюдения? То, что одному наблюдателю предстает как обычная вода — жидкая

¹ Bloor D. Knowledge and Social Imagery. Chicago, 1991.

и смачивающая субстанция, в перспективе комплексного и системного наблюдения имеет внутреннюю молекулярную структуру, выражающуюся соответствующей формулой, включено в другие химические соединения и т.д. и т.п. Знание в первой перспективе наблюдения предстает как *незнание* в другой перспективе, а из противоречия следует все, что угодно, или, говоря словами П. Фейерабенда, *anything goes*. Где же тогда локализовано подлинное знание — в индивидуальной или системной перспективе наблюдения? Мы предложим два ответа на этот вопрос и воспроизведем две соответствующие возможности сформулировать начала *социальной теории знания*.

STS — НОРМАТИВНЫЕ ОГРАНИЧЕНИЯ КОГНИТИВНЫХ ПРОЦЕССОВ¹

СТС (Science and Technology Studies) комплексное современное направление в исследованиях социологии науки и техники. Одно из его направлений состояло в стремлении совместить означенные выше и принципиально различающиеся представления научного знания, выйти за пределы исключительно *однолинейной* (научной, предметно-ориентированной или экспертной) его презентации, скоординировать наблюдения ученых, то есть тех, кто это знание создает с когнитивными возможностями и интересами тех, кто этим знанием в конечном итоге пользуется.

Попробуем свести программу STS — очень селективно и произвольно — к ряду утверждений.

Научное знание, с точки зрения разработчиков STS, предстает как *непрозрачное* для непосвященных, в этом смысле претендует на *элитарность*, а значит, оказывается дефинитивно *недемократичным* и вместе с тем притязает на монополию в своих суждениях о соответствующей сфере реальности. Наука-де управляется экспертами, неспособными — публично и доступно — представить свои результаты и цели в распоряжение обывателя, политических институтов и масс-медиа. Эксперты уклоняются от публичных отчетов² в отношении

¹ Наиболее известные представители: С. Сисмондо, Т. Пинч, Г. Коллинз, С. Фуллер, Ч. Троп. Как пример см. компендиум *The Handbook of Science and Technology Studies* (Hackett E.J., Amsterdam O., Lynch M., Wajcman J. (eds). The Handbook of Science and Technology Studies. MIT Press, 2007).

² Наука в этом смысле должна включать в себя некую «Нижнюю церковь» (С. Фуллер), задача которой — представлять публичные отчеты своих достижений и рассматривать (и согласовывать) иные наблюдательные перспективы (прежде всего конечных пользователей знания) как валидные и для самой науки [Sismondo 2007, 18].

своих достижений и неудач. В этом наука существенно *отстает* от политики, которая когда-то в прошлом тоже управлялась экспертами, не обязанными представлять публичные отчеты, но демократические институты и требования публичности заставили политиков такого рода отчетность представлять.

Наложение такого рода внешнего контроля требовало отказа от веберовского понимания науки, в частности от положения о том, что «достижение ученого возможно только через специализацию»¹. Наука должна все-таки выйти из состояния «блестящей изоляции» на некий глобальный уровень и превратиться в так называемую «ангажированную программу». Ученому вовсе не следует воздерживаться от оценочных суждений и страстей, и даже напротив — он должен предстать в дополнительной роли *активиста*.

Как следствие, приходится отказываться и от корреспондентной теории истины в пользу *конвенционализма*. Ведь истинность теории, по мнению разработчиков STS, определяется экспертной оценкой. А экспертная оценка, в свою очередь, определяется фактом инклюзии эксперта в замкнутое сообщество экспертов. Объективная истина, конечно, возможна, однако лишь там, где знание потеряло свою актуальность. Подлинная наука — эта сфера дискуссий и контроверз. Однако в условиях такого рода дискуссий именно социальные факторы (мнения экспертов, редколлегий рецензируемых журналов из международных баз научного цитирования, фондирование и гранты) имеют решающее значение в принятии решении о — *текущей* — истинности суждений и теорий².

В этой связи существенно меняется и представление о *природном*, «естественном» характере знания. Знание-де вовсе не должно как-то соответствовать и «следовать» за объектом, доступным разным исследователям универсально в виде их идентичных переживаний (то есть когнитивно и интерсубъективно). Знание, следовательно, не обязательно доказывается и обосновывается на основании универсального и принудительного пути рассуждения (метода), в котором внешний мир дан чувствам исследователей принудительно. Напротив, знание *изготавливается* в лабораториях в процессе экспериментирования. Но как тогда избежать произвола в формулировании познавательных утверждений? Именно лаборатория, по мнению адептов STS, есть коллективное

¹ Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 707–735.

² Тезис Г. Коллинза состоял в том, что принадлежность к сообществу экспертов значит в для решения научных контроверз гораздо больше, чем научный метод (Collins H.M. Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice. London, 1985).

и в этом смысле — такое же *естественное* образование, каковым считалась окружающая природа. В каком-то смысле эксперименты и коллективы (лаборатории) даже «природнее» самой окружающей (то есть не включенной в лабораторное экспериментирование) природы. Меняется само отношение полюсов *искусственного/естественного*. То же, что прежде полагалось «искусственным» (созданное в лабораториях и сконструированное в научных исследованиях), и порождает то, что раньше считалось естественным. Так, лекарства создают болезни, ведь классификации болезней отвечают методам лечения болезней, которые, как следствие, и определяют то, что следует лечить в качестве болезни¹. Так, климатологические прогнозы в некотором смысле создают погоду, поскольку исключительно благодаря климатологии и в ее рамках генерируется классификация на климатические зоны, что и позволяет затем и в самом мире обнаружить (сконструировать) климатические различия².

Означенный выше конфликт между требованием публичных демократических решений и элитарным характером научной экспертизы должен решаться через демократизацию экспертизы, публичный и политический контроль. В связи с этим были описанные интересные случаи участия ВИЧ-пациентов в экспериментах над ними, и в первую очередь в решениях о справедливом (с точки зрения пациентов, то есть самих предметов исследования) распределении лекарств³, что, конечно, ослабляло научные возможности сравнивать эффективность препаратов по степени их воздействия.

Уже здесь в этой попытке согласования двух наблюдательных перспектив (экспертной и системной, с одной стороны, и индивидуальной, с другой) просматривается идея наложить на когнитивные процессы нормативные ограничения, которые бы служили согласованию этих перспектив (консенсуса). Эта идея нормативных ограничений апеллирует к традиционным средствам достижения консенсуса: прежде всего идеи третейского судьи или суда присяжных, которые, не являясь специалистами (то есть ограничены в их когнитивных возможностях), все-таки способны сопоставить пред-

¹ Ожирение не считалось патологическим состоянием, пока не возникли методы борьбы с ожирением. Другие примеры см. *Fishman J. Manufacturing Desire: The Commodification of Female Sexual Dysfunction // Social Studies of Science. 2004. № 34. P. 187–218.*

² *Miller C. Climate Science and the Making of Global Political Order // Sheila Jasanoff (ed.). States of Knowledge: The Co-production of Science and Social Order. London: Routledge, 2004.*

³ *Epstein S. Impure Science: AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge. Berkeley: University of California Press, 1996.*

ложенные контрверзы — тезисы экспертов (адвоката и прокурора), и могут нормативно (путем принятия обязательных к исполнению решений) определять истину. В этом смысле и наука не становится здесь исключением: и в науке сложнейшие контрверзы и дилеммы могут быть вынесены на суд обывателей *laypersons*, презентироваться в популярной форме и разрешаться публично на основе решений внешних по отношению к науке институций.

Перечисленные выше принципы существенно подрывали представление об автономном и обособленном характере научного знания. С одной стороны, в само научное сообщество теперь могли включаться те, кто должен быть исключен как не имеющий должных квалификаций. С другой стороны, и сами «предметы обсуждения» (пациенты в медицинских, биологических и др. исследованиях) в каком-то смысле принимали участие в функции исследователя, что нарушало базовый принцип наблюдения, где наблюдатель и наблюдаемое должны быть разведены в пространстве, а эффекты, вносимые наблюдателем, устранены из картины наблюдения.

Решение совместить такие столь разнонаправленные перспективы наблюдения состояло в создании нормативных основ научной экспертизы, что требовало включать в состав экспертов неученых, с принципиально иными — *стабилизирующими научный процесс* — мотивациями. Ведь последние в отличие от ученых, ориентированных исключительно на новое, неизвестное, любопытное, опасное (то есть инновации), привносят в науку нормативные установки, предполагающие *устранение* всего опасного, рискованного, существенно выходящего за пределы привычных ожиданий, норм права, морали и т.д. (Всем известно о бесчисленных запретах на исследования и разработку ГМО, онкопотентных клеток, клонирование и т.д.) Предполагалось, что такого рода «совмещенное» или «усредненное» знание способно демократизироваться и популяризироваться и в конечном счете быть приспособлено к когнитивным возможностям простого обывателя, что, как следствие, нейтрализовало бы парадокс *anything goes*. Таковая нейтрализация предполагала, что некая «гражданская эпистемология» в функции публичной экспертизы ограничит произвол исследователей-экспертов, для которых не существует нормативных ограничений и *anything goes*.

Акторно-сетевая теория знания

В роли эксперта, с точки зрения STS, мог выступать и простой сантехник, поскольку последний выступал конечным и в этом смысле более компетентным пользователем знания (*luser = local*

user). Программа STS представляла своего рода выжком в отношении традиционного представления о науке как исключительно автономной, специализированной (М. Вебер), операционно замкнутой функциональной системе (Н. Луман), ориентированной на когнитивные реакции в случае нарушения той или нормы (нормативного ожидания), а значит, ее пересмотра.

В качестве своего рода ответа на этот «нормативный» пересмотр принципов научного наблюдения может быть рассмотрена Акторно-сетевая теория, словно защищающая знание от нормативного контроля со стороны внешних для науки общественных инстанций путем введения туда новых *нечеловеческих* игроков или агентов. Задача виделась в том, чтобы обосновать знание так, чтобы оно, во-первых, не зависело бы от индивидуальных (а значит, локальных, случайных, контингентных) перспектив наблюдателя, и, во-вторых, не зависело бы и от замкнутой в себе корпорации ученых, не способных и не желающих выставлять свои достижения на публичный и открытый нормативный суд. Но как это сделать, не прибегая к нормативным ожиданиям сантехников и водопроводчиков? С точки зрения АСТ, следовало «дать слово» не только пациентам и «юзерам» (что ограничило бы когнитивный произвол в отношении всякой нормы со стороны ученых), но и шире — самим объектам исследования: микробам, лошадям, гравитации и т.д.

В статье *A Textbook Case Revisited — Knowledge as a Mode of Existence* Бруно Латур¹ рассматривает случай эволюции лошадей, как она представлена в научных реконструкциях (с точки зрения ученого, руководствующегося «последними данными»). Эта эволюция, с его точки зрения, имеет очевидное направление — увеличиваются размеры тела, утоньшаются ноги, удлиняются зубы. Между тем эволюция семейств и популяций лошадей, взятая сама по себе, и в каждый конкретный момент имела свой собственный конкретный (и однозначно никак не определенный!) вектор — и к уменьшению, и к увеличению, и к утоньшению, и к утолщению органов. Исследователи-де, как правило, имеют дело с последней стадией эволюции и лошадьми последнего типа. Но ведь это никак не определялось линией развития самих многочисленных семейств и популяций лошадей. В этом смысле: *эволюции лошадей и эволюция знаний в отношении лошадей суть две разные и гетерогенные последовательности событий*.

¹ Latour B. Textbook Case Revisited — Knowledge as a Mode of Existence // Hackett E.J., Amsterdam O., Lynch M., Wajcman J. (eds). The Handbook of Science and Technology Studies. MIT Press, 2007.

И действительно, эволюцию лошадей определяют случайные факторы развития: давление и разнообразие среды, случайные мутации. Между тем эволюция представлений о лошадях определяется собственными факторами, среди которых ошибки в интерпретации, коррекции коллег, давление времени и социального окружения, точность инструментов, поддержка институтов и финансирования и т.д. Но эти две истории в некоторые моменты словно способны сопрягаться: так, некоторые «архаические» лошади с конкретными векторами «случились» к конкретным исследованиям и конкретным исследователям, как в свое время Ньютон «случился» к гравитации, а Пастер «случился» к микробам.

Пересмотр корреспондентной теории истины в пользу прагматизма и понятие сети

Из этого на первый взгляд невинного переопределения роли *объекта*, который теперь и сам может рассматриваться как некий «коммуникативный партнер», способный предложить собственные «пропозиции» в отношении себя, вытекали значимые следствия в отношении *теории истины*. С точки зрения АСТ, не может существовать какого-то готового, финального знания, которое можно сравнить с самим феноменом на предмет соответствия. Имеют место постоянно подсоединяющиеся друг к другу последовательности восприятий, опытов. А то, что мы считаем некоторым финальным образом объекта восприятия, — это всего лишь результат «ретроактивной коррекции» (Г. Башляр). Латур использует прагматистскую теорию истины У. Джеймса¹. Корреспондентная же (= телепортационная) теория истины исходит из *одновременной* данности двух полюсов: субъекта (первого определения) и корреспондирующего ей и *уже* всесторонне данного объекта. В этом смысле эта теория никак не учитывает фактор времени и вытекающей из него принципиальной неполноты знания. Знание являет собой некий «путь объективности» (У. Куайн), но чтобы этот путь был направлен согласно означенным векторам, требуется *сеть*, состоящая из нитей и узлов. Лишь в этом случае наше познание будет сколько-нибудь прочным, и в эту сеть можно будет «поймать» значимое знание и, как следствие, преодолеть радикальный разрыв между знанием и миром, словом и вещью — разрыв прежде всего в практиках их существо-

¹ Допустим, нам явлен неясный образ пушистого зверя, а потом по мере приближения мы распознаем образ собаки и решаем, как будто бы она уже присутствовала и была распознана раньше — как объект, известный субъекту. На самом же деле этот финальный образ был сконструирован ретроспективно или ретроактивно так, *как будто* он уже был воспринят заранее.

вания: ведь в одном случае речь идет о субсистенции (самореплицировании, самокопировании изучаемых объектов), в другом — о референции, указании на иное. «Нить познания» в случае исследования лошадей предстает как последовательность исследовательских операций: раскоп, транспортиция, чистка, описание, классификация, составление скелета и т.д. И эта последовательность радикально отлична от «нити эволюции» самих исследуемых животных: борьба за выживание, скрещивание, размножение.

И все-таки, как уже упоминалось, в некоторых регионах осуществляется *сопряжение этих эволюционных линий или нитей*, которые способны образовать некие узлы сетей, в которых связываются конкретный модус существования (субсистенции) лошади (например, фрагмента скелета) с нитью опытов палеонтолога-гипполога.

Так, акторно-сетевой подход убеждает нас, что научное знание все-таки способно сохранить автономию, поскольку имеет собственные векторы и внутренне согласованно наподобие знания математического. Оно лишь отчасти определяется внешним образом и лишь отчасти определяется характером (эволюцией) объектов самих по себе. При этом именно за счет своей автономии оно все-таки способно «встретиться» с реальностью, наподобие того как разные геометрии «встречаются» с разными пространствами. Именно реальность все-таки *в некоторые узловые моменты или точки сопряжения* выступает — пусть ситуативным — *стабилизатором знания*, избавляет его от случайности и парадокса anything goes.

И все-таки воспроизведенные выше отношения между когнитивными и нормативными ожиданиями представляются несколько более сложными, чем требование *нормативного общественно-политического контроля* над когнитивным поведением ученых (выдвинутое STS). Неочевидным представляется и требование отказаться от этого контроля в пользу *сетевой стабилизации* знания за счет введения нечеловеческих акторов: гравитации, микробов, лошадей и т.д. (выдвинутое АСТ).

Программа STS в существенной степени опирается на нормативную модель научной коммуникации. В интерпретации STS дело выглядит так, как будто научные суждения имеют дело (не только и исключительно) с *переживаниями* (= интерсубъективно удостоверяемыми восприятиями) ученых, в которых внешний мир науки дан принудительно и универсально. Научные суждения, в интерпретации STS, имеют дело, скорее, с *действиями и решениями*, а значит, требуют субординации действий, где одно действие вызывается другими действиями на основе коллективной обязательности, власти, права, морали, то есть нормативных, а не когнитивных ожиданий предпо-

лагающих принципиально иную форму (добровольной!) принудительности, опирающейся на общности (интерсубъективности) восприятий ученых. С нашей точки зрения такая редукция научного знания к действиям не выдерживает критики, поскольку предполагает редукционизм, сводя науку к принципиально иным формам (политической и правовой) коммуникации.

Р.Э. Бараш

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ КАК ПОНЯТИЕ СИСТЕМНОЙ ТЕОРИИ¹

Культура — традиционная сфера философской рефлексии. Однако все чаще культура проблематизируется не в ее собственном значении, но как предпосылка межкультурных коммуникаций и возможных конфликтов, выливаясь в дискуссии о применимости и перспективах мультикультурализма. Что мотивирует применение не столько философской, сколько междисциплинарно ориентированной методологии, опирающейся на теорию социальных систем и ее фундаментальных понятий — *системы коммуникации, самоопи- сания и дифференциации и двойной контингенции*.

После заявленного кризиса мультикультурализма Европа пережила немало примеров «бескомпромиссного своеобразия» ее «не вполне» европейского «Другого» (*des Fremden*). Убийство в январе 2015 г. гражданами Франции алжирского происхождения карикатуристов издания *Charlie Hebdo* стало шокирующим, но одним из череды преступлений ненависти со стороны тех, кого Европа пыталась включить в логику собственного культурного многообразия. И если «оскорбительные карикатуры» возвращали европейцев к традиционной дискуссии о границах свободы слова и либерального искусства («карикатурный скандал» продолжается для Европы с публикации в 2005 г. датской газетой *Jyllands-Posten* карикатур на пророка Мухаммеда), то убийство за «мыслепреступление» (т.е. за карикатуры) однозначно напоминало Европе, что ее лояльное к различиям европейское большинство соседствует с меньшинствами, многие из которых ортодоксальны в установках и нетерпимы к инаковости. О том, что далеко не все «Чужаки» высоко оценили европейские шаги к «культурному диалогу», напомнила стрельба, открытая исламистами в аэропорте Франкфурта-н/М в 2011 г., в еврейской школе Ту-

¹ Статья написана при поддержке фондра РГНФ, проект № 15–33-01392 «Мультикультурные сообщества: модели коммуникации и формы идентичности».

лузы в 2012 г., хладнокровное убийство в 2013 г. военного в Лондонском районе Вулич, совершенное (под крики «АллахАкбар!») гражданами Британии нигерийского происхождения (убийцы парировали, что «британские солдаты каждый день убивают мусульман»), нападение исламиста на посетителей еврейского музея в Брюсселе в 2014 г., захват и убийство исламистом (уроженцем Парижа нигерийского происхождения) посетителей кошерного магазина в Париже. Шокирующей была новость о том, что один из лидеров ИГИЛ «Джихади Джон» вырос и учился в Лондоне.

Здравомыслящими наблюдателями и трагедия Charlie Hebdo, и террористические атаки исламистов воспринималась отнюдь не в логике конфликта культур (условно секулярной или даже христианской и исламской), а как подтверждение фиаско односторонних «раскрытых Европой объятий» в отношении «Другого». После парижской трагедии вопрос о причинах неуспеха межкультурной коммуникации зазвучал с новой остротой, но был не грубой правопопулистской агрессией против «культурного марксизма», а последовательной попыткой разобраться в его причине. Но это «мультикультурное фиаско» почти не рассматривалось с точки зрения системной социологической теории, хотя, как представляется, кризис мультикультурализма логично объясняется именно с позиций таких концептов системной социологической теории, как «самоописание», «дифференциация» и «двойная контингенция».

К постановке проблемы: кризис мультикультурализма и фиаско односторонней толерантности

Известная работа «О терпимости» М. Уолцера начинается с любопытного воспоминания автора о том, что, будучи американским евреем, он рос с осознанием того, что является объектом толерантности (в оригинале книга названа «On toleration»). Но жизнь в США убеждала его, что он как гражданин «страны, где все должны толерантно относиться ко всем», одновременно есть и субъект толерантности. Рассуждая о режимах терпимости, М. Уолцер проговаривал, что субъект толерантности далеко не всегда восторженно одобряет различия, но может и отстраненно-смирненно принимать их во имя мира¹. Учитывая, что детство автора пришлось на 1940-е гг., когда только закладывались основы современной американской политики многообразия, М. Уолцер обозначает важный аспект «первых шагов» политики мультикультурализма, когда принимающее большинство

¹ Уолцер М. О терпимости. М., Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 25–26.

«несимметрично» принуждается к самоограничению, тогда как «группы отличия» пассивно принимают толерантность. Эта особенность «новых мультикультурализмов», собственно, и определила фиаско евро-мультикультурализма как политики неравных отношений субъекта¹ и объекта толерантности, лишенной полноценной коммуникации.

Рассуждая о предпосылках мультикультурного фиаско, Кристиан Йопке указывал в качестве системообразующей причины либеральную миграционную политику послевоенной Европы: «Послевоенные западные государства не стали требовать от мигрантов — в качестве «платы за вход» — отказа от родной культуры. Повторяя мантру «интеграция не ассимиляция» европейцы оставили культурную целостность иммигрантов нетронутой»² Европейский мультикультурализм действительно складывался в смысловых рамках классического либерализма, который, как писал Чандран Кукатас, по определению «сочувственно относится к культурному многообразию», предполагая право жить по собственному разумению «даже если этот образ жизни не одобряется большей частью общества»³ Главной задачей при таком мультикультурализме становился поиск способа бесконфликтного сосуществования носителей различных ценностей, даже нелиберальных. В этом смысле европейский мультикультурализм, выстроенный на базе классического либерализма, толерантный даже к нелиберальному своеобразию, Ч. Кукатас отличал от так называемого современного либерализма, фундирующего «жесткий мультикультурализм». Последний предполагал обеспечение государством не благожелательного нейтралитета в отношении культурных различий, но защиту специфического образа жизни представителей инокультурных меньшинств. Хотя «жесткий мультикультурализм» на первый взгляд кажется политикой «позитивной дискриминации», еще более закрепляющей «несимметричность» отношений субъекта и объекта толерантности, как свидетельствует канадский и американский опыт (к адептам такого мультикультурализма Ч. Кукатас относил канадского исследователя У. Кимлику), политика учета любых различий «работает» только

¹ Причем, как поясняет в рецензии на книгу М. Уолцера И.Дж. Дион, такая терпимость есть не просто согласие с различиями, но зачастую терпимость к тому, что субъект толерантности не может выносить // И.Дж. Дион. Толерантность к различиям между нами / Уолцер М., О терпимости. М., Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 131.

² Joppke C. Minority Rights for Immigrants? Multiculturalism versus Antidiscrimination // Israel Law Review, 2010. № 43 (1). P. 51.

³ Кукатас Ч. Теоретические основы мультикультурализма // <http://polit.ru/article/2007/05/27/multiculturalism/>

когда группы, претендующие на признание, соблюдают условия «общественного договора». Тогда как европейская «версия» очевидно выстраивалась в логике благожелательного невмешательства в дела меньшинств. В этом смысле прав К. Йоппке, что основополагающей для всех интерпретаций мультикультурализма является необходимость специального признания идентичности меньшинств, противоречащей общему принципу верховенства права, не признающего групповых различий¹

Европейский мультикультурализм не требовал от представителей культурных меньшинств придерживаться ценностей, которые они не разделяют, и не запрещал им жить в соответствии с принципами, которые им дороги; мультикультурное сообщество могло включать «нелиберальные составляющие» и даже «терпеть нетерпимое»² При этом номинально ключевой ценностью классического либерального мультикультурного общества, как об этом писал Ч. Кукатас, полагалась не община (или политическое сообщество), а свобода, прежде всего свобода совести³ Важной характеристикой справедливых многосоставных объединений было право индивидов свободно входить и выходить из них, а также разрешать вопрос о границах культурного самоопределения посредством определения коллективно разделяемых установок межкультурного взаимодействия. Однако немецкое гражданство детей турецких граждан, британское подданство потомков пакистанских мигрантов не включало их автоматически в систему коммуникации европейского государства формального гражданства. Неудивительно, что мультикультурализм как односторонняя толерантность не вполне удался в Европе.

Мультикультурализм, основанный на односторонней самодифференциации принимающего сообщества, не способствовал коммуникации условного субъекта и объекта толерантности, но приводил к культурному, экономическому и политическому замыканию меньшинств, складыванию «либерального архипелага»⁴, где сообщества находились не под контролем внешней инстанции, а сосуществовали как «общество параллельных обществ». В нормативном смысле «об-

¹ Joppke C. Minority Rights for Immigrants? Multiculturalism versus Antidiscrimination // Israel Law Review, 2010. №43 (1). P. 55.

² Кукатас Ч. Терпеть нетерпимое // <http://www.polit.ru/article/2009/07/22/kukathas/>

³ Кукатас Ч. Либеральный архипелаг. М.: Фонд «Либеральная миссия», Мысль, 2011. С. 79.

⁴ Кукатас Ч. Либеральный архипелаг. М.: Фонд «Либеральная миссия», Мысль, 2011. С. 52.

щество обществ» Ч. Кукатаса предполагалось системой автономных коммуникативных систем, связанных друг с другом свободой воли, которая вовсе не обязательно ориентирована на взаимодействие и общение, такие сообщества не мешают друг другу, но часто и не пересекаются в пространстве коммуникации. Такие «параллельные сообщества» отличны от лумановского «общества общества» — внутренне дифференцированной, но логически единой системы коммуникации, регулярное информационное взаимодействие подсистем которой обеспечивает не только стабильность, но и коммуникативное воспроизводство.

В рамках «европейского мультикультурализма» односторонняя толерантность принимающего сообщества превратилась, по словам Н. Саркози, в заботу об идентичности иммигранта при недостатке интереса к идентичности принимающей страны. «Мультикультурное фиаско» в Британии за «изоляцию» эмигрантских групп критиковал не только лидер правопопулистской партии UKIP Найджел Фарадж, но и глава парламентского большинства, премьер-министр Дэвид Кэмерон. Последний подчеркивал, что поощрение разнообразия привело не к мультикультурному диалогу, а к сегрегации: «В рамках доктрины государственного мультикультурализма мы поощряли представителей различных культур жить отдельной жизнью, вдали друг от друга и от мейнстрима. Мы не смогли предоставить такого видения общества, к которому они хотели бы принадлежать. Мы даже были толерантны к тому, что эти сегрегированные общины ведут себя образом, который полностью противоречит нашим ценностям»¹. Несмотря на крайне либеральные установки принимающего сообщества, условный объект толерантности не предпринял серьезных шагов навстречу.

Надо отметить, что для Великобритании проблема контроля миграции и культурного многообразия встала особенно остро. Летом 2015 г. в приграничном французском Кале несколько тысяч мигрантов, желающих любыми способами перебраться через Ла-Манш, устроили стихийный лагерь. И хотя решение тяжелой гуманитарной и криминогенной ситуации потребовало кооперации министров внутренних дел Великобритании и Франции, британский министр внутренних дел Тереза Мей непримиримо заявила, что страна не будет участвовать в европейской схеме квотного расселения мигрантов и последние должны быть возвращены на родину. И в последний год британские политики довольно часто делали заявления,

¹ PM's speech at Munich Security Conference. 2011. URL: <https://www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference/>

что мигранты плохо интегрируются в принимающее сообщество. Раскритиковав популистское заявление Н. Фараджа о мультикультурализме, который привел к формированию «пятой колонны» оставшихся «в рамках собственной культуры» и не интегрирующихся в «наши сообщества», Д. Кэмерон тем не менее обратил внимание на необходимость для Европы отстаивать общеевропейские ценности: «свободы слова, право не соглашаться, право публично спорить, право на правительство, работающее под верховенством закона, право на толерантное общество с высоким уровнем демократии»¹

Но скепсис британских политиков в отношении ценностей многообразия вызрел задолго до прозвучавшей в 2010-е гг. критики мультикультурализма и его «отступления» в академическом дискурсе. Весной 2001 г. в городах Северной Англии — Олдхэме, Лидсе, Брэдворде — произошли массовые стычки местной молодежи и представителей юго-азиатских общин. Вызванная, как об этом писал глава специальной комиссии Т. Кэнтл, «глубинной поляризацией городов» геттоизация представителей различных сообществ усугублялась тем, что раздельное обучение, автономная деятельность общественных и добровольческих организаций, сегрегация при трудоустройстве и посещение культовых мест, язык, социальные и культурные связи общин создавали систему параллельных жизней. Отсутствие повседневной коммуникации усугублялось дефицитом последовательного обсуждения острых вопросов, поскольку люди ходили «на цыпочках» вокруг чувствительных вопросов, расы, религии и культуры. Идея равенства, как отмечалось в отчете по итогам расследования событий, стала тесно ассоциироваться с предоставлением особых прав чернокожим и этническим меньшинствам, тогда как белое большинство ощущало, что их интересы не учитываются. Безусловно, решение социальных проблем должно было реализовываться в логике защиты прав человека и равной ответственности государства перед всеми гражданами, вне зависимости от их культурного своеобразия. Но учитывая интенцию самоопределения участников конфликта в групповой логике, целесообразно все же рассмотреть условия успешной коммуникации носителей разнообразных культурных традиций. В том числе через призму системно теоретической логики.

¹ Cameron rebukes Farage over 'fifth column' Charlie Hebdo comments 8 January 2015 // <http://www.theguardian.com/world/2015/jan/08/paris-attack-nigel-farage-gross-policy-multiculturalism>

Кризис мультикультурализма как кризис самоописания

Рассмотрение кризиса мультикультурализма через рамку системной теории необходимо начать с краткого определения категории «дифференциация» — одной из ключевых для работ Н. Лумана. Т. Парсонс также довольно часто обращается к «дифференциации», но в более традиционно-социологическом и функционалистском контексте, видя дифференциацией любое усложнение социальной структуры, вызванное изменениями в системе¹

Н. Луман, в свою очередь, сосредоточиваясь преимущественно на внутренней дифференциации социальных систем, пишет о ней как о механизме аутопоиезиса, воспроизводства социальной системы через разделение на внутрисистемные миры (подсистемы) посредством ее самореференции и саморазличения. Дифференциация есть рекурсивное воспроизводство системы через тематизацию новых различий между социальной системой и ее внешним миром, а также производство все новых различий между подсистемами². Иными словами, дифференциация представляет собою усложнение и последующую самоорганизацию социальных подсистем, формирующих вокруг тематических медиумов (тем) тематически своеобразные формы социальной коммуникации. Важное замечание Н. Лумана касается того, что дифференциация возможна для открытых систем, способных к коммуникации с внешним миром. При этом, как пишет Н. Луман, дифференциация не может доходить до крайностей полной индифферентности подсистем, уравниваясь в социальных коммуникациях социальной интеграцией, понимаемой как ограничение степеней свободы частных систем³. Интеграция как ограничение свободы социальных подсистем, как пишет Н. Луман, это отнюдь не привязка «покорных» частных систем к центральным инстанциям, но подвижная, в том числе исторически, подстройка частных систем друг под друга, а в широком смысле под медиумы, тематические основания друг друга.

Если смотреть на европейскую попытку выстроить мультикультурное сообщество как подстройку друг под друга дифференцированных подсистем, можно резюмировать ее неудачу: односторонней самодифференцированности принимающего большинства, его го-

¹ *Parsons T.* Comparative studies and evolutionary change. In: Vallier I (ed.) *Comparative Methods in Sociology: Essays on Trends and Applications.* 1971. Berkeley: University of California Press, 100–101.

² *Луман Н.* Общество общества. Дифференциация. Самоописания. В 2 т. (пер. с нем.) *Gesellschaft der Gesellschaft.* Т. 2. 2011. С. 11.

³ *Антоновский А. Ю.* и др. Гуманитарное знание и социальные технологии // *Вопросы философии.* 2013. № 9. С. 3–30.

товности к внутренним изменениям под влиянием нарастающего внешнего многообразия, при коммуникативной закрытости меньшинств оказалось недостаточно для устойчивой внутренней коммуникации социальной системы европейских обществ. Но по Н. Луману, общество возможно только там, где есть общение. Крах мультикультурализма в Европе собственно и был отсутствием общения принимающего сообщества и его новых представителей, а вовсе не следствием непримиримых культурных различий (европейский мультикультурализм не проблематизировал отношения между «традиционными» культурными группами). Ведь как раз из различения/различия социальных подсистем, как пишет Н. Луман, и возникает общение, и внутренняя дифференциация системы поддерживает ее внутреннюю коммуникацию, а значить и воспроизводство: выстроенные вокруг собственных медиумов коммуникации социальные подсистемы (политика, экономика, искусство и пр.) успешно взаимодействуют по актуальным темам, предлагая мультиперспективное их видение. Благодаря дифференциации возможно обозначение проблемы, ее превращение в самостоятельный повод общения. Социальная система у Н. Лумана (или «общество общества») внутренне едина, хотя и дифференцирована — выделение подсистемы не нарушает, но укрепляет коммуникацию. Медиум коммуникации (коммуникации в широком смысле — как взаимодействия) создает форму общения-общества. Социальное взаимодействие по некоторой проблеме собирает вокруг себя социальное, «сцепляет» его. И хотя, как пишет Н. Луман, «медиум собирается и вновь распадается», т.е. социальное взаимодействие — явление ситуативное и конъюнктурное, «без медиума нет формы»¹, то без коммуникации нет социального.

Залогом воспроизводства коммуникации социальной системы является социальная память или, по Н. Луману, культура. Надо отметить, что Н. Луман в своих работах не акцентирует внимания на категории «культура» и в целом не посвящает специального внимания ее функциям. Из данных Н. Луманом определений культуру можно интерпретировать в общем смысле как самоописание, рефлексию социальной системы. В работе «Самоописания» культура понимается как память коммуникации, как особый вид (само) наблюдения, дающий возможность сравнения различных состояний социальной системы — обращаясь к культурным образцам, система воспроизводит себя, историческая память функционирует как пар-

¹ Луман Н. Общество общества. Часть II. Медиа коммуникации. М.: Логос, 2005. С. 14.

соновская «система передачи ценностного образца». Ссылаясь на определение Альфреда Куна, Н. Луман отмечает, что культура есть в общем смысле выученные коммуникативные паттерны¹. Эти коммуникативные паттерны не всегда могут быть интерпретированы как культурные с точки зрения европейского пост-просвещенческого понимания категории «культура», тем не менее полностью соответствуют социологической интерпретации «культуры», понятой функционалистски как «система передачи ценностного образца» (к примеру, обусловленное традицией подчиненное положение женщин).

Одновременно культура как память коммуникации очерчивает границы возможной самодифференциации, сохранение которых позволяет социальной системе воспроизводить в целом непротиворечивую логику самоописания. Апеллируя к культурному образцу как коммуникативной памяти, социальная система определяет, что может быть подвержено изменению так, чтобы внутренняя культурная коммуникация оставалась непрерывной, и каковы могут быть границы этого изменения, а что в рамках самоописания должно остаться неизменным. Если речь идет о готовности Европы к мультикультурному сосуществованию, то это не намерение ограничить европейские культурные образцы просвещенческой традицией или возможность принять «нелиберальные» обычаи вроде религиозных жертвоприношений или многоженства. Но готовность предоставить «Другому» возможность свободы самоопределения в тех рамках, в которых это самоопределение не препятствует логике европейского самоописания — как лояльного к индивидуальной свободе и самоопределению преимущественно секулярного сообщества.

К слову, рассуждая об идейных основаниях мультикультурализма, М. Уолцер еще в 1992 г. говорил о необходимости определиться, либерализм какого рода лежит в основании мультикультурализма: «Либерализм 1», предполагающий выстраивание многосоставного сообщества на основании защиты индивидуальных прав, или «Либерализм 2» как основание защиты особенных культурных, национальных или религиозных традиций. На вопрос М. Уолцера, Ю. Хабермас емко отвечал, что если граждане вне всяких сомнений должны иметь гарантии реализации права на свободу самоопределения, в том числе и на свободные ассоциации, то мультикультурное государство точно не должно обеспечивать равными коллективными правами представителей различных культурных групп. Более того Ю. Хабермас полагал, что в мультикультурных обществах обеспечение равных прав означает предоставление каждому гражданину

¹ Луман Н. Самоописания. М.: Логос, ИТДГК «Гнозис». 2010. С. 317.

и его детям возможности жить обращаясь ко всемирному культурному наследию и быть при этом защищенным от дискриминации. А это означает свободную возможность для каждого противостоять этой и любой другой культуре, принимать ее или изменять, как и возможность отвернуться от бывших единомышленников или порвать с близкой когда-то традицией. Необходимость отказа от поддержки частных культурных традиций (то есть «Либерализма 2») Ю. Хабермас объясняет тем, что культура может выжить лишь черпая силы для дальнейшей трансформации из критики и постоянной коммуникации с незнакомым¹

Сходным образом и у Н. Лумана, внутренняя коммуникация стимулирует дифференциацию общества, чьи подсистемы сохраняют свои основные формы (политики, экономики и пр.) через все новые вариации «социальных сцепок» вокруг обсуждаемых медиумов. Коммуникация, выстроенная вокруг медиумов каждой из подсистем, стимулирует критическую самореференци. В этом смысле Н. Луман отмечает, что, будучи особым видом сравнительного наблюдения, культура, мотивирует дифференцированное сравнение различных аспектов устройства социальной системы (будь то стиль гончарного ремесла или религия), «и чем более дифференцированным получается сравнение, тем очевиднее становится, что собственная культура не может превосходить другие во всех измерениях»². Интерпретируя культуру не в просвещенческой логике, но как внутреннюю коммуникацию, порождающую критическое воспроизводство социальной памяти и самодифференциацию, к примеру Германии, пережившей и Нюрнберг, и объединение культурно различающихся ФРГ и ГДР, Н. Луман смело заявляет о готовности Европы соглашаться с различиями, изменяться и критически описывать себя. Но для любой ли культуры универсальны установки коммуникативной открытости и интенция самодифференциации?

Неудача мультикультурализма отразила неудачу политики односторонней самодифференциации большинства. Что сопровождалось в Европе еще и кризисом самоописания принимающей европейской культуры. Критикуя мультикультурализм, представители условной принимающей стороны столкнулись с трудностями собственного

¹ Walzer M. Comment / In «Multiculturalism: Examining the politics of recognition». Ed. by Ch. Taylor, A. Gutmann. 1994. Princeton, N.J. Princeton University Press. P. 99. Habermas J. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State / In «Multiculturalism: Examining the politics of recognition». Ed. by Ch. Taylor, A. Gutmann. 1994. Princeton, N.J. Princeton University Press. P. 130–132.

² Луман Н. Самоописания. М.: Издательство «Логос», ИТДГК «Гнозис». 2010. С. 388.

определения: А. Меркель призвала сохранить немецкую «Leitkultur», Д. Камерон — «наши ценности». Но что конкретно представляла идентичность большинства мультикультурных европейских сообществ, было не очень понятно, какие конкретно ценности нуждались в защите от «ино-влияния» мультикультурализма, политиками не артикулировалось. А, к примеру, Тарик Модуд, пытаясь разобраться с сутью «британскости»¹, ограничился признанием того, что британскость есть множественная идентичность, и, к примеру, мусульмане Соединенного Королевства, благодаря «британскости» отличаются от единоверцев других регионов разве что отсутствием религиозного радикализма. Европейские политики также не приблизились к предметному обозначению содержания и культурного ядра тех сообществ, разрушением которых чреват мультикультурализм. К слову, и среди американцев, которые не спешат отказываться от мультикультурализма, есть его умеренные критики. К примеру, С. Хантингтон призывал противостоять любым попыткам превратить мультикультурализм в механизм разрушения англо-протестантского стержня американского общества².

В скепсисе европейских политиков угадывалась проблема кризиса коммуникативной памяти и самоописания большинства при коммуникационной замкнутости меньшинств. Самодифференциация принимающего сообщества принуждала большинство не столько к критическому, сколько к негативному самоинтерпретированию как к лишенному особенных культурных атрибутов, причем в отсутствии ответной самодифференциации. Наложившись на закрытость и высокую коммуникационную консолидацию меньшинств (ни вышеупомянутый «Либерализм 1», ни «Либерализм 2» не предполагают преференций в отношении условной европейской традиции), принимающее сообщество встретило с необходимостью негативного самоописания и отказа от условно европейской культуры как самореференции лояльного к индивидуальной свободе и самоопределению преимущественно секулярного сообщества.

Проблему «несимметричности» культур когда-то довольно четко обозначил Терри Иглтон. Обращаясь к классификации Джеффри Хармана на «культуру вообще» и «отдельную культуру»³, Т. Иглтон

¹ *Modood T.* Still Not Easy Being British: Struggles for a Multicultural Citizenship. Trentham Books, 2010; How Easy Is It To 'Be British'?. Interview With Tariq Modood URL: <http://senjournal.co.uk/2011/03/13/how-easy-is-it-to-be-british-interview-with-tariq-modood/>

² *Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. Пер. с англ. А. Башкирова. М.: АСТ. С. 269.

³ *Hartman G.* The Fateful Question of Culture. N.Y., 1997. P. 30.

предлагал ответ на вопрос о природе «культурных войн» через противопоставление «Культуры» как концентрата высоких европейских ценностей и «культуры» как специфической идентичности. Высокая «Культура», как полагает Т. Иглтон, не имеет ничего общего с «культурой» периода постмодерна, понимаемой как идентичность, специфический образ жизни, ее ценность относятся не к конкретной форме жизни, а к жизни человека вообще¹. И поэтому «высокую культуру так шокирует возмутительно частный характер культур» (как идентичностей), и то, что культура-идентичность «извращенно хватается за случайные частности существования (гендерные, этнические, национальные) и делает их носителем необходимости. Немаловажно и то, что, как пишет Т. Иглтон, культуры-идентичности, борющиеся за признание, не могут позволить себе особую изощренность и самоиронию, тогда как «Культура» как европейская цивилизационная рамка, чувствуя себя защищенной, даже способна к самокритике и иронии (отсюда, кстати, различие в отношении к карикатурам на «запретные темы»). Иными словами, культура меньшинств Европы, понимаемая как идентичность, не ощущая в принимающем сообществе гарантий своего самосохранения и воспроизводства (как минимум в силу постепенной естественной ассимиляции) автономизируется, замыкается, еще и громко требуя признания. А вот культура европейского большинства, как универсальный синоним «цивилизации», принадлежащей «общему духу Просвещения с его культом секулярного, прогрессивного развития личности»², которому идентичность нужна лишь для того, «чтобы почувствовать себя свободным и отбросить ее», не готово отказаться от логики самоописания как выстроенной вокруг просветительского принципа свободы индивидуальной воли в пользу некоторой традиции. Культура, понимаемая как условная общеевропейская, предпочитает сохранять условия для дифференциации, культура как идентичность сопротивляется не только самодифференциации, но часто и коммуникации.

Мультикультурализм как отсутствие двойной контингенции

Необходимая для коммуникации самодифференциация — добровольный процесс, и социальная интеграция это обоюдное самоограничение самодифференцированных, но сопряженных друг с другом

¹ Иглтон Т. Идея культуры / пер. с англ. И. Кушнаревой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. С. 100.

² Иглтон Т. Идея культуры / пер. с англ. И. Кушнаревой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. С. 19

социальных подсистем. Однако коммуникация возможна лишь при успешной двойной контингенции, когда Alter и Ego обращаются к единым хорошо известным паттернам социальной памяти, чтобы предсказать действия друг друга в типовых ситуациях социального взаимодействия. Иное дело — сосуществование бессolidарной коммуникации, мультикультурализм в логике автономных «Обществ обществ» Ч. Кукатаса, когда каждая из социальных подсистем функционирует в собственной логике и не всегда ориентирована на коммуникацию даже в формате учета позиции «другого».

Для коммуникации действия и реакции ее участников должны быть предсказуемы друг для друга, их интеракции ожидаемы и ориентированы на единый результат — собственно, взаимную коммуникацию. При том, что конечные задачи такой коммуникации каждой стороне могут представляться своеобразными, общей целью должна быть собственно коммуникация как взаимодействие. Даже для несхожих своими атрибутами культурных традиций возможна коммуникация, если стороны окажутся едины в понимании целей взаимодействия. Если каждая или одна из сторон отказывается от коммуникации или реакция Alter на действия Ego становится для Ego непредсказуемой, двойная контингенция оказывается невозможной.

Т. Парсонс, определяя двойную контингенцию через взаимодействие взаимозависимых акторов¹, отмечает, что Alter, который не реагирует на Ego, в том числе за неимением собственных ожиданий от действий Ego или коммуникации, не является участником взаимодействия. Термин «взаимодействие» Т. Парсонс употребляет для обозначения отношений действующих акторов, каждый из которых обладает собственными системами действия, подчеркивая, что такое взаимодействие не является взаимозависимостью. Группы меньшинств, не реагирующие на ожидания большинства, самоисключаются из коммуникации, тогда как большинство, не понимая конечных ориентаций меньшинств, места, которые они отводят себе в общей социальной структуре, возможного результата взаимодействия, сторонятся общения. Это справедливо и с «обратным знаком» для меньшинств, которые не видят для себя места в социальной структуре (причем, речь здесь идет не столько об этнокультурных меньшинствах, сколько о разнообразных социальных подгруппах, желающих определенности в своем месте в соц структуре).

Соответственно при коммуникации удовлетворение Ego от взаимодействия будет зависеть от выбранных альтернатив из числа име-

¹ Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. С. 434.

ющихся. А реакция Alter будет зависеть от осуществляемого Его выбора и определяться выбором со стороны Alter. В итоге вследствие двойной зависимости коммуникация как условие воспроизводства культурных образцов не может существовать без 1) абстрактных обобщений Alter и Его действий друг друга; 2) стабильных значений интерпретаций действий, которые могут быть гарантированы только «конвенциями», одинаково соблюдаемыми сторонами.

Успешная двойная контингенция должна опираться на общую символическую систему, так что внешние символы порождают у обоих один и тот же образец ориентации. Тогда как успех двойной контингенции в рамках мультикультурализма проистекает из понимания сторонами коммуникации общей итоговой цели из взаимного действия: если это построение мультикультурного сообщества, то необходимо солидарное согласие с необходимостью выстраивания обоюдного движения навстречу этой цели. Кроме того, взаимодействующие стороны должны достичь договоренности об атрибутах общей цели: если это многосоставное сообщество, должна быть принципиальная договоренность о положении религии, роли женщины и границах самоопределения. Несмотря на взаимодействие различных культурных традиций, они должны быть объединены общей культурой в социологическом смысле — как общими базовыми представлениями об атрибутах социальной системы, которую они составляют. Культура обеспечивает воспроизводство ценностных образцов, которые используются Alter и Его в процессе оценивания действий партнеров по коммуникации, собственно без культуры как общего коммуникативного нарратива, как резюмирует Т. Паронс, социальные системы невозможны. Для успешной двойной контингенции Alter и Его должны совпадать в симпатиях эталонным переменным ориентаций социального действия: аффективность — аффективная нейтральность; универсализм — партикуляризм; ориентация на себя — ориентация на коллектив, качество — результативность; диффузность — специфичность¹

Солидарность с теми или иными ориентациями социального действия, по Т. Парсонсу, заложена в культуре: для традиционных обществ характерны ориентация на аффективность, партикуляризм, ориентация на коллектив и качества, диффузность. Для современных, напротив — аффективная нейтральность, универсальность, ориентация на себя, результативность, специфичность. Для успешной двойной контингенции стороны коммуникации должны

¹ Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. С. 552–553.

совпадать в ориентациях социального действия. Это происходит, с одной стороны, при установках на востребованный всеми сторонами коммуникации межкультурных диалог. С другой стороны, коммуникация возможна, когда Alter и Ego — современные системы, ориентированные на ценности рациональности, универсализма и результативность своего взаимодействия. Однако, даже если одна из сторон коммуникации ориентирована на сохранение традиционного для себя образа жизни, двойная контингенция невозможна. Т. Парсонс, как уже отмечалось, находит решение проблемы двойной контингенции в культуре, которая регламентирует признание и принятие общих ценностей и норм. Сомнительна мультикультурная коммуникация и когда узкие локальные интересы преобладают над гражданским универсализмом, а традиционализм и аффективность над рациональностью. В рамках данной логики мультикультурализм обречен на неудачу до тех пор, пока стороны коммуникации не солидаризируются в признании норм публичной сферы, оставив для выражения своих «особенностей» частное пространство. Наконец, прежде коммуникации необходимо достичь общего соглашения с нормами гражданской культуры.

Иное видение решения проблемы двойной контингенции предлагает Н. Луман: оно не в социальном, но во временном измерении, когда контингенция складывается в отсутствии универсальной ценностной системы, но в процессе длительного общения методом проб и ошибок. Двойная контингенция у Н. Лумана интерпретируется как взаимность, используемая для легитимации обязывающей силы отношений обмена. Так что именно двойная контингенция наилучшим образом пригодна для формирования социального доверия и взаимности, которая «служит важнейшим средством связи со временем»¹. Важно и то, что в отличие от Т. Парсонса, который рассматривает двойную контингенцию как условие социального действия, Н. Луман видит в двойной контингенции основание воспроизводства социального порядка. Социальный порядок, по Н. Луману, образуется когда кто-то задает время, запускает действие, делает предложение или самопрезентацию и тем самым ставит других перед необходимостью реагировать². Какие-то из подобных моментов коммуникации закрепляются, становясь отправными точками для совместного будущего.

Однако в логике временного решения проблемы двойной контингенции у Н. Лумана не очень понятно, как будет определяться

¹ Луман Н. Общество общества. Дифференциация. Самоописания. В 2 т. (пер. с нем.) Gesellschaft der Gesellschaft. Т. 2. 2011. С. 63.

² Там же.

корректность/некорректность, допустимость/недопустимость действий участников коммуникации. Как пишет Дирк Беккер, культура выступает памятью и контрольным механизмом сообщества, которая может проводить черту между корректным и некорректным поведением¹. Поэтому можно согласиться с тезисом Н. Лумана о растянутом во времени длительном процессе коммуникативной подстройки Alter и Ego. Но одновременно необходимо принять идею Т. Парсонса, что культура и ориентация на социальное действие, характерные для современных обществ, необходимы в качестве контрольного механизма двойной контингенции. Разнообразные культурные традиции сколь угодно долго могут пытаться приспособиться друг другу, но залогом их успешной коммуникации может быть только сознательная самодифференциация (готовность отказаться от части свободы самовыражения ради социального порядка) и солидарное видение общей рамочной социальной системы, и солидарное действие в рамках совместной коммуникации.

Рассуждая об условиях социального согласия в лумановской парадигме, А. Антоновский указывает на интерпретацию Луманом социальной интеграции безотносительно к солидарному поведению индивидов². Для успешной двойной контингенции вовсе не обязательно солидарное действие, достаточно не вступать в конфликтное противоречие или даже участвовать в конкурентных отношениях по поводу совместного медиума коммуникации — к примеру денег или власти. А. Антоновский интерпретирует социальную интеграцию, по Н. Луману, как в первую очередь ограничение степеней свободы и взаимной координации систем и их подстройки друг к другу хотя бы в формате взаимного учета целей друг друга³. Речь идет либо о минимально неконфликтном сосуществовании в рамках общей социальной системы, либо о структурном сопряжении отдифференцировавшихся систем, когда один и тот же социальный процесс или составляющая социальной системы одновременно становится элементом многих систем. Наличие культурных различий в узком смысле не помеха для успешной двойной контингенции, тем более, что в обыденной жизни внимание к ним часто преувеличено (это показали события 2015 г., когда La Fête Nationale (День взятия Бастилии) не мигранты, а вполне французская молодежь «отметила» поджогом машин в парижских пригородах). Важным является вза-

¹ Baecker D. The Meaning of Culture. Thesis Eleven. 1997. № 51. P. 37.

² Антоновский А. Ю. Эволюция: системно-конструктивистский подход / Луман. Эволюция. М., 2005. С. 215–255.

³ Антоновский А. Ю. Социальные системы Никласа Лумана / Луман Н. Власть. М. 2001.

имно разделяемая цель воспроизводства общей социальной системы (конкретного общественного порядка, обеспечивающего, к примеру, социальные гарантии и широкие возможности самореализации всем своим участникам), либо когда солидарно признаются нормы и требования экономической или политической подсистем¹

В работе «К общей теории действий» Т. Парсонс выдвигает схожую идею, что широкая интерпретационная «вариативность» культуры не является помехой для социальной интеграции, но, напротив, при общей (отнюдь не строгой) ориентации на конкретные эталоны ценностей интерпретационная вариативность культур является залогом эффективного воспроизводства социальной системы. Приверженность культурным образцам детерминирует социальное действие, ориентированное на конкретную систему эталонов ценностных ориентаций, а последние определяют образцы взаимных пар и обязанностей, формирующих ролевые ожидания и санкции, стандарты когнитивных и оценочных суждений. Интересно, что Т. Парсонс, избегая «закрепления» за культурой узкого понимания, указывая, что культура представляет собою «сложную констелляцию элементов», подчеркивает, что культура как в широком смысле мотивационная ориентация — катектическая (объясняющей/детерминирующей значимость для субъекта тех или иных объектов) или символическая — ценна тем, что содержит эталонный набор решения некоторого типа ориентационных проблем. Если культура понимается как система идей, это набор когнитивных решений, культура как символическая система детерминирует поведенческую матрицу, культура как система ценностных ориентаций служит решению проблем оценивания²

И мультикурализм как культурное многообразие «работает» при ориентации на общий знаменатель взаимно разделяемой цели воспроизводства общей социальной системы или парсоновской «социентальной системы», обладающей усредненной рамкой «гражданской культуры». В этом смысле ориентация мультикурализма на «общий знаменатель» гражданской культуры позволяет сохранить и внутреннюю свободу, и внутреннее многообразие, избежав пустой политической риторики о единстве народа (что Ч. Кукатас называл залогом успеха многосоставных сообществ). И кроме того мульти-

¹ Антоновский А.Ю. Начало социозпистемологии: Эмиль Дюркгейм // Эпистемология и философия науки. 2007. № 4. С. 142–161.

² Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические основания социальных наук / О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. С. 445.

культурализм делает возможным множественные идентичности и понимание независимых систем самоописания¹

Задачей мультикультурного сообщества является не нивелирование несхожести культурных образцов, но условие ориентации на условную *Leitkultur* (в классическом ее понимании, как системы воспроизводства просвещенческих ценностей демократии, секуляризма, прав человек и гражданского общества), а не на локальную культуру группы или общины.

Вторая парсоновской идее ориентации не на примирение различий, а на поиск общей логики коммуникации, П. Донати обращается к теории дифференциации² для анализа проблематики мультикультурализма. Применительно к мультикультурализму П. Донати отметит, что проблема культурного многообразия в отсутствии как четко оговоренных причин уважения к инаковости другого, так и конкретного механизма шагов навстречу друг другу *Alter* и *Ego*. Поэтому, как пишет П. Донати, в рамках мультикультурных сообществ культура должна пониматься не в узком смысле, а как производное от коммуникации. В рамках такого понимания культуры не требуется единое понимание мира, но общей является его солидарная проблематизация (симметричная актуализация проблем в той или иной сфере) и поиск противодействия вызовам, генерируемым функциональной рациональностью систем. Признание «другого» не означает признания его тотальной чуждости, поскольку отношения оговаривают дистанцию, но предполагает принятие существования уникальных сущностей.

Интерпретируя мультикультурализм через призму системной теории, можно ожидать, что успешной окажется межкультурная коммуникация самодифференцировавшихся социальных подсистем при условии, что их представители придерживаются примерно общей логики самоописания единой социальной системы. Успех межкультурной коммуникации связан с задачей воспроизводства коммуникации в рамках самореферентной социальной системы, осознающей свои культурные границы. Предложение же признать мультикультурализмом легитимацию сложившегося «параллельного» сосуществования ограниченных в своем публичном своеобразии повседневных практик мало соответствует идее свободной коммуникации самодифференцировавшихся социальных систем.

¹ Kittel B. (1993). Die Selbstbeschreibung der Gesellschaft. Der Begriff der Nation als missing link der Systemtheorie? IHS-Forschungsberichte, Reihe Politikwissenschaft, Nr. 4.

² Donati P. A Multicultural Society Needs a Relational Reason, «Acta Philosophica», 2013, 22. P. 349–360.

Каковы могут быть границы универсальной гражданской идентичности, центрирующей межкультурную коммуникацию? Какие основания социальной коммуникации должны стать основополагающими, если принять в качестве исходной установки групповую логику, но не сводить ее к самоопределению в рамках фольклорных культур? Опираясь на нормативную рамку системной теории можно принять за эталон коммуникацию самодифференцировавшихся социальных систем, предсказуемых друг для друга и сходящихся в логике самоописания общей символической системы. В каких конкретных идейно-политических формах может выстраиваться коммуникация самодифференцировавшихся социальных систем?

Брайн Бэрри предлагает либеральному государству вовсе отказаться от идеи межкультурной коммуникации и твердо стоять на позициях защиты либеральных ценностей, вплоть до нелиберального вторжения в частную жизнь¹. Уилл Кимлика говорил о необходимости «мягкого либерализма» как синонима благожелательного равнодушия в сочетании с правом не «впускать» чуждые ценности. На Мюнхенской конференции по безопасности в 2011 г. Д. Кэмерон призвал почти к тому же: «гораздо меньше пассивной толерантности последних лет в пользу гораздо более активного и сильного либерализма». Британский премьер подчеркнул необходимость перейти от стратегии «пассивно толерантного общества», которое говорит своим гражданам, что насколько они соблюдают закон, настолько оно оставляет их в покое и при этом остается нейтральным к различным ценностям, к логике истинно либерального общества, которое не верит в конкретные ценности, но активно продвигает ценности свободы слова, вероисповедания, демократии, верховенства закона, равных права вне зависимости от расы, пола и сексуальной ориентации. Но подобные модели устройства многосоставных сообществ малоприменимы для Европы, поскольку, как отмечалось выше, определение культурного ядра европейских наций не так уж очевидно, а за либеральной вывеской не сокрыто преференций в отношении именно европейского образа жизни («Либерализм 1» М. Уолцера предлагает всего лишь защиту индивидуальных прав, а «Либерализм 2» — защиту любых культурных, национальных или религиозных традиций). Тем более что и абстрактный либерализм привлекает далеко не всех «участников» европейских сообществ (что стало очевидно в ходе «карикатурных скандалов»). Кроме того, если «про-

¹ Barry B. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2001.

движение» ценностей либерального общества напоминает все те же «односторонние объятия» и призывы «принять другого», то идея «не впускать» чуждые ценности, как вторжение в частную жизнь мало согласуются с логикой либеральной демократии.

Были предложены и другие альтернативы мультикультурализму. Почти сразу после событий в Великобритании начала 2000-х гг., в 2003 г. в Декларации межкультурного диалога и предотвращения конфликтов, принятой министрами культуры Совета Европы¹, оговаривалась необходимость развития межкультурного диалога на основании свободного выражения отдельными личностями или группами любых форм художественной, культурной, социальной, религиозной и философской практик, при условии соблюдения основополагающих принципов Совета Европы. Кроме того, предполагалось, что понимание культурного разнообразия должно выходить за рамки дихотомии «большинство/меньшинство», а межкультурный диалог быть гибким, динамичным и открытым. Академическое же сообщество напоминало, что мультикультурализм неоправданно упрощать до «3S»: «стальных барабанов², сари и самоса³», поскольку это вовсе не праздник этнокультурного разнообразия обычаев, традиций, музыки и кухни, но золотая середина между ассимиляцией и либеральной интеграцией без политического признания групп. Немало было и тех, кто призывал отказаться от «группового подхода» мультикультурализма как провоцирующего деление на «меньшинство — большинство и реститутивную ориентацию на справедливость». Более оправданными для европейских сообществ называлась политика антидискриминации, или «политика равного достоинства»⁴

Т. Модуд предложил отказаться от мультикультурализма в пользу интеркультурализма как ориентированного не на «группизм» и сосуществование, но на взаимодействие и диалог, критичного к нелиберальным практикам. Важнейшим атрибутом интеркультурализма канадские исследователи А. Ганье и Р. Яковино называли публичное пространство и публичную идентичность, существующие благодаря участию и взаимодействию, и выплавляющиеся в неко-

¹ Declaration on Intercultural dialogue and conflict prevention // <http://www.coe.int/t/e/com/files/ministerial-conferences/2003-culture/declaration.asp>

² Steelbands — стальные барабаны используются в афро-карибской уличной музыке.

³ *Alibhai-Brown Y.* 2000. *After Multiculturalism*. London: Foreign Policy Centre. *Tariq Madood.* 2004. *Beyond Multiculturalism*. Canadian Diversity/Diversité Canadienne 3 (2): 51–4.

⁴ *Taylor Ch.* *Multiculturalism and «The politics of recognition»*. Princeton: Princeton UP, 1992, 53.

торую пластичную культурную рамку, имеющую конкретный исторический облик, но готовую к включению новых групп¹ Действительно, интеркультурализм, ориентированный на интенцию равноправной коммуникации в рамках общей символической системы кажется более выигрышной стратегией нежели модель «односторонней толерантности». Однако предостерегая от того, чтобы считать интеркультурализм панацеей для многосоставных обществ, Т. Модуд отмечает, что даже при искреннем намерении сохранить культурный нейтралитет, любые сообщества обладают нормативно-символическим ядром, которое действует как интегративный механизм. Даже либеральные государства отнюдь не нейтральны, пытаясь в публичном пространстве так или иначе обратить всех граждан в усредненный образ носителя гражданской идентичности. Интересно, что в качестве успешных примеров стран реализации политики интеркультурализма Н. Меер и Т. Модуд приводят Голландию, Германию, Испанию и Грецию, отмечая, что в США и Канаде интеркультурализм давно реализуется².

Но именно канадский исследователь Уилл Кимлика в статье с говорящим названием «Защищая различие в эру популизма» критикует европейцев Т. Модуда (Университет Бристоля) и Н. Меера (Королевское общество Эдинбурга) за то, что, не имея достаточных эмпирических оснований, авторы противопоставляют «хороший интеркультурализм» «плохому мультикультурализму», превращая своими общими рассуждениями риторику о культурном многообразии из аналитической в эссенциалистскую³ У. Кимлика пишет, что в рассматриваемых абстрактно, без привязки к конкретным страновым примерам реализации политики и «интеркультурализма» и «мультикультурализм» нет ничего такого, что могло бы сделать одну из стратегий предпочтительнее. Канадский исследователь рассуждает, что первоначально главной задачей мультикультурализма являлось преодоление в политических сообществах тенденций исключения и стигматизации, а вовсе не создание «параллельных сообществ», как это карикатурно изображают Модуд и Меер. Тогда как виною «вырождения» мультикультурализма следует признать политику европейских государств (особенно Германии и Голландии), ко-

¹ Gagnon A.G., Iacovino R. 2007. Federalism, citizenship and Quebec: debating multinationalism. Toronto: University of Toronto Press.

² Meer N., Modood T. 2012. How does interculturalism contrast with multiculturalism? // Journal of Intercultural Studies, 33, P. 182.

³ Kymlicka W. Defending Diversity in an Era of Populism: Multiculturalism and Interculturalism Compared // <http://induecourse.ca/kymlicka-on-interculturalism-vs-multiculturalism/>

торые сами породили проблему «параллельных сообществ», долгое время рассматривая мигрантов как гостей и прививая мигрантам взгляд на себя как на временных рабочих и жителей страны. А вот в североамериканских государствах, как отмечает У. Кимлика, мультикультурализм изначально рассматривался как механизм интеграции в многонациональное общество-государство представителей разнообразных культур, получавших право принадлежать мультикультурной нации.

Американский мультикультурализм воплощая принципы широкого либерального представительства и политической конкуренции гражданских объединений, действительно, складывался из усилий граждан, которые отстаивали не только и не столько свое этнокультурное своеобразие, сколько право на гражданское самоопределение. Как писал Вл. Малинкович: «Кто-то однажды справедливо отметил: северяне сражались с южанами во время Гражданской войны в США не за то, чтобы, освободив негров, предоставить им возможность перейти с английского на язык занде, мампруси или бакве и, одев набедренные повязки, бегать с копьями за бизонами в техасских прериях, а за то, чтобы наделить их равными с белыми гражданскими правами»¹. К. Йоппке справедливо отмечает, что американский опыт уникален потому, что в нем мультикультурализм и борьба с дискриминацией тесно связаны друг с другом. Участники мультикультурной коммуникации в США боролись не только за право на отличие, но за собственные гражданские права, предполагающие право на выбор и самоопределение. Кроме того американская модель представляла собою борьбу граждан как за частный образ жизни, так и за нормативные основания политического сообщества. Американский мультикультурализм сложился как успешная система коммуникаций представителей разнообразных групп, ориентированных на солидарное сосуществование в рамках единой системы самоописания.

Одновременно интеркультурализм, хотя и воплощающий установку на интенцию двойной контингенции и солидарной самодифференциации сосуществующих в рамках единого коммуникационного, далеко не столь однозначно успешная стратегия коммуникации многосоставных сообществ. Интеркультурализм действительно давно и успешно реализуется в Квебеке, но как стратегия коммуникации англофонов и франкофонов, то есть полноценных представителей гражданской общности, ориентированных на долговременную коммуникацию и взаимодействие в рамках единой символической

¹ Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики. Под ред. М.Б. Погребинского и А.К. Толпыго. Весь мир. М., 2013, С. 11.

системы. Интеркультурализм Квебека не связан с интеграцией мигрантов. Как пишет Г. Стивенсон, обращаясь к опыту Канады, интеркультурализм есть попытка франкофонов Квебека дистанцироваться от «общеканадского» мультикультурализма, ориентированного на многообразие, но в рамках англофонной общности¹ Иными словами интеркультурализм — действительно, эффективная стратегия коммуникации многосоставных сообществ, но реализуемая в рамках исторически устоявшейся коммуникации, участники которой солидарны в своей интерпретации общей символической системы. Но получается, что квебекский интеркультурализм как устоявшаяся система взаимодействия граждан мало чем отличен от, к примеру, американского мультикультурализма. И прав здесь У. Кимлика, что сравнение абстрактных стратегий интеркультурализма и мультикультурализма мало информативно, тогда как сравнение конкретных практик обнаруживает скорее схожесть квебекского интеркультурализма и американского мультикультурализма как стратегии межкультурной коммуникации в рамках единой символической системы. А вот различий между «мультикультурализмами» в североамериканского и европейской интерпретации оказывается гораздо больше, в первую очередь в вопросе специфики коммуникации его участников.

Иными словами, оценка стратегии межкультурного взаимодействия с ориентацией на сравнение нормативных составляющих абстрактных моделей устройства многосоставного сообщества непродуктивна. За общими категориями, к примеру, «мультикультурализм» или «интеркультурализм» в различных вариациях его применения могут скрываться самые различные практики² Гораздо более информативной оказывается оценка стратегий межкультурного взаимодействия с точки зрения коммуникативистики — через исследование успеха построения полноценной коммуникации и системы самоописания представителей разнообразных сообществ. И использование таких концептов системной социологической теории, как «самописание», «дифференциация» и «двойная контингенция», оказывается весьма продуктивным.

¹ *Stevenson G. Building Nations from Diversity. Canadian and American Experience Compared. McGill-Queens University Press. Montreal & Kingston. London. Ithaca. P. 232–23.*

² *Касавин И.Т., Антоновский А.Ю. и др. Гуманитарное знание и социальные технологии // Вопросы философии. 2013. № 9. С. 3–30.*

Глава вторая

СОВРЕМЕННЫЕ ОБЩЕСТВА — ПОНЯТИЕ, СВОЕОБРАЗИЕ, ТИПОЛОГИЯ

**(по материалам конференции «Современные общества —
понятие, своеобразие, типология»)¹**

В современной социальной теории формулируются самые разнообразные принципы классификаций и типизаций современных обществ, и всякое притязание на создание социальной теории использует или создает свою собственную. При этом и само понятие современности требует прояснения, поскольку и оно выступает принципом классификации: деления на современные, традиционные, постсовременные общества.

В связи с этим организаторы конференции обратились к фундаментальной социально-онтологической проблеме. Как работают процедуры социальных классификаций и дефиниций в самой социальной реальности? Зависят ли они от реально существующих обществ, сообществ и институтов, так называемой субстанции социального (социальный реализм)? Или же таковые классификации и типизации являются всего лишь когнитивными инструментами, при использовании которых возникают некие теоретические фикции, не обнаруживающие своих коррелятов в социальной реальности самой по себе (социальный конструктивизм)? В рамках этого общепhilosophического контекста организаторы конференции ставят следующие общие вопросы.

Способны ли наблюдатели относительно свободно выбирать ведущие различия (этносов/наций, цивилизаций/культур, общества/сообществ, интеракций/коммуникаций, действий/ожиданий, системы/функций) как основания для собственных теорий? Создаются ли в рамках таких наблюдений идентичности, пусть и претендующие на роль реальных социальных институтов, но фактически выступающие всего лишь одной из сторон соответствующих дистинкций, используемых кабинетными теоретиками? Насколько велика свобода наблюдателя в выборе его оптики и глубины фокуса при определении современных обществ? Рождаются ли социальная реальность в ходе научных описаний, или в самой реальности должны быть обнаружены жесткие сцепления элементов (своего рода социальные атомы), которые уже невозможно свободно варьировать, комбинировать.

¹ Конференция проходила 1 июня 2015 г. на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова.

ровать или попросту игнорировать в научных наблюдениях? И если такое «ядро социальной реальности» (А. Шюц) все-таки существует, то как возможно его фиксировать, определять, типизировать и систематизировать?

В связи с этой общей постановкой проблемы организаторы выносят на обсуждение следующие вопросы о принципах классификаций современных обществ. 1. Можем ли мы зафиксировать элементарные единицы современных обществ (своего рода «атомы» или «клетки»), ассоциирующихся по тем или иным основаниям (функциям, задачам) и этим создающие части социального целого (органы, организации, ассоциации индивидов, социальные системы)? Что может претендовать на роль таких элементов: индивиды, их действия, коммуникации, ожидания, нормы и ценности или что-то еще? 2. Есть ли в современном и очевидно дифференцированном обществе какая-то ведущая (доминирующая, интегративно более значимая или опережающая) сфера или подсистема (экономика? наука? политика?), в рамках которой формируются базовые отношения так, что все остальные к ней подстраиваются, над ней надстраиваются или к ней приспосабливаются, т.е. выступают в виде догоняющих подсистем (Э. Дюркгейм) или надстройки (К. Маркс)? Или же все подсистемы следует признать равноправными и взаимно-автономными, вносящими собственный вклад в общественное разделение труда и функций? 3. Каковы действительно фундаментальные социальные демаркации, способные служить основой классификации современных обществ: структурно-функциональные? государственно-политические? цивилизационные или культурные? этно-национальные или религиозные? 4. Насколько глубоки границы между обособленными частями общества, будь это функциональные сферы (право, экономика, религия, образование и т.д.) или части мирового общества, отделенные государственно-политическими границами (страны или государства)? 5. Существует ли мировое (глобальное) общество как некая целостность, в рамках которой включенные общества могут рассматриваться лишь как интегрированные, подчиненные и субординированные образования? Или же онтологический приоритет следует отдать странам или государствам — независимым субъектам, свободно вступающим в международные отношения и кооперирующиеся на основании внутренним образом определяемых политик? 6. Каков статус временных и философско-исторических классификаций и типизаций? Могут ли в современном обществе присутствовать «примитивные», «традиционные» и в этом смысле — «отстающие» и «не приспособленные к современности» формы социальности, сообществ, политических

режимов? Или же следует исходить из принципов общей теории эволюции и признавать все существующие «(формы социальной жизни» равно приспособленными (ведь в мире «живых систем» не наблюдается «плохо приспособленных» организмов)? 7. Возможна ли социальная теория, способная воспринять и объяснить исходя из собственной логики все наличные формы социальных классификаций? Или же социальные теории обречены оставаться «несоизмеримыми» (Т. Кун), поскольку зависят от собственной оптики и наблюдательного инструментария, используют одни ведущие различия и оставляют без внимания другие.

Ю.И. Семенов

ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ И ЭТНОСЕ РУССКИХ¹

Этническая общность или этнос

Ясно, что в применении к сербам, англичанам, валлонам, белорусам, голландцам и т.п. слово «народ» имеет иной смысл, чем в том случае, когда говорят об индийском или пакистанском народах. Для выражения именно этого, а не какого-либо другого смысла в науке существуют особые термины. Ими являются слово «*этнос*» (от греч. этнос — народ) и словосочетание «*этническая общность*».

Было время, когда в нашей науке считалось, что существуют три последовательно сменившиеся в процессе исторического развития формы этнической общности: племя, народность, нация. И даже годы спустя после XX съезда КПСС (1956) многие советские ученые, прежде всего философы и историки, придерживались определения нации, данного И.В. Сталиным (1878–1953) в работе «Марксизм и национальный вопрос» (1912), согласно которому нация характеризовалась четырьмя основными признаками: общностью языка, общностью территории, общностью экономической жизни и общностью психического склада, проявляющейся в общности культуры. Определение это было далеко не оригинальным. Первые три признака И.В. Сталин позаимствовал из работ по национальному вопросу крупного теоретика марксизма К. Каутского (1854–1938), четвертый — из труда другого марксиста О. Бауэра (1882–1938) «Национальный вопрос и социал-демократия» (1907). В нашей науке считалось, что все эти четыре признака в той или иной степени были

¹ Статья написана при поддержке фонда РГРНФ, проект № 15-03-00868, а также проект № 14-03-00796.

присущи и другим формам этнической общности: племени и народности.

Подобный подход не только не помогал понять сущность этнической общности, но, наоборот, закрывал дорогу к этому. В самом деле, поставим вопрос, что объединяет, скажем, всех итальянцев независимо от их социального положения, политических взглядов и т.п. и одновременно отличает их всех от всех русских, всех англичан, всех французов? Во всяком случае, не пребывание в составе одного геосоциального организма, а тем самым и не общность территории и экономики. Итальянец, даже навсегда покинувший родину и переселившийся, скажем, в США, долгое еще время, а чаще всего до конца дней своих остается итальянцем. В этой стране к концу 80-х годов проживало 5000 тыс. итальянцев, 5100 тыс. немцев, 3800 тыс. поляков, 1000 тыс. русских и т.п.

Первое, что, казалось бы, роднит всех членов данной этнической общности и одновременно отличает от членов других таких же общностей, — язык. В известной степени это справедливо по отношению к русским, полякам, башкирам и многим другим этносам. В мире существует только одна этническая общность, члены которой говорят на польском языке. Это поляки. То же самое можно сказать о русских, башкирах, финнах и т.п.

Но это не может быть отнесено к англичанам, испанцам, немцам, французам, португальцам, сербам. Язык, отличая англичан от французов, не отделяет их от американцев, англо-канадцев, англо-австралийцев, англо-новозеландцев. Отличая испанцев, скажем, от шведов, язык не отграничивает их от мексиканцев, кубинцев, чилийцев, аргентинцев. На немецком языке говорят не только немцы, но также австрийцы и германо-швейцарцы. На французском языке, кроме французов, говорят валлоны, франко-швейцарцы и франко-канадцы. На одном языке говорят сербы, хорваты, черногорцы и боснийцы.

Однако различие не только между русскими и итальянцами, но и между англичанами и американцами, немцами и австрийцами, сербами и хорватами, испанцами и мексиканцами проявляется в культуре. Нет американского языка, но существует американская культура. Нет аргентинского языка, но существует аргентинская культура. Один язык, но разные культуры у сербов и хорватов.

Общая культура — вот, что роднит всех англичан, пока они остаются англичанами, и отличает их от американцев, ирландцев, шотландцев и других такого же рода общностей людей, говорящих на английском языке. Что же касается языковой общности, то она, как в том случае, когда эта общность в общем и целом совпадает с куль-

турной, так и в том, когда она значительно шире последней, является одновременно и важнейшим условием возникновения и развития культурной общности и существеннейшим компонентом последней.

Конечно, иногда различия в культуре между частями одной этнической общности могут быть не меньшими, чем между разными этносами. Например, различие в традиционной духовной и материальной культуре двух групп русских, которые в этнографии принято именовать северными великорусами и южными великорусами, не меньше, чем их отличие от белорусов и украинцев. И тем не менее эти группы этносами не являются.

Здесь перед нами предстает еще один важный фактор — этническое самосознание, т.е. осознание людьми, составляющими этническую общность, своей принадлежности именно к этой, а не к какой-либо другой общности. И северные великорусы и южные великорусы в одинаковой степени осознавали себя русскими. Таким образом, этническое самосознание состоит в том, что человек осознает себя русским, англичанином, норвежцем. Тем самым он осознает данную общность как «свою», а остальные как «чужие», данную культуру как «свою», а остальные как «чужие».

Наличие этнического сознания необходимо предполагает существование общего названия этноса — этнонима (от греч. этнос — народ и лат. *nomina* — название, имя). У этноса может быть несколько названий, одно из них — самоназвание, другие — имена, даваемые данному этносу людьми, принадлежащими к другим народам. Этническое самосознание невозможно без самоназвания. Если члены той или иной культурно-языковой общности не обладают этническим самосознанием, то эта группа не является этносом.

Этнос есть общность социальная и только социальная. Но нередко она понимается не только как социальная, но и как биологическая. И это объяснимо. Члены этноса сосуществуют не только в пространстве, но и во времени. Этнос может существовать, только постоянно воспроизводясь. Он обладает глубиной во времени, имеет свою историю. Одни поколения членов этноса замещаются другими, одни члены этноса наследуют другим. Существование этноса предполагает наследование.

Но наследование наследованию рознь. Существует два качественно разных вида наследования. Одно из них — наследование биологическое, через посредство генетической программы, заложенной в хромосомах, наследование телесной организации. Другое — наследование социальное, передача культуры от поколения к поколению. В первом случае принято говорить о наследственности, во втором — о преемственности.

Передача этнической принадлежности есть наследование чисто социальное, чисто культурное, есть преемственность. Но в нормальных условиях культурное, социальное воспроизводство человека неотделимо от биологического. Дети наследуют от родителей не только телесную организацию, но и культуру, и этническое самосознание. В результате неизбежно возникает иллюзия полного совпадения социального и биологического воспроизводства, биологического и социального наследования, более того иллюзия производности социального наследования от биологического.

Отсюда вытекает представление, что этническая общность в своей основе есть общность происхождения, что этнос есть совокупность людей, имеющих общую плоть и одну общую кровь, что каждый этнос — особая порода людей. Таким образом, социальная по своему существу общность людей осознается как общность биологическая, что находит свое отражение в языке. Слово «народ», которым в обычном языке именуют этнос, происходит от слов «род», «рождать», «порождать». И недаром, еще в XVII—XVIII вв., даже в XIX в. для обозначения этноса нередко употреблялось слово «раса».

Когда перед человеком, который никогда не занимался теоретическими рассуждениями о природе этноса, встает вопрос о том, почему он принадлежит именно к этому, а не иному этносу, почему, например, он русский, а не татарин, англичанин и т.п., то у него естественно напрашивается ответ: потому что мои родители принадлежали к данному этносу, потому что мои родители — русские, а не татары, не англичане и т.п. Для обычного человека его принадлежность к тому или иному этносу определяется его происхождением, которое понимается как кровное происхождение.

Когда же предки человека принадлежат не к одному, а к разным этносам, то нередко и он сам и иные знающие об этом люди занимаются подсчетами, сколько в нем разных кровей и какова доля каждой из них. Говорят о долях русской, польской, еврейской и прочих кровей.

Поэтому сознание принадлежности к той или иной этнической общности до самого недавнего времени никогда не рассматривалось как что-то чисто субъективное, всецело зависящее от разума и воли человека. У человека именно такие, а не иные родители, именно такое, а не иное происхождение, именно такая, а не иная кровь.

Но сознание этнической принадлежности нельзя рассматривать как чисто субъективное явления даже в том случае, если понимать этнос в качестве социального и только социального образования, каковым он в действительности является. Оно включает в себя в качестве необходимейшего компонента чувство этнической принад-

лежности. А чувства человека, как известно, формируются в значительной степени независимо, а иногда и совершенно независимо от его разума, его рассудка. «Любовь зла, полюбишь и козла», — говорит русская пословица.

Сознание и чувство этнической принадлежности формируется под влиянием объективных условий жизни человека и, возникнув, существует уже во многом независимо от его сознания и воли. Эта независимость во многом, конечно, способствует осознанию этнической принадлежности как принадлежности к особой биологической породе людей. Человек не может произвольно изменить сложившееся у него сознание принадлежности именно к этому, а не иному этносу, хотя, конечно, может скрыть его и объявить о своей принадлежности к другой группе.

Разумеется, сознание принадлежности к одной этнической общности может заместиться сознанием принадлежности к другому этносу, но это происходит не в результате волевого решения человека, а в силу определенных объективных условий.

Если человек навсегда попадает в иноэтническую среду, то он вынужден, чтобы нормально жить в новых условиях, овладеть языком, на котором говорят окружающие его люди. Шаг за шагом он начинает впитывать ранее чужую для него культуру и постепенно все больше забывает о той, что была для него родной. Этот длительный процесс, который именуется *этнической ассимиляцией*, *этническим вытягиванием* или *растворением*, завершается изменением сознания этнической принадлежности. Но чаще всего это происходит только во втором или даже третьем поколении.

Полному завершению процесса этнической ассимиляции мешает, конечно, осознание этнической общности как общности происхождения. Не только человек, первым оказавшийся в иноэтнической среде, но и его потомки помнят, что хотя по языку и культуре они теперь ничем не отличаются от окружающих их людей, но по происхождению, по крови они иные. Так возникают такие характеристики, как американец ирландского, немецкого и т.п. происхождения. И память американцев о различии их происхождений мешает им стать одним единым этносом. Особенно это наглядно видно на примере афроамериканцев (негроидов), которые действительно по своей телесной природе отличаются от других жителей США, которые в большинстве своем принадлежат к числу европеоидов.

Культурно-языковой или только языковой ассимиляции могут подвергнуться не только отдельные индивиды, но целые группы людей, принадлежащих к тому или иному этносу. И если они при этом они не утратили прежнего этническое самосознания, то про-

должают оставаться членами исходного этноса. Но при этом они образуют в его составе особую группу. Таковы тюрехане, которые полностью перешли на русский язык, но при этом сохранили память о своем мордовском происхождении.

Подводя итоги, можно сказать, что этнос, или этническая общность, есть совокупность людей, которые имеют общую культуру, говорят, как правило, на одном языке, обладают общим самоназванием и осознают как свою общность, так и свое отличие от членов других таких же человеческих групп, причем эта общность чаще всего осознается как общность происхождения.

О структуре русского этноса

Этнос может иметь различную структуру. Он может состоять из (1) *этнического ядра* — компактно живущей на определенной территории основной части этноса, (2) *этнической периферии* — компактных групп представителей данного этноса, так или иначе отделенных от основной его части, и, наконец, (3) *этнической диаспоры* — отдельных членов этноса, рассеянных по территориям, которые занимают другие этнические общности.

Этнос может быть весь подразделен на *субэтноты* — группы людей, отличающиеся своеобразием культуры, языка и определенным самосознанием. В таком случае каждый из членов этноса входит в какой-либо из составляющих его субэтноты. Так, грузины делятся на картлийцев, кахетинцев, имеретин, гурийцев, мохевцев, мтиулов, рачинцев, тушин, пшавов, хевсуров и т.п. У членов такого этноса существует двойное этническое самосознание: сознание принадлежности к этносу и сознание принадлежности к субэтноту.

Основная часть русского этноса не подразделена на субэтноты. Северные великорусы и южные великорусы таковыми никогда не были, несмотря на культурные и языковые различия. Ни те, ни другие никогда не обладали собственным самосознанием. Это не субэтноты, а всего лишь *этнографические группы*. Несколько субэтноты существовало и в какой-то мере продолжает существовать в основном на периферии русского этноса. Это поморы, донские, терские, уральские казаки, колымчане, русско-устыинцы на Индигирке и т.п. Но подавляющее большинство русских сейчас прямо входит в свой этнос, минуя и этнографические группы, и субэтноты.

Этнические процессы в России

Выше был охарактеризован один этнический процесс — этническая ассимиляция. Но кроме него существуют и другие. Один из них — процесс *этнического слияния (консолидации)*, заключающийся

в том, что несколько близких по культуре и языку соседних этносов объединяются в один, нередко долгое время продолжая сохраняться при этом в качестве частей этого нового этноса — субэтносов. Чаще всего это происходит тогда, когда все они оказываются в пределах одного геосоциального организма.

Образование в IX в. единого государства — Руси — на территории, населенной несколькими родственными «племенами»: полянами, древлянами, северянами, вятичами, кривичами и т.п., привело к их консолидации в один этнос, который получил название русского народа. В литературе это государство обычно именуют Киевской Русью, а народ — древнерусским, но нужно помнить, что эти названия являются искусственными. Они созданы историками много веков спустя после окончания этого периода в истории восточных славян.

Наряду с этнической консолидацией может иметь место *этническое включение*, или *этническая инкорпорация*, — превращение ранее самостоятельного этноса в субэтнос в составе крупного соседнего этноса. Так, например, к настоящему времени мегрелы, а в какой-то степени и сваны, еще недавно бывшие самостоятельными народами, превратились в субэтносы в составе грузинского этноса.

Прямой противоположностью этнической консолидации является процесс *этнического расщепления*, или *этнической дивергенции*, — разделение ранее единого этноса на несколько новых самостоятельных этнических общностей. Чаще всего это связано с распадом того или иного геосоциального организма. После монгольского нашествия Северная Русь оказалась под властью Золотой Орды. Остальные части Руси в конце концов вошли в состав либо Польши, либо Великого княжества Литовского. В результате люди, образовывавшие один этнос, оказались в составе разных геосоциальных организмов.

Как уже отмечалось, каждый социоисторический организм есть относительно самостоятельная единица исторического развития. У разных социоров — разные истории или, как нередко говорят, разные исторические судьбы. Вхождения людей, принадлежащих к одному этносу, в состав разных социоисторических организмов, означало втягивание их в разные конкретные исторические процессы и тем самым разделение их исторических судеб. Это чаще всего, хотя и не всегда и не сразу, ведет к распаду ранее единого этноса на несколько самостоятельных этнических общностей.

Именно это и произошло с русским этносом. Он распался на три новых этноса. Один из них сохранил старое название, два других с течением времени обрели иные: белорусы и украинцы. Впрочем,

нельзя не отметить, что на территории Западной Украины вплоть до самого позднего времени население называло себя русскими (руськими, русинами), а жители Карпатской Руси, которая была оторвана от Руси еще в XI в., нередко так называют себя и до сих пор.

О том, что при формировании новых этносов решающую роль играет не степень культурной и языковой близости, а социорная граница, говорит хотя бы такой факт. Если взглянуть на «Опыт диалектологической карты русского языка в Европе» (М., 1915), отражающую картину распространения восточнославянских языков, какой она была в начале XX в., можно легко убедиться в том, что вся Смоленская губерния входит в зону диалектов белорусского языка. Но большая часть жителей Смоленщины уже много веков считает себя русскими и никогда не считали себя белорусами. Это связано с тем, что захваченная литовцами в 1404 г. Смоленская земля уже в 1514 г. вошла в состав Московского государства и с тех пор с небольшим перерывом (1611—1654 гг.) находилась в пределах России.

Кстати, и граница между сербами и хорватами не совпадает с языковыми различиями. На штокавском диалекте сербохорватского языка говорит большинство сербов, значительная часть хорватов, а также черногорцы и боснийцы. Решающим фактором были не диалектные, а социорные, политические границы, отделившие будущих сербов от будущих хорватов. За этим последовало принятие одними православия и кириллицы, другими — католицизма и латиницы и т.п.

Все приведенные выше примеры позволяют понять, почему в качестве одного из признаков этноса нередко называют общность исторической судьбы. Пребывание нескольких культурно-языковых общностей в составе одного геосоциора чаще всего ведет к их консолидации в один этнос, вхождение частей одного этноса в разные социоры — чаще всего к превращению их в самостоятельные этносы.

Этнос и геосоциальный организм

Сказанное выше позволяет понять соотношение этноса и социо-исторического организма. В литературе этнос нередко отождествляется с обществом, подменяется обществом. Это в частности выражается в том, что те или иные авторы говорят о социально-экономической и политической структурах этноса, о хозяйстве этноса. В результате некоторые из них рассматривают этнос как некую самостоятельно развивающуюся по особым законам единицу исторического развития. Понять этих исследователей можно. Люди, составляющие этнос, безусловно, всегда живут в обществе, в системе социально-экономических, политических и иных общественных отношений. Однако согласиться с ними нельзя.

В действительности этнос и общество — хотя и связанные, но совершенно разные явления. Это особенно наглядно видно тогда, когда люди, принадлежащие к одной этнической общности, входят в состав нескольких разных геосоциальных организмов. Было время, когда с карты Европы исчезла Польша, и поляки оказались в пределах трех разных геосоциальных организмов. Польша как социоисторического организма не стало, но польский этнос продолжал существовать. А в случае с ГДР и ФРГ немцы жили не просто даже в разных геосоциальных организмах, а в обществах разного типа, с разным социально-экономическим и политическим строем.

Но и тогда, когда геосоциальный организм и этнос по своему человеческому составу полностью совпадают, они ни в коем случае не являются одним и тем же. В случае же наличия в одном геосоциальном организме нескольких этносов последние никак не являются подразделениями, частями общества. Это деления внутри всего лишь населения общества, а не общества, как часто понимается. Этносы (или части этносов) представляют собой всего лишь группировки населения общества. Поэтому у них заведомо не может быть экономических или политических структур. Такие структуры имеет только общество, социоисторический организм. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что хотя этносы представляют собой культурно-языковые общности, и культура, и язык суть прежде всего продукты не этноса или этносов, а общества или обществ.

Как наглядно можно видеть на материалах данного и предшествующего подразделов, в отношении общества и этноса первичным является общество. Этносы не имеют своей самостоятельной истории. Их движение, изменение, развитие определяется историей обществ, в состав которых входят. Этносы суть порождения общества. Но это отнюдь не исключает, что в определенных условиях они могут приобрести относительную самостоятельность, причем иногда даже значительную.

Положение о первичности общества по отношению к этносу подтверждается всем ходом исторического развития. В число признаков этноса не входит ни общность территории, ни общность экономической жизни. Но понять, почему их таковыми считали, можно.

В принципе члены одного этноса могут жить на совершенно разных территориях и принадлежать к разным экономическим общностям, но возникнуть этнос без более или менее компактного совместного проживания будущих его членов на определенной территории и наличия между ними каких-то, пусть минимальных, экономических связей не может. Но при рассмотрении вопроса о становлении того или иного этноса необходимо иметь в виду не абс-

трактную «общность территории» и не абстрактную «общность экономической жизни», а конкретные геосоциальные организмы с их территорией и их экономикой.

К.Х. Момджян

РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО: ИНВАРИАНТ ИЛИ САМОБЫТНОСТЬ?¹

Обсуждая этнические и национальные процессы современной истории, мы не должны забывать этносоциальную специфику нашей собственной страны, которая уже не первый век ищет органичное для себя место в мировой цивилизации. Именно этой теме посвящено мое выступление, которое представляет собой схематичную попытку социально-философского осмысления исторической самобытности России, рассмотренной в ее антропологическом аспекте.

Говоря о самобытности, я имею в виду не просто совокупность экономических, политических и социокультурных характеристик, отличающих одно общество от другого, а способность социальных систем воспроизводить эти отличия в меняющихся условиях среды. Иными словами, самобытность — это своеобразный синтез структурной инвариантности и динамической эквифинальности, благодаря которому Россия времен Бориса Годунова и Россия времен Бориса Ельцина оказываются не разными странами, а разными состояниями одной и той же страны.

Думаю, что самобытность России, как и самобытность любого другого общества, имеет два связанных, но не совпадающих измерения — антропологическое и институциональное. В аспекте антропологическом самобытность России — это реальные (или воображаемые) особенности поведения, которые присущи русским людям, независимо от времени и места их существования, статусных и ролевых различий между ними. Это вопрос о наличии (или отсутствии) «русского национального характера», присущего если не всем, то во всяком случае репрезентативному большинству русских людей.

Институциональное проявление самобытности России — это исторически устойчивые свойства, которые присущи безличным и надиндивидуальным институтам, «матрицам» социального взаимодействия, которые складываются в процессе коллективной деятельности россиян и затем влияют на их индивидуальное поведение, задавая систему статусных и ролевых ожиданий.

¹ Подготовлено при поддержке фонда РГНФ, проект № 15-03-00868, проект № 14-03-00796.

Различая названные аспекты, я исхожу из убеждения в недопустимости двух крайних исследовательских стратегий — социоцентристской и антропоцентристской. Первая из них, как известно, десубстанциализирует человека, сводя его «без остатка» к обществу, редуцируя сущность человека к совокупности интериоризированных общественных отношений. Вторая, напротив, стремится десубстанциализировать общество, рассматривает его не как онтологическую реальность, отличную от образующих общество людей, а как номинацию, «множественное число от слова человек». В действительности онтологическую неотделимость человека от общества (и наоборот) не следует трактовать как их сущностную неразличимость, поскольку не только человек обладает надисторической сущностью, независимой от конкретных условий ее воспроизводства, но и общество имеет свою надындивидуальную, не редуцируемую к законам индивидуального поведения сущность.

Вернемся, однако, к анализу российской специфики. Ее институциональное измерение настолько очевидно, что, как правило, не вызывает споров. Другое дело, что эта специфика далеко не абсолютна, она касается институциональных отличий российского общества от западноевропейских стандартов общественной организации, сложившихся начиная с Нового времени. В остальном эта специфика неспецифична, поскольку является формопроявлением политарной организации общества, характерной не только для России.

Не останавливаясь на специальном анализе политаризма, напомним, что речь идет об обществе, в котором Марксовы базис и надстройка в некотором смысле меняются местами — не власть является функцией собственности, а, наоборот, собственность является функцией власти. Следствием такого устройства является гипертрофированная государственность, тождественная отсутствию гражданского общества, т.е. неполитических по сути социальных групп, которые имеют статус не групп «в себе», а групп «для себя», иными словами, способны осознавать и защищать свои политические интересы в возможном конфликте с государством.

Возникает вопрос: чем объясняются эти и другие особенности российского социума? В частности, не является ли институциональная самобытность России следствием неких глубинных свойств русского человека, генетически неприспособленного к западному образу жизни, отвергающего или саботирующего все западные ценности (за исключением джинсов или кока-колы). Именно на этом вопросе, имеющем практическое значение для текущей политики, я хотел бы сконцентрировать свое внимание.

Об особенностях русского человека говорят и пишут уже не одно столетие. Кто-то отрицает их наличие, считая, что современный русский значительно больше похож на современного португальца, чем на русского эпохи Ивана Грозного. Кто-то, напротив, абсолютизирует эти различия, рассматривая русских как самостоятельный антропологический тип, особую разновидность *Homo sapiens*.

Я полагаю, что поиск истины должен базироваться на фундаментальном постулате — готовности признать национальную специфику россиян¹ (равно как и французов или японцев) при условии, что эта самобытность укладывается в рамки родовой природы человека и не отменяет наличия у россиян, французов или японцев системы общечеловеческих ценностей.

Вместе с тем немалое число философов оспаривает существование и того, и другого. Помню одного из своих оппонентов, который связывал отсутствие общечеловеческих ценностей с фиктивностью «человека вообще», и с жаром допрашивал меня: а на каком языке говорит ваш «человек вообще»? а на каком континенте он живет? Закончил он утверждением — «человека вообще» можно увидеть только на страницах учебника анатомии, для обществознания и гуманитаристики — это пустое понятие.

Не думаю, что это так. В действительности родовая природа человека задается прежде всего совокупностью надприродных, несоматических факторов, формирующих один общий для всех людей образ жизни, который мы называем деятельностью. Она держится на трех китах:

- способности к символическому поведению, основанному на вербально-понятийном мышлении;
- способности к орудийному типу адаптации;
- способности к особому типу коллективности, основанному на ожидаемом поведении другого и взаимном обмене услугами.

Важнейшими элементами родовой природы является система потребностей, понимая под потребностью свойство всякого живого организма (в том числе и человека) испытывать необходимость в факторах, без которых существование или невозможно или некомфортно. Я убежден, что потребности человека исторически неизменны, поскольку они видоспецифичны, то есть одинаковы у всех людей — начиная с первобытного дикаря и кончая президентом Обамой (исключением из этого правила являются лишь некоторые

¹ Я использую термин «россияне» как суммативное понятие, охватывающее как русских по происхождению, так и людей с другими этническими корнями, для которых русская культура органична, т.е. людей, чувствующих, мыслящих и ведущих себя в соответствии со стандартами этой культуры.

физиологические потребности, связанные с различием возраста и пола). Важно понимать, что в истории меняются не потребности, а всего лишь интересы, которые определяют способы и средства удовлетворения потребностей (едите ли вы руками или используете столовое серебро, перемещаетесь ли на «своих двоих» или используете автомобили и авиалайнеры для удовлетворения одних и тех же потребностей).

Поэтому рассуждая о национальной специфике россиян, не будем забывать о том, что нам присущи все без исключения потребности, свойственные «человеку вообще». Это касается не только базисных организмических потребностей и потребности в безопасности, но и высших экзистенциальных и социетальных потребностей, включая сюда потребность в любви и принадлежности, потребность в самоуважении, самоутверждении, самоактуализации, потребность в справедливости, потребность в знании и красоте и даже потребность в свободе (при условии, что мы различаем свободу внешнюю, которая для многих людей является тяжелым бременем, и свободу внутреннюю, которая представляет собой способность человека самостоятельно определять свои жизненные приоритеты).

Я полагаю, что именно видоспецифичность потребностей рождает систему общечеловеческих ценностей, которые также являются компонентом родовой природы человека и потому неотъемлемым свойством россиян. Впрочем, это утверждение нуждается в доказательстве.

Термин «ценность», как известно, имеет несколько несовпадающих значений. Существует так называемая объектная трактовка, согласно которой ценностью называют любой объект, способный удовлетворять человеческие потребности. Существует «реляционная» трактовка, согласно которой ценностью является не сам объект, нужный человеку, а отношение значимости подобных объектов для людей. Как бы то ни было, при подобном понимании существование общечеловеческих ценностей несомненно, так как людям в принципе нужны одни и те же предметы потребности в диапазоне от хлеба насущного до зрелищ (иначе бы мы не конфликтовали между собой в условиях дефицита необходимого). «Потребительские» различия между людьми связаны не столько с предметами потребности, сколько с предметами интереса, понимая под интересом специфичное для человека свойство нуждаться в объектах, необходимых для создания, хранения и использования предметов потребности (скажем, надобность в тракторе, очень отличная от надобности в хлебе, надобность в телевизоре, очень отличная от надобности в зрелищах, надобность в церковном здании, очень отличная от надобности в вере и т.д.).

Рассуждая об общечеловеческих ценностях, я руководствуюсь другой «субъектной» их трактовкой. Согласно ей ценность — это не объект и не значимость объекта для субъекта, а нормативный элемент сознания, который имманентен субъекту и связан с выбором им конечных целей существования. В таком понимании ценности выступают как идеалы, позволяющие человеку не познавать, а осознавать мир — отличать хорошее от плохого, лучшее от худшего и затем программировать свое поведение, стремясь к максимизации блага и минимизации зла.

При таком субъектном понимании существование общечеловеческих ценностей не столь очевидно. Тот факт, что людям нужно одно и то же, не означает, что они стремятся к одному и тому же как к высшей цели. Напротив, мы видим у людей, имеющих одну и ту же систему потребностей, множество альтернативных ценностных предпочтений: один человек стремится к долголетию и потому избегает вредных привычек, другой, напротив, готов пожертвовать долголетием ради значимых для него удовольствий курения и выпивки.

Более того, мы не имеем права, оставаясь учеными, считать ценностный выбор одного человека гносеологически истинным, а ценностный выбор другого — гносеологически ложным. Мы не имеем права, оставаясь учеными, доказывать абсолютность одних ценностей и второстепенность других — каждый делает этот выбор для себя сам. Даже в тех случаях, когда ценностный выбор является общезначимым или, напротив, блокируется обществом как недопустимый, он не становится для ученого гносеологически ошибочным. Это означает, что мы не в состоянии доказать человеку, сознательно предпочитающему преступный промысел законопослушному поведению, «ошибочность» его поведения. Единственной ошибкой, которую согласится признать преступник, будет технический промах, приведший его в тюрьму.

Но означает ли все сказанное, что у людей нет и не может быть общих ценностей? Думаю, это не так. Даже самый убежденный курильщик не будет спорить с тем, что быть здоровым в принципе лучше, чем быть больным, даже самый закоренелый вор — тюремный романтик — не будет спорить с тем, что свобода в принципе лучше несвободы (иначе бы он не клялся: «век свободы не видать»), даже самый убежденный балбес-троечник, прогуливающий лекции, не будет спорить с тем, что знать в принципе лучше, чем не знать. В этом плане сознательный отказ от «хорошего» не означает, что оно стало «плохим», перестало быть универсально признанной позитивной ценностью. В самом деле, заядлый курильщик курит совсем не для того, чтобы разрушить свое здоровье, стремясь к нездоровью

как к благу. Просто он стремится к ценности, которую позиционирует выше, чем здоровье, отказывается от «хорошего» не в пользу «плохого» как самоцели, а в пользу «лучшего», требующего осознанных жертв.

В этом плане мотивационные различия между людьми связаны не с набором признанных ценностей, а с их структурой, с субординационной связью между ними, которая устанавливается свободной человеческой волей в ситуации, когда нужно отличить не просто хорошее от плохого, а хорошее от лучшего.

К примеру, еще Эпикүр утверждал, что всякий человек имеет инстинктоподобное влечение жить, сохраняя и преумножая комфортное для него качество жизни. Однако в отличие от животного человек может оказаться в пограничной ситуации, когда придется выбирать между фактом жизни и ее качеством, когда нельзя иметь и то, и другое одновременно. В этой ситуации, словами Маслоу, люди делятся на два мировоззренческих типа: людей с дефицитной мотивацией, считающих высшей ценностью факт жизни, т.е. биологическое выживание в среде, и людей с бытийной мотивацией, убежденных в том, что в жизни есть ценности более важные, чем жизнь. Повторю еще раз — это не различие в признании чего-то ценностью, это различие в способе ранжирования ценностных предпочтений.

Впрочем, я не считаю, что ценностный выбор такого стратегического масштаба может быть основой интересующих нас национальных характеров. Различение Д- и Б-мотивации важно для типизации индивидов, но оно не может использоваться для спецификации национальных типов, поскольку в каждом этносе есть и Д- и Б-мотивированные люди. В России, слава Богу, было и есть немало людей, которые руководствуются жизненным принципом «лучше умереть стоя, чем жить на коленях», однако в ней ничуть не меньше людей с противоположной ценностной установкой, считающих, что «живая собака лучше мертвого льва». Попытка определить национальный характер с помощью арифметической пропорции этих ценностных альтернатив едва ли будет удачной. Не будем забывать, что даже в средневековой Японии Б-мотивация была типична не для национального характера в целом, а для одного из сословий, образующих эту страну.

Полагаю, что в основе интересующих нас национальных характеров лежит не столько мотивационное ранжирование потребностей, сколько различие в способах и средствах их удовлетворения, закрепленное культурой. Да, русским людям нужно то же, что европейцам, да, мы стремимся в целом к тому же, что и они, но это не отменяет

серьезных различий в образе жизни, связанных с мотивационными механизмами достижения желаемого.

Не претендуя ни на какие открытия, я полагаю, что особенности русского национального характера связаны с ценностным осмыслением двух фундаментальных проекций жизненного мира «субъект-объектной» и «субъект-субъектной».

В первом случае речь идет о закрепленных культурой способах взаимодействия с внешним миром, о том, что А.М. Горький точно назвал называл «отношением человека к деянию»; во втором — о стереотипном для культуры способе взаимодействия с себе подобными.

В первом случае особенностью нашей культуры, отличающей ее от западноевропейского (но не восточного) менталитета, является отмечавшийся многими русскими мыслителями недостаток экстернатального активизма, склонности и способности изменять не столько внешний мир, сколько себя в этом мире. Благодаря этой особенности российская культура развивалась вглубь, зато возникло весьма проблемное отношение к труду, далекое от стандартов европейской деловитости, нуждающееся во внешнем «пришпоривании», на которое всегда была горазда российская власть.

Во втором случае речь идет о фундаментальных особенностях национального менталитета, связанных с ценностным отношением к себе и другому, к «своим» и «чужим». На этих особенностях я хотел бы остановиться чуть подробнее.

Принято говорить о коллективизме россиян, связывая его с вековыми традициями общинности и противопоставляя индивидуализму западного человека.

Нет спору, для таких утверждений есть немалые основания. Русские люди, несомненно, способны демонстрировать не типичный для европейцев способ солидаристского взаимодействия, доходящего до отношений альтруизма, готовности делиться «последней рубашкой», «умирать, но товарища выручать» и другое.

Помню, как я и мои друзья посмотрели на иностранца, приглашенного нами в баню, который, выйдя из парилки, достал из сумки еду и напитки и приступил к трапезе, не сделав ни малейшей попытки поделиться с другими. В российском, как минимум городском, социуме это невозможно. С самого детства у нас формировались иные ценностные ориентиры. Думаю, что люди старшего поколения, получившие полноценное «дворовое» воспитание, помнят детскую присказку — «сорок восемь — половину просим», которая обязывала ребенка, вышедшего во двор с едой, поделиться с другими. Существовала, правда, и охранительная формула —

«сорок один, ем один», — но ребенок, злоупотреблявший ею, нес колоссальные репутационные потери.

Однако я не стал бы абсолютизировать подобные проявления коллективизма, и не только потому, что они существенно реже встречаются у современной молодежи. Дело в том, что российский коллективизм на поверку оказывается коллективизмом «узкого действия», который распространяется по преимуществу на микроколлективы, основанные на принципе личной связи.

К сожалению, наш коллективизм редко распространяется даже на соседей (напомню, что Россия своеобразный чемпион по протяженности заборов на душу населения). Наш коллективизм не распространяется на статусные и ролевые группы с объективно схожими интересами. Примером может служить недопустимо низкая профессиональная солидарность, которая заставляет, к примеру, грузчиков в Миннесоте бросать работу, если забастовали грузчики в Висконсине.

И главное, наш коллективизм, как правило (за исключением военных ситуаций), не распространяется на соотечественников, образующих в совокупности большую самодостаточную группу людей, именуемую Россией. Объективно схожие интересы россиян (борьба с коррупцией, плохими дорогами, произволом властей и прочее) не становятся общими, то есть не вызывают скоординированной совместной деятельности, в результате чего России до сих пор не удается перейти от статуса «страны в себе» к статусу «страны для себя». Увы, москвичи в массе своей безразличны к бедам ростовчан, ростовчане искренне радуются неприятностям москвичей; преобладающее большинство наших сограждан с безразличием относится к соотечественникам, сидящим в плену у каких-нибудь талибов, и прочее.

А в это время «зоологические индивидуалисты» на Западе устраивают общенациональный праздник из факта спасения очередного «рядового Райна», к примеру недавней дамы-офицера, ухитрившейся просидеть несколько дней в кустах где-то в Сербии. Конечно, в странах Запада нет нашей эмоциональной открытости и отзывчивости к близким, зато там есть рассудочная солидарность, основанная на сугубо эгоистической, целерациональной презумпции — помогая другому, я помогаю себе. Благодаря этому в западном менталитете культивируется идея компромисса, способности договариваться, в то время как в России сложился менталитет, культивирующий антагонистический дискурс, где высшей доблестью считают не взаимодействие, а противодействие, не умение договариваться, а противостояние по типу «не поступлюсь принципами».

Парадоксально, но дефицит гражданской солидарности сочетается в нашем народе с устойчивым социоцентристским менталитетом, который воспринимает отдельного живого человека как «клеточку» общества, а само общество трактует не как функциональный институт, служащий людям, а как особого субъекта, ведущего самостоятельную жизнь.

В действительности эта идеология основана на мифе, поскольку, как уже отмечалось выше, ни общество, ни государство, ни армия, ни политическая партия не являются субъектами. Они (вопреки мнению номиналистов) существуют реально, но как институты, а не как субъекты, обладающие собственными потребностями, интересами и целями. Нет и не может быть ситуации, когда обществу нужно что-то, что не нужно людям, живущим в обществе. Это не означает, что отсутствуют общественные интересы, отличные от интересов индивидуальных, это означает, что в основе общественных интересов лежат не интересы общества как такового, а схожие интересы людей, живущих в обществе.

Неудивительно, что недобросовестная власть мастерски использует социоцентристский менталитет, выдавая за интерес общества корпоративный интерес начальства.

Мировоззренческие особенности нашего менталитета сочетаются с устойчивыми психологическими особенностями, а именно господством эмоциональной мотивации, которая преобладает над мотивацией рассудочной и даже над мотивами долженствования. Об этом много писал Бердяев, рассуждавший о женском начале в русской душе, действующей по известному алгоритму «если нельзя, но очень хочется, то можно». С этой психологической особенностью россиян связан дефицит организованности, который компенсируется эмоциональными порывами, когда рассудочное стремление к успеху заменяется надеждой на удачу. Благодаря этим особенностям в России, слава Богу, нескучно жить, хотя и с приключениями на собственную голову.

Вывод: мы отличаемся от других, но в сути — мы такие же, как все. Поэтому меня не пугают цивилизационные ориентиры современной российской модернизации. Они просты — страна держит курс на Запад, пытаясь создать капиталистический или посткапиталистический тип социальности, существующий в западноевропейских странах, США и даже Японии, несмотря на всю ее национальную самобытность.

Мы держим путь на Запад не потому, что он идеален, а потому что альтернативы хуже. На мой взгляд, Запад имеет всего два преимущества. Первым из них является устойчивая и в то же время дина-

мичная система общественного производства, способная к существенной самокоррекции.

Говоря о динамичной системе производства, я говорю об общественном производстве, не редуцируя его к материальному производству или производству вещей. Общество существует до тех пор, пока производит не только вещи, но и «непосредственную человеческую жизнь», формы общения людей, а также информацию, объективированную в символических предметах. По любому из этих видов производства мы уступаем западным странам и, прежде всего, уступаем в развитии материального производства, о важнейшей роли которого говорил охаянный многими Маркс. Роль эта не самоцельна, она состоит в том, что материальное производство создает не только продукты первой необходимости, но и предметные средства для любого из видов деятельности. Поэтому при отсутствии развитого материального производства у вас не будет не только хорошей еды и одежды, но и современных больниц, университетов, концертных залов и кинотеатров. Наконец, у вас не будет современного вооружения, без которого существование страны в нашем далеко не бесконфликтном мире весьма проблематично.

Конечно, все виды производства на Западе предельно коммерциализированы, что создает ауру буржуазности, включая сюда гипертрофированную роль денег и дух консюмеризма, который всегда отвергали российские интеллектуалы. Но на этот счет есть второе преимущество Запада — институт индивидуальной свободы, в том числе свободы не принимать западный образ жизни, если он вас не устраивает по идейным соображениям. Если вам не нравится волошинский «жадный хам, продешевивший дух за радости комфорта и мещанства», никто не обязывает вас становиться им и делать такими же своих детей (нужно просто запретить им смотреть телевизор). Никто не мешает вам безнаказанно бороться за свои идеалы при условии, что вы не собираетесь навязывать их силой. Боюсь, что борьба эта безнадежна, но тут ничего не поделаешь. Идеал Платона — своеобразный духовный империализм, согласно которому носители высокой идеи вправе осуществлять насилие над несовершенной жизнью, — в современных условиях едва ли работает.

Уверен, что наш путь на Запад — единственный способ выживания и нормального развития страны. Меня не убеждают аргументы профессора Ядова, который считает, что в современных условиях уже не действует логика естественно-исторической необходимости и страна может свободно и безнаказанно выбирать любой комфортный ей путь развития. Боюсь, что в случае с вестернизацией

наш выбор невелик. Приходится согласиться с тем, что мы станем или частью этого процесса, или дорогой, по которой он идет.

Конечно же, держа путь на Запад, нельзя забывать о точке старта, о наличных реалиях исторического существования России. Это не изменяет цели модернизации, это ставит вопрос о средствах ее осуществления. Возможна ли прямая пересадка западных институтов на весьма неподготовленную почву или мы должны выращивать их ускорено, но постепенно, создавая условия для такой гибридизации? Должна ли модернизация начинаться с декретирования свободы под лозунгом «Без свободы не бывает колбасы»? Или прав отец-основатель современного Сингапура Ли Куан Ю, считающий, что «пока большая часть населения страны не принадлежит к среднему классу, демократия западного образца в этом государстве невозможна»?

Это другая, очень сложная тема, которая выходит за рамки моего выступления. Скажу тем не менее, что две поездки в Китай, совершенные за два последних года, убеждают меня в возможности эффективной модернизации при временном (я подчеркиваю, временном) сохранении авторитарного стиля управления страной. Российские реформаторы 90-х убедили себя в том, что для успеха реформ «по-китайски» России не хватает... китайцев с их завидным трудолюбием и организованностью. Из этого факта был сделан парадоксальный вывод: раз в стране не хватает трудолюбивых и организованных людей, следует начать с политической либерализации для люмпинизированного и деморализованного населения, живущего в условиях рунированной экономики и правовой аномии.

На самом деле выбор направления реформ зависит не столько от национальной специфики страны, сколько от общесистемных законов, которые понимал и использовал упоминавшийся выше Ли Куан Ю. Увы, субординационные связи экономики, политики и идеологии объективны, их нельзя отменить самыми прекраснодушными рассуждениями о «самоценности свободы». Авторы подобных суждений не понимали и не понимают, что великая ценность свободы — это не вещь, которую можно подарить, а процесс, имеющий собственные объективные стадии, которые нельзя «пропрыгнуть», как бы ни хотелось это сделать. Подобно народовольцам, страдавшим болезнью революционного нетерпения (вспомним блестящий роман Ю. Трифонова), многие и ныне не сознают, что свобода мучительно и постепенно вызревает в обществе, развивается вместе с ним, а не заимствуется в странах с давно сложившимся гражданским обществом на манер джинсов или рок-музыки. Подарить человеку можно не свободу, а волю — эрзац свободы с ампутированной гражданской ответственностью. Предложить людям «с сегод-

нышнего дня» стать свободными — это все равно, что приказать им быть честными (бессмертная фраза, которую Юрий Тынянов вложил в уста Николая I).

Уверен, что либерализацию страны, не имеющей экономических и социальных предпосылок к свободе, можно уподобить строительству дома не с фундамента, а с крыши, или введению самоуправления больных в реанимационной палате. Если же эти примеры кажутся чересчур литературными, можно вспомнить опыт недавней американской «демократизации» Ирака и Афганистана, не работающей даже в условиях военной оккупации.

Конечно, авторитарная модернизация азиатского типа (и не только азиатского, если вспомнить о генералах Франко и Пиночете) имеет свои неустранимые дефекты. Хорошо известно, что власть, не скованная общеобязательными нормами права, способна не только развивать страну, но и погубить ее окончательно. В этом случае положительный результат есть в некоторой степени счастливая случайность, зависящая от того, какой начальник — «добрый» или «злой», «умный» или «глупый» — окажется у власти. Не хотелось бы вторгаться в чисто политическую проблематику, но я думаю, что основной задачей политической оппозиции (в той мере, в какой она реально существует в странах с азиатским типом модернизации) является не борьба с властью как таковой, а борьба за «вменяемую власть», способную вести страну в нужном направлении. Только так политическая оппозиция может минимизировать риски, создаваемые авторитарным типом модернизации. Призыв «освободиться от тирании», обращенный к «безмолствующему народу», увы, контрпродуктивен, хотя нередко требует личного мужества и потому заслуживает уважения. Никто не смеет отказать в уважении студентам, которые вышли на площадь Тяньань-мэнь, вдохновляемые идеалами свободы, но нужно трезво понимать, к чему привели бы многонациональный Китай попытки либерализации на российский манер.

Но я уверен, что возможность случайного выигрыша в любом случае лучше, чем безальтернативный проигрыш, к которому ведет либерализация в странах, не имеющих гражданской самоорганизации. Гражданские качества, включая сюда законопослушность и внутреннюю предрасположенность к порядку, с одной стороны, и умение жестко защищать свои права, с другой, могут и должны возникнуть. Нет и не бывает народов, «генетически» непрадрасположенных к гражданскому самосознанию. Нужно лишь помнить, что эти качества появляются не у люмпенов, а у «имеющих, что терять», людей, которые постепенно, шаг за шагом учатся уважать себя и своих сограждан. Это грустный факт для многих субъективно по-

рядочных реформаторов, нравственное чувство и темперамент которых требуют осчастливить «всех и сразу», но он, увы, не перестает быть фактом, как не перестают быть фактами старость и смерть, составляющие нас считаться с неприятной неизбежностью.

К.Х. Момджян

КАК ВОЗМОЖНА ТИПОЛОГИЯ ОБЩЕСТВ?¹

Думаю, никто не сомневается в том, что рассуждения о своеобразии обществ, их типологии могут быть эффективны лишь в том случае, если мы понимаем, как устроено «общество вообще» — логическая модель, которая раскрывает инвариантные свойства, присущие любому конкретному обществу, независимо от времени и места его существования. Именно об этих универсальных свойствах общества, критически важных для правильной его типологии, я и хотел бы поговорить.

Начнем с самого термина «общество», который используется наукой в двух значениях — широком и узком.

В широком понимании обществом называют ту часть окружающего и охватывающего нас мира, которая выделена из природы и от природы отлична. То есть обществом именуют надорганический мир людей и продуктов их совместной деятельности, который обладает неприродными и надприродными свойствами.

Я считаю такое использование термина нерациональным, поскольку категория «общество» без всякой нужды дублирует такие достаточные понятия, как «социальная реальность», «социум» или «социальная форма движения» (если вспомнить теорию исторического материализма).

В любом случае общество в широком его понимании не подлежит типологическому анализу. Пока не доказано наличие внесемных цивилизаций, мы можем быть уверены, что в подлунном мире существует один-единственный тип социальной реальности, не имеющий никаких таксономических разновидностей. В самом деле, субстанциальная специфика социального не меняется на протяжении 40 тысяч лет существования человека разумного. Это значит, что системообразующие основания человеческого образа жизни — абстрактно-логическое мышление, активная орудийная адаптация к среде, особый солидаристский тип коллективности и др. — одина-

¹ Подготовлено при поддержке фонда РГНФ, проект № 15-03-00868, проект № 14-03-00796.

ковы и у краманьонцев, еще не знающих счета, и у современных людей, прогуливающих по луне.

Иначе обстоит дело с обществом в узком (единственно правильном, по моему убеждению) значении термина, которое имеет множество исторических разновидностей, подлежащих типологическим сопоставлениям.

В этом случае обществом называют не «социальность вообще», а организационную форму существования и воспроизводства социальности. Поскольку социальная реальность создается людьми, а люди способны становиться людьми лишь в коллективе, обществом в узком его понимании термина следует считать **форму коллективного существования людей, в рамках которой возможно их формирование как социальных существ, а также создание всех необходимых условий их существования.**

Есть два важнейших признака, позволяющих называть социальную группу обществом — свойство **самодетельности** и свойство **самодостаточности**, каждое из которых я кратко охарактеризую.

Самодетельность — это способность человеческого коллектива быть **реальной** социальной группой. Напомню, что реальными называют такие группы, которые состоят из взаимосвязанных людей, осуществляющих совместную скоординированную деятельность, направленную на достижение общих целей и реализацию общих интересов.

Реальные группы отличаются от так называемых **номинальных** групп, под которыми понимаются статистические совокупности несвязанных между собой людей, обладающих схожими свойствами, не влияющими на образ их жизни (примером могут быть «люди среднего роста», «блондины», «носящие 43-й размер обуви» и т.д.). Такие номинальные группы (я бы называл их «квазигруппами») могут быть интересны статистике, но они не представляют ни малейшего интереса для социальной науки.

С другой стороны, реальные группы отличаются от **«как бы организованных групп»** (термин П. Сорокина), которые состоят из несвязанных между собою людей, обладающих схожими свойствами, влияющими на образ их жизни. Примером могут быть гендерные общности («мужчины», «женщины») или поколенческие группы («дети», «молодежь», «старiki» и др.). Маркс приводил в качестве примера такой «как бы организованной» группы парцеллярное крестьянство, называя его «классом в себе», который еще не стал «классом для себя». В «как бы организованных группах» отсутствует совместная скоординированная деятельность, соответственно, отсутствуют **общие** интересы и цели, зато наличествуют **схожие** инте-

ресы и цели, которые создают *самосознание общности* (чувство «мы») и *эффект ожидаемого поведения*, которых нет в номинальных группах (люди говорят о себе «мы — женщины» и ожидают от мужчин особых мужских форм поведения, но никто не говорит «мы, носящие 43-й размер обуви» и не требует, чтобы человек вел себя соответственно размеру своей ноги).

Ученые по-разному отвечают на вопрос, к какому из перечисленных типов социальных групп относятся анклавные очаги социальности, существующие на нашей планете.

Сторонники социологического номинализма рассматривают общество как номинальную группу, трактуя его как «множественное число от слова человек». Соответственно, отказ от признания общества самостоятельной онтологической реальностью снимает все вопросы о его типологии.

Противники номинализма расходятся в понимании общества, трактуя его или как реальную или как «как бы организованную группу». В первом случае общество признается коллективом совместно действующих людей, обладающих не просто схожими, а *общими* интересами и целями, взаимодействующими между собой для обеспечения совместного выживания и развития.

Такая трактовка вызывает несогласие со стороны некоторых ученых, прежде всего тех, кто абсолютизирует идею классовой борьбы. Согласно их мнению, общество было реальной группой в доклассовый период своего существования и станет таковой в постклассовой перспективе. Что же касается общества, разделенного на враждебные антагонистические классы, в нем нет и не может быть общих интересов и целей, вызывающих сотрудничество между совместно действующими людьми. Такое общество является не коллективом совместно действующих партнеров, а, скорее, полем боя, на котором сражаются социальные группы, враждебность которых не отменяется наличием некоторых сходств (язык, религия, особенности психологического склада и др.).

Я не согласен с такой трактовкой и считаю, что даже классовое общество сохраняет признаки реальной группы до тех пор, пока борьба между образующими его группами имеет форму *конфликтно-взаимодействия* и не перешла в *антагонистическое противодействие*¹. Напомню, что конфликтное взаимодействие имеет место тогда, когда конфликтующие стороны взаимно нуждаются друг

¹ Исключением из этого правила может быть только рабовладельческое общество, возникновение которого объясняется не столько внутренней логикой социогенеза, сколько внешними по отношению к обществу межсоциальными интеракциями.

в друге, что создает систему общих интересов, в удовлетворении которых участвуют обе стороны. Именно этот тип взаимодействия характерен для капиталистического общества, в котором собственники средств производства и наемные работники, постоянно конфликтующие между собой, до сих пор нуждаются друг в друге как в создателях единственно возможного на данном уровне технического развития эффективного способа производства¹

Нужно сказать, что признание общества реальной социальной группой не исключает острейшие споры между сторонниками теорий, которые К. Поппер называл «методологическим коллективизмом» и «методологическим индивидуализмом». Первые признают реальное существование обществ и приписывают ему субъектные свойства, полагая что общество обладает собственными потребностями, интересами и целями, которые отсутствуют у людей, образующих общество. Вторые также признают реальное существование общества, но рассматривают его не как субъект, а как социальный институт, создаваемый взаимодействием людей — единственных субъектов деятельности.

Я являюсь убежденным сторонником второй точки зрения и категорически отвергаю идею коллективных (интеративных) субъектов. Поэтому, называя общество самодеятельной группой, мы должны иметь в виду, что деятельность осуществляет не общество, а люди, образующие общество. В этом плане интересы и цели, которые мы называем «общественными» и отличаем от частных интересов и целей, представляют собой не интересы общества, а схожие интересы людей, образующих общество, которые становятся общими в процессе их совместной деятельности.

Теперь несколько слов о втором важнейшем признаке общества, каковым является его самодостаточность. Речь идет, напомним, о способности социальной группы создавать и воссоздавать все необходимые условия существования своих членов².

¹ В этом плане ошибка Маркса связана отнюдь не с признанием классовой борьбы и не с признанием классового антагонизма, возникающего тогда, когда данный тип общества исчерпывает свой жизненный ресурс. Маркс ошибся, полагая, что современная ему буржуазия уже превратилась в класс-паразит, избавленный от необходимости общественно полезного труда. Фактически Маркс принял родовые муки становящегося «цивилизованного» капитализма за его агонию.

² Подчеркну, что речь идет именно о «способности», поскольку мы живем в эпоху глобализации, в которой самодостаточности автаркического типа нет и не может быть, однако общества, сохраняющие экономическую, политическую, социокультурную автономию, до сих пор существуют.

Чтобы понять, что такое самодостаточность, нужно понять, какие функции являются необходимыми для выживания и развития людей, структурированных в общество.

Я придерживаюсь той точки зрения, что человеческий коллектив является обществом лишь в том случае, если люди, образующие его, способны (актуально или потенциально) осуществлять процесс **всеобщего производства общественной жизни**, который включает в себя четыре необходимых вида производственной деятельности.

Число четыре является неслучайным, оно соответствует числу элементов общества — простейших, далее неделимых «клеток», необходимых для осуществления коллективной деятельности людей. К числу таких элементов относятся:

- 1) **люди**, осуществляющие деятельность в качестве ее субъектов;
- 2) **вещи**, которые представляют собой объекты практического назначения, с помощью которых люди физически изменяют природную и социальную среду существования;
- 3) **символические объекты**, которые представляют собой опредмеченную и объективированную информацию, посредством которой люди программируют и координируют свою деятельность;
- 4) и, наконец, **формы общения** людей — связи и отношения между ними, которые делают деятельность организованной и управляемой.

Соответственно, мы получаем четыре вида деятельности, обеспечивающих воспроизводство общественной жизни: 1) **материальное производство** или производство вещей; 2) **духовное производство** или производство опредмеченной информации; 3) **социальную деятельность**, которая производит непосредственную человеческую жизнь; 4) **организационную деятельность**, которая создает и регулирует связи и отношения между людьми и людьми, людьми и объектами. Именно эти виды производства создают подсистемы общества, которые мы называем **сферами общественной жизни**.

Занимаясь типологией обществ, важно понимать, что их структура включает в себя не только подсистемы и элементы, но и **компоненты** общественной жизни, занимающие промежуточное положение между подсистемами и элементами. К числу ключевых компонентов относятся разнообразные **уклады общественной жизни** — **экономика**, представляющий собой систему распределительных отношений, существующих во всех без исключения видах общественного производства, во всех без исключения сферах общества; **культура** как система символических программ мышления, чувствования и практического поведения, связанных логическими, аксиологическими и стилевыми зависимостями между символическими программами; наконец **групповая и институциональная орга-**

низация, существующая во всех без исключения подсистемах общества.

Для типологии обществ принципиальное значение имеет вопрос о характере связей между подсистемами и компонентами общества. Имеет ли эта связь **субординационный** характер, когда один из видов общественного производства или один из укладов общественной жизни подчиняет себе другие и заставляет их работать на себя, или **координационный** характер, когда подсистемы и компоненты общества функционально равноправны и влияют друг на друга в одинаковой степени.

Если мы делаем выбор в пользу радикального социологического плюрализма, тогда типология обществ может осуществляться по любому из множественных оснований. Ученый вправе свободно выбирать основания такой классификации, кладя в ее основу любой из видов общественного производства, любой из укладов общественной жизни, интересный ему лично.

Существенно сложнее ситуация в том случае, если мы признаем общество субординационной системой, имеющей главные и производные подсистемы и компоненты. В этом случае мы вынуждены признать, что существенные сходства и различия в образе жизни людей, являющиеся основанием типологии, имеют единый и единственный источник. Маркс, как известно, считал таким источником материальное производство. Питирим Сорокин считал первопричиной, порождающей все и всяческие социальные различия, тип культуры и др.

При таком монистическом истолковании общества ученый не утрачивает возможность **классификации** обществ по неисключающим друг друга множественным основаниям. Однако такая классификация (оправданная относительной самостоятельностью подсистем и компонентов общества) не освобождает ученого от необходимости **типологии** обществ, которая, согласно логике монистического подхода, должна производиться по единственному главному основанию, рассмотренному как первопричина, порождающая все и всяческие различия между обществами.

Не скрою, мне кажется, что такой подход неизбежно приводит к догматизации и насилию над историей. Скорее всего, выходом из ситуации следует считать считают некий синтез монизма и плюрализма, учитывающий единство и разнообразие истории. К примеру, я признаю что экономика является системообразующим основанием общественной жизни, но не склонен считать эту зависимость общесоциологической. Она бесспорно действует для трех-четырех веков европейской истории, начиная с Нового времени, но не действует для

европейского Средневековья, где мы обнаруживаем другие доминанты общественной жизни.

Еще один способ избежать догматизации — признать, что разные факторы общественной жизни играют разную роль в вертикальной и горизонтальной проекциях истории. Да, мы признаем, что именно способ производства позволяет нам установить различия между феодальной и капиталистической Японией. Но разве экономика делает японцев японцами, которые на всех формационных ступенях развития японского общества отличаются от китайцев или французов? Не следует ли признать, что именно коды культуры обеспечивают историческую идентичность обществ, имеющих тысячелетнюю историю (точно также как ДНК определяет биологическую идентичность человека на всех стадиях его жизни)?

Ю.И. Семенов

ЕЩЕ РАЗ ОБ ЭВОЛЮЦИИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА¹

Наше общество находится на крутом переломе, характер многих его членов неясен. Подавляющее большинство людей не имеет сколько-нибудь четкого представления ни о том, что у нас было, ни о том, что нас ждет в будущем. В этих условиях абсолютно необходимым является тщательный объективный анализ существовавшего и в определенной степени все еще продолжающего существовать у нас общественного строя. Без этого никакие прогнозы будущего не могут иметь прочного основания. Если серьезный анализ нашего прошлого общественного строя в литературе, как правило, отсутствует, то в различного рода обозначениях его нехватки нет. Крайности сходятся. Самые верные защитники этого строя именуют его социализмом. Термины «социализм» и «коммунизм» используют для его обозначения и самые ярые его противники. Что же касается остальных, то они чаще всего употребляют слово «социализм», но с добавлением эпитетов: государственный, бюрократическим, казарменный, тоталитарный, феодальный и т.п. Говорят также и о «сталинской модели социализма». Реже, но встречаются и такие характеристики, как государственный капитализм, рабовладельческо-феодальный строй и, наконец, азиатский способ производства. Широкое распространение получили термины «командно-административная система», «авторитарно-бюрократический строй», «тоталитарный строй» и т.п.

¹ Статья написана при поддержке фонда РГРНФ, проект № 15-03-00868, а также проект № 14-03-00796.

Переходя к анализу социально-экономического строя СССР, сразу же уточним, что мы будем его рассматривать в таком виде, в котором он существовал до 1985 г., не принимая во внимание происходящие сейчас перемены. Способ производства есть производство, взятое в определенной общественной форме. Этой формой является система социально-экономических (или производственных) отношений одного определенного типа. Социально-экономические, или производственные, отношений всегда есть в своей сущности отношения собственности. Но сами отношения собственности существуют в двух видах. Один вид — экономические отношения собственности, существующие в форме отношений распределения и обмена. Согласно материалистическому пониманию истории они возникают и существуют независимо от сознания и воли людей, являются объективными, материальными. В обществе, где существует государство, экономические отношения собственности закрепляются в праве, в котором выражается воля государства. Так возникают правовые, юридические отношения собственности. Общественную форму производства образуют, разумеется, не юридические, а материальные экономические отношения собственности. Последние являются фундаментом, основой любого общества. Существует по крайней мере одно положение, относящееся к нашему прошлому социально-экономическому строю, которое принимается всеми: и его защитниками, и его противниками. Это тезис о том, что в нашем обществе основная часть средств производства находилась в собственности государства. Его вполне можно принять, но с одной поправкой: собственностью государства являлись все вообще средства производства. Могут возразить, что кроме государственной собственности у нас существовала также и колхозно-кооперативная. Бесспорно, что между государственными предприятиями и колхозами имелись определенные различия. Однако они не затрагивают сути дела. Колхозно-кооперативная собственность с самого начала во многом была юридической фикцией. Реальным собственником средств производства, которые использовались в колхозах, всегда являлось государство. Государство и юридически было собственником основного средства производства — земли. До ликвидации системы МТС государству и официально принадлежал весь парк тракторов и комбайнов. Но главное: государство всегда не менее безраздельно распоряжалось продуктом труда колхозников, чем вещами, созданными на заводах и фабриках. Согласно правовым нормам, нашедшим свое выражение в Конституции и Основных За-

конах СССР, государственная собственность являлась собственностью общенародной, собственностью всех членов общества вместе взятых. В принципе такое возможно. Но государственная собственность может быть одновременно и общенародной только при одном непереносимом условии: государство должно быть демократическим, а демократия при этом должна быть не формальной, а реальной. Лишь тогда, когда государственная власть реально принадлежит народу, государственная собственность может быть общенародной. Но, как признается сейчас почти всеми, у нас не было не только реальной, но даже формальной демократии. Была лишь фикция демократии. Даже в выступлениях высших руководителей КПСС существовавший у нас политический режим характеризовался как тоталитарный, т.е. как крайне антидемократический. Общим местом в последних документах КПСС стало утверждение, что в нашей стране трудящийся человек был отчужден от власти и собственности. А это может означать только одно: государственная собственность у нас не была общенародной, общественной. Иногда говорят, что она была ничейной. Но так никогда не бывает. Всякая собственность предполагает наличие собственника или собственников. Если нет собственников, то нет и самой собственности. А государственная собственность на средства производства, несомненно, существовала. Были и собственники. И этими собственниками средств производства являлись люди, входившие в состав государственного аппарата. Сразу же необходимы уточнения. Говоря о государственном аппарате, мы должны иметь в виду не только собственно государственный, но и партийный аппарат. Последний вплоть до самых последних лет был не просто частью, но становым хребтом государственного аппарата. Это первое. Второе заключается в необходимости учитывать, что люди, входящие в состав государственного аппарата, занимали в нем далеко не одинаковое положение. Условно их можно подразделить на две основные категории: ответственных (или номенклатурных) работников и всех прочих. И не все, а лишь ответственные работники партгосаппарата представляли собой собственников средств производства. Причем собственность эта носила своеобразный характер. Ни один из номенклатурщиков, взятый в отдельности, не был собственником средств производства. Собственниками средств производства являлись только все они, вместе взятые. Мы имеем здесь дело с совместной собственностью, но не всего общества, а лишь одной его части.

Наше общество делилось, таким образом, на две основные части, на две большие группы людей, которые отличались по их отношению к средствам производства. Одна из этих групп владела средствами

производства, другая была лишена их. В результате представителям последней ничего не оставалось, как работать на владельцев средств производства. Различие в отношении к средствам производства определяло различие способов получения и размеров доли общественного богатства, которой располагала каждая из этих групп.

Весь созданный трудом производителей продукт поступал в распоряжение представителей первой группы, причем распоряжение бесконтрольное, часть его шла обратно производителям для обеспечения их существования. Но так дело обстояло не всегда. Было время, когда члены многих колхозов вообще ничего не получали из совместно созданного продукта. Они жили в основном за счет собственного подсобного хозяйства. На этом примере не только явно проступает различие между работниками государственных предприятий, которые все-таки всегда получали заработную плату, и колхозниками, но и еще одна особенность описываемого способа производства. Представители первой большой группы, вместе взятые, являлись собственниками не только средств производства, но и личностей непосредственных производителей. Колхозники, как известно, в то время были фактически прикреплены к земле, что и вынуждало их работать на государство, по существу, полностью безвозмездно. Эксплуатация здесь выступала в неприкрытой форме. Грубой и совершенно откровенной была, конечно, и эксплуатация огромной армии работников, наполнявшей в сталинские времена бараки ГУЛАГа. Но эксплуатировались не только заключенные и не только колхозники. Эксплуатации подвергались вообще все производители материальных благ, включая и живших на воле работников государственных предприятий.

Значительная часть прибавочного продукта шла на расширение производства и другие нужды общества. Но немалая его доля поступала на содержание группы владельцев средств производства. Внешне они, как и все вообще рабочие и служащие, получали от государства заработную плату. Но даже если бы весь их доход принимал форму заработной платы, то и в таком случае сущность его была бы совершенно иной, чем у производителей материальных благ. Они получали свой доход в качестве не работников, а собственников, то есть получали прибавочный продукт. Но различие содержания вылилось и в различные формы. Иными были не только размеры доли общественного богатства, получаемой представителями господствующей группы. Иным был и способ получения этой доли. Все члены этой группы пользовались тем, что принято называть привилегиями. Они имели доступ к спецраспределителям, спецмагазинам, спецбуфетам, спецсанаториям, спецбольницам и т.д. Они вне

обычных очередей, а то и просто вне всякой очереди получали квартиры, причем, разумеется, высшего качества. Многие пользовались госдачами с обслугой и охраной. На языке наиболее циничных представителей господствующей группы должности, с которыми были связаны привилегии, именовались должностями с «корытом». И это необычайно точное обозначение. Размеры «корыт» были, конечно, различны. Все зависело от места должности в пирамидальной иерархической системе. Чем выше была должность, тем большим был размер «корыта», чем ниже — тем меньшими были привилегии. Но они всегда имели место. Выше уже было сказано, что не все работники госаппарата входили в состав группы совместных владельцев средств производства. Ими являлись лишь ответственные работники. Переход к анализу отношений распределения позволяет точнее определить этот круг. Распределение средств производства в наиболее отчетливой форме проявляется в распределении произведенного продукта. В группу совместных собственников средств производства входили те люди, которые занимали должности с «корытом». Все они являлись получателями прибавочного продукта, созданного чужим трудом, то есть эксплуататорами. У людей, находившихся внизу пирамиды, «корыто» было небольшим дополнением к заработной плате. У тех, кто был на ее вершине, «корыто» во много раз превышало формальную заработную плату. Они имели такое обилие материальных и иных благ, которого в капиталистических странах доступно лишь мультимиллионерам.

Привилегии, особенно те, которыми пользовалась верхушка, всегда держались в тайне от народа, хотя, конечно, полностью скрыть их было невозможно. Они никогда не были законодательно оформлены, хотя существовала масса секретных инструкций. Были привилегии, оформленные различного рода административными актами, имелись и такие, которые не были никак оформлены, но считались в среде господствующей группы вполне естественными, законными. Наконец, представители господствующей группы не брезговали и такими средствами извлечения дохода, которые представляли собой прямое нарушение существующих законов. И чаще всего это сходило им с рук. Таким образом, наше общество давно уже было расколото на две большие группы людей, различавшиеся по отношению к средствам производства, и по способам получения и размерам получаемой доли общественного богатства. Отличались они, разумеется, и ролью в организации труда. В силу различия места в системе производственных отношений одна из этих групп безвозмездно присваивала труд другой. Иными словами, эти две группы людей были не чем иным, как общественными классами, одна —

классом эксплуататоров, другая — классом эксплуатируемых. Конечно, как в любом классовом обществе, не все его члены обязательно принадлежали к одному из этих классов. Существовали слои населения, не относившиеся ни к одному из них. Но это не меняет общей картины. Одним из первых тезис о том, что общество, возникшее в результате Октябрьской революции, было классовым, выдвинул П. Сорокин. «...Октябрьская революция, — писал он в 1922 г., — ставила своей задачей разрушение социальной пирамиды неравенства — и имущественного, и правового, — уничтожения класса эксплуататоров, и тем самым эксплуатируемых. Что же получилось? — Простая перегруппировка. В начале революции из верхних этажей пирамиды были выкинуты старая буржуазия, аристократия и привилегированно-командующие слои. И обратно, снизу наверх, были подняты отдельные «обитатели социальных подвалов». «Кто был ничем, тот стал всем». Но исчезла ли сама пирамида? — Ничуть. Если слепым сначала казалось, что она исчезает, то только в начале революции и только слепым. Через два-три года разрушаемая пирамида оказалась живой и здоровой. На низах снова были массы наверху командующие властители»¹

Вывод о том, что партийные и государственные функционеры в советском и вообще всех обществах, именуемых социалистическими, представляют собой господствующий класс был подробно обоснован в работе М.С. Восленского «Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза» (1980; М., 1991) было достаточно убедительно показано, что этот господствующий слой, для обозначения которого он применяет термин «номенклатура», полностью подходит под определение общественного класса. Однако Восленский не сделал вывода о существовании в обществах, именуемых социалистическими, особого антагонистического способа производства, отличающегося от любого из трех классических: рабовладельческого, феодального и капиталистического.

Все перечисленные выше классические способы производства основаны на частной собственности на средства производства, а первые два также и на собственности на личности производителей, в первом случае полной, во втором — верховной. На частной собственности был основан и описываемый антагонистический способ производства. Нередко частную собственность отождествляют с собственностью отдельных лиц. Но подобно тому, как не всякая собственность отдельного лица является частной, не всякая частная

¹ Сорокин П. Общественный учебник социологии. Статьи разных лет. М., 1994. С. 430–431.

собственность всегда есть принадлежность отдельного человека. В самом точном экономическом смысле этого термина частная собственность есть собственность на средства производства одной части членов общества, причем такая, которая позволяет ей эксплуатировать другую ее часть. Сама же эта часть общества, то есть класс эксплуататоров, может владеть средствами производства по-разному. Собственниками могут быть отдельные члены класса эксплуататоров. В таком случае мы имеем дело с персональной частной собственностью. Средства производства могут принадлежать группам членов этого класса. Перед нами — групповая частная собственность. Наконец, средства производства могут принадлежать всем членам класса, вместе взятым, но не одному из них в отдельности. Это общеклассовая частная собственность. Она во всех случаях принимает форму государственной. Описываемый способ производства был основан исключительно лишь на общеклассовой частной собственности как на средства производства, так и на личности производителей, которая с неизбежностью была собственностью государственной. С этим связано совпадение класса эксплуататоров, если и не со всем государственным аппаратом, то, во всяком случае, с его ядром. Поэтому данный способ производства лучше всего было бы назвать политарным (от греч. полития — государство), или просто политаризмом. Соответственно представителей господствующего класса можно было бы именовать политаристами. Так как политаристы владеют средствами производства только сообща, то все они, вместе взятые, образуют не просто класс, а особую иерархически организованную систему распределения прибавочного продукта, которую можно было бы назвать политосистемой. Глава этой системы, а тем самым государственного аппарата был верховным распорядителем общеклассовой частной собственности и, соответственно, прибавочного продукта. Этого человека, роль которого была огромна, можно было бы назвать политархом. Конечно, могут сказать, что термин «частная собственность» я понимаю, с одной стороны, слишком узко, в обязательном порядке связывая ее с эксплуатацией, а с другой, — слишком широко, включая в нее и политарную. Сейчас о частной собственности говорят чуть ли не все, никак ее не определяя. Единственное, что иногда встречается, это ее характеристика как любой собственности, кроме государственной. Но если прислушаться к защитникам общества, основанного на частной собственности, то в их рассуждениях можно достаточно отчетливо выделить три фазы.

Первая — обоснование взгляда на это общество как на такое, где все будут частными собственниками. На этой фазе под частной соб-

ственностью понимается вообще собственность на вещи, причем такая, которая предполагает право их отчуждать. Но ведь такая собственность всегда существовала и в советском обществе. Человек мог иметь, купить и продать даже дом, не говоря уже о других вещах.

И когда вслед за этим утверждается, что у нас частной собственности не было, что ее нужно ввести, то здесь в данный термин вкладывается уже другой смысл: имеется в виду собственность отдельных лиц на средства производства. Такой собственности у нас, действительно, давно уже не было.

И, наконец, третья фаза: атака на понятие трудовой частной собственности, горячее обоснование права частного собственника использовать наем рабочих. Но сам наем предполагает, что в обществе, наряду с людьми, владеющими средствами производства, имеются и такие, у которых их нет. И здесь в термин «частная собственность» вкладывается уже третий смысл: собственность на средства производства одной части общества, дающая ей возможность эксплуатировать другую ее часть.

Но такое последовательное сужение значения термина «частная собственность» с необходимостью предполагает его расширение. Действительно, почему из понятия частной собственности должен быть исключен случай, когда члены класса эксплуататоров владеют средствами производства не по отдельности, а сообща, совместно? Как следует из всего сказанного выше, никакой общественной собственности на средства производства в нашем обществе не было. Отсутствовал в нем и принцип распределения: от каждого по способностям, каждому по труду. Иными словами, наше общество не являлось социалистическим ни в каком смысле этого слова. Никакого социализма у нас не было и нет, как не было его и нет ни в одной стране мира. Общества, которые мы упорно именовали социалистическими, в действительности или были, или еще до сих пор являются политарными.

В.С. Кржевов

СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО — ЛИБЕРАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ¹

Основная проблема философии либерализма — пожалуй, и сегодня во многом остающаяся непроясненной — это вопрос о том, как возможна личная свобода в условиях непреодолимого, от чело-

¹ Подготовлено при поддержке фонда РГНФ, проект № 15-03-00868, проект № 14-03-00796.

веческих установлений независимого общественного неравенства. И далее — что в этих условиях есть право, и каково его назначение в стратифицированном обществе.

По крайней мере, со времен А. де Токвиля известно, что проблема соотношения свободы и равенства суть проблема, мягко говоря, трудноразрешимая. Практически все известные попытки ее решения приводили к тому, что приходилось жертвовать либо свободой, либо равенством. Тем самым создавалось впечатление, что в отсутствие логических аргументов выбор между равенством и свободой определяется исключительно ценностными предпочтениями, и, следовательно, носит чисто волевой характер. Считалось поэтому, что решающую роль здесь приобретает право, причем понятое именно как «наличное бытие свободной воли»¹. Эта свободная воля, облеченная в форму закона, почиталась способной императивно утверждать в обществе либо обязательное для всех ненарушимое равенство — и прежде всего равенство имущественное, либо — не-взирая на эти различия — отстаивать неприкосновенность личной свободы. Наряду с этим благонамеренные попытки действительного совмещения обоих установлений в одном и том же обществе решительно не удавались, хотя они (вкуче с третьим членом триады — «братством») не раз торжественно провозглашались в качестве базовых ценностей.

Неспособность реализовать декларации рождала критику и обвинения в лицемерии. В центре полемики неизменно оказывалось право частной собственности, по убеждению многих авторитетов либеральной мысли, являющее собой важнейшее условие личной свободы. С другой стороны, представители противоположного лагеря именно это право расценивали как главное препятствие на пути утверждения равенства. Практически все последователи Ж.-Ж. Руссо (подобно П.Ж. Прудону нередко выступавшие идеологами левых движений) неизменно ставили во главу угла требование ликвидации или, как минимум, сильного ограничения права частной собственности и уравнительного перераспределения общественного богатства. Эти требования обыкновенно дополнялись страстными изобличениями «лицемерной фальши буржуазного общества», прикрывающего красивыми лозунгами стремление собственников к обогащению на счет тех, кто, за неимением средств жизнеобеспечения вынужден продавать свою рабочую силу.

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. «Философия духа», М. Мысль, 1977. С. 327.

Однако попробуем все же пригасить эмоции и постараемся выявить существо возникающих здесь противоречий и затруднений. Для начала отметим неоспоримое — там, где человек сталкивается с объективной необходимостью, нет и не может быть ни абсолютной свободы выбора, ни соответственно морального вменения и субъективной ответственности. Речь, конечно, не о конкретных поступках отдельных людей, а об интегрирующем их результате. Применительно к занимающим нас вопросам это означает, что вопреки популистской демагогии институт частной собственности, а равно и капитализм как форма социальной организации своим возникновением и *утверждением* обязаны отнюдь не только злонамеренным деяниям кучки жадных и аморальных индивидов, каким-то коварным образом похитивших наибольшую долю общественного богатства. Ссылками на порочность человеческой природы проблема не решается, поскольку с научной точки зрения формирование социальных структур совершается сообразно объективным законам. Разумеется, все изменения происходят благодаря деятельности людей, всякий раз имеющих известную свободу выбора. Однако в сути своей эта свобода всегда и только есть свобода вариантов адаптивного поведения; иное, что очевидно, приводит общество к гибели. Иными словами, люди в массе своей «выбирают» (а точнее реализуют) тот образ действий, который при данных условиях обеспечивает обществу возможность относительно стабильного самоподдержания. В полной мере это обстоятельство действующими людьми, конечно, не осознается, однако решая текущие задачи, они все же спонтанно следуют тем самым законам, о которых было сказано выше.

Вместе с тем следует учесть, что, во-первых, мера свободы действий вариативна в разных обстоятельствах и на разных уровнях общественной иерархии, а во-вторых, некий конкретный выбор, будучи сделанным, далеко не всегда оптимален. Это значит, что применительно к наличным условиям принятые и реализуемые людьми конкретные решения могут сделать процесс поддержания жизни общества либо более, либо менее устойчивым. Если же сделанный выбор радикально не отвечает объективным обстоятельствам, могут наступить и разрушительные последствия. Ведь деструкция социальных связей, наступающая вследствие человеческих действий, есть не что иное, как особая форма «срабатывания» все тех же объективных законов процесса самоподдержания общества — подобно тому, например, как падение самолета вызвано нарушением ровно тех же самых законов аэродинамики, соблюдение которых делает возможным его устойчивый полет.

Следуя этой логике, приходится принять, что социальная стратификация не обусловлена чисто произвольными действиями жадных и аморальных людей. Разрастание масштабов общества и достаточно далеко зашедшее разделение труда — вот что вызывает к жизни *социальные роли* двух новых типов — организаторов-управленцев и непосредственных производителей. При этом следует иметь в виду, что речь здесь идет лишь о самых общих принципах общественной организации — данная теоретическая модель на пределе абстракции описывает базовые характеристики необходимых ролей и исполняющих их социальных групп (общественных классов).

Эти последние формируются сообразно требованиям ролевой специализации; но поскольку исполняемые ими роли взаимно предполагают друг друга, классы вынужденно вступают между собой в определенные отношения.

Дальнейший анализ показывает, что логически возможны только две формы таких отношений — либо взаимодействие сторон обеспечивается посредством консолидации располагаемых ресурсов под управлением единого центра, либо эти ресурсы распределяются между специализированными модулями производства, управляемыми автономными собственниками.

В первом варианте нужды общества удовлетворяются посредством назначения управляющим центром производственных заданий и обеспечения доступа исполнителей к нужным для их исполнения ресурсам. Произведенная продукция — за вычетом доли, обеспечивающей существование самих производителей, — консолидируется под контролем центра с последующим распределением для новых циклов воспроизводства. В этой форме свободный от административной опеки товарообмен сведен к минимуму — движение основной массы продуктов осуществляется по распоряжениям и под прямым контролем центральной власти. Это так называемый «азиатский способ производства», он же «азиатская деспотия». Если смотреть на общества этого типа с точки зрения свободы, то очевидно, что их функционирование предполагает наличие практически неограниченной власти центра и сильнейшую зависимость исполнителей, вынужденных сообразовывать свою жизнь и деятельность с намерениями и распоряжениями верховных правителей.

Во втором варианте производители обладают значительной автономией — решения об ассортименте и объемах производства и обмена принимаются ими самостоятельно — в ориентации на ожидаемый спрос. Эта форма организации предполагает наличие институтов личной свободы и независимой частной собственности. Дело

в том, что, не будучи лично свободен, субъект не может принимать решений относительно самого себя и характера своей деятельности, а не распоряжаясь средствами производства — управлять процессами создания и обмена создаваемой продукцией. Отсюда ясно, что широко известная формула все того же П.Ж. Прудона «Собственность есть кража» есть не более чем эмоциональное восклицание, сильно искажающее суть дела, что давно уже было показано в анализе К. Маркса¹

В организованном на этих началах обществе имеет место разделение власти и собственности, в силу которого непосредственное руководство общественным производством уходит из круга задач единого центра управления. Главной его заботой становится разработка и обеспечение соблюдения общих правил регулярного взаимодействия специализированных производителей. Местом их «встречи» становится «рынок», а основной механизм его регуляции функционирует в соответствии со спонтанно действующим законом баланса спроса и предложения. Сообразно ему всякий раз определяются оптимальные квоты производства и потребления, статистически коррелирующие с затратами ресурсов — как материальных, так и трудовых.

Из всего этого следует, что функционирование общества и его крупномасштабные изменения совершаются в силу объективной необходимости, человеческий произвол здесь может изменить только внешний облик хода событий. Соответственно, ценностные приоритеты и фундированные ими типические мотивы человеческих действий в последнем счете определяются устоявшимися формами социальной организации.

Рынок, как одна из форм связи специализированных производителей, давно обнаружил свою большую эффективность сравнительно с моделями централизованного распределения и директивно-принудительного управления общественным производством. Главным образом это проявляется в статистически очевидной оптимизации затрат — на больших интервалах времени нужды общества удовлетворяются с меньшими потерями, в том числе потому, что в норме рынок построен на принципе свободной конкуренции, что, в свою очередь, вынуждает к жесткой калькуляции по формуле «затраты-выпуск» (В. Леонтьев). Этим же обусловлено преобладающее стремление предпринимателей к разработке и внедрению технологических новаций («инновационные волны» Й. Шумпетера). Иной же способ

¹ Маркс К. Экономические рукописи 1857—59 гг. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2, т. 46, ч. 1. С. 17—48.

формирования экономических связей — через властный центр — стратегически менее эффективен, поскольку влечет больший расход ресурсов, диспропорции производства и дефицит повседневного потребления (Я.Корнай).

При всем том социальное неравенство (в том числе имущественное) неизбежно сохраняется в обеих формах в силу того, что формирование иерархических отношений в первую голову обуславливается не представлениями о справедливости и не моральными нормами, а объективно сложившимся неравенством видов труда. Неравный именно по своему качеству (а не только по продолжительности или интенсивности) труд обуславливает и неравное потребление его субъектов¹. Наряду с этим факты свидетельствуют, что в любом стратифицированном обществе — независимо от того, основано оно на принципах свободного рынка или административного распределения — довольно весомые преимущества и привилегии выпадают на долю людей, занятых в системе управления общественным производством. В рыночной экономике это прежде всего собственники-предприниматели, в государственно-организованной — чиновники-распорядители.

Тем не менее важно понимать, что, вопреки иллюзиям на сей счет, общества, организованные на принципах административного распределения ресурсов и сильной централизации управления, никак не могут почитаться носителями заведомо более высокой морали и «духа коллективизма». В таких обществах люди пребывают в сильнейшей зависимости от решений и действий чинов аппарата власти и в значительной степени стеснены в своем самоопределении и самостоятельности. Напротив, индивиды, живущие в условиях свободной рыночной экономики, где востребованы навыки самоорганизации и личной ответственности, имеют лучшие возможности развития этих качеств. Что до правовых установлений, то и они далеко не произвольны, поскольку в обществах обоих типов оформляют и поддерживают сложившийся там порядок социальных связей, соответствующим образом организуя и направляя поведение людей.

¹ *Маркс К.* Критика Готской программы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., изд. 2. Т. 19. С. 9–32.

ЧЕЛОВЕК И КОРПОРАЦИЯ В КАПИТАЛИСТИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ¹

Характеризуя современное общество, исследователи прежде всего стремятся подчеркнуть его отличие от предшествующих форм социальной организации. Объясняя данное отличие, обычно указывают на какой-либо фактор, в корне изменивший ситуацию. Часто этот фактор «приходит» из экономики или технологии. Так появляются, например, знаменитые концепции «информационного общества» (особая роль информации), «нетократии» (сетевые процессы) или «общества мечты» (изменения в экономическом поведении). Однако, выявляя отличие и акцентируя существенность его влияния, многие исследователи как будто бы признают (или допускают), что, возможно, измененное под этим влиянием общество все-таки во многом схоже с предыдущим, и если взглянуть под определенным углом, то предшествующий, настоящий и видимый в будущем этапы общественного развития можно считать стадиями эволюции единого целого.

Так, Мануэль Кастельс, например, полагает, что анализируемое им информационное общество по-прежнему остается капиталистическим². А Рольф Йенсен (его позиция будет подробнее рассмотрена ниже) признает, что «общество мечты» означает не конец капитализма, а новую стадию его развития³.

Содержание настоящей статьи — попытка рассмотреть метаморфозы современности, происходящие под влиянием ряда факторов, выделяемых в различных исследованиях, прежде всего исходящих из экономики, но претендующих на общесоциальное значение, и ответить на вопрос: стало ли общество существенно иным за последние пятьдесят лет, можно ли его характеризовать по-прежнему понятиями «рынок», «капитализм» или необходимо считать означаемое данными терминами прошлым человечества? В чем перспективность

¹ Подготовлено при поддержке фонда РГНФ, проект № 15-03-00868, проект № 14-03-00796.

² «Однако решающим историческим фактором, ускоряющим, направляющим и формирующим информационно-технологическую парадигму и порождающим связанные с ней социальные формы, был и есть процесс капиталистической реструктуризации, начатой в 1980-х годах, так что новая техноэкономическая система может быть адекватно охарактеризована как *информационный капитализм*». (Кастельс М. *Информационное общество: экономика, общество и культура*. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/intro2.php)

³ Йенсен Р. *Общество мечты*. СПб., 2002. С. 172.

и опасность, таящиеся в современности? Как сделать так, чтобы не дать опасности осуществиться, а благоприятной перспективе, напротив, позволить реализоваться? Разумеется, поставленные вопросы выглядят слишком «глобальными» для относительно небольшой статьи, и мы не претендуем на исчерпывающее их решение. Задача заключается лишь в том, чтобы проследить определенные линии развития, влияние некоторых факторов, представляющихся нам наиболее существенными, распутать только немногие ниточки из огромного клубка отдельных (но взаимосвязанных) зависимостей и противоречий, составляющих современность.

На наш взгляд, сложившаяся ныне ситуация порождена сочетанием нескольких факторов.

Во-первых, это логика развития рыночной экономики, предъявляющая на современном этапе определенные требования к бизнесу, стремящемуся сохранить эффективность и конкурентоспособность.

Во-вторых, огромные возможности воздействия на сознание людей, а через него и на их поведение, создаваемые бурно развивающимися информационными технологиями.

В-третьих, это состояние культуры, описываемое обычно понятием «постмодерн».

Разберем подробнее содержание и результаты воздействия каждого из перечисленных факторов.

В современной литературе, посвященной изменениям в экономике вообще и в организации бизнеса и эффективной рыночной политики фирм, в частности, используются термины «экономика впечатлений», «общество мечты», «фанки-бизнес» и т.д.

Особого интереса в данной связи заслуживают, на наш взгляд, работы скандинавских экономистов и футурологов, анализирующих поведение различных участников рынка в современных условиях, во многом отличающееся от классических образцов, и распространяющих выявленные последствия этих изменений на объяснение трансформации общества в целом¹

Изменения затрагивают как поведение потребителей, так и поведение производителей (фирм). Выбор потребителя определяется, по мнению исследователей, уже не разумом, а эмоциями. Потребитель руководствуется не столько функциональными характеристиками

¹ См., например: Йенсен Р. Общество мечты. СПб., 2002; Нордстрем К.А., Риддерстралле Й.Р. Бизнес в стиле фанк. Капитализм пляшет под дудку таланта. СПб., 2002; Нордстрем К.А., Риддерстралле Й.Р. Бизнес в стиле фанк навсегда. Капитализм в удовольствие. М., 2008; Кунде Й. Корпоративная религия. М., 2002. См. также: Пайн Б.Дж., Гилмор Х. Экономика впечатлений. М., 2002; Гилмор Х., Пайн Б.Дж. Аутентичность. 2009.

вещи (ибо по своим качеству и ценам товары соотносимы), сколько эмоциональным фоном, «историями», которые несет в себе товар и которые будто бы приобретаются, присваиваются вместе с товаром. Данный фон может быть очень разнообразным. Он формируется ассоциирующимися с товаром традициями, авантюрным или семейным духом, ценностями, декларируемыми производящей его корпорацией и как будто передающимися с товаром.

Следовательно, можно утверждать, на наш взгляд, что, приобретая товар, потребитель осуществляет своеобразный ценностный выбор, объявляет о себе (или осознает себя) как приверженце (приверженца) определенных убеждений. Кроме того, современные информационные технологии позволяют объединяться пользователям определенного товара (марки) в виртуальных клубах, на форумах, сайтах и т.д. Общение здесь значительно богаче сухого обмена опытом пользования товаром, оно формирует сообщество, открывающее новые возможности коммуникации, зачастую выходящей за виртуальные рамки и становящейся вполне «реальной». Через такое сообщество (а по сути, через товар) происходит и социализация человека, обретение им определенных социальных ролей и качеств.

Таким образом, товар становится и средством коммуникации, и средством социализации, и средством самоидентификации человека. Соответственно корпорация должна предоставить потребителю не только функциональную вещь, но и ценности, эмоции, переживания и даже ритуалы, культ и т.д. Но это требует от корпорации новых принципов организации, позиционирования и рыночной политики. Вот почему Р. Йенсен, К.А. Нордстрем, Й.Р. Риддерстралле говорят о корпорации как о «племени», включающем в себя не только владельцев и сотрудников корпорации, но и ее клиентов. В качестве наиболее яркого примера часто приводят практику корпорации, производящей знаменитые «Харлей-Дэвидсон».

Созвучные мотивы появляются и в литературе по маркетингу. Гуру мирового маркетинга Филипп Котлер пишет книгу «Маркетинг 3.0», идеи которой полностью соответствуют сказанному выше. «В маркетинге 3.0 компании должны относиться к потребителям как к целостным человеческим существам. По определению Стивена Кови, целостный человек имеет четыре отличительных особенности: физическое тело, разум, способный на независимое суждение и анализ, сердце, которое испытывает эмоции, и дух — душу или философский центр». Сначала маркетологи заботились о близости бренда разуму потребителя — позиционирование «Вольво — самый безопасный автомобиль»; затем — эмоциям — Ричард Брэнсон или Стив Джобс. «Теперь маркетингу предстоит перейти на третий этап, где цент-

ральное место занимает душа потребителей. Компании должны попытаться понять тревоги и желания своих клиентов, а затем, по выражению Стивена Кови, «разгадать код души». Без этого бренду не удастся завоевать массы. Компаниям следует рассматривать потребителей как целостных людей, имеющих разум, сердце и душу. Главное — не упустить из виду душу»¹

Таким образом, указанные процессы радикально изменили характер взаимосвязи между ценностно-эмоциональной и функциональной сторонами товара. Раньше ценности и эмоции были средством продвижения товара, инструментом маркетинговой политики. Сами по себе они не продавались, а помогали продаваться товару. Именно об этом писали в учебниках по рекламе и PR, именно это описывалось понятием «престижного потребления» и т.д. Но в ситуации товарного изобилия и примерного равенства функциональных характеристик товаров их ценностно-эмоциональная сторона стала выходить на передний план. Нет, она не перестала в одночасье быть инструментом маркетинговой политики, но параллельно этому обрела самостоятельное существование и как будто бы стала продаваться сама по себе. Эмоция и ценность стали существеннее функционала. Не всегда понятно, что покупалось в первую очередь — вещь или тот эмоциональный фон, который она с собой несет. Причем такая ситуация меняет и положение самого «функционала» — он продается не сам по себе, а превращается в вещное выражение ценности и эмоции — средство ее получения, доставки, т.е. в коробочку, упаковку, которая всегда считалась элементом маркетинга. Таким образом, функциональный, вещной товар, продвигавшийся ранее с использованием эмоционально-ценностной составляющей, сам превращается в маркетинговый инструмент для ценности и эмоции, т.е. они меняются ролями. Причем тем больше, чем выше та самая «степень вовлеченности», о которой пишет Й. Кунде, автор книги «Корпоративная религия». Можно предположить, что на уровне формирования корпоративной религии значение функциональной стороны будет низведено до минимума, любая вещь превратится в носителя ценности, культовый предмет, на подобии церковной утвари, или, в крайнем случае, изображения божества.

Любопытно, что здесь порой действует описанный Фрейдом механизм рационализации, «оправдывающий» поступки, совершенные под влиянием внушения, эмоций и т.д. Спросите, например, чело-

¹ Сетиаван А., Котлер Ф., Картаджайя Х. Маркетинг 3.0: от продуктов к потребителям и далее к человеческой душе. <http://litrus.net/book/read/5024?p=9>

века, полностью «упакованного» продукцией Apple, что обусловило его выбор. И вы услышите восторженную лекцию о том, как все это прекрасно. Примерно те же «аргументы» вы услышите от поклонников Samsung.

Подобные метаморфозы влекут за собой ряд существенных следствий.

Прежде всего это означает, что предметом купли-продажи становится и разум, и эмоционально-ценностный мир, т.е. «душа» человека. Причем покупается она вместе с функциональными товарами, каждый из которых несет в себе его компоненты. Что включает в себя этот эмоционально-ценностный мир? Эмоции, ценности, идеалы. Но! Еще и самоощущение, самосознание, т.е. в конечном счете и самоидентификацию, плюс к этому коммуникативные возможности (широко открываемые и поощряемые «религиозноорганизованной» корпорацией) и даже готовую систему ролей-статусов, которые будут предоставляться корпорацией в соответствии с уровнем лояльности, определяемой общей суммой покупок.

Иными словами, ситуация напоминает современный мобильный телефон, который сегодня не только средство связи, но и носитель огромного множества самых разнообразных функций. Стоит добавить только, что здесь речь идет не только об обилии функций, но и о «покупке» душевного мира человека. Покупая последовательно продукты корпорации, вы полностью покупаете себя, по сути каждый акт купли-продажи означает приобретения частички себя.

Таким образом, человека как такового формируют его покупки.

Какую бы эмоционально-ценностную систему ни предложила своим покупателям корпорация, значимость функциональных характеристик товара так же может измениться.

Парадоксально, но можно предположить и такое, что после достижения максимальной степени вовлеченности потребителя (уровня корпоративной религии, в терминологии Кунде) функциональные характеристики товара потеряют свою значимость. Всецело принадлежащий корпорации, покупающий ее ценности потребитель, ради этих ценностей будет пренебрегать «вещными» достоинствами продукта, ибо любой продукт корпорации станет обладать для него не функциональной, а сакральной ценностью.

Если, используя терминологию Котлера, предположить, что маркетинг 3.0. позволит захватить «души» людей, то следует ли беспокоиться об их разуме, ведь он лишь часть души. Следовательно, корпорации нечего искать конкурентных преимуществ, повышая функциональные качества товаров и снижая их цены, достаточно мощного «душепоглощающего» маркетинга — покоренные души

и так сделают правильный выбор. Рынок потеряет свое важнейшее преимущество — повышение качества товаров.

Конкуренция переместится из сферы функциональных характеристик в сферу ценностей, в сферу борьбы за души людей, но эта религиозная вроде бы борьба будет проходить по сугубо рыночным законам, ибо корпорации будут состязаться за то, чтобы продать и продать как можно больше.

Можно было бы возразить, что в условиях конкуренции человек сам делает выбор. Кроме того, условием выбора выступает сама способность его делать, а это означает, что человек уже обладает определенными предпочтениями и под них подбирает, что покупать.

К сожалению, подобное возражение было бы уместно раньше. Но не сейчас, в век всеобщей вовлеченности в тотальное информационное пространство, контролируемое опять же корпорациями. Здесь мы сталкиваемся со вторым из перечисленных в начале факторов, формирующих, на наш взгляд, облик современного общества.

Подобная вовлеченность наступает в момент рождения человека, а возможно, еще и до его рождения. Весь процесс формирования человека протекает под контролем корпораций и по их правилам (т.е. через приобщение посредством покупок). Еще до рождения ребенок попадает «в объятия» корпораций, контролирующих производство товаров для будущих родителей. Они окружают таковых своей заботой и постепенно вводят в корпоративный круг.

С первых минут ребенок воспринимает информацию через телевизор, потом компьютер, первые игрушки и т.д. Если внимательно проанализировать рынок детских товаров, нетрудно заметить, что он едва ли не в первую очередь становится объектом новых корпоративных технологий (в том числе и религиозных).

Воспроизведем ситуацию, прекрасно знакомую любому современному родителю. Все может начинаться с телевизора, с шоколадки, с рекламного плаката, с игрушки, как купленной вами, так и принесенной в песочницу соседом. Везде он встречается с определенным набором персонажей, права на которых принадлежат какой-нибудь корпорации. Ребенок не просто смотрит мультфильм, он вовлекается в круг интересов компании, с ним связанной. Мультиминосериальные, малыш «подсаживается» на них ежедневно, параллельно, выходя на улицу, он сталкивается с персонажами данных мультфильмов, выставленными на продажу, причем персонажей много, скупать их приходится постепенно, в течение долгого времени. Устраиваются акции, когда покупая, например, сладости или иные продукты питания, малыш может собрать коллекцию персонажей, собрав коллекцию, поучаствовать в викторине, выиграть призы,

в числе призов может быть, например, флеш-карта, открывающая доступ к компьютерной игре или сайту, посвященному персонажам мультика. Малышу предлагается вступить в сообщество поклонников мультика, поучаствовать в телевизионной игре по мотивам мультика, купить одежду с образами из мультика. Избежать этого нельзя, потому что они везде.

И чем больше малыш смотрит, покупает, играет, посылает СМС, тем выше поднимается он в сообществе. Что-то из этого было и раньше, но раньше это не представляло собой единой продуманной системы, за которой стоит блестяще разработанный бизнес-план. В рамках данного процесса малышу внушается, кто он такой, насколько он крут и по каким параметрам, указывается, к чему надо стремиться и кем следует стать.

Малыши вообще внушаемы, а за подобными планами стоят отличные психологи. Таким образом, малыша приобщают к потребительскому образу существования, его учат покупать — покупать все, в том числе и себя самого.

Малыш не *формируется* как личность, корпорация *формирует* его по определенному, выгодному ей стандарту. Единственный способ стать кем-то, чего-то добиться — значит купить товар корпорации, а вместе с ним и все остальное. Сформированный по такой модели человек плавно переходит из рук одной корпорации в руки другой. Теперь это его образ существования.

Хорошим примером из отечественной практики может быть ситуация с известным брендом «Смешарики». По признанию владельцев, бренд изначально задумывался как «зонтичный». Все началось с мультсериала, но он не был целью, а всего лишь средством для раскручивания бренда. Как признавал один из создателей сериала Илья Попов, «мультсериал создавался как коммерческий проект, исключительно для раскрутки бренда на рынке детских товаров»¹. Любопытно, что раскрутка изначально осуществлялась в значительной мере за государственный счет и принесла существенный доход от продажи самого мультика.

Порой можно услышать возражение, что подобному воздействию способно противостоять влияние родителей, семейное воспитание. Вряд ли это так уже сейчас и еще более сомнительно в будущем. Впервые, родители не в состоянии ни противостоять мощнейшему информационному полю, в которое попадает ребенок, ни даже «экранировать» его, если только не подвергать детей полной социальной

¹ Цит. по: Как мультсериал стал брендом? // Теория и практика бизнеса. №1. Апрель 2007. С. 54.

изоляции, как делает, например, известный в прошлом бизнесмен Герман Стерлигов. Во-вторых, сами родители — жертвы воздействия данного информационного поля. Нынешнее поколение родителей само уже в значительной степени искалечено и дальше, к сожалению, это будет только прогрессировать. Почти с рождения они отдают своих детей в рабство телевидения, интернета, других мощных средств информационного воздействия. Пресловутый «родительский контроль» — вещь не слишком эффективная. Опасностью пропитаны практически все сайты, даже вполне невинные, а кроме того, сами контролеры зачастую не в состоянии контролировать.

Главная проблема в том, что не человек выбирает, а за него выбирают. Воздействие корпоративной агрессии с самого детства столь велико, что убивает в человеке всякую способность к самостоятельному выбору и оценке. Его растят не умеющим выбирать, а готовым стать объектом манипуляции. Он изначально растет как тотальный покупатель. Если и есть выбор, то это не выбор, совершаемый осознанно или пусть даже эмоционально самим человеком самостоятельно, это конкуренция корпораций между собой, конкуренция мощи их технологий, прежде всего информационных. Когда-то Лютер считал, что душа человека — это лошадь, важно, кто ее оседлает — Бог или совсем наоборот, но это решается не человеком, а самими потенциальными наездниками. Так и здесь — человек не участвует в борьбе, ибо взращен принципиально неспособным в ней участвовать, за него борются корпорации, и побеждает сильнейшая, которой он достается как приз.

Но, продолжая аналогию с Лютером, кто они, корпорации — боги или их антиподы? Что за ценности, идеалы будут внушать они своим последователям-потребителям? В чем же будет заключаться их религия — станет ли она религией любви или новым сатанизмом?

И здесь напрашивается аналогия с иным мыслителем из той же эпохи мировой культуры, что и Лютер, — с Николо Макиавелли. «Государь» сделал имя этого итальянского гуманиста символом безнравственности и цинизма, но разве это справедливо? Макиавелли просто посмел представить положение дел таковым, каково оно на самом деле. Главное в политике — власть, ее завоевание и удержание, следовательно, человек, желающий в политике преуспеть, должен всегда исходить из интересов собственной власти — делать то, что способствует ее укреплению и избегать того, что может ее ослабить, независимо от того, как это соотносится с нравственными нормами и религиозными заповедями. Он совершенно не обязательно должен быть злым и безнравственным человеком, но как политику ему при-

ходится отступать от идеалов добра или просто использовать их как инструмент власти. В этом реальность политической деятельности.

Для корпораций главное — прибыль. Прибыль не только цель, но и условие их существования. Жизнь корпорации — обеспечение получения прибыли. Следовательно, природа корпорации такова, что она неизбежно должна выбирать модель поведения, обеспечивающую максимальную прибыль. Ценности и идеалы корпорации (те, которые она декларирует и, соответственно, продает) также должны быть инструментом извлечения прибыли. Опять-таки бизнесмен совершенно не обязательно — безнравственный и циничный человек, но, как бизнесмен, ценности и идеалы, связанные с его бизнесом, он должен подчинять интересам прибыли (может быть, и не сиюминутной, но в перспективе — точно). Прибыль — вот единственное, что будет определять их содержание.

От чего зависит продаваемость ценностей? Напрашиваются два ответа. Во-первых, от вкуса потребителей. Во-вторых, от степени оригинальности (редкости) предлагаемых ценностей и идеалов. Что касается первого, то предполагается, что у потребителя могут быть собственные ценности и идеалы, эмоциональные запросы, сформировавшиеся независимо от воздействия корпораций. Выше мы уже писали о том, что чем дальше, тем меньше можно ожидать подобного. Но даже если это и сохранится хоть отчасти, возможности «нравственного» ценностного ресурса чрезвычайно ограничены. Нет, конечно, в современной литературе по маркетингу, в том числе и той, на которую мы опираемся, речь идет о ценностях добра, справедливости, взаимопомощи, охраны окружающей среды и т.д. Но надолго ли? И как это будет работать на практике?

Во-первых, благие цели очень быстро будут освоены и конкурентного преимущества, позволяющего отличаться от других, не дадут. Во-вторых, апелляции к благому на самом деле не столь уж действенны и поддерживаются в основном формальным следованием остаткам норм умирающих культур премодерна и собственно модерна. Не хочется вдаваться в споры о природе человека, но практика подтверждает, что апелляции к низменному, эгоистичному, корыстному в человеке куда действеннее обращения к высокому (даже при условии, что оно еще есть). Увы, давно известно — порок прибыльнее добродетели. Порнодисков продается гораздо больше, чем репродукций Джоконды, а истории пыток и насилия значительно популярнее жизнеописания матери Терезы. Сдерживаемые ценностными «предрассудками» производители и потребители осуществляли куплю-продажу подобных товаров «повышенного спроса» из-под полы, оглядываясь, не видит ли кто из знакомых. Теперь же,

когда товаропроизводитель, используя агрессивные маркетинговые технологии, получает возможность создавать спрос, на что он будет делать ставку, если для него главное, чтобы купили? Не на самые ли низменные качества человека — ведь там наиболее высокая прибыль? А учитывая, что особенный спрос можно создать на то, что не предлагали другие, почему бы не предложить потребителям жестокость, цинизм, безнравственность, открыто позиционируя это как крутое, новое, гламурное, брутальное, фанковое, кульное и т.д.¹

Как говорит Кунде, «быстро приближается время, когда появится новое правило — никаких правил»² Если завтра «благоприятный» для продажи эмоциональный фон будет создаваться распушенностью, извращениями и жестокостью, корпорации, сразу же станут использовать подобные ассоциации, связывая собственные товары с подобными «ценностями». Нельзя исключать даже вариант, когда какая-либо корпорация искусственно начнет насаждать эти ценности, усмотрев в них свою «фишку», т.е. конкурентное преимущество. Ведь о детях, животных и окружающей среде сегодня пекутся все, тут не выдеришься, нужно что-то оригинальное.

В какой-то момент сама такая попытка будет неожиданной, т.е. даст эффект новизны и тем самым обеспечит конкурентное преимущество, но и ресурс здесь больше, чем у «высокого» и «добра». Поможете это на маркетинговые возможности корпораций и станет очевидным, что в принципе корпорация может взрастить своего потребителя на основе каких угодно эмоций, ценностей и идеалов, вплоть до кажущихся сейчас самыми дикими и чудовищными.

Любопытная в этой связи история излагается одним из ближайших ныне сподвижников Й. Кунде — Б.Дж. Канингэм во Введении к книге «Корпоративная религия», где он описывает собственный опыт создания табачной компании — «Просвещенной компании табака», выпустившей сигареты под названием «Смерть». Подобная «честность» рассматривалась как «фишка» компании, привлекающая потребителей. Данную «фишку» подкрепили существенным снижением цены, достигнутым за счет уловок с противоречиями в европейском налоговом законодательстве. В результате «Смерть» приносила креативным бизнесменам 25% чистой прибыли. Вероятно, «корпоративная религия» этой компании могла заключаться в принципе — «мы продаем вам «Смерть», да еще со скидкой» или «каждому — дешевую «Смерть», а «бренд-религий» предстояло объединить желавших сэкономить самоубийц. Достойная «миссия».

¹ Вошла же в моду рваная одежда (джинсы, например).

² Кунде Й. Корпоративная религия. СПб., 2004. С. 23.

«Измумительно» — оценка деятельности компании самим Каннингемом. Правда, у европейских правительств хватило воли в судебном порядке остановить «предпринимателей». Из чего те сделали вывод — «Правосудие может серьезно навредить нашему богатству»¹

Тот же Кунде, описывая деятельность современных компаний по увеличению степени вовлеченности потребителя в бренд (читай, созданию корпоративной религии), критикует компанию Benetton, которая апеллирует к двум порядкам ценностей — добра, гуманизма, взаимопомощи, с одной стороны (помощь инвалидам, больным СПИДом и т.д.), и силы, скорости, успеха — с другой (активное спонсирование Формулы-1). Кунде считает, что это вносит диссонанс в восприятие бренда, но наш взгляд, важнее, что это свидетельствует о реальных сложностях и порожденных ими колебаниях компаний, строящих свою деятельность по-новому — вроде бы привычнее использовать традиционные ценности, но в то же время — их коммерческий успех сомнителен и приходится искать что-то другое.

Вряд ли подобная угроза была бы столь реальна, если бы дело ограничивалось только эгоистическими интересами корпораций и возможностями, предоставляемыми современными информационными технологиями.

Но есть и третий фактор, указанный в начале статьи, — фактор, действующий не со стороны экономики, бизнеса, фактор не технологический, а собственно культурный. Речь идет о состоянии постмодерна, охватившем самые различные сферы духовной культуры. Целью данной статьи не является определение понятия «постмодерн» (в рамках данного типа культуры, кстати, отрицается возможность однозначного определения чего-либо) или хотя бы подробное его рассмотрение. Для нас существенно, что постмодерн разрушает каркас культуры, причем не какой-то конкретный каркас, а каркас как таковой. Можно сказать, что постмодерн возвращает культуру в «беспозвоночное» состояние, блокируя саму возможность формирования в ней хоть какого-нибудь «позвоночника».

Хребет культуры всегда составляет определенная ценностная сетка, задающая систему координат, позволяющую различать добро и зло, должное и недостойное, правое и неправое. Содержание данных представлений может быть самым разным, но в каком-либо виде оно существует всегда, обеспечивая стабильность социальных отношений и в конечном счете общественное воспроизводство. Наступал момент, когда социокультурные изменения разрушали прежнюю сетку, наступал период брожения и нестабильности, но кри-

¹ Кунде Й. Корпоративная религия. СПб., 2004. Введение.

тика прежней ценностной сетки всегда велась с позиций новой, которая формировала свою систему базовых представлений.

Специфика постмодерна в том, что он отрицает устойчивую ценностную систему как таковую, смешивая добро со злом, исключая само различие подходящего и неприемлемого. Именно поэтому трудно сравнивать постмодерн с другими революционными эпохами, даже самыми «острокритическими» по отношению к предшествующим.

Всякое отрицание чревато перегибами. Например, Просвещение, радикально отрицая средневековую культуру, порождает не только Вольтера и Руссо, но и де Сада. Однако Просвещение имеет свою базовую ценность — разум, оно стремится к истине в самом широком смысле этого слова, признавая ее существование. Возможно, потому сам де Сад приходил в ужас от своих произведений и деяний, прося похоронить себя где-нибудь подальше и забросать могилу желудями, чтобы поднимавшаяся роща скрыла ото всех даже его последнее прибежище. Постмодернисты ни от чего в ужас не придут. Постмодернизм вообще ужасное как таковое не признает, как и неприличное, низкое, пошлое...

Подобная ситуация определяется нами как «тотальная аномия». Э. Дюркгейм, активно используя термин «аномия», имел в виду ситуацию, когда разрушалась прежняя система ценностей, а на смену ей приходила другая. Переходный период, «двоенормие». Тотальная аномия же предполагает разрушение не конкретной системы ценностей и норм, а отрицание нормы как таковой. Ценностно-нормативный мир становится превращается в ничем не ограниченной поле равнозначных альтернатив, не предполагающее никакой иерархии. Нормативность вытесняется альтернативностью.

Именно постмодерн создает благоприятную культурную среду для «бизнеса в стиле фанк». Типично «фанковый», по мнению пишущих о современном отечественном предпринимательстве, основатель «Евросети» Чичваркин строил рекламную кампанию своего предприятия на лозунге с конкретным намеком, прикрытым «фиговыми листочками» писка и многоточия. Да и вообще матерный лексикон становится фирменным знаком этой «продвинутой» компании¹. А чего стоят рекламные акции, предлагающие награду в виде мобильного телефона всем, кто принародно снимет штаны! Вообще спускать штаны на людях любят все фанковые бизнесмены, даже британский аристократ Ричард Брэнсон. Постмодернизм — это не

¹ Обильное использование нецензурной лексики — отличительная черта представителей отечественного постмодерна. В подобной литературе мат стал обыденным средством выражения мыслей и чувств.

особая культура, а универсальная ржавчина, разрушающая любую культуру вообще. Проблема только в том, что ржавчиной нельзя заменить то, что она разъела.

Постмодернизм создает благодатнейшую среду для деятельности корпораций. Они начинают формировать новое культурное (а точнее — бескультурное) пространство, исходя из своих интересов — позиции на рынке, гарантирующей устойчивую прибыль. Маркетологи превращаются в творцов культуры. Возможно, такая культура (тотальная аномия) хороша для успешной корпорации, но способна ли она сохранить общество? Не разрушится ли сама среда, в которой корпорация достигает успеха? Можно возразить: прибыль и рыночный успех станут основной ценностью культуры. Это не ново. Даже в условиях жестких моральных ограничений как религиозного характера, так и созданных новой рациональной культурой Просвещения проект «laissez-faire» провалился. К чему приведет новая попытка его воплощения? Кое-что можно видеть уже сегодня.

В начале статьи мы напоминали, что Мануэль Кастельс в своей знаменитой книге об информационном обществе не отрицал в принципе, что данное общество остается капиталистическим. Р. Йенсен, отталкиваясь от описанных выше изменений, делает вывод о грядущем становлении нового общества, приходящего на смену информационному, — «общества мечты». Но важно подчеркнуть, что и Йенсеном даже подобное общество не рассматривается как отличное от капиталистического. Все описанные метаморфозы происходят в рамках капиталистического способа производства.

Однако Йенсен, говоря об обществе мечты, уверен, что капитализм в данных условиях становится добрее, гуманнее, ценностнее. На наш взгляд, это глубокое заблуждение, дело обстоит как раз наоборот.

Товар становится не просто формой, он начинает диктовать содержание — ценность не преобразует товар, а сама превращается в товар, не товарные отношения получают романтически-ценностные качества, а сами эти качества включаются в товарные отношения и наделяются товарными свойствами. Капитализм не перестает быть капитализмом, но он не становится романтичнее и добрее, а циничнее и опаснее, он тотализируется, захватывая те сферы, которые до сих пор сохраняли относительную автономию, он сообщает присущие ему чисто экономические «рыночные» качества отнюдь не рыночным феноменам.

Раньше ценностный мир отличала относительная автономность. Сам буржуа-производитель был носителем определенной культуры, нагруженной тем, что называется теперь «предрассуд-

ками» (в том числе религиозными). Да и культурная среда, в которой он создавал и реализовывал свои товары, диктовала определенные требования, содержательно независимые от товарного производства и даже порой враждебные ему. Так, продвигая свой товар, производитель должен был апеллировать к ценностям гуманизма, сострадания, защиты окружающей среды, ибо он обращался к потребителю, ценностный мир которого, а, следовательно и предпочтения, были сформированы относительно независимо от рынка — под воздействием религии, гуманистической культуры и философии и т.д. Потребитель все же представлял собой самостоятельное в духовном плане существо, с особенностями которого приходилось считаться.

С одной стороны, ценностный мир был «не товарен» и, напротив, даже ограничивал мир собственно товаров. С другой стороны, товар не посягал на этот ценностный мир, предлагая покупателю свои потребительские (функциональные) качества, лишь иногда прибегая в рекламно-маркетинговых целях к его услугам, но не пытаясь переделать его «под себя». Более того, товаропроизводитель зависел от этого мира, вынужден был подстраиваться под его требования — теперь он полностью избавился от этой зависимости, подчинив эмоционально-ценностный мир себе, превратив его в рынок. На этом рынке отныне не производитель стремится угодить потребителю, а сами производители борются между собой за контроль над безгласным и покорным потребителем, которому они с самого детства просто не дают сформироваться как автономному духовному существу, способному к самостоятельным суждениям и критической оценке.

Происходит тотальная товаризация всего человеческого существования, гибнет последний оплот человеческой автономии от рынка — мир эмоций, ценностей, идеалов. Ценности, мечты, идеалы превращаются в товары, обретая классические товарные черты и начиная существовать по законам товарного производства и обмена.

Подобный процесс выглядит вполне логичным в контексте развития рыночной экономики.

Вряд ли мог бы товар играть такую роль в человеческой жизни (быть носителем ценностей и эмоций, выступать средством коммуникации, социализации и самоидентификации), если бы не вообще «вещизм» капиталистического общества, где товар всегда больше чем товар.

Нам представляется, что свойства товара, обретаемые им в условиях современного рынка, представляются не чем иным, как

развитием блестяще описанного К. Марксом феномена «товарного фетишизма»¹

Товарный фетишизм у Маркса предполагал овеществление общественных (производственных) отношений, происходящее в условиях буржуазного способа производства. Сегодня товарный фетишизм распространяется не только на производственные отношения. В товаре скрываются иные формы социальных связей и даже эмоциональные переживания, ценностные предпочтения людей. Товарный фетишизм становится тотальным, распространяясь далеко за пределы хозяйственной сферы. Политическая деятельность начинает строиться по модели рыночной конкуренции. Выбор политического лидера напоминает выбор товара или хотя бы раскрученного брэнда, который должен обеспечивать комплиментарный эмоциональный фон и соответствовать некой ценностной шкале. Причем первое становится даже важнее второго. Действительно, если от предпочтения того или иного политика для среднестатистического американца или европейца ничего не меняется (по «качеству» и «цене» они примерно одинаковы), что может определять их выбор?

Политик как товар покупается за голоса, а политическая борьба выступает разновидностью рыночной конкуренции. Но ведь за таким отношением к политику, за его «отовариванием», тоже стоят определенные общественные отношения. Развитие либерально-демократических принципов, на определенной стадии четко приводящее к восприятию политического деятеля как наемного слуги налогоплательщика, относительное равнодушие к программе кандидата (ведь различия не столь существенны), сама атмосфера шоу, балагана, присущая современной политической борьбе, пресыщенность западного потребителя и многое другое.

Товаром становятся убеждения, которые человек приобретает, ибо они ему выгодны или просто симпатичны, а производство и распространение убеждений, выставляемых на продажу, — выгодный бизнес.

А в российском обществе подобная товаризация приобретает не только уродливый, но порой и курьезный вид. Не так давно прокатилась волна разоблачений липовых кандидатов и докторов наук,

¹ Апелляции к Марксу, причем к тем же самым терминам, можно часто встретить и в постмодернистской литературе (См., например, *Бодрийяр Ж.* Система вещей; *Жижек С.* Вещь из внутреннего пространства). Но термины Маркса в подобных случаях используются как компоненты эссеистского коллажа, своеобразный орнамент, элемент декора, интерьера. Они теряют свой смысл и свою силу. Исчезает эффективная методология познания, стоящая за этими терминами, а значит и их эвристический потенциал.

купивших себе диссертации. Среди «покупателей» оказались люди весьма известные и даже имеющие прямое отношение к образованию и культуре. Интересна логика некоторых из них, почувствовавших себя несправедливо обиженными. «Почему диссертация не моя? Ну и что же, что я ее не писал (и не читал даже). Я же ее купил. Вы же не будете утверждать, что купленный мною автомобиль на самом деле не мой, потому что сделан не моими руками или я на нем не езжу?» А если «товар» оказался плагиатом, подобные персонажи чувствуют себя невинно пострадавшими — добросовестными приобретателями, обманутыми ловкими мошенниками.

Разумеется, за такой метаморфозой снова будет стоять природа буржуазного общества, включающая духовную жизнь человека в сферу рыночных отношений, превращая ее в предмет и средство продажи.

Й. Кунде написал книгу, чрезвычайно популярную у теоретиков и практиков нового бизнеса, — «Корпоративная религия». Создается впечатление, что современная форма религии — корпоративная религия, или, точнее, корпоративные религии, вытесняющие все прежние системы верований. Религиозное отношение к компании, религиозное отношение к «бренду», религиозное отношение к товару. Товар — средство, позволяющее пройти путь от корпоративной религии, объединяющей компанию, к бренд-религии, объединяющих не только жрецов-сотрудников компании, но и адептов-покупателей. Товар обретает культовый, религиозный статус, он воплощает бренд, бренд воплощает высшие ценности «религии», а все это воплощает одно (можем добавить мы) — стремление к росту прибыли¹

¹ Мы полагаем, что, рассматривая ситуацию с точки зрения предпринимателя, его целей, ценностей, нельзя все сводить, разумеется, к погоне за прибылью. Не таковы культовые фигуры «нового бизнеса» — Билл Гейтс, Стив Джобс, Ричард Брэнсон. Многим предпринимателям свойственно искреннее желание сделать мир лучше, принести добро людям. Важно, что любые, самые возвышенные ценности распространяются через товар, как товар, по законам товарного производства. Важно так же, что ничто не регулирует то, каким быть этим ценностям. И часто получается так, что не товар используется просто как носитель ценностей, а ценности становятся средством продвижения товара, подчиняются природе товарного производства и законам рынка. При этом сам предприниматель продается как товар, превращается в товар: «Когда покупают товары от Virgin, на самом деле покупают Ричарда Брэнсона» (Кунде Й. Корпоративная религия. СПб., 2004. С. 36). Нет человека — есть «бренд», превращенный в товар. Бизнесмен Х создал товар, улучшивший мир, он (бизнесмен) стал брендом, товары этого бренда несут ценностную информацию, но вскоре бренд превращается командой прагматичных менеджеров в средство успешной продажи любых товаров, приносящих прибыль, а потом зачастую продается и сам.

Вряд ли можно утверждать, как делал Йенсен, что капитализм «подобрел», объединив экономику и ценности. Если даже и объединил, то не сделав товар «нравственное», а скорее, «отоварив» ценности, превратив их в экономическое (рыночное) явление, облек их в товарную форму, «прикрепил» к товару, сделал инструментом извлечения прибыли.

Как же снова не вспомнить Маркса (простите за длинную цитату): «Буржуазия повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой.

Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников. Буржуазия сорвала с семейных отношений их трогательно-сентиментальный покров и свела их к чисто денежным отношениям»¹

Можно было бы продолжить мысль К. Маркса и Ф. Энгельса, применив ее к современным условиям — она (буржуазия) смогла превратить товар в эмоциональную и нравственную ценность, а эмоциональную и нравственную ценность — в товар. Денежные отношения снова смогла покрыть «трогательно-сентиментальным покровом», а погоню за прибылью разнообразными «иллюзиями», с успехом продавая и первое, и второе.

Вспоминается и другой термин К. Маркса — «отчуждение». На наш взгляд, одна из описанных им форм отчуждения — отчуждение родовой природы человека обретает еще один аспект. Не отчуждаемся ли мы все больше, растворяясь в приобретаемых нами товарах? Кто я? Один характеризуется как № в списке «Форбс» или «Финанс», с описанием того, обладание чем поместило его в этот список.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. М., 1981. С. 27–28.

Другой зарегистрирован в форуме как владелец «Матиз», «Рио» или «Гетц», третий — пользователь опасной бритвы и т.д. А если помимо того, чем владею? Много ли остается? Наши эмоции, ценности, переживания, да и сама наша жизнь все больше реализуется через товары — приобретение, обладание и пользование. Сначала говорили: «Человек в малиновом пиджаке», потом «Человек с мобильным телефоном», теперь — «Он из «Форбс» (или, по крайней мере, «у него дом по Рублевке»). Нас не только квалифицируют и классифицируют как потребителей, мы все больше самоопределяемся, самоидентифицируемся как потребители.

Но не подобный ли процесс происходит и с производителем? С тем, кто создает или основывает бренд? Разве не с явлением отчуждения встречаемся мы, когда человек воплощается в бренде, который начинает жить независимой от него жизнью — продается, покупается, участвует в каких-либо социальных взаимодействиях, зачастую не по воле самого брендосоздателя?

Показательна ситуация в шоу-бизнесе, где имя или, точнее, псевдоним артиста — бренд, торговая марка, имеющая весьма косвенное отношение к конкретному человеку. В случае конфликта с продюсером исполнитель теряет свое сценическое имя, оно спокойно может перейти к другому человеку.

Аналогично, как указывалось в примечании выше, положение в бизнесе — сам предприниматель становится брендом, человек отчуждается от самого себя.

Причем это может происходить даже против воли человека, навязываться ему вместе с приобретенным товаром или приписанным брендом. Покупается просто вещь, а в нагрузку получается сеть ассоциаций, с которыми тебя начинают связывать другие, через которые тебя начинают воспринимать, даже если ты с этим не согласен. Такая ситуация может быть чревата как конфликтом с окружающей средой, так и внутриличностным конфликтом.

Когда-то Э. Фромм в своей последней крупной работе «Иметь или быть?» противопоставил два способа существования человека, два пути его самоидентификации. Существование по принципу «иметь» означает зависимость от вещи, даже растворение в ней до определенной степени. Так, иллюстрирует Фромм, «автомобиль творит «я» своего обладателя, так как, приобретая машину, владелец фактически приобретает некую новую частицу своего «я»¹. В таком случае «собственностью могут считать идеи, убеждения и даже привычки»².

¹ Фромм Э. Иметь или быть? Киев, 1998. С. 255.

² Там же. С. 256.

«Модус бытия» же Фромм связывал со стремлением к самоосуществлению вне зависимости от вещей, проявляющемся, например, в бескорыстной заботе о ком-то, с путешествиями без всяких прагматических целей, с любовью. Но «общество мечты» дает вам все это, а точнее, продает, превратив в товар. Хотите заботиться — купите «Тамагочи», хотите ощущения от романтических путешествий — индустрия туризма в вашем распоряжении, нет денег на поездку — купите товар с соответствующей «историей» — он создаст иллюзию путешествия. Хотите любви, романтики — все организуют за ваши деньги, хватит денег — в реале, не хватит — в виртуальном варианте. Получается, что сегодня противоречие между двумя модусами, выделенными Фроммом, снимается — «быть» значит «иметь». В терминах Фромма можно сказать, что «общество мечты» не выводит нас из модуса обладания в модус бытия, а позволяет купить модус бытия по доступной цене.

«Бизнес в стиле фанк. Капитал пляшет под дудку таланта» начинается с фразы: «Мы победили: настала эра триумфа капитализма!» Да, капитализм торжествует. Теперь действительно все — товар и в товаре — все.

Показательна метамарфоза, произошедшая с религией. Религия долго была «донжоном» ценностной цитадели, даже когда ее толстые стены изрядно потрепали ироничные ядра просветителей. Теперь религия на службе корпорации. Нет не потому, что освящаются офисы или бизнесмены в рамках PR-кампаний жертвуют на храмы, улучшая свой имидж. И даже не потому, что традиционные религиозные организации осваивают принципы рыночной экономики — они всегда ими неплохо владели, вспомним хотя бы торговлю индульгенциями. Дело в том, что, помимо традиционных, возникают корпоративные религии, которые начинают существовать наряду с первыми, а в перспективе могут вообще вытеснить таковые. В самом деле, если каждый из нас все больше затягивается корпорацией, через свои товары позволяющей нам социализироваться, коммуницировать и самоидентифицироваться, то почему бы не предположить, что все, что притягивало человека в религии (а ведь для большинства людей та или иная разновидность религии — необходимость), он тоже будет получать через корпорацию. Мы будем жить в мире корпораций и корпоративных религий¹

Естественно, корпоративные религии используют в маркетинговых целях опыт традиционных религий, например, механизмы

¹ Любопытно название книги Дж. С. Янга и В.Л. Саймона о Стиве Джобсе — «Икона: Стив Джобс».

фетишизации освоены в религии лучше, чем где бы то ни было. Но очевиден и обратный процесс: традиционные религии будут подстраиваться под корпоративную модель.

Движение в данном направлении заметно уже сегодня. Традиционные религии позиционируют себя как бренд, который может продаваться или, точнее, под крышей которого можно успешно осуществлять продажи — вариант «зонтичного» бренда. Такая ситуация неудивительна. В мире, где властвуют (в том числе и в мире ценностей) корпорации и корпоративные (рыночные) модели, где духовный мир становится обычным рынком, оставаться конкурентоспособными можно, только освоив правила игры.

Папа Римский Бенедикт XVI в рождественской проповеди 24 декабря 2011 г. говорил, что в наши дни Рождество стало праздником магазинов, за блеском которых люди забывают о просьбах Господа к смирению и простоте. Действительно, Рождество становится праздником распродаж, коммерции, когда ценность Рождения Христа становится неотделима от радости приобретений, и порой реализуется через эти удачные приобретения, придавая им особую привлекательность. Можно сказать и так: христианская церковь как брэндообладатель предоставляет свой монопольный знак «рождество» продавцам различных товаров и услуг. Конечно, пока нет четко установленных коммерческих прав на рождественскую символику, но, возможно, их установление не за горами.

Вообще, христианские иерархи все чаще высказывают озабоченность коммерциализацией религиозных ценностей (даже не религиозной организации как таковой). Так, совершая свое второе турне по африканским странам, в крупнейшем бенинском городе Котону бывший папа Бенедикт XVI призывал «не расточать веру на финансовые рынки» и утверждал, что: «Принятие современности должно проходить на базе существующих ценностей. Среди них: уважение к личности, семейные устои и незыблемость права на жизнь»¹

Не только религиозные организации действуют по корпоративной модели, но и сами верующие воспринимают религию и обретаемую в ней благодать как удачное, выгодное приобретение.

Даже извечно свойственный религии фетишизм сегодня товаризируется. Ведь теперь товар — сакральная ценность, он становится религиозным предметом, а значит, по мере того как корпоративные религии вытесняют традиционные, религиозный фетишизм сливается с товарным, претворяется в него.

¹ <http://top.rbc.ru/society/19/11/2011/625832.shtml>

Трудно не вспомнить недавний ажиотаж с привезенным в Москву поясом Пресвятой Богородицы. Спора нет — это великая реликвия и можно понять желание верующих к ней прикоснуться. Но соответствует ли действительной глубине веры в русском народе то, что творилось у храма Христа Спасителя? Не фетишизм ли это? Не желание ли через вещь обрести святость и благодать? Неудивительно, можно ответить, христианство всегда трепетно относилось к реликвиям. Но в храмах неподалеку лежат частицы того же пояса и другие, не менее чудотворные христианские реликвии. Там, однако, такого ажиотажа не наблюдается. Не в умелом ли PRe дело? Не потому ли, что людям по обычной методе внушили, что с этой вещью к вам придет святость, благодать, милость Божия и т.д.? Сработала привычная для современного обывателя схема. Причем в классической советской и постсоветской традициях хотели не просто купить, но «достать по блату», в качестве привилегии, т.е. так, как доставали раньше дефицитные вещи, да и теперь получают различные блага. Действовали в модуле приобретения.

Описанная ситуация выглядит достаточно тревожно. Еще более тревожным может представляться дальнейшее развитие выявленных тенденций. Безусловно, данные тенденции коренятся в природе капитализма, являются обратной стороной или побочным следствием его экономической эффективности и самое печальное — безальтернативности. Не следует трактовать эту статью как антикапиталистическую. Нелепо ниспровергать объективную необходимость. Мы полностью согласны с указанными выше авторами в том, что обозримое будущее человечества не может не быть капиталистическим. Капитализм остается единственной эффективной формой организации производства и в информационную, и в постинформационную эпоху, что предопределяет буржуазный характер всей системы общественных отношений.

Но такова природа капитализма — его достижения всегда «проходят» по краю пропасти. Важно взойти на вершину, а не скатиться в бездну. Вся история капитализма — борьба с кризисами, его же природой порожденными. Источник этих кризисов как правило один — утверждающаяся вера в абсолютную саморегулируемость капитализма, то, что Дж. Сорос (а его трудно заподозрить в антипатии к рынку) называл рыночным фундаментализмом. Но капитализм — система не столько саморегулирующаяся, сколько саморазрушительная. Условием выживания и успешного развития капиталистического общества всегда была как ни странно способность к самоограничению, к внешнему регулированию рыночных процессов. Так боролись с сугубо экономическими кризисами, порожденными ры-

ночной «анархией», так боролись с монополизацией, так боролись с порожденной неизбежно вытекающим из рынка социальным неравенством политической напряженностью... Этот ряд можно было бы продолжить. Но сейчас актуальной становится борьба с тотальной экспансией рынка, ставшей элементом более широкого кризиса — «тотальной аномии». Стремлением подчинить своим принципам, организовать по своему образу и подобию все сферы общественной жизни, включая духовную культуру, даже саму душу человека. Рынок снова нуждается в ограничении; только так можно сохранить и даже приумножить его экономическую эффективность, не допустив превращения рынка в социально-деструктивную силу.

В чем должен заключаться этот контроль? Какие сферы охватывать?

На наш взгляд, во-первых, необходимо ужесточение законодательства о рекламе, касающееся всех аспектов этой деятельности: что можно рекламировать, как можно рекламировать, сколько можно рекламировать.

Во-вторых, следует ввести серьезные ограничения в маркетинговой деятельности вообще. Особенно там, где основной аудиторией являются дети и в области медицины.

В-третьих, необходимо, вероятно, пересматривать саму концепцию информационной безопасности, понимая под последней, прежде всего, защиту сознания людей от массированного воздействия корпораций, атрофирующего у них способность к оцениванию информации и самостоятельному принятию решений¹. Не надо бояться слова «цензура» и под лозунгом «защиты свободы слова и мысли» позволять растлевать общественное сознание и в особенности молодое поколение. Фактически цензура существует даже в самых «демократических» обществах (правда, и там подвергается нападкам).

Три перечисленных выше компонента носят «запретный» отрицательный характер. Они необходимо должны быть дополнены четвертым, «положительным», а именно — взвешенной политикой в сфере образования.

На наш взгляд, это означает отношение к образованию не как к способу обретения практических навыков (подход, начинающий

¹ В этой связи можно упомянуть о недавно предпринятой Роскомнадзором попытке запретить ряд интернет-сайтов. Как и многие благие начинания, данная попытка не обходится без издержек, без пресловутых «щепок», которые летят при рубке леса.

превалировать в настоящее время)¹, а как к процессу формирования полноценной личности, обладающей определенной ценностной шкалой и упоминавшимися выше способностями к оцениванию и ответственному самостоятельному выбору. Здесь особенно остро встает древняя педагогическая проблема взаимосвязи обучения и воспитания, а также соотношения источников и центров влияния на формирующуюся личность.

И последнее. Рыночная экономика сегодня глобальна, тенденции, о которых шла речь в данной статье, также глобальны. Значит, борьба с ними должна носить не национально-государственный, а наднациональный характер, проходить не на уровне отдельного государства, а на международном, межгосударственном уровне.

А.Ю. Антоновский

ОТ ЭВОЛЮЦИИ КОММУНИКАТИВНОЙ СТРУКТУРЫ К ИСТОРИЧЕСКОЙ ТИПИЗАЦИИ ОБЩЕСТВ²

Может ли коммуникативная теория быть философией истории?

Вводные замечания и методология

Я рассмотрю в своем выступлении попытки связать общественную типологию со структурой *нашего общения*³

Если в структуре общения есть какие-то базовые различия, то можно задаться вопросом о генетическом приоритете какого-то одного типа общения и выстроить исторические классификации.

Я буду использовать так называемый системно-коммуникативный подход, который исходит из нескольких базовых положений для объяснения современного состояния общества.

Если мы задаемся вопросом, в чем системные свойства общества, то ответ подразумевает следующее подвопросы.

1. В чем состоит элементный уровень, элементарное проявление общества, т.е. самое маленькое общество? (Химия общества).

¹ Показательны, например, изменения в стандартах высшего образования. Раньше там были «дидактические единицы» (т.е. знания), теперь — «компетенции», т.е. по сути дела навыки.

² Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00811 «Эволюционно-биологические, системно-теоретические и формально-логические основы теории коммуникации».

³ В данной работе мы в существенной степени опираемся на системно-коммуникативный подход Никласа Лумана. См.: *Луман Н. Общество общества*. М., 2011.

2. В чем состоит структура самого элемента, атома общества (физика общества)?

3. Что обеспечивает связи между элементами общества, молекулярные и атомные связи, химическое сродство, способность обеспечивать образование больших комплексов или ассоциаций элементов из маленьких.

Эти вопросы связаны. Мы не можем объяснить связи элементов общества, не разбирая структуру элемента общества (не путать со структурой общества). Так, химические свойства, т.е. образование молекулярных связей, химические реакции мы объясняем физическим строением атома — энергетическими уровнями.

Этот *структурный* уровень мы должны дополнить *динамическим*, т.е. задаться вопросом, не меняются ли базовые структуры элемента? Скажем, если использовать физическую метафору, из простых и легких атомов типа водорода появляются постепенно более сложные и тяжелые и неустойчивые элементы — атомы радиоактивных веществ. Не происходило ли таких базальных трансформаций в атоме общества — коммуникации?

Общество. Элементарный анализ. Модель на основе ассоциации действий

Что же является элементом общества и самым маленьким обществом? Структурный функционализм (Парсонс) и понимающая социология (Вебер), и интеракционизм (Дж.Г. Мид), и феноменологическая социология (Шюц, Лукман), и всякие виды (нео) утилитаризма странным образом были едины в этом вопросе — социальное действие должно быть рассмотрено как элементарное бытие общества.

В том, что такое действия, единства не было. Скажем, для Вебера социальное действие — это довольно простой, но главное, частично наблюдаемый феномен, который можно понять, если домыслить индивидуальный мотив, который становится смыслом, если проинтерпретировать его в контексте утвердившихся ценностей.

Ценности не существуют в прямом смысле, но они «значат». У Парсонса действие — это уже сложная и абстрактная система. Абстрактная в том смысле, что то, что мы считаем действием, на самом деле соединение многих конкретных условий или функций. В утилитаризме действие — это уже некий квазиобъект, исход активности, которым можно выгодно обменяться, если он не очень ценен для себя, но ценен для другого. Но во всех этих случаях действие есть то, чем пользуется общество, но не есть само общество.

Должны ли мы брать за начало отсчета действие? И описывать все свойства общества, ориентируясь на свойства действия как ба-

зальной единицы общества? Конечно, можем, и все перечисленные теории предоставляют такие возможности.

Но все-таки я сделаю здесь оговорку. При выборе теории, а значит базового феномена и соответствующей системы отсчета, мы должны учитывать, что не бывает ложных или истинных теорий (тезис Дюгема — Куайна). Они бывают хорошими и плохими, удобными или не очень, громоздкими или экономичными, с точки зрения их сложности, предсказаний и часто исследовательских задач. В небесной механике мы можем брать за начало отсчета Землю. И хотя громоздкость расчетов сильно усложнится, но предсказания движений тел будут выполняться. В этом смысле мы вполне можем брать за начало отсчета действие, а потом искать его возможные значения в наших измерительных системах, горизонтах — давать ему значение рационального или нерационального, ценного для обмена или неценного, отвечающего функциями (адаптации, консуммации и т.д.) или нет.

Общество тоже можно рассматривать как длинные последовательности действий.

Общество. Элементарный анализ.

Модель на основе ассоциации коммуникаций

И все-таки эта модель общества очень неудобна, мы всегда должны делать оговорку о социальности действия. То ли оно в большей степени социально, и тогда мы имеем дело с обществом, то ли оно в большей степени индивидуально, и тогда мы имеем дело с личностью. В рамках этой модели нельзя ставить классические философские вопросы: например, о свободе. То действия объединяются вокруг *коллективных целей* и тогда возникает несвободное общество. То они объединяются вокруг личностей, и тогда мы имеем дело со свободой личности. Хотелось бы общих оснований.

Если есть общество как ориентир для действий, то оно дефинитивно несвободно. И наоборот, личность с точки зрения действий является дефинитивно свободной.

Но более существенна другая трудность. Мы получаем неснимаемую проблему — трудность связи двух уровней — макроуровня системы (политики, экономики, науки, религии) и микроуровня самих действий. Проблема возникает в двойной детерминации, избыточной причинности — с одной стороны, действия ориентированы на предыдущие действия и последующие, и эта связь причинно и энергетически замкнута.

Пример: самоубийство — вызвано разочарованием, предшествующими действиями и переживаниями. Это полное и достаточное и необходимое объяснение. Но почему-то мы еще вынуждены добав-

лять какую-то гипотетическую сверхпричину: «невидимую руку», постулируем ослабленные социальные связи, вызванные несогласованностью в макроотношениях — между экономикой и отстающей тем моральной нормативностью.

Системно-коммуникативный подход предлагает смену системной референции. Взять за исходный базовый феномен — само общение, т.е. коммуникацию.

Структура коммуникации: понимание информации сообщения

В этом случае мы можем рассмотреть общество как коммуникативную систему. И элементарное проявление общества — простая коммуникация. При этом действие никуда не исчезает. Просто как социально-релевантное действие мы теперь рассматриваем.

Сообщение — это, можно сказать, материя общества, тот неисчисляемый (в интерпретациях) сухой остаток, с которым будут согласны все участники коммуникации. Можно спорить со смыслом сообщения, информацией сообщения, скрытой целью или мотивом, но с тем, что сообщение таково, каково оно есть, обычно не спорят.

Сообщение — это фундамент консенсуса и одновременно первый шаг теоретического анализа и одновременно синтеза общества.

На следующем шаге мы определяем **внутреннюю структуру элемента**, элементарные частички (элементарные частички и энергетические уровни атома), надеясь, что это поможет нам затем объяснить образование больших ассоциаций элементов — систем или последовательностей коммуникаций.

Итак, **сообщение** — это явный и очевидный момент или составляющая коммуникации. Одновременно сообщение является действием. Поэтому теория действия никуда не исчезла, она входит в новую теорию в рамках этого понятия (но понятие действие меняется — это **действие-сообщение**.)

Самый главный теоретический шаг подразумевает решение о том, *какие бывают сообщения?* Если мы дадим типологию сообщений на основе эмпирических данных, мы можем сказать, какие *принципы связи* есть у сообщений, и какие социальные системы могут образовываться этими двумя принципами связи. Сообщение бывает принципиально двух типов.

«Я *сообщаю* о том, что...» и «Я *сообщаю* о том, что...»

Сообщение может подразумевать, что главное в сообщении — факт сообщения, тот факт, что я отвечаю тебе на запрос и посылаю запрос именно этому участнику, а не кому-то еще. А то, что содержание сообщения интересно или неизвестно, не играет в коммуникации никакой роли. Этот тип коммуникации можно назвать *интеграционным*.

Сообщение может подразумевать, что тема сообщения гораздо интереснее, чем сам факт сообщения. Если бы не ты это мне сказал, я бы все равно узнал, или сообщил кто-то другой! Этот тип коммуникации можно назвать *информационным*.

На этом этапе мы делаем второй шаг и вводим понятие *информации* сообщения как второго момента коммуникации. Информация сообщения — это выбор интерпретации, либо в качестве информации я констатирую, что мне сообщают известное и банальное, но этим укрепляют сплоченность нашего общения, фиксируют солидарность. Сообщение «идет дождь» можно понимать как мотивирование остаться дома, хотя мне и так известно, что идет дождь. Обычно это называют, со времени Мертона, латентными функциями явных сообщений: сообщество коммуницирует, обращаясь к богам и вызывая дождь, а на самом деле укрепляют солидарное поведение.

Либо в качестве извлекаемой из сообщения информации, я констатирую, что мне сообщают нечто новое и удивительное, ранее неизвестное. В сообщении «идет дождь» я фиксирую само атмосферное явление, предмет, а не мотивирование. Как странно, на улице зима, но идет дождь.

Итак, мы зафиксировали физическую «внутриатомную» структуру элемента общества, оно состоит из сообщений и информации. Но что в этой структуре отвечает за *макрохарактеристики*, что обеспечивает химию общества, т.е. ассоциирование атомов-коммуникаций друг с другом, образование макросистем?

Продолжение общения, т.е. системообразование, подсоединение следующих коммуникаций, возможно, только если я *понимаю* различие двух интерпретаций, т.е. могу различить информационный и интеграционный смысл. Это некий «Ага-эффект». Я реагирую сообщением на сообщение, если понимаю, что меня либо мотивируют, либо информируют.

Итак, коммуникация представляет собой (1) сообщение, (2) извлечение информации из сообщения, (3) понимание того, что извлекается одна информация, а не другая.

Коммуникация — это понимание информации сообщения!

Типология современных коммуникаций как типология функциональных систем

Но что нам дает такое понимание структуры коммуникации?

Проблема

Можем ли мы выделить ее специфические типы, характерные для исторического прошлого и современности, и зафиксировать изме-

нения в структуре коммуникации, которые бы были одновременно изменениями в типах общества?

Мы различили в коммуникации *сообщение* и *информацию*. Но ведь это различие действия и переживания (мотива) данного *явно* и *скрытого в глубине* сознания ментального акта.

Ведь именно второй момент коммуникации — полюс информации, составляет *проблему* любой коммуникации, возможный *конфликт интерпретаций*, противостоящий консенсусному полюсу сообщений. Но именно эта проблематичность любой информации мотивирует и провоцирует коммуникацию, выступает ее мотором, требует продолжать, уточнять, задавать вопросы. Но полного понимания о смысле сообщения нам не достигнуть никогда.

Именно это различие некоторой независимой переменной — *действия-сообщения* и зависимой переменной — информации (переживаемого в *недоступном* для участников мотива, цели) позволяет ввести две другие базальные переменные — *Эго* и *Другого*.

Другого как *инициатора общения*, того, кто делает это сообщение и закладывает в него информацию.

Эго — реагирующего своими переживаниями или ответными действиями на переживания и действия Другого.

Теперь базальная структура переменных, задающих все типы общения, сформирована.

Достаточно лишь посмотреть на то, какие комбинации эти четыре переменные образуют, чтобы зафиксировать возможные типы общения или, что то же самое, общества. Метод, который это делает возможным, называется метод перекрестного табелирования. Им пользовался Парсонс, когда создавал свою AGIL схему. И Витгенштейн в знаменитых таблицах истинности.

Четыре возможные комбинации действий, переживаний Эго и Другого:

Эго переживает, реагируя на переживания Другого.

Эго действует, реагируя на переживания Другого.

Эго (не действуя) переживает, реагируя на действия Другого.

Эго (не переживая) действует, реагируя на действия Другого.

Эти четыре возможных констелляции задают своего рода связи *внутри* атомов общества, или коммуникаций. Это энергетические уровни или электронные орбитали. Это квантовая физика общества. На более уровне коммуникативных систем действует химические — *межатомные связи*, между самими коммуникациями. Но базовый уровень сохраняет это значение.

	Это переживает	Это действует
Другой переживает	Истина и ценности В науке переживания <i>Эго</i> (например, данные экспериментов, удовлетворяющих <i>истинность</i> теоретических положений) должны подтверждаться переживаниями любого <i>Другого</i> Ценности должны удовлетворять общность чувства членов общества	Любовь <i>Эго</i> своими действиями пытается вызвать переживания <i>Другого</i>
	Деньги — Собственность, Искусство <i>Действия Другого</i> (скажем, притязания на материальные блага) не вызывают ответные действия, а спокойно <i>переживаются Эго</i> , поскольку Другой имеет право собственности или платит. Художник действует, а зритель переживает	Власть <i>Действия Другого</i> влекут <i>действия Эго</i> , если они регулируются <i>властью</i> . Личные переживания должны быть устранены из сферы политической и военной коммуникации

Итак, мы зафиксировали *внутриатомную* структуру из четырех комбинирующихся переменных.

Те или иные комбинации образуют *межатомные* связи. В этой функции выступают символические медиакоммуникации — *истина, власть, деньги, любовь*.

Медиакоммуникации — химическое сродство коммуникаций

Медиакоммуникации, как средства, *сцепляющие* или склеивающие родственные коммуникации в системы (химическое сродство), — обладают рядом сходных признаков. Мы с ними хорошо знакомы по деньгам — например, они представляют всего лишь символы, это значит, что у них как бы нет собственной субстанциальной основы, они приобретают собственное значение, если реферируют к чему-то, к какой-то более глубинной ценной реальности — *материальной основе символа*.

Так, истина, конечно, символизирует научную деятельность в том смысле, что распределяет все пропозиции на истинные и ложные, обеспечивает *закрытость* системы, поскольку третьего значения не дано и ничего не может быть добавлено извне. Но если мы спросим практикующего ученого, ищет ли он истину, или задумывается на тем, что значит быть истинным, то сомневаюсь, что он ответит. Если спросить практика, он скажет, что он ищет или создает новую *реаль-*

ность с новым свойствами. Если спросить теоретика, он ответит, что он находит или создает новое знание, желательно полное и непротиворечивым образом выстроенное. То, что знание еще должно быть снабжено *дополнительным индексом истинности*, далеко не очевидно.

В этом смысле обобщающие системные символы просто указывают на общность активности некоторого множества коммуницирующих людей. Сама же это общность должна иметь реальную (физическую), а не символическую природу.

Соответственно, у каждого символа, чтобы обеспечить прочность и устойчивость системы, должен быть коррелят в реальности, с которым ему приходится вступать в симбиоз. Иначе символ инфляционирует так, же как инфляционируют деньги. С инфляцией символов мы встречаемся, когда истинные предложения не могут быть обоснованы; распоряжения власти не выполняются. Любовь остается платонической и утрачивает мотивирующее значение, не может подтверждать сексуальными отношениями; деньги теряют в стоимости.

Чтобы символы функционировали, они должны в критических случаях уметь реферировать к реальности; к телесным процессам, которые лежат в основании той активности, которую они символизируют.

Так, наука может опереться на общие механизмы *восприятия* всех исследователей; политика на процессы *насилия*, обеспечивающие власть; телесные сексуальные связи служат подкреплением и удостоверением любви. И возможно фактическое потребление (насыщение тела), обеспечивающее ценность денег, на которые это можно купить.

Историческая типология на основе структуры коммуникации

Итак, мы дали структурное обоснование физики и химии общества.

На основании внутренней (внутриатомной) структуры коммуникации объяснили многообразие коммуникативных макросистем, которые из этих коммуникаций выстраиваются. Но можем ли мы дать и философско-историческую реконструкцию общества?

Философско-историческая типизация: общества пред-традиционные, традиционные и современные

Начнем со структуры. В нашей схеме очевидны существующие системы — образования и религии. Спрашивается почему? У обеих из них есть свои генерализирующие символы: *вера* и *компетенции-квалификации*, связывающие родственные коммуникации друг

с другом. Но что-то в них, собственно, отсутствует. Эти символы не способны удостовериться в собственной значимости — через телесные механизмы, связывающее символической активность с не-символической реальностью тела. Вера апеллирует к чуду, священным текстам, но никакие механизмы не позволяют убедиться в общей (интерсубъективной) значимости чудес и священных текстов. Более того, разными священными текстами могут вооружиться разные люди и с равной, но противоположной убежденностью вступить в конфликты. В степени приобретаемых квалификаций тоже невозможно убедиться, так как они замкнуты в сознании и продемонстрировать их общезначимым образом невозможно.

Другими словами, все медиасимволы используют программы или алгоритмы связи, обеспечивающие динамику коммуникаций (системообразование).

Программы:

«если сомневаешься в теории, проведи экспериментальную проверку» (наука);

«если сомневаешься в любви, требуй доказательств в виде телесной близости»;

«если цены растут (деньги обесцениваются), покупай товар, и наоборот»;

«если распоряжения не выполняют, применяй насилие».

И только у образования и религии (морали) нет в распоряжении таких алгоритмов или программ, обеспечивающих непроблематичный *коммуникативный успех*.

Как это интерпретировать с философско-исторической точки зрения?

Но на что это указывает? Не на то ли, что эти формы коммуникации являются некими гораздо более древними и сохранились лишь в некой остаточной, резидуальной форме? Достались нам со времен, когда коммуникативный успех еще не требовал для себя специальных средств его достижения (типа *власти, любви, истины, денег*) И тогда, реконструируя принципы этой древней коммуникации, мы воссоздадим динамику развития обществ (= типов коммуникаций).

И тут нам пригодится наша первичная типология коммуникаций, их различение на *интеграционно-ориентированные* и *информационно-ориентированные*. Мы можем предположить, что некие первоначальные древние формы общения не предполагали разложения коммуникации на базисные асимметричные элементы-переменные Эго, Другой, действия и переживания. Образование не требовало представления о том, что мозг умеет учиться и представляет автономную,

независимую от действий и сообщений активность (субъективную реальность).

И действительно, многие антропологические исследования утверждают, что первоначальная прото-коммуникация запрещала обсуждать переживания внешнего мира, на большие фрагменты реальности накладывалось табу. Запрещено было обсуждать тему общих успехов и общих несчастий — того, что традиционно считается некой объединяющей семантикой. Я сошлюсь на исследования Фердинанда Барта, зафиксировавшие такие общества. Стандартный пример — племя бактаман.

Это можно назвать обществом общего незнания. Общество дифференцировалось на знающих и незнающих. Причем прийти к знанию можно только на седьмой инициации. На первой объявлялось, что жир кабана обеспечивает мужскую силу, а на следующей, что это обеспечивает жир крокодила. И все это хранилось в тайне. Так продолжалось семь раз, а до седьмой в условиях высокой смертности почти никто не доживал. Никак сегментных образований семей, кланов, друзей, скрепленных обсуждением общих переживаний (успехов и неудач), не существовало.

Этот тип общения подразумевал невозможность информационной коммуникации. Эго не мог отличаться от Другого, который мог бы сообщить этому другому нечто, неизвестное Эго. Всякая коммуникация была коммуникация об известном, на все остальное наложено табу, тайна. Эго не отличался от Другого, поскольку не было представления о том, что переживания могут существенно отличаться от сообщений и генерировать различие *известного и неизвестного*, о чем стоило бы сообщить. В этих обществах все стилизовалось под запрещенное к обсуждению (под то, что нельзя называть и произносить). Эти общества можно назвать пред-традиционными обществами.

Какие же общества можно назвать традиционными и современными? Традиционные общества — это общества устной речи, где коммуникация очень постепенно освобождается от своего религиозного коммуникативного инварианта — запрета на обсуждение своих переживаний внешнего мира. Этот постепенный процесс пути объективации или информатизации общения.

У него есть несколько станций, я только назову — изобретение символа, практики гаданий и предсказаний, ритуализация общения, изобретение публичной морали заслуг (в отличие от морали происхождения), изобретение письменности и, наконец, изобретение печати. На каждом шаге коммуникация освобождалась от своей ориентированности на себя саму, на сплоченность и интеграцию, на

закрытость от всего нового и неизвестного. Ориентированность коммуникации на новое и неизвестное, т.е. на озвучивание и публикацию информации, которая бы переживалась Эго и могла быть сообщена Другому как нечто удивительное, интересное и новое, возникает только с печатью, рыночным распределением книг, когда становится немыслимым приобретение того, что уже читали ранее.

Почему же возникает представление о том, что переживания не обязательно дублируются (симметричны им) в действиях и поэтому Другой не тождественен Эго?

Предварительная гипотеза я связываю с принципиально различающимися смысловыми горизонтами *устной* и *письменно-печатной* коммуникации.

Именно то, что произносится *устно*, не требует обсуждения своего контекста. Я понимаю и принимаю предложенный мне запрос на контакт, поскольку знаю, Кто, Где и Когда мне это говорит.

Этот контекст: Пространство — Время и Свойства личности (я называю это *димерсиональным контекстом*), предлагающей контакт, мне известны, и, ориентируясь на них, я принимаю или не принимаю, понимаю или не понимаю.

И только письменно-печатная коммуникация, чтение романов, писем (с развитием эпистолярного жанра) уже требует включения контекста (прежде всего переживаний и впечатлений героя) в сам текст, а значит, их явной экспликации!

Так возникают субъективная реальность, индивидуальность и современные типы общения, ориентированные на *сообщение нового*. Так возникает и современное общество с его специфическими письменно-печатными сообщениями, ориентированными на различение известного и неизвестного.

Типы современных сообщений хорошо известны: печатные банкноты, где точно известно, что номинал известен; печатные кодексы и законы, печатные научные публикации, когда точно известно, что их содержание должно быть новым; печатные романы, где неизвестное становится известным.

Итак, мы пришли к выводу: структура коммуникации определяет типы современных и исторических обществ.

Общее знание допускает разные аспекты, а следовательно, полемическое обсуждение, злоупотребление знанием, манипуляцию другим, ошибку и прочие опасные дисфункции.

О КЛАССИФИКАЦИИ ОБЩЕСТВ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ ЯЗЫКОВ¹

Вопрос о том, можно ли разделять общества по языковому принципу, имеет вполне тривиальный ответ: конечно, да. При желании можно идентифицировать по языковому признаку сообщества на уровне государств или наций, на внутригосударственном или внутринациональном уровне и даже на наднациональном уровне. Ведь если владение тем или иным языком — свойство практически всех людей, то разделять сообщества людей по этому признаку вполне допустимо.

Однако если учесть, что в мире существуют достаточно стабильные общества людей, каждое из которых вполне корректно называется обществом, но при этом не в силу языкового признака, то эффективность критерия языковой идентификации для таких образований оказывается под вопросом. Еще совсем недавно существовало единое общество, называвшееся советским народом, но говорившее при этом на многочисленных языках. С другой стороны, известны совершенно разные общества, использующие один и тот же язык. Примерами здесь будут Сербия и Хорватия, Индия и Пакистан. Апелляция к общности языка как определяющему признаку общества зачастую оказывается чрезмерно ангажированной политическими, экономическими и культурными мотивами. Так, известно, что в 1995 году на фоне споров о том, является ли македонский язык диалектом болгарского, а сама Македония, соответственно, в той или иной степени частью «болгарского мира», президент Македонии Глигоров, встречаясь со своим болгарским коллегой Желевым, утверждал, что не понимает его, и для общения использовал переводчика, тогда как Желев утверждал, что прекрасно понимает своего собеседника и обходился без переводчика. В Нигерии экономически неблагополучные представители нигерийского общества Нембе утверждают, что говорят на одном языке с экономически преуспевающими Калабари, тогда как последние это отрицают. Наконец, сегодня в мире говорят о так называемых китайских диалектах и европейских языках, однако различий между отдельными «диалектами» китайского зачастую больше, чем между отдельными европейскими «языками».

Но даже если собеседники не ангажированы и утверждают, что понимают друг друга, из этого все равно не следует, что они явля-

¹ Подготовлено при поддержке гранта РГНФ, проект № 14-33-01370 а2.

ются носителями одного языка. Путешествуя из Берлина в Амстердам и покрывая в день по 10—15 километров, мы столкнемся с ситуацией, когда на протяжении всего нашего пути люди, у которых мы будем покупать завтрак, будут прекрасно понимать людей, у которых мы будем покупать ужин, однако, достигнув пункта назначения, мы убедимся, что те, кто нас будет окружать в Амстердаме, будут разительно отличаться от тех, кого мы оставили в Берлине: это будет совершенно другое общество, говорящее на совершенно другом языке.

Таким образом, при более детальном рассмотрении признаков языковой общности оказывается достаточно сложно идентифицировать. Между тем, несмотря на всю неоднозначность проблемы, фундаментальные философские вопросы остаются вполне четкими и могут быть сформулированы следующим образом: можно ли говорить, что общества различаются фундаментальным образом в силу того языка, на котором говорят их представители? Являются ли непреодолимыми ценностные, мировоззренческие и прочие границы между обществами в силу языкового различия? Есть ли фундаментальные преимущества одних естественных языков над другими? В оставшейся части статьи мы рассмотрим те причины, по которым современное теоретическое языкознание (на примере генеративной лингвистики) дает отрицательный ответ на все эти вопросы.

В действительности, языки мира отличаются друг от друга существенным образом. Однако если рассматривать язык как коммуникативную систему в более общем виде, то все языки обладают фундаментальным сходством. При этом человеческий язык отличается от любых других коммуникативных систем других живых организмов.

Язык как коммуникативная система не зависит от внешних стимулов, т.е. мы можем говорить о вещах, которые не находятся в данный момент в поле нашего непосредственного восприятия.

Любой естественный язык позволяет его носителю производить бесконечное количество предложений благодаря такому свойству всех языков, как рекурсия (возможность построения (потенциально) бесконечно длинных выражений в силу повторяющегося применения одного и того же грамматического правила к определенной конструкции). Наш мозг является конечной системой, поэтому знание языка не может сводиться к простому запоминанию предложений этого языка. Рекурсия объясняет, каким образом носители языка могут производить бесконечное количество грамматически корректных предложений на основе ограниченного лексикона и конечной вычислительной системы. Мы не могли бы интерпретировать бесконечное количество новых предложений, если бы значение не

было композициональным, т.е. не выводилось бы из значения лексических элементов и способа их сочетания друг с другом¹

С точки зрения современной генеративной лингвистики способность к употреблению языка является врожденной когнитивной способностью всех людей. Из этого однако не следует, что для того, чтобы говорить на том или ином языке, достаточно просто быть человеком (примеры детей маугли это опровергают). Однако именно в силу упомянутой врожденной способности дети между двумя и тремя годами за сравнительно короткий срок осваивают грамматику того языка, который используется в среде, где они растут.

В пользу теории о врожденности способности к языку свидетельствует также то, что знание языка превосходит знание, которое может быть получено из непосредственного опыта, поскольку в опыте не даны негативные примеры. Тем не менее любой носитель языка способен отличить грамматически корректно построенные фразы от грамматически некорректных². Эту способность нельзя объяснить тем, что негативные примеры гораздо реже или совсем не встречаются в опыте. Мы можем рассмотреть два примера предложений (1) и (2), имеющих структуру, которая примерно с одинаковой частотой встречается нам в опыте.

(1) *Саша подумал, что Илья сказал, что Иван сообщил, что Женя заметил, что идет конференция.*

(2) **Кто сказал, что пришел на конференцию?*

Тем не менее для носителей языка не составляет труда понять, что предложение (1) является грамматически корректным, а предложение (2) нет.

В генеративной лингвистике проводится различие между универсальными фундаментальными принципами и параметрами, по которым грамматики языков могут отличаться друг от друга. Межъязыковая вариация, таким образом, сводится к разнице лексиконов (конкретного языка) и выбору определенных параметров из заранее данных вариантов. Например, в русском языке обычно прилагательное предшествует существительному («интересная книга»), а во французском — наоборот («unlivreinteressant»). Примером грамматического параметра может служить, например, позиция прилагательного в группе существительного: «интересная книга» в русском языке и «unlivreinteressant» во французском.

¹ Дэвидсон Д. Истина и значение // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Прогресс, 1986. Вып. XVIII.

² Chomsky N. Rules and representations. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

Общие для всех языков принципы устройства (универсалии) обнаруживаются в семантике, синтаксисе и прагматике всех естественных языков мира¹

В качестве примера можно рассмотреть принцип кооперации, сформулированный П. Грайсом.

(3) *«Твой коммуникативный вклад на данном шаге диалога должен быть таким, какого требует совместно принятая цель (направление) этого диалога»*².

Например, в диалоге, представленном в (4), ответ собеседника Б на вопрос А возможен, только если отвечающий говорит о поезде на Сергиев Посад, а не просто сообщает о наличии какого-то поезда.

(4) А: *Как мне добраться до Сергиева Посада?*

Б: От Ярославского вокзала ходит поезд.

По имеющимся на сегодняшний день данным, принцип кооперации соблюдается во всех известных языках³

Наличие языковых универсалий не только является дополнительным аргументом в пользу идеи о врожденности языковой способности, но и дает предварительное обоснование отрицательному ответу на вопрос о несоизмеримости языковых систем.

Различия, которые мы обнаруживаем между языками мира, очень важны, но с точки зрения внешнего наблюдателя — например, биолога, изучающего коммуникативные системы живых организмов, — различия между ними не более существенны, чем различия между разными региональными диалектами одного языка.

В рамках данного подхода богатство словаря не считается существенным свойством языка, и поэтому, вопреки расхожему предубеждению, естественные языки не делятся на «примитивные» и «непримитивные». Исследование параметров, характеризующих грамматики различных языков, выявляет всю субъективность нередко делающегося сегодня противопоставления языков, с одной стороны, и их диалектов, с другой.

Иллюстративным примером здесь является случай креольского языка Гаити, который сегодня многими считается «ломаным французским» и отношение к которому зачастую является уничижительным не только на обывательском уровне, но и на уровне госу-

¹ Подробнее о естественно-языковых универсалиях в области синтаксиса и семантики см.: Куслий П.С., Вострикова Е.В. Языковая природа человека: универсальная и врожденная? // *Философские науки*. № 2. 2015.

² *Грайс Г.П.* Логика и речевое общение // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XVI. М, 1985.

³ Von Stechow K. & Matthews L. Universals in semantics // *The Linguistic Review*. 25. 2008. P. 139–201.

дарственных и межгосударственных инициатив. Между тем креольский язык Гаити, действительно сформировавшийся на основе французского языка, не является пиджином, а представляет собой полноценный язык, обладающий полным арсеналом функциональных терминов (считающимися составляющими универсальной грамматики¹), этот язык передается от родителей к детям и используется множеством людей в качестве их единственного языка.

Подводя итоги проведенному рассмотрению, хотелось бы еще раз повторить основную идею, которую мы пытались донести и проиллюстрировать в этом тексте: общества можно различать по языковому признаку, однако при этом речь не может идти о фундаментальных фактах относительно, собственно, языка, мировоззрения, ценностей общества, которые были бы недоступными для носителей других языков. Все языки являются равными в том, что касается их фундаментальных структурных свойств.

¹ *May R. Syntax, semantics, and logical form // The Chomskyan Turn, Oxford: Blackwell, 1991.*

Глава третья

НОМОТЕТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ В СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

К.Х. Момджян

О ПОНЯТИИ И ОСНОВАНИЯХ НОМОТЕТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Напомню, что термин «номотетический» закрепился в философии благодаря Вильгельму Виндельбанду, который предложил классифицировать науки не только по объекту, но и по «формальному характеру их познавательных целей» и разделил их на номотетические и идеографические. Номотетическое познание ориентировано на поиск общего, оно ищет устойчивые, воспроизводимые и повторяющиеся связи между явлениями и устанавливает тем самым онтологические законы, которым эти явления подчиняются.

Идеографическое познание, напротив, ориентировано на анализ единичного и однократного. Оно изучает не *явления*, а *события*, ищет не законы, а некоторые ситуативные *закономерности*, то есть неслучайные связи между порождающей причиной и порожденным следствием, лишенные атрибута повторяемости.

Долгое время в европейском сознании именно номотетическое мышление считалось главным и исключительным атрибутом научности (на этом основании историческому познанию отказывали в статусе науки потому, что она обращено на единичное и однократное и не способно воспарить к познанию общего).

Позднее усилиями неокантианцев было признано, что наука может оставаться наукой и тогда, когда она решает номотетические задачи, и тогда, когда она обсуждает проблемы идеографические. На этом основании была реабилитирована история, признанная наукой, несмотря на то что суждения о законах истории Риккерт уподоблял суждениям о «деревянном железе»¹. Было доказано, что идеографический метод не исключает поисков верифицируемой истины и может применяться не только «науками о культуре», но и «науками о природе». Как говорил Виндельбанд, биолог использует номотети-

¹ См. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. М., 1902.

ческий метод, когда изучает законы живой природы и идеографический метод, когда изучает историю ее становления.

Этот паритет номотетического и идеографического подходов попытались нарушить представители современного постмодернизма, предпринявшие титанические усилия, чтобы переориентировать как минимум обществознание и гуманитаристику на решение исключительно идеографических задач. Все это сопровождается попытками дискредитации номотетического подхода под флагом борьбы с метафизикой, формами которой считают универсализм, логоцентризм и другие «маски догматизма».

Обществоведов призывают отказаться от эссенциалистской стратегии познания и заменить поиск «мертвящей всеобщности» на рассмотрение единичного и уникального в общественной жизни.

К счастью, сторонников этой разрушительной идеи в Европе становится все меньше, но в России их, видимо, немало (во всяком случае, противник номотетической традиции в социальной философии и общей социологии, критикуя мою точку зрения, имел смелость назвать меня «последним из могикан»)¹

Какие же аргументы приводят в полемике с номотетической парадигмой? Давно и хорошо известные. Мы все прекрасно понимаем, что главной причиной, которая заставляет сомневаться в возможностях номотетического познания в обществознании, является субстанциальная специфика социальной реальности, качественно отличной от реальности природной.

Эта специфика связана с тем, что люди, творящие социальную реальность, отличаются от физических тел и биологических организмов наличием свободы воли, то есть способности варьировать поведенческие реакции на безальтернативные воздействия внешней и внутренней среды. Свобода воли — это самоиндукция человеческого сознания, то есть способность психики вырабатывать такие инициальные факторы поведения, источником которых является сама психика, а не внешние по отношению к ней условия.

В отличие от какой-нибудь курицы, которая руководствуется простым правилом «голоден — ешь, страшно — беги, находишься в половом возбуждении — приступай к ухаживаниям», человек способен действовать альтернативно, свободно выбирать цели своего поведения, руководствуясь либо эмоциональными предпочтениями, либо рассудочным влечением к пользе либо мотивами долженствования.

¹ См. *Грицанов А.А.* Последний из могикан (заметки о статьях К.Х. Момджяна)//Личность. Культура. Общество. 2010. Т. 12. Вып. 2.

Многие философы считали и считают, что наличие у человека, которого Гердер называл «первым вольноотпущенником творчества», способности избегать поведенческой предопределенности, выводит социальные действия за рамки фундаментальных принципов детерминизма, согласно которым одни и те же причины при одних и тех же условиях порождают одни и те же следствия. Законы существуют там, где снаряд, выпущенный из пушки, не может проснуться в не-летном настроении или саботировать свой полет из пацифистских побуждений.

Свобода воли дает человеку возможность вести себя разное, что исключает, по мысли постмодернистов, наличие универсальных и безальтернативных законов человеческого поведения. В результате социальная реальность предстает как совокупность уникальных и неповторимых событий, качественно отличных от явлений природы, где вариативность проявляет себя не как индивидуальность, а как «экземпляльность» единого. Соответственно, научное исследование социальных процессов в его номотетической форме объявляется неосуществимым.

Я считаю эту презумпцию поверхностной и неадекватной. Убежден в том, что наличие у людей свободной воли ничуть не мешает существованию универсальных законов человеческого поведения, которые должны быть *открыты* номотетическим обществознанием и *использованы* обществознанием идеографическим. Гете в свое время говорил — историки терпеть не могут универсалии, но не могут без них обойтись. Если, объясняя уникальные причины Французской революции, вы не будете знать общесоциологические законы «революции вообще», ваш анализ едва ли будет убедительным. Единичные и неповторимые события не могут быть редуцированы без остатка к стоящим за этими событиями структурам, — *универсальным законам общественной жизни*, но они не могут быть поняты без обращения к этим структурам.

Откуда же берутся универсальные законы общественной жизни? Думаю, что их существование объясняется двумя причинами.

Первая — это наличие универсальных законов человеческого поведения, существенно ограничивающих свободу воли, мешающие ей превратиться из свободы в произвол. Назову некоторые из таких «дисциплинирующих» человека факторов, ограничивающие его выбор предзаданными вариантами.

Первое. Никакая свобода воли не позволяет нам «отменять» присущие объективные предзаданные цели существования, присущие не только человеку, но и всем живым организмам, способным к поведению.

Речь идет об инстинктивном у животных и *инстинктоподобном* у человека (термин Маслоу) *влечении* к сохранению факта и (или) качества жизни. Речь идет о присущих всему живому информационных импульсах самосохранения, имеющих дефицитный или бытийный характер. Всякое живое существо стремится обеспечить свое биологическое выживание и одновременно сделать его комфортным, минимизируя страдания и максимизируя удовольствия (в широком понимании удовольствия).

Конечно, мы должны учесть, что в ситуациях, которые экзистенциалисты называют «пограничными», когда нельзя одновременно сохранять и факт, и качество жизни, человек способен предпочесть качество факту, то есть отказаться от жизни, не соответствующей его представлениям о достойном существовании. Но эту специфическую для человека способность нельзя трактовать как отказ от объективного видоспецифического импульса к самосохранению. В этом плане большинство самоубийств есть следствие объективного влечения к сохранению качества жизни, которое действует в ситуациях, когда смерть представляется человеку меньшей из возможных утрат.

Второе. Если вам предписано стремление к сохранению факта и качества своей жизни, вы не можете игнорировать условия, при которых эта цель становится достижимой. Иными словами, вы не можете игнорировать такую важнейшую детерминанту поведения, каковой является система видоспецифических и исторически неизменных для ставшего человека *потребностей*.

Потребность представляет собой свойство субъекта нуждаться в том, без чего жизнь невозможна или некомфортна. Потребности выступают как объективно-реальный фактор деятельности, существующий как внепсихическая реальность, независимая от человеческой воли. Чтобы ни делал человек, он делает это ради одной из своих потребностей. Свобода воли позволяет человеку *ранжировать* свои потребности, оценивать их как первостепенные и второстепенные, подлежащие или не подлежащие удовлетворению. Однако сам факт наличия потребностей, их детерминирующее воздействие на поведение людей и неизбежной платы за депривационный выбор никак не зависят от предпочтений социального субъекта.

Третье. Никакая свобода воли не позволяет людям избежать детерминирующего воздействия, которое оказывает на их поведение такой фактор как отличные от потребностей *интересы*. Они представляют собой свойство субъекта нуждаться в объектах-медиаторах, необходимых для создания и использования предмета потребности. Теоретически мы можем выделить четыре типа таких интересов: *орудийные интересы*, предметом которых являются *вещи*, то есть пред-

меты практического назначения, с помощью которых люди физически изменяют природную и социальную среду своего существования, а также собственное тело; **информационные интересы**, предметом которых являются **знаковые объекты**, с помощью которых люди изменяют не сам мир, а свои представления о мире и о способах поведения в нем; **коммуникативные интересы**, предметом которых являются другие люди, рассмотренные с точки зрения участия (или неучастия) в осуществляемой деятельности; **организационные интересы**, предметом которых являются **связи и отношения** между людьми, которые должны создаваться и регулироваться, чтобы коллективная деятельность имела упорядоченный и эффективный характер.

Интересы оказывают мощное принудительное воздействие на человеческое сознание, о чем свидетельствуют многочисленные примеры того, как «идея» неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от «интереса»¹. Люди могут не осознавать свои интересы, произвольно ранжировать их, но эта «свобода» не является безнаказанной, она ставит под угрозу реализацию объективных целей существования, сохранение факта и качества человеческой жизни.

Наконец, никакая свобода воли не освобождает нас от детерминирующего воздействия со стороны имманентных психике устойчивых **мотивационных инвариантов**, которые основываются прежде всего на осознанных или неосознанных шаблонах культуры, усвоенных в процессе социализации. Речь идет о детерминирующем воздействии объективированных форм интерессубъективного сознания на «живое» сознание человеческих индивидов, что приводит к существенной унификации знаний, мнений, предпочтений и других психических реакций. Человек, которому нравятся стройные и длинные девушки, должен помнить о том, что если бы он жил в эпоху Рубенса, его предпочтения были бы существенно иными.

В результате совокупного действия названных детерминационных факторов область непредсказуемого для социальных и гуманитарных наук ограничивается важными для человека, но не для общества **лично-индивидуальными** реакциями. Виндельбанд прав — индивидуальная свобода как «последняя и глубочайшая сущность личности противится анализу посредством общих категорий»² (хотя я не стал бы называть эту свободу «беспричинностью нашего существа»). Эта область непредсказуемого не распространяется на коллективное по-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики против Бруно Бауэра и компании // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 2. С. 89.

² Виндельбанд В. Прелюдии. М., 2007. С. 351.

ведение людей, которое подчиняется объективным статистическим законам, нивелирующим индивидуальную вариативность.

Вторая причина существования объективных законов общественной жизни состоит в том, что социальная реальность включает в себя не только целенаправленные человеческие действия, но и порождаемые ими социальные **процессы**, которые возникают и развиваются спонтанно, независимо от желаний и ожиданий людей. Будучи стихийными по своей природе, эти процессы не зависят от свободной человеческой воли и подчиняются законам, которые никак не связаны с человеческой субъективностью. Примером такого рода процессов может служить генезис многих социальных групп, институтов и организационных «форм общения» людей (к примеру, европейского капитализма, который — в отличие от технических инноваций, спонтанно породивших его, — не строился по заранее продуманному «авторскому» плану). Другим примером подобных процессов может служить становление современной экономической **глобализации** (не путать с **глобализмом** как политической доктриной). Очевидно, что анализ таких процессов, не зависящих от человеческой субъективности, мало чем отличается от анализа природных феноменов. Именно это делает возможным использование в общественных науках (прежде всего в экономических дисциплинах) методов синергетики, математического моделирования и прочее.

Нужно сказать, что противники номотетической парадигмы в обществознании считают, что номотетическое научное мышление в обществознании невозможно не только в силу отсутствия универсальных законов общественной жизни, но и в силу невозможности обретения человеком объективно-истинного знания.

Речь идет о неизбежной вовлеченности ученого в процессы, которые он стремится объяснить. Подобное взаимопроникновение субъекта и объекта познания вызывает у некоторых философов сомнения в способности людей преодолевать свою ангажированность, понимать социальную реальность в собственной логике ее развития, искать объективную истину, не зависящую от ценностных предпочтений исследователя.

Глубоко убежден, что ценностное отношение к миру, неизбежное для человека, не должно трактоваться как астрономически непреодолимая обреченность на субъективизм. Полагаю, что такая трактовка не только ошибочна, но и оскорбительна для достоинства ученого, способного осознавать свои гражданские предпочтения и сознательно блокировать их воздействие на результаты научного поиска.

Способы такого контроля хорошо описаны Максом Вебером, который предлагал ученому отличать свои *мнения* (субъективные ценностные предпочтения, которые априори не могут быть истинными или ложными) от своих *знаний* (которые основаны на верифицируемых суждениях истины). Способность отличать мнения от знаний Вебер именовал «принципом интеллектуальной честности», которым должен руководствоваться любой уважающий себя обществовед или гуманитарий.

В завершение хочу сказать, что возможность строгого номотетического познания социальных процессов не означает, что подобный способ установления истины применим к любым видам обществознания и гуманитаристики. Было бы наивностью ожидать прямых аналогий с естествознанием в таких областях, как литературоведение или историография, где применяются альтернативные процедуры герменевтического вчувствования в мотивы человеческого поведения. Но было бы серьезной ошибкой распространять ограничения, с которыми сталкиваются подобные интерпретационные дисциплины, на обществоведение в целом, как это делают некоторые сторонники постмодернизма, призывающие социальную науку в целом отказаться от эссенциалистской стратегии познания. Последовательно проведенный, такой подход погубит обществознание, помещает ему играть важнейшую ориентационную роль, обеспечивая успешную адаптацию человечества к постоянно меняющимся условиям жизни. Эта роль особо возрастает в современную эпоху, когда развеялась наивная уверенность в уже наступившем «конце истории», когда человечество вновь вступает в полосу кризиса, чреватого «негарантированными исходами».

А.Ю. Антоновский

ОБ АНОМАЛЬНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО И КОНТРАФАКТИЧНОСТИ НАУЧНЫХ ЗАКОНОВ

Идея К.Х. Момджяна, если представить ее в едином тезисе, сводится к следующему: общество, как бы его ни понимать, не может быть выведено из сферы, которая регулируется законами, не уступающими в своей универсальности, принудительности и объективности классическим физическим законам.

Этот тезис можно было бы назвать *аномальным социомонизмом*: монизмом в том смысле, что общество не представляет какой-то *параллельный мир*, существующий наряду с физическим и свободный от каузирующих импульсов, исходящих из физического мира. За

связь с этим миром отвечают базовые потребности и коррелирующие с ними интересы¹

Аномальность социомонизма связана с тем, что социальные законы (выражающие связь — *причиняющая реальность/результатирующее социальное действие*) все-таки не являются жесткими настолько, чтобы на их основе (т.е. на основе контрфактической связи: *если А, то В*) можно было со *сто процентной достоверностью* предсказывать и объяснять событие *В*, если известно событие *А*. Или, как пишет К.Х. Момджян:

«Единичные и неповторимые события не могут быть редуцированы без остатка к стоящим за этими событиями структурам, — **универсальным законам общественной жизни**, но они не могут быть поняты без обращения к этим структурам». Это ключевое предложение указывает, что социальная теория не может редуцироваться к физике. В этом состоит *аномальность* социального. Но тем не менее социально значимые события должны быть включены в физическую онтологию необходимых причинно-следственных связей²

Преимущества такого подхода очевидны. Социальные события (социальные действия, коммуникации, формулирование идей, потребности и интересы) не выводятся за пределы физической, и значит — каузально-закрытой системы. Ведь в противном случае к не нуждающейся в дополнительных каузациях (т.е. закрытой) системе физических движений и изменений добавлялись бы какие-то *избыточные* причины — гипотетические социальные факторы. Но ведь все физические движения и изменения, не исключая фактические (т.е. материально выраженные) действия и сообщения, должны с достаточной убедительностью объясняться предшествующими физическими движениями и изменениями.

Несмотря на всю свою привлекательность, подход обнаруживает явную противоречивость. Как совместить социомонизм и аномалии? Или другими словами: как возможны причины и следствия, ли-

¹ Речь идет *социомонизме* с целью отличить от более узкого *ментального монизма* в теории сознания (вариант теории тождества), который настаивает на том же тезисе *каузального единства и причинной замкнутости мира* применительно к человеческому сознанию. Как пример: Davidson D. *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press. 1980.

² В этом аномальный социомонизм ничем не отличается от аномального ментального монизма, признающего, что ментальные события вступают в причинно-следственные интеракции с физическими событиями (желание пойти в театр — причина физического посещения театра, посещение театра — причина переживания удовольствия от просмотра постановки), но эти объективные причинно-следственные связи не «покрываются» жестким универсально-повторяющимся законом.

шенные атрибута жесткой повторяемости и универсальной воспроизводимости, что и принято называть законами? Возникает классическая проблема: возможна ли причинно-следственная связь, не вписанная в объясняющий его универсальный закон¹?

Принцип причинности, подразумевающий номологизм (*номотичность* в терминологии К.Х. Момджяна и В. Виндельбанда), и возможность аномалий (желание и возможность пойти в театр *не во всех случаях* приводит к посещению театра, наличие революционной ситуации *не во всех случаях* приводит к революции)? Но как переубедить практикующего учёного и философа науки, убежденного в том, что везде там, где есть причинность и ничто не препятствует ее реализации, есть и универсальный закон, всегда выполняющийся при наличии такого рода причины и отсутствии помех?

Первый контраргумент: причинный анализ общества не должен предполагать редукционизм к животной природе

Но что же выражает этот необходимый характер социальных законов и в чем выражается связь общества с физической (психофизической) реальностью? Как ни странно, на этот статус, согласно К.Х. Момджяну, претендует не собственно социальная регулярность. На первом месте оказываются некие квазибиологические императивы: «*влечения*»². Конечно, с этим спорить сложно. Общество действительно может интерпретироваться посредством *органицистской метафоры*, и ему как своего рода организму присуще свойство эквивинальности (Л. Бераланфи). Но все-таки это не объясняет, почему в статус *ведущей* социальной регулярности возводится то, что лишено *специфически социального* содержания и характерно для *биологических систем*?

На мой взгляд, такая редукция социальности к биологически определенным «*влечениям*» происходит из самой (очевидно, восхо-

¹ Дискуссия развернулась, как известно, вокруг т.н. covering law model of explanation К. Гемпеля. Сам Гемпель допускал иные — не причинные (индикационные, структурные) законы. Можно согласиться, что не все законы основаны на регулярном воспроизводстве причин и следствий, но с тем, что не все причины и следствия есть выражения закономерности, согласиться труднее.

² «Никакая свобода воли не позволяет нам «отменять» присущие объективные предзаданные цели..., присущие не только человеку, но и всем живым организмам... Речь идет об инстинктивном у животных и *инстинктоподобном* у человека (термин Маслоу) *влечении* к сохранению факта и (или) качества жизни. ...о присущих всему живому информационных импульсах самосохранения, имеющих дефициентный или бытийный характер. Всякое живое существо стремится обеспечить свое биологическое выживание».

дящей к идее «социальных фактов» в смысле Дюркгейма) структуры аргументации автора. Эта аргументация состоит в следующем: именно то, что находится *вне* сознания и сформировалось *раньше* него (структуры родства, социальные иерархии, грамматика языка, нормы морали и т.д. и т.п.), с необходимостью приобретает эту объективность (читай, способность детерминировать локальные события в локальном пространстве-времени индивида). Что может индивид против «социальных фактов», если его влияние не выходит за пределы пространства-времени его жизни? А если его индивидуальное воздействие (тексты, решения) и выходят за эти пределы, то оно и само утрачивает индивидуальность, приобретает свойства *социального факта*.

Но так ли проста природа каузации? Действительно ли дистинкции *внутреннее/внешнее* и *раннее/позднее* (Д. Юм, отчасти И. Кант) лежат, как полагал Э. Дюркгейм, в основе дистинкции *причина/следствие*? Действительно ли базовые влечения, потребности и интересы получают каузальную силу и принудительность в силу того, что в своем пространстве-времени выходят за пределы локальности конкретного индивида? Отрицательно отвечая на этот вопрос, я формулирую второй критический аргумент:

— *в мире самом по себе нет однозначно определенного разделения на внутренние и внешние детерминации или каузации без учета наблюдательных перспектив того или иного наблюдателя. Поэтому и рассмотрение внешней причинности как основание для социальных законов не может быть принято без оговорок*¹

Рассмотрим этот аргумент более подробно.

Второй контраргумент: причины и следствия суть атрибуции, а не бесспорные данные наблюдения

Безусловно, внешний мир конкретного индивида (человеческая природа, потребности, интересы) возникли *до* и *вне* всякого конкретного индивида и представляют гораздо более обширное поле в пространстве-времени. И поэтому индивид вынужден с этим считаться. Однако это обстоятельство никак не ограничивает последнего в его свободном *приписывании каузальности* своим и чужим действиям и детерминациям. И сам индивид, и наблюдатель свободны истолковывать то или иное действия либо как личный выбор, либо

¹ Внутренняя жизнь сознания детерминирована раздражениями из внешнего мира, но эти раздражения (то, что переживается как *внешний мир*) присутствуют именно и только *внутри* сознания. То, что определяется как внешнее, уже таким образом находится внутри сознания, не важно, имеет ли это форму активируемых нейронных ансамблей или феноменологических переживаний.

как давление социальной среды (социальный контроль), либо как следствие своих биологически заданных установок, скажем, страха, инстинкта самосохранения. И дело не в том, что таких объективных каузаций (а значит, законов!) не существует, а в том, что нет никакой возможности однозначно удостовериться в истинности тех или иных приписываемых каузаций.

Закономерности поэтому приходится искать не в самих каузациях, а в типичном приписывании (или распределении) причин. Так, преподаватели склонны приписывать *успехи* студентов своему мастерству (исчислять внешним образом), а неуспехи приписывают (внутренне) *самим* ученикам (биологически определяемой неспособностью овладеть знанием, с чем преподаватель, очевидно, ничего поделать не может, несмотря на все свое мастерство, и т.д.). Другой пример. Задумаемся, в чем причина криминальных актов, скажем, поджогов? Поджог в (ближайшей и внутренней) перспективе наблюдения самого поджигателя будет рассмотрен преступником как его личный мотив, *одновременный* самому действию преступника (определяется настоящим). В перспективе полицейских, расследующих поджог, этот акт уже будет определен как обусловленный преступными установками и габитусом, сформировавшимся в среде взросления и воспитания (в некотором прошлом) или, возможно, как генетически определенный (в свою очередь, прошлым). Но в перспективе инопланетян этот поджог детерминирован в принципиально иной наблюдательной перспективе — тем обстоятельством, что на этой странной планете Земля есть поддерживающий горение кислород.

Ни в одном из приведенных примеров не существует ресурсов установить жесткую, ведущую или решающую каузальность¹

Третий контраргумент: кибернетическая иерархия уровней общества не предполагает классических физических законов

Второй критический аргумент я связываю с тем, что общество не может быть рассмотрено как закрытая физическая система с одно-

¹ См. работу пионера теории атрибуций Фрица Хайдера, пытавшегося установить типические распределения причин поведения в объяснениях индивидами своих действий. Всякий раз индивид и наблюдатель атрибутируют причины актуального поведения либо диспозиции (свойства личности, мотивы, установки), либо ситуации: ситуативному давлению окружающей среды, божественной воле, социальному контролю, культурным нормами и ожиданиям других и т.д. При этом сами индивиды склонны-де преувеличивать роль внутренних факторов (личных диспозиций), а наблюдатели склонны гипертрофировать значение внешних детерминаций. Объективной причинности зафиксировать нельзя, даже если допустить ее наличие.

направленными детерминациями от причины к следствию. Общество устроено кибернетически, т.е. некоторым круговым образом, на основе позитивных и негативных обратных связей — противоположных, но равноправных в своих причинно-следственных статусах, энергетических и информационных потоков.

Как функционирует эта (в наиболее абстрактном виде, конечно) круговая модель взаимных причинений? Энергетический поток или канал воздействий направлен от биологических диспозиций (вита́льных потребностей) через личность и социальные нормы к культуре, а обратный информационный канал (управление) определяет движение от норм культуры (своего рода программ), манифестирующихся затем в социальных ролях (манифестациях программ), индивидуальных целях и наконец в физическом движении рук и ног. Как задать причинно-следственные связи в этих противоположно направленных цепях каузаций?¹

В обоих случаях речь идет о каузациях «снизу» и «сверху»: снизу — импульсы, ирритации из внешней среды, дающие энергию «социальному движению»; сверху — научение, информационное обеспечение, целевые, ролевые, культурные ориентиры.

В этой структуре нет места классическим причинно-следственным отношениям, а следовательно — и номотетическим корреляциям. Все кибернетические уровни служат условиями или ограничителями возможности для других, но не номотетической связью.

Служит ли алгоритм или программа причиной функционирования автомата? Или же специфическая машина (например, газиро-

¹ В этом контексте потребности и интересы могут рассматриваться как то, что поставляет некую энергию в распоряжение индивидов, мотивируя их к реализации одних действий и отказу от других. Этим задаются ограничительные рамки индивидуального выбора, но этот выбор всегда осуществляется *внутренним* образом. Проблема в том, что рамки, накладывающие ограничения на действия и мотивы, нельзя признать *законом* просто потому, что все накладывает ограничения на все. Тот реестр целей и индивидуальных мотиваций, который задается наличием потребностей и интересов, в свою очередь служит энергией (т.е. физическим условием, без которого фактического движения и изменения не произошло бы) для исполнения *социальных ролей*. Чтобы роль (скажем, преподавателя) нормально проигрывалась, она должна получить импульс в целевой структуре сознания индивида. Но социальная роль не является последним следствием, а выполняет такую же энергетическо-двигательную функцию в отношении культурных стандартов, норм, ценностей. Одни легитимирует (обуславливает, «движет»), другие, не воплощенные в социальной роли, отмирают. Но и обратное воздействие культурных норм в отношении социальных ролей, в свою очередь кондиционирующих цели и мотивы индивидов, со своей стороны кондиционирующие действия человеческих органов, тоже может описываться как (информационная) причина.

вочный автомат) требует для себя (т.е. каузирует!) специфической программы по корреляции поступающих денег и выдаче кока-колы? В мире систем, в кибернетическом мире взаимонаправленных потоков энергии и информации нет детерминаций в стиле закона Бойля — Мариотта, по которому уменьшение объема газа (причина) необходимо каузирует увеличение давления (следствие). Но в кибернетических описаниях все теряет причинно-следственную однозначность: температура ли (т.е. внешний фактор по отношению к термостату) является причиной переключения режимов термостата? Или само автоматическое переключение режимов термостата (внутренний фактор) является причиной изменения внешней среды и температуры?

Но ведь применительно к обществу мы можем задаться аналогичным вопросом. Потребности и интересы, как энергетические факторы, безусловно, служат условием (ограничителем) для реестра возможных мотивов, ролей и норм. Но и обратная причинность столь же реальна: информация (идеи, нормы, ролевые стандарты) неслучайным образом канализируют социальную энергию (потребности, интересы, мотивы).

***Заключение. Социальные регулярности не являются
контрфактивными***

Что же можно спасти? Какой род регулярных, пусть и не универсальных, законов возможен в человеческом общежитии? Эти регулярности можно было бы назвать квазизаконами, суть которых состояла бы в ограничении случайностей без установления жестких связей. К таковым можно отнести, например, принцип двойной контингенции¹ К таким квазизаконам можно отнести и законы общей теории эволюции (мутации — селекции — закрепления признаков), применимые и к эволюции самых разных форм социальности². Несмотря на регулярное воспроизведение этих эволюционных стадий, это не меняет общего случайного направления эволюции, «подобной

¹ ПДК предполагает ограничение вероятности в случае «встречи» двух и более случайных событий: если два корабля встречаются в узком заливе, чтобы разойтись, им следует маневрировать в разных (а не общем) направлениях. То же относится к координатам свободных индивидов. Talcott Parsons and Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action*. New York, 1951.

² Таковой генерализацией может выступить последовательность трех эволюционных стадий: изменчивости (случайных мутаций — трансформаций институтов, ролей, норм, понятий и т.д.), внутренний и внешний отбор-селекция (тех или иных «более удачных» институтов и т.д.) и, наконец, закрепление этих форм социальности в взаимоустойчивых системах разделения труда и коммуникаций (общества).

видеофильму, который при каждом просмотре завершается по-разному»¹

Все такого рода квазизаконь, безусловно, выполняют роль ограничителя случайностей (возможных действий, переживаний, ожиданий, коммуникативных сообщений и т.д.), но они, очевидно, не являются номотетическими законами рода «для всех X , если X обладает свойством A , то X также обладает и свойством B ».

Дело в том, что законы естествознания контрфактичны, т.е. представляют собой условные высказывания, истинные независимо от фактических — реализующих эти законы — обстоятельств². Так, закон «Все соединения бария горят зеленым пламенем» будет действовать независимо от того, поджигаем мы это соединения или нет. Оно должно гореть зеленым пламенем (во всех возможных мирах и регионах пространства-времени), это вытекает из атомной структуры его соединений.

Социальные законы же не являются контрфактическими, ведь они зависят от того, что фактически имеет место в данном пространстве и данном времени. Протестантская этика необходимо порождала капитализм, являясь ограничителем возможностей развития хозяйства, но только при данных условиях, в данном регионе и данную эпоху. Эта связь является причинно-следственной, истинной, но при этом — акцидентально-истинной³. И в этом смысле утверждение о принудительной силе потребностей и интересов в отношении идей, решений и т.д. действительно является необходимым ограничителем случайного выбора индивида, но оно не является контрфактическим, а значит — номотетическим законом.

А.А. Аргамакова

АКТУАЛЬНА ЛИ ТЕРМИНОЛОГИЯ НЕОКАНТИАНЦЕВ?

Исследователи по-прежнему обращаются к идее номотетического и идиографического метода познания, и соответствующие термины периодически появляются в заголовках и текстах работ по методологии науки. При всем том со времен неокантианцев слишком много воды утекло. Насколько их теоретические конструкции и язык акту-

¹ *Stephen J. Gould, Wonderful Life (New York: Norton). P. 47.*

² Дискуссию о контрфактичности подлинных научных законов и случайной истинности акцидентальных генерализаций см.: Ernest Nagel, *The Structure of Science*. New York. 1961.

³ То есть не необходимой в смысле С. Крипке.

альны теперь? Даже если с массой оговорок мы будем продолжать апеллировать к номотетическому и идиографическому методу, тем не менее имеется достаточное количество причин отказаться от старомодного деления наук на идиографические и номотетические, исходя из идеи соответствующих методов. Поэтому замысел и основную мысль статьи К.Х. Момджяна хочется поддержать, а критику Виндельбанда, Риккерта и прочих последователей неокантианства дополнить и радикализировать.

Этимология термина «номотетический» указывает на его происхождение от древнегреческого *nomos*, что означает «закон». К номотетическим наукам неокантианцы причисляли естественные науки из-за их способности открывать универсальные и объективные законы действительного мира. Идиографические науки, или науки о культуре, наоборот, направлены на изучение «особенного» и «частного» (от гр. *idios*), т.е. случайных явлений социального и индивидуального мира, которые не подчиняются обобщающим формулам в силу своей субъективной природы. Практически все существенное о номотетическом и идиографическом методе этим сказано. Но сказанного оказывается слишком мало, чтобы описать все многообразие методов, применяемых в современных науках для описания и объяснения явлений любой природы. К настоящему моменту логики и философы науки продвинулись значительно дальше в методологическом анализе, делая очевидным этот факт нищеты неокантианства.

Описанию номотетического метода соответствует дедуктивно-номологическая модель объяснения, характерная для естествознания и устанавливающая причины явлений путем их подведения под универсальный закон, в простейшем виде записывающийся формулой $(x) (Px \supset Qx)$. Под универсальностью здесь понимается необходимая взаимосвязь явлений Px и Qx для каждого конкретного типа объектов x в любой точке пространства и времени при определенных условиях. Если взаимосвязь явлений имеет место только в каком-то проценте случаев, то та же формула будет описывать дедуктивно-статистический закон, о чем было известно еще логическим позитивистам. Сейчас данные модели ассоциируют с Гемпелем, который говорил также об индуктивно-статистической модели объяснения, используемой в том числе в социальных науках. Современная литература богата подходами, модернизирующими модели Гемпеля и предлагающими новые. Среди них — дедуктивно-номотетическая модель вероятностного объяснения Риалтона, модель статистической значимости Уэсли Сэлмона для описания каузальной связи явлений, прагматическая теория объяснения Бас ванн Фраасеена, вовсе отка-

зывающаяся от идеи универсальных законов, и многие другие¹. Когда неокантианцы формулировали идею двух методов и основывали на ней классификацию наук, они стремились показать легитимность наук, не открывающих законы действительного мира. Данное обстоятельство не должно было лишать такие дисциплины научного статуса, потому что им приписывался специфический идиографический метод и свои особенности изучения объектов. К настоящему времени стало понятно, что научное объяснение не обязательно ведется через универсальные законы, хотя этот способ все еще может рассматриваться как наиболее научный и потому наиболее предпочтительный. Применительно к социально-гуманитарным дисциплинам проблема универсальных законов никуда не делась и об этом не перестают спорить². Впрочем, по форме законы мало чем отличаются от случайно истинных обобщений. Какой смысл и значение следует придавать идее научного закона и необходимой каузальной связи между явлениями — это сложный и обсуждаемый специалистами философский вопрос.

Пока идут эти споры, в рамках отдельных социогуманитарных дисциплин формулируются теоретические положения, в том числе на языке математики, претендующие на статус законов. В лингвистике, к примеру, закон Ципфа и закон Хипса. В экономике — закон спроса и предложения, закон Оукена, закон Вальраса и т.д. Ряд исследователей небезосновательно замечают в этой связи, что не все то является законом, что им зовется. Фиксируемые такими «законами» регулярности в социальных явлениях имеют многочисленные исключения, которые сложно поддаются учету. А значит нельзя определить четко все условия, когда такие «законы» выполняются или не выполняются. А значит и о законах, подобных тем, что имеют место в физике и других естественных науках, здесь вести речь не приходится. Другие исследователи возражают тем, что физические законы формулируются для идеальных условий и на практике в их действие тоже могут вмешиваться факторы, которые нельзя проконтролировать³.

¹ Для справки см.: *Glennan S. Explanation // The Philosophy of Science: an Encyclopedia*. N.Y.: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006. P. 275–286.

² Ср., напр., следующие точки зрения по этому поводу: *Roberts J.T.* There are no Laws of Social Sciences; *Kincaid H.* There are Laws in the Social Sciences // *Contemporary Debates in the Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004. P. 149–185.

³ *Kincaid H.* There are Laws in the Social Sciences // *Contemporary Debates in the Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004. P. 179.

Как бы то ни было, нельзя отрицать то, что социально-гуманитарные науки используют вариативные модели объяснения и располагают инструментарием для описания статистических закономерностей, в противном случае прогнозирование, планирование и управление процессами в этой области ничем не отличались бы от шаманства или гадания на кофейной гуще. Все это слабо укладывается в неокантианскую концепцию особого индивидуализирующего метода изучения уникальных явлений, сущностно отличающего науки о духе от наук о природе.

Сказанное не означает, что натурализм торжествует и «понимающие» подходы не представляют интереса. Отсюда следует только то, что неокантианская философия науки с современной точки зрения кажется упрощенной. Используемый ею понятийный аппарат не позволяет произвести детальный анализ методологии науки. Неокантианский подход не учитывает, во-первых, разнообразие используемых в социогуманитарных¹ и естественнонаучных исследованиях схем описания и объяснения явлений, а также не позволяет детально проанализировать сходства и различия этих схем, о чем говорилось выше. Во-вторых, он не учитывает методологический плюрализм, который наблюдается в большинстве современных наук. Намного целесообразнее проводить анализ методологии современной науки в терминах количественных и качественных методов, которые активно используются сейчас как в естествознании, так и в гуманитаристике. Эти методы множественны, они постоянно развиваются и способны органично сочетаться в исследованиях. В случае такого сочетания мы имеем дело со смешанными методологическими подходами, которые подразумевают сбор одновременно качественных и количественных данных, их обобщение, а также выбор соответствующих исследовательских стратегий и теоретического каркаса². Приведем простейший пример применения смешанной методологии из области маркетинга: оценивая популярность новой версии операционной системы *Windows* среди пользователей, можно взять в рассмотрение статистическую информацию, дающую количественные данные о проценте пользователей, перешедших от старой версии к новой, и дополнительно провести опрос клиентов, который даст качественные данные о восприятии новых характеристик товара. Считается, что смешанная стратегия позволяет избегать минусов

¹ Для справки см.: Koertge N. *Philosophy of the Social Sciences // The Philosophy of Science: an Encyclopedia*. N.Y.: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006. P. 780–785.

² Creswell J.W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2013. P. 4.

чисто количественного или чисто качественного подхода в исследованиях. Примечательно и то, что сейчас появляются специализированные журналы, посвященные тематике смешанных подходов¹, а также организации, объединяющие соответствующих специалистов².

Справедливости ради отметим, неокантианцы осознавали некоторые из перечисленных трудностей с самого начала. Риккерт говорил о существовании «промежуточных областей»³ исследований, в которых номотетический и идиографический метод встречаются. Несмотря на это, Риккерт был убежден в своеобразии идиографических наук и их способа изучения действительности. Эту особенность Риккерт связывал с неустраимостью ценностного измерения из наук о духе, или наук о культуре, как он предпочитал говорить⁴. Риккерт считал, вопрос о ценностях элиминируется в номотетических науках, даже если они прибегают к индивидуализирующим процедурам, т.е. идиографическому методу. Но социальные исследования науки, активизировавшиеся со второй половины XX в., показали, что естествознание не является в этом смысле нейтральным и объективным. Ценности ученых — как эпистемические, так и те, которые не считаются частью научного этоса, — влияют на различные этапы процесса познания. Попытки различения идиографического и номотетического способа познания действительности, таким образом, еще более затрудняются.

Наконец, конструктивистские подходы, распространенные в современной эпистемологии, заставляют серьезно задуматься, в каком смысле мы можем говорить об открытии законов в естествознании и их изобретении в социогуманитарных науках. С точки зрения конструктивизма любые наши представления появляются в результате активной деятельности сознания субъектов познания. Неокантианцы считали науки о природе объективными в силу их способности открывать независимые от субъектов познания законы действительного мира. Актуальные тенденции в эпистемологии и философии науки ставят и это утверждение под вопрос.

На уровне языка и дисциплинарного деления в российской практике принято никаким академическим дисциплинам (иногда за исключением философии) не отказывать в научном статусе. На Западе, по крайней мере в англоязычных странах, под наукой в первую оче-

¹ *The Journal of Mixed Methods Research (JMMR)*, URL: <http://mmr.sagepub.com/>
² *Mixed Methods International Research Association (MMIRA)*, URL: <https://mmira.wildapricot.org/>

³ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 103–111.

⁴ Там же. С. 125–128.

редь понимается естествознание. Ту часть социального познания, где удалось применить точные и экспериментальные методы, называют социальной наукой, а остальные дисциплины относят к аморфным *humanities*. Мы же смело (и, на мой взгляд, правильно) говорим о *социально-гуманитарных науках*, делая поправку на специфику их методов и объектов исследования. Но вопрос о научном статусе, о такой специфике или ее отсутствии требует обоснованного философского ответа. Почему проблематично отвечать на него по шаблонам неокантианства — надеюсь, удалось вкратце пояснить. Сегодня идеи номотетического и идиографического метода и соответствующая классификация наук малополезны для методологического анализа науки. Нам требуется обновление инструментария подобных исследований и обращение к языку современной логики и философии науки.

А.Л. Никифоров

О СПЕЦИФИКЕ ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Мне чрезвычайно понравилась статья Карена Хачиковича. Действительно, уже немного надоело обсуждать проблемы квантовой механики или синергетики, черные дыры или Большой взрыв, тем более что все это страшно далеко от проблем, каждый день встающих перед нами в повседневной жизни. Сейчас выясняется, что мы гораздо больше знаем о звездах и галактиках, чем о человеке и человеческих сообществах. В современную эпоху жизненную актуальность приобретает разработка наук о человеке, и обращение профессора Момджяна к анализу природы гуманитарного знания вызывает особый интерес.

Мне близок основной пафос статьи Карена Хачиковича: гуманитарные науки ничем не хуже и не ниже, нежели естествознание, просто они обладают своей спецификой, задаваемой объектом их изучения — человеком, обладающим сознанием и свободой воли. Профессор Момджян отталкивается от известного разделения наук на *номотетические*, ориентирующиеся на изучение общего и открывающие причинно-следственные законы, и *идеографические*, исследующие и описывающие уникальные объекты и события. Насколько я понял, он, кажется, стремится показать, что общественные и гуманитарные науки, в частности история, также являются номотетическими и здесь также возможно открытие причинных законов. Об этом свидетельствует и название его статьи, и выражения типа «универ-

сальные законы человеческого поведения» или «универсальные законы общественной жизни».

Возможность существования и открытия законов в области общественнознания профессор Момджян обосновывает указанием на то, что хотя человек и обладает свободой воли, сфера этой свободы весьма невелика. Свободу человека, говорит Карен Хачикович, существенно ограничивают, по крайней мере, четыре группы факторов: 1) инстинкты, в частности инстинкт самосохранения; 2) потребности; 3) интересы; 4) усвоенные индивидом стандарты и стереотипы культуры. Учитывая влияние этих факторов, можно предсказать, как поведет себя человек в той или иной ситуации, т.е. можно говорить о законах, регулирующих его поведение, тем более, когда речь идет о поведении групп людей — социальных слоев, сообществ, о крупных социальных сдвигах и т.п.

Здесь я с удовольствием согласился бы с профессором Момджяном, но с одной оговоркой: все законы, относящиеся к поведению отдельного человека или групп людей, могут носить лишь вероятностный, статистический, приблизительный характер, это, скорее, закономерности, тенденции, а не строгие законы. Возможно, именно это и имеет в виду сам Карен Хачикович, говоря о «номотетическом познании» в общественных науках. Разница между строгими законами и приблизительными тенденциями наиболее очевидным образом проявляется в возможностях предсказания. Детерминистический закон позволяет нам с полной уверенностью предсказывать наступление событий при соответствующих условиях: вода в лужах замерзнет, если температура воздуха опустится до 0 градусов по Цельсию; стрелка компаса отклонится, если по находящемуся рядом с ней проводнику пропущен электрический ток; тяжелый камень, брошенный в пруд, утонет и т.п. Но когда мы имеем дело с людьми, мы никогда с полной уверенностью не можем предсказать, как поведет себя человек или даже группа людей в той или иной ситуации. Следовательно, — пока, по крайней мере, — в науках о человеке можно говорить только о вероятностных закономерностях.

Но, увы, есть еще одно обстоятельство, на которое я хотел бы обратить внимание профессора Момджяна и которое, как мне представляется, сильно осложняет установление каких-либо связей в общественных науках, — это разница между описаниями и фактами в естествознании и, скажем, в истории.

Вот, например, как И. Ньютон описывает один из своих знаменитых опытов по разложению света:

«Опыт 12. В середине черной бумаги я сделал круглое отверстие около одной пятой или шестой части дюйма в диаметре. Я заставил

падать на эту бумагу спектр однорядного света... таким образом, что некоторая часть света проходила через отверстие в бумаге. Эту пропущенную часть света я преломлял призмой, помещенной за бумагой, заставляя падать перпендикулярно на белую бумагу на расстоянии двух или трех футов от призмы; я нашел, что спектр, образованный на белой бумаге этим светом, не был удлинённым, как при преломлении сложного солнечного света (в опыте третьем), он был совершенно круглым...»¹

Мы видим, что в своем описании Ньютон использует обыденный язык, дополненный научными терминами (ось, параллельность и т.п.). В естественных науках есть парадигма (в самом широком смысле этого слова), есть общепризнанный словарь научных терминов, и любой ученый, повторивший опыт Ньютона, даст приблизительно такое же описание и установит тот факт, который установил Ньютон.

Теперь посмотрим на описание историком событий, предшествовавших Куликовской битве:

«К лету 1380 г. Мамай основательно подготовился к решающей схватке с Москвой. Не надеясь после Вожи только на собственные силы, он заключил союз с новым великим князем литовским Ягайлой Ольгердовичем. Власть Мамай признал Олег Иванович Рязанский, видимо, желая избежать нового разгрома своего княжества...»²

Мы видим, что в этом описании появляются слова, совершенно чуждые естествознанию: «не надеясь», «желая» и т.п. Здесь проявляется принципиальная разница в предмете исследования естественных и общественных наук: естественные науки описывают поведение лишенных сознания объектов, а общественные науки описывают поведение людей, руководствующихся своими целями, желаниями, страстями, короче говоря, интенциональное поведение.

Но интенции действующих людей ненаблюдаемы в отличие от наблюдаемых явлений, описываемых естествоиспытателем. Поэтому историк должен сначала понять их, чтобы включить в свое описание. Понимание предполагает *интерпретацию*, т.е. приписывание интенций наблюдаемому поведению. Следовательно, описание историка всегда включает в себя интерпретацию, и устанавливаемый им факт — это всегда интерпретированное поведение, событие, процесс. Разные историки могут по-разному интерпретировать одни и те же действия или события, следовательно, получают разные факты. По-

¹ Ньютон И. Оптика. М., 1954. С. 59.

² Горский А.А. Москва — Орда. М., 2003. С. 96.

этому историки так часто дают весьма отличные друг от друга описания одних и тех же исторических событий. Для того чтобы увидеть это, вовсе не обязательно сравнивать сочинения историков разных стран или эпох. Вот два известных отечественных историка — Е.В. Тарле и А.З. Манфред, два специалиста по истории Франции, работавшие в одно время и в одном институте, описывают то, как Наполеон в 1799 г. покинул Египет и возвратился во Францию. Тарле говорит о том, что Наполеон из газет, подброшенных англичанами, узнал об Итальянском походе А.В.Суворова, о разложении Директории и бросился во Францию спасти ее от очередного нашествия. Манфред же пишет о том, что Наполеон убедился в безнадежности своего Египетского похода и просто сбежал, бросив армию в Египте. Что же здесь было «фактом»?

Когда мы говорим о законе, то имеем в виду некоторую причинно-следственную связь между фактами, событиями, явлениями. Но если далеко не всегда ясно, имело ли место какое-то событие, можно ли нечто считать фактом, то как можно говорить о причинно-следственных связях между ними? Что произошло 25 октября 1917 г. в Петрограде? Какое событие? Одни говорят: это была Великая Октябрьская социалистическая революция; другие: Октябрьский переворот; третьи: захват власти кучкой заговорщиков, и т.д. Что произошло в прошлом году в Киеве — народная революция? Фашистский переворот? Насильственное свержение легитимного правительства группой экстремистов, поддерживаемых зарубежными спецслужбами? Если неясны сами факты, то тем более неясны связи между ними.

Правда, в изложениях историков можно выделить жесткие элементы, которые историк черпает у археологов, астрономов, географов и представителей других наук. Так сказать, «физическая» сторона событий будет приблизительно одинакова у всех историков. *Но это не история*: «Скажем, вряд ли нас волнует тот факт, что однажды, около 227000 средних солнечных суток назад, приблизительно на пересечении 54 градуса с.ш. и 38 градуса в.д., на сравнительно небольшом участке земли (ок. 9,5 кв. км), ограниченном с двух сторон реками, собралось несколько тысяч представителей биологического вида *Homo sapiens*, которые в течение нескольких часов при помощи различных приспособлений уничтожали друг друга. Затем оставшиеся в живых разошлись: одна группа отправилась на юг, другая на север... Между тем именно это и происходило по большому счету, «на самом деле», объективно на Куликовом поле»¹

¹ Данилевский И.Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII — XIV вв.). М., 2001. С. 5–6.

Конечно, не это волнует историка, его интересуют мотивы, цели, стремления людей, собравшихся на поле брани, его интересует значение этого события для дальнейшего развития Руси. А реконструкция всех этих вещей неизбежно вносит субъективный элемент в историческое описание.

Может быть, обсуждение возможности номотетического познания в общественных и гуманитарных науках следует конкретизировать и ограничиваться рассмотрением отдельных наук или совокупностей близких наук? Скажем, в языкознании, в лингвистике кажется вполне возможным устанавливать достаточно определенные закономерности. Посмотрим, например, как звучит одно и то же древнееврейское имя в разных языках: Иоаннес (по-греко-византийски), Иоганн (по-немецки), Хуан (по-испански), Джон (по-английски), Иван (по-русски), Ян (по-польски), Жан (по-французски) и т.д. Филолог скажет нам, что, переходя из одного языка в другой, слова изменяются согласно определенному закону. Опираясь на этот закон, вы почти с полной уверенностью можете сказать, как некоторое слово будет звучать в том или ином языке. По-видимому, есть и другие науки о человеке и его деятельности, в которых можно говорить о закономерных связях.

И последнее соображение. Я побаиваюсь разговоров о законах в области общественных наук. Вдруг действительно психологам, социологам, экономистам однажды удастся найти законы, достаточно жестко управляющие поведением людей, позволяющие почти с естественнонаучной точностью предвидеть, как они будут реагировать в той или иной ситуации? В современном либерально-капиталистическом мире, в эпоху почти полного нравственного разложения они тотчас же будут использованы во зло — для манипуляции людьми, для полного их порабощения. К сожалению, сейчас это почти закон.

В.С. Кржевов

СВОЕОБРАЗИЕ НАУКИ ОБ ОБЩЕСТВЕ И ЕЕ МЕТОДОЛОГИИ

В целом соглашаясь с заявленной в названной статье К.Х. Момджяна постановкой проблемы и основными аргументами в обоснование ее решения, все же хотелось бы уточнить ряд важных моментов.

Прежде всего это вопрос об истоках дискуссии, посвященной основным типам методологии научного исследования в разных областях человеческого знания¹. Дело в том, что, сообразуясь со своим пониманием принципов (формирования научного знания, неокантианцы, в частности, резко критически оценивали попытки позитивистов разработать основы «социальной физики». Важнейшим доводом служило положение о заведомой неадекватности методологии естественных наук в исследовании «действительности как культуры». (В самом общем плане этот подход следовал в русле, заданном началами философии Канта, требовавшей последовательного разведения сфер компетенции «чистого» и «практического» разума²). Соответственно, предложенная неокантианцами трактовка номотетического и идеографического методов была обусловлена не одним только стремлением доказать правомерность применения идеографического метода в научном постижении мира. Различие целей тех «двух отдельных родов познавательного интереса», о котором шла речь у В. Виндельбанда и Г. Риккерта, с самого начала обосновывалось ссылками на некое особое качество тех объектов этого интереса, все множество которых обнималось понятием «культура». Однако далее, исходя уже из декларируемой (но, заметим, отнюдь не очевидной) противоположности «...понятия природы как бытия вещей, поскольку оно определяется общими законами» и «понятия истории... т.е. понятия единичного бытия», Г. Риккерт утверждал, что как раз в силу специфики способа видения «своих» объектов, «науки о культуре» должны использовать идеографический метод. Обоснование этого требования связывалось, во-первых, с утверждением, что «...значение культурного явления зависит только от его индивидуальной особенности», и, во-вторых, ценности «присоединяются к объекту» только посредством «актов оценивания», совершаемых субъектом. Исследование этих актов и обусловленных ими действий совершается историком с использованием метода «отнесения к ценности». При этом, однако, оговаривалось, что интерес ученого должен быть обращен только к тем событиям, которые заведомо расцениваются им как «важные и значительные». В общем потоке исторического бытия таковыми признавались лишь те, что опять-таки известным образом относи-

¹ Подробнее об этом см. *Розов Н.С.* Спор о методе, школа «Анналов» и перспективы социально-исторического познания // *Общественные науки и современность*, № 1, 2008. С. 145–155.

² См. *Риккерт Г.* Границы образования естественнонаучных понятий. СПб, Наука, 1997. С. 506–513.

лись к ценности — «...то, что индифферентно по отношению к ценности, исключается как несущественное»¹

Стремясь как можно надежнее отгородить «науки о культуре» от «естествознания», неокантианцы настойчиво стремились прояснить все эти, правду сказать, довольно путанные установления. Путаница же создавалась тем, что «природа» и «культура» рассматривались то онтологически — как качественно разные «миры», то эпистемологически — с позиции применения разных методов исследования. Во втором случае, как сказано, именно метод определял способ видения объектов — какими бы они ни были. При этом, повторим еще раз, «культура» все же определялась исключительно онтологически — как «мир уникальных ценностей», чьи особенности требовали использования «идеографического метода».

В развитие этого подхода был предложен еще один критерий различения двух типов наук. Вслед В. Дильтею принималось, что разные области научного знания преследуют существенно отличные друг от друга цели. Так, главной задачей «наук о природе» провозглашался поиск «объяснения» наблюдаемых феноменов. Таковое достигалось их подведением под соответствующий общий закон. В свою очередь, «науки о культуре», коль скоро они изучали поведение мыслящих (и оценивающих) индивидов, имели своей конечной целью обретение «понимания» человеческих действий. Подчеркнем еще раз, что эти последние могли изучаться также и с применением «номотетического метода». Но тогда, по мысли Риккерта и его последователей, терялась специфика культуры, чье качественное своеобразие, как уже не раз было сказано, связывалось исключительно с понятием «ценности».

Сообразуясь с этими правилами, основное внимание следовало уделять связи между мотивами людей и их поведением. Тем самым мотивация человеческих действий рассматривалась как главная причина всех изменений в обществе и истории. «Соударение» множества уникальных поступков создавало единую цепь событий, в своих звеньях и сочленениях порождаемую всякий раз неповторимой конstellацией многих и многих факторов, в глазах историка обладающих той или иной «значимостью» — этим дополнительно обосновывалось требование применения «идеографического метода». Результатом становилась «реконструкция каузальных рядов событий» — создаваемая усилиями ученого картина (точнее, некий ее

¹ См. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // М.: Республика, 1998. С. 50–77 и 89–101.

особым образом сконструированный фрагмент) «исторической действительности».

Вместе с тем М. Вебер, как известно, вполне определенно относил к числу «понимающих» наук не только историю, но и социологию, также сводя задачи этой последней к «истолкованию» поведения человека. По Веберу, качественное своеобразие основного объекта познавательных усилий ученого-социолога — «социального действия» — обуславливалось предполагаемым наличием в этом последнем некоторого субъективного смысла¹. Но поскольку все множество совершаемых людьми действий не поддавалось детальному описанию, в качестве основного инструментария исследования социальной реальности Вебер разработал *типологию*, основанную на *обобщенных характеристиках* основных видов мотивации человеческого поведения. Соотнесение избранных по тем или иным основаниям эмпирических фактов с типическими моделями («идеальными типами») социального действия, по мысли Вебера, как раз и позволяло разрешить задачу научного постижения социально-исторических феноменов — «понять» и благодаря этому известным образом «истолковать» наблюдаемые действия. При этом принципиально важно, что в методологии этого ученого ключевую роль играло положение о том, что в истории человечества идейно-побудительные факторы (несомненно включающие и ценностные предпочтения) обретали статус «независимой переменной»².

Как можно видеть, подход М. Вебера, в сущности, входит в неразрешимое противоречие с тезисом Г. Риккерта о «недостаточности» (а по сути — о неприменимости) методов генерализации в «науках о культуре» — они же «понимающие науки». Этот тезис сохраняет силу только в том случае, если задачи этих наук исчерпываются одним лишь изучением «ценностной связи фактов». При этом ссылка на то, что именно способ формирования понятий определяет меру адекватности знания, «удаляя» или, напротив, «приближая» его

¹ См. *Вебер М.* О некоторых категориях «понимающей социологии» // Избранное. М.: Росспэн, 2006. С. 377–379; и Основные социологические понятия // Там же. С. 453–454.

² Несмотря на множество оговорок и уточнений, сделанных как самим М. Вебером, так и его многочисленными комментаторами, есть основания полагать, что этот принцип всегда был основополагающим и в философии, и в методологии М. Вебера. См. об этом: *Вебер М.* «Протестантская этика и дух капитализма» // Избранное. М.: «Росспэн», 2006. С. 19–184; *Хозяйственная этика мировых религий* // Избранное. М.: Росспэн, 2006. С. 213–238, а также: *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М.: Изд. группа «Прогресс-Универс», 1993. С. 489–501, 522–445; *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 345–365.

к действительности, в наши дни, с развитием теории информации и в свете новых знаний о функционировании мозга человека, а также и о его мышлении, практически утратила свою убедительность. Наряду с этим, вопреки отпавшим положениям неокантианской эпистемологии, «история» как одно лишь описание «действительности» — не важно, природной или социальной, — никак не может быть понята как абсолютная противоположность номологическому «естествознанию».

Соответственно, это последнее отнюдь не монополизирует метод обобщения, при его посредстве совершая движение «от действительного к обязательному»¹. И тот, и другой метод равно необходимы в обеих областях научного знания, дополняя друг друга, — в «науках о культуре» точно так же, как и в «науках о природе». В этом заключается принцип единства науки и общность ее задач и методов. Ни своеобразие изучаемых объектов, ни во многом обусловленная этим своеобразием дисциплинарная специализация не отменяют этого принципа. Вместе с тем поиск общего и существенного и *объяснение* на этой основе наблюдаемых феноменов все же составляет главную цель *всякого* научного постижения действительности — независимо от особенностей объекта познавательных интересов.

Второй момент, требующий критического комментария, это некоторые аспекты трактовки К.Х. Момдзяном проблемы потребностей человека и их детерминирующего воздействия на его поведение. Представляется, что, определяя потребность как свойство человека нуждаться в *необходимых* условиях существования, не следует одновременно рассматривать ее как то, что обуславливает поддержание «комфортности жизни». «Комфортность» — понятие в значительной мере условное, оценочное, субъективное. Признавая, что людям действительно присуще *стремление* к комфортности (или благополучию), мы вместе с тем не должны забывать, что в конкретных своих содержаниях понятия, выражающие такое стремление, очень вариативны, существенно изменяясь от эпохи к эпохе и от культуры к культуре. Разумеется, рассматривая действия людей предельно формально, можно сказать, что им всегда присуще некое стремление «к благу», даже и тогда, когда совершаемые ими поступки выглядят полярно противоположными. Ведь в понимании отдельных индивидов «благом» могут считаться как суровые самоистязания, так и роскошь, и праздный образ жизни.

То есть термином «благо» здесь обозначается известное состояние психики, которое описывается также как «удовлетворенность»,

¹ Риккерт Г. Указ. соч. С. 225.

«снятие напряжения», и т.п. Но именно поэтому затруднительно представить себе, что, сводя все многообразие деятельных содержаний к сопутствующему им психическому состоянию, мы выявили некую особую «потребность» — в строгом значении этого понятия, выражающего *необходимость* выполнения условий поддержания жизни. Думается, что в этом плане скорее можно говорить об обусловленности действия некоторым специфическим *интересом*, поскольку «комфорт» (в чем бы он ни заключался) достигается при помощи определенных средств, применение которых позволяет получить желаемое. Отношение субъектов к таким средствам, как это отмечает и сам К.Х. Момджян, как раз и характеризуется при помощи категории «интерес». Важно еще и то, что интересы — в отличие от потребностей — исторически вариативны, поскольку вариативны и сами средства, обеспечивающие человеку возможность деятельного удовлетворения потребностей. Эта вариативность хорошо согласуется с разнообразием представлений о «благе», присущем типически разным культурам, общностям и отдельным индивидам.

И, наконец, несколько слов относительно мышления и его роли в человеческой деятельности. Думается, что своеобразие человеческого мира — мира мыслящих индивидов, а также особенностей его изменения, не только не вынуждает к отказу от метода генерализации, но даже и к сколько-нибудь существенной его корректировке. В этом отношении доводы К.Х. Момджяна совершенно справедливы. Однако хотелось бы и в этом плане уточнить кое-какие позиции. Мышление, несомненно, является важнейшим специфицирующим признаком деятельности. Однако отсюда не следует, что исключительной задачей «наук о культуре» является обретение «понимания», а главным их методом — «истолкование поведения» мыслящих и оценивающих индивидов посредством «отнесения к ценности». При желании можно, конечно, сосредоточить исследование на тех задачах и методах, о которых говорили Г. Риккерт и М. Вебер. Но такое сосредоточение способно обеспечить всего лишь очень и очень специализированное изучение лишь одного из аспектов многообразной социокультурной действительности. Замыкать ее научное постижение в этих искусственно сконструированных, чрезвычайно узких границах нет никаких оснований.

В свете сказанного следует подчеркнуть, что в наши дни термин «культура» очевидным образом отсылает к более широкому кругу исследований, объектом которых являются различные формы процессов самоорганизации (самоподдержания) определенного класса объектов. Сегодня благодаря работам И. Пригожина и его последо-

вателей у нас есть достаточные основания рассматривать деятельность человека как специфическую разновидность таких процессов. Из этой перспективы культура в своем основном содержании понимается как особый способ информационного программирования деятельности.

Такое понимание, как представляется, позволяет также по-новому взглянуть на классическую философскую проблему «свободы воли». При этом важно помнить, что философское осмысление этой проблемы предполагает максимально высокий уровень обобщения — тот, где человек рассматривается в плане своей «родовой сущности». Таким образом, здесь речь идет о необходимой (не отменяемой и не изменяемой в своем существе) зависимости между мотивацией человеческих действий и теми потребностями, удовлетворение которых обуславливает возобновление (воспроизводство) жизни человеческих индивидов, объединенных в устойчивые сообщества. В этом плане свобода человека предстает как только свобода выбора вариантов решения задачи *поддержания жизни*. Другими словами, несомненно присущая человеку способность «варьировать поведенческие реакции» существенно ограничена, пребывая в строго очерченном «коридоре возможностей», первоначально заданном необходимостью воспроизводства. На этом, в конце концов, зиждется сама возможность классификации действий, их объективной оценки как «правильных» и «неправильных». И, вопреки Канту, именно отсюда развиваются (и затем по ходу истории корректируются) выражаемые уже средствами самой культуры представления о «должном» и «недолжном».

В этой связи обращение в общем ряду к проблеме выбора «между фактом и качеством жизни» представляется не вполне корректным, поскольку в этом случае речь идет уже не о свободе как родовом свойстве человека, а об индивидуальных ее проявлениях, что нарушает единство уровня исследования. Несомненно, мотивация поступков отдельных людей в каких-то ситуациях действительно может быть такова, что волевым решением жизнь данного конкретного индивида или целой группы окажется им (ими) оборванной. Но для философского рассмотрения такие ситуации интересны прежде всего именно как особенные проявления общей родовой закономерной связи между программами самоподдержания жизни сообщества и наличными условиями и обстоятельствами. В принципе можно говорить о специфическом «отображении» в таких программах этих условий и обстоятельств. Соответственно, значительное изменение последних необходимо обуславливает трансформацию культурных установлений, что и наблюдается в «больших линиях истории». (За-

метим, что тогда тезис М. Вебера о «независимой переменной» теряет силу.) Тем самым часто приводимые в доказательство «свободы воли» примеры вдохновляемого «моральным законом» самопожертвования должны рассматриваться в контексте сформировавшихся в культуре программных установок, в истоке которых — все та же необходимость самосохранения, но не каждого отдельно взятого индивида, а целого сообщества. В этом, думается, состоит одно из проявлений сущности человека как общественного существа.

К.Х. Момджян

В ОТВЕТ НА КРИТИКУ НОМОТЕТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУКАХ

Дорогие коллеги!

Благодарю вас за критический разбор моей статьи. Многие замечания показали мне весьма продуктивными, заставляющими задуматься и уточнить свою позицию.

Начнем с замечаний А.А. Аргамаковой, позиция которой во многом совпадает с высказанными мною мыслями. Как следует из текста, г-жа Аргамакова признает необходимость исследовательских процедур, ориентированных на поиск универсальных законов, и считает эти процедуры «наиболее научными» и «наиболее предпочтительными». А.А. Аргамакова не считает поиск универсальных законов исключительной задачей естествознания. Она убеждена в том, что социально-гуманитарные науки могут и должны использовать «вариативные модели объяснения». Таким образом г-жа Аргамакова, по ее признанию, поддерживает «замысел и основную мысль» моей статьи, обращая свою критику на используемую мною терминологию. А.А. Аргамакова убеждена в том, что терминология неокантианцев «безнадежно устарела» вместе с самой идеей деления наук на номотетические и идеографические.

С этими утверждением я согласиться не могу, хотя вполне согласен с тем, что различие номотетического и идеографического подходов не может быть *самодостаточным основанием* различения наук о природе и наук о культуре, поскольку речь идет о *методах*, используемых и естествознанием, и социогуманитарными дисциплинами. Это обстоятельство, как отмечает А.А. Аргамакова, признавали сами неокантианцы. В частности, Риккерт считал, что номотетическая стратегия, ориентированная на поиск законов, является прямой обязанностью таких общественных и гуманитарных наук, как политическая экономия, академическая психология и, наконец,

особая наука о «принципах истории», под которой понимался некий синтез социальной философии и теоретической социологии.

Но означает ли это, что науки в принципе не могут делиться на номотетические и идеографические? Я полагаю, что такое деление является возможным и необходимым при условии, что мы не считаем идеографическими все без исключения социально-гуманитарные дисциплины, а закрепляем этот статус за теми из них, предметом которых являются не «структуры», а единичные и неповторимые «события». Речь идет прежде всего об исторической науке, а также об «интерпретационной» культурологии типа прикладного искусствознания (отличного от эстетики, изучающей общие принципы «творения мира по законам красоты»).

Не могу не согласиться с А.А. Аргаматовой в том, что терминология неокантианцев может и должна уточняться и развиваться в соответствии с реалиями современной науки. И все же я не стал бы ее отбрасывать. Уже безотносительно к тексту А.А. Аргаматовой должен сказать, что со скепсисом и иронией отношусь к любым рассуждениям об «устарелости» признанной философской терминологии. Немедленно вспоминается пафос советского диамата, считавшего себя единственно научной философией и на этом основании злобно ругавшего или — в лучшем случае — снисходительно похлопывавшего по плечу «устарелых» классиков домарксистской философии (как следствие, мы встречаем в советской «Философской энциклопедии» чудовищной глупости утверждения типа суждения о том, что «понятие субстанции есть устаревший аналог категории материя»).

В нынешних условиях роль единственно правильной «современной» философии пытаются играть различные варианты постмодернизма. Недоучившиеся философии литераторы, филологии и искусствоведы рассуждают об «устарелости» метафизики, пороках логоцентризма, ущербности эссенциалистской стратегии познания и прочее, выдавая специфические трудности интерпретационной культурологии за смену самих основ научного познания мира.

К счастью, все эти заклинания никак не затрагивают людей, занимающихся наукой, а не праздно болтающих о ней. Ученые, как и раньше, стремятся понять собственную логику бытия окружающего и охватывающего нас мира, которая дана нам принудительно и не зависит от наших ценностных установок. Наука, конечно, изменяется, но в любом своем состоянии («классическом», «неклассическом», «постнеклассическом» и прочее) она была и остается «игрой двух партнеров, в которой нам необходимо предугадать поведение реальности, не зависящее от наших убеждений, амбиций или надежд.

Природу невозможно заставить говорить то, что нам хотелось бы услышать»¹ Соответственно, современные ученые, как и их предшественники, ищут объективную истину, отличную от заблуждений, стремятся найти устойчивые, воспроизводимые, необходимые связи между явлениями и событиями, называемые законами, или же использовать уже открытые законы для объяснения и понимания единичных, не повторяющихся событий.

Повторю, эти рассуждения никак не относятся к самой г-же Аргамаковой, которая далека от индетерминистских фантазий. Хотя не скрою, что некоторые высказывания автора заставили меня настроиться.

В частности, я критичнее, чем г-жа Аргамакова, отношусь к конструктивистским доктринам, паразитирующим на реальных сложностях науки в целях разрушить саму ее основу — идею объективности законов, независящих от произвола человеческой воли.

Далее, я не стал бы ограничивать универсальные законы, с которыми сталкиваются социогуманитарные науки, лишь вероятностными, статистическими закономерностями. Глубоко убежден, что законосообразность в сфере социального связана не только со стохастическими процессами, но и с конкретными актами деятельности, в которых, несмотря на присущую человеку свободу воли, обнаруживаются такие законы, как закон потребностной детерминации, закон препотентности, закон опосредованности человеческих потребностей орудийными, информационными, коммуникативными и организационными интересами, закон свободы человеческой мотивации, закон зависимости общественных отношений от субъект-объектных параметров взаимодействия и т.д. и т.п.

И, наконец, я категорически не могу согласиться с позицией А.А. Аргамаковой, считающей, что универсальные законы общезнания и гуманитаристики «мало чем отличаются от случайно истинных обобщений». Во всем остальном эрудиция г-жи Аргамаковой произвела на меня очень хорошее впечатление.

Теперь о замечаниях на мою статью, высказанных известным российским философом **А.Л. Никифоровым**. Благодарен за лестные слова в мой адрес и хочу сделать несколько ответных замечаний.

Прежде всего я должен повторить, что не собираюсь использовать различие номотетического и идеографического методов познания как способ разведения естественных и общественно-гуманитарных наук. Многие из последних используют номотетический метод, но к ним явно не относится историческое познание, которое не откры-

¹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 44.

вает универсальных законов, а использует их для причинного объяснения уникальных и неповторяющихся событий. История, как утверждал крупнейший российский историк А.Я. Гуревич, имеет дело не с законами, а с некоторыми неслучайными законосообразностями, лишенными атрибута повторяемости, что выводит их за рамки номотетической методы мышления.

Поэтому идея А.Л. Никифорова «конкретизировать и ограничивать» возможности номотетического познания в общественном знании, учитывать специфику отдельных наук и целых групп наук, как бы «вычитана из моей души», я с ней согласен абсолютно.

Однако я не могу согласиться с тем, что «все законы, относящиеся к поведению отдельного человека или групп людей, могут носить лишь вероятностный, статистический, приблизительный характер». Мои многолетние исследования социума, общества и истории убеждают меня в наличии в этой сфере некоторых (далеко не всех) законов, ничем не отличающихся от нестатистических законов естествознания. Речь идет о законах, которые действуют с необходимостью в каждом конкретном случае, о законах, которые в принципе нельзя нарушить (в отличие от законов-предписаний, которые как бы «позволяют» себя игнорировать, жестко ограничивая дееспособность подобных «нарушителей»).

Некоторые из таких законов я уже перечислил в ответе г-же Аргамаковой. Убежден, в частности, что нет, не было и никогда не будет человека, деятельность которого не детерминировалась бы видоспецифическими, присущими всем без исключения людям дефициентными и бытийными потребностями (человек, как утверждал классик, не может сделать ничего, не делая этого ради одной из своих потребностей). Нет, не было и не будет человека (за исключением тяжелейших болезней «зависимого» поведения, мешающих человеку вести себя по-человечески), который не был бы свободен в мотивационной экспертизе своих потребностей, «обречен», словами Сартра, на эту свободу. Нет, не было и никогда не будет человека, целереализация которого не детерминировалась бы объективными интересами (вспомним классика, утверждавшего, что «идея» всегда посрамляла себя, когда отрывалась от интереса). Нет, не было и никогда не будет общества, структура которого не включала бы в себя четыре фундаментальные подсистемы, создаваемые необходимыми видами всеобщего производства общественной жизни (включая сюда производство людей, производство вещей, производство информации и производство субъект-субъектных и субъект-объектных связей). Если кто-то считает законы такого рода «баналь-

ными», «тривиальными», не имеющими научного значения, я с удовольствием разьясню ошибочность такой точки зрения.

Все это, конечно, не отменяет различий между обществознанием и естествознанием, которое способно точно прогнозировать природные процессы, в которых нет возмущающего воздействия свободной человеческой воли. Из-за нее мы никогда не будем способны прогнозировать *результаты* деятельности с естественно-научной точностью (что априори защищает нас от тоталитарных опасностей, о которых говорит А.Л. Никифоров). Но это не значит, что сам *процесс* деятельности лишен строгих, предсказуемых детерминационных связей. Конечно, в том случае, когда мы говорим о воспроизводимых *структурах* поведения, а не о *событиях* типа Куликовской битвы. Давать астрономически непреложные прогнозы подобных событий мы не можем и не сможем никогда, но это не мешает Клаузевицу и другим теоретикам военного дела фиксировать объективные законы, от которых зависит успех или неуспех военного противостояния.

Поэтому я убежден в том, что все неопределенности, неясности, противоречия идеографического познания событийной истории (о которых так убедительно пишет Александр Леонидович) не должны ставить под сомнение возможность и полезность номотетического подхода в общественных и гуманитарных науках.

Мой давний друг и оппонент **В.С. Кржевов** на этот раз дал мне немного оснований для несогласия. Я вполне согласен с тем, что при всей колоссальной роли человеческого сознания, отличающей деятельность людей от процессов неживой и живой природы, это сознание (включающее в себя мотивы, ценности, цели, волю и др.) не должно субстанциализироваться, превращаясь в первооснову и первопричину человеческой активности. Не следует забывать, что все без исключения компоненты нашего сознания в конечном счете являются инструментом практической адаптации человека в мире, сохранения факта нашей жизни и преумножения ее качества. К сожалению, Владимир Сергеевич иногда абсолютизирует этот правильный тезис, что ведет к недооценке им фундаментального различия между естественными и социогуманитарными науками, связанного прежде всего с особенностями информационной организации социума.

Чтобы не выходить за предметные рамки нашей полемики, связанной с применимостью номотетической парадигмы познания в обществознании, я вынужден отказаться от удовольствия продолжить старый спор с В.С. Кржевовым о феномене человеческих потребностей, об их связи с интересами людей, о возможности выделения

особой группы бытийных потребностей человека, связанных с поддержанием качества жизни, а не ее факта. С удовольствием продолжу эту полемику за рамками данной публикации.

Наконец, несколько слов о замечаниях, высказанных высоко ценимым мною А.Ю. Антоновским. Начнем с термина, посредством которого г-н Антоновский обозначает мою позицию («аномальный социомонизм»). Использование в этом контексте термина «монизм» не вполне понятно мне, поскольку привычная мне трактовка дихотомии «монизм — плюрализм» расходится с трактовкой А.Ю. Антоновского. Мой оппонент связывает идею монизма не с проблемой субординационно-координационных связей компонентов целого, а с «идеей каузального единства и причинной замкнутости мира» (что точнее было бы назвать идеей детерминизма, а не монизма).

Что касается «аномальности» этого «социомонизма», ее А.Ю. Антоновский связывает с невозможностью обществознания стопроцентно «предсказывать и объяснять событие *B*, если известно событие *A*». Не спорю, невозможность такого рода является реальностью в случае, если речь идет об индивидуальной жизненной активности людей, обладающих свободной волей. Эта воля, действительно, ставит под сомнение фундаментальный принцип детерминизма, согласно которому одна и та же причина при одних и тех же условиях порождает одни и те же следствия (в результате, как справедливо отмечает А.Ю. Антоновский, «желание и возможность пойти в театр *не во всех случаях* приводит к посещению театра»).

Однако весь пафос моей статьи заключается в доказательстве того, что в социальной реальности наличествуют факторы, нивелирующие свободу человеческой воли, ограничивающие ее событийными аспектами индивидуального человеческого существования. Эти факторы превращают деятельность людей в законосообразный процесс, фундируют отдельные события и проявляются в них точно так же, как природная необходимость проявляется в природных случайностях (существование которых, как я надеюсь, мой оппонент не отрицает).

При таком подходе каузальная «аномальность», о которой говорит А.Ю. Антоновский, исчезает, как дым. Выясняется, что и в индивидуальной, и в коллективной деятельности людей обнаруживаются устойчивые, воспроизводимые, объективные и необходимые связи, в том числе и нестатистические законы, позволяющие со «стопроцентной достоверностью» предсказывать и объяснять связь отдельных социальных явлений. Отсутствие такой возможности в историческом познании, имеющем дело с неповторимыми событиями, а не с воспроизводимыми структурами человеческого поведения, не

отменяет возможность точных и однозначных прогнозов, совершаемых другими — номотетическими, а не идеографическими — общественными науками.

Теперь несколько слов о редукционизме, в котором меня подозревает мой уважаемый оппонент. Скажу сразу — я не собирался и не собираюсь «включать социально значимые события в физическую онтологию необходимых причинно-следственных связей», поскольку глубоко убежден, что физическая причинность, которая содержится в социальных акциях и интеракциях, в «снятом», словами Гегеля, виде, никак не объясняет этих акций и интеракций. Иными словами, я выступаю категорическим противником всех форм физического редукционизма. Речь идет как о карикатурных формах традиционного физикализма (считающего, что решающей причиной, приведшей солдата в движение, является не информационный сигнал — команда офицера, — а трение сапог об асфальт), так и о современных синергетических разновидностях физикалистской редукции.

Столь же решительно я выступаю против всех форм биологического редукционизма, в котором меня подозревает мой уважаемый оппонент. Да, я признаю ту иницирующую роль, которую играют в деятельности человека инстинктоподобные влечения, но это совсем не означает, что я осуществляю «редукционизм к животной природе». Дело в том, что такие феномены, как потребность, влечение, цель, не могут рассматриваться как биологические факторы, как в этом убежден А.Ю. Антоновский. На самом деле речь идет об **универсальных факторах жизни** как самоцельного существования в среде, безотносительно к типологическим разновидностям такого существования (биологическая жизнь или общественная жизнь). Влечения и цели существуют в любой информационно направленной активности — будь то активность животного или деятельность человека. Обвинения в биологическом редукционизме уместны лишь в том случае, если мы игнорируем субстанциальное различие между влечениями животного и влечениями человека, к чему я совершенно не склонен. Именно поэтому я, вслед за Маслоу, говорю об **инстинктоподобных** влечениях человека, которые качественно отличны от **инстинктивных** влечений животного (поскольку у людей отсутствуют любые и всяческие инстинкты, понятые как сложная цепь безусловных рефлексов, программирующая поведение).

Своим следующим шагом уважаемый оппонент упрекает меня за то, что в основу дистинкции причина/следствие я кладу дистинкцию внутреннего/внешнего в отношении индивида, настаивая на детерминации внутреннего внешним. При этом основная мысль А.Ю. Ан-

тоновского состоит не в доказательстве обратного тезиса о детерминации внешнего внутренним, а в релятивистском отрицании объективного различия между внутренним и внешним, не связанного с позицией наблюдателя. Ни с первым, ни со вторым утверждением А.Ю. Антоновского я согласиться не могу.

Прежде всего я не связываю существование объективных законов социума исключительно с детерминационным воздействием внешней социальной среды на индивида. Такое воздействие, несомненно, существует — надындивидуальные реальности (будь то сложившаяся система общественных отношений или объективированные символические программы мышления и чувствования, называемые культурой) с необходимостью программируют поведение каждого отдельного человека. Однако ровно такая же объективная необходимость, образующая основу закона, обнаруживается в противоположном по вектору воздействии. В самом деле, надындивидуальные реалии социума не падают в готовом виде с неба — они становятся закономерным результатом конкретных акций и интеракций человеческих индивидов. Действия и взаимодействия отдельных людей имеют собственную имманентную законосообразность, обуславливающую общество и его институты, а не только обуславливаемые ими.

В этом плане представляется совершенно ошибочным утверждение, которое приписывает мне А.Ю. Антоновский: «Базовые влечения, потребности и интересы получают каузальную силу и принудительность в силу того, что в своем пространстве-времени выходят за пределы локальности конкретного индивида». Убежден, что это утверждение ошибочно и методологически, и онтологически. Не будем забывать, что в «пространстве—времени» *единственными* носителями потребностей являются сами конкретные индивиды. После возникновения Homo Sapiens ставшее человеческим общество не сформировало ни одной новой человеческой потребности. Общественные реалии способны влиять лишь на *способ удовлетворения* потребностей (канализировать их, как выражается Ю.А. Антоновский), однако они не в силах изменить ни их содержание, ни детерминационное воздействие этих факторов, которые, словами классика, «насилуют» каждого конкретного человека¹

¹ Конечно, с этими утверждениями не согласятся сторонники «методологического коллективизма», считающие, что потребности и интересы отдельных людей производны от потребностей и интересов, которые присущи интегративным субъектам (таким как общество в целом или государство). Убежден, что никаких интегративных субъектов, обладающих собственными потребностями, интересами и целями, которые отсутствуют у образующих их людей,

Упрекая меня за идею внешней причинности как основания социальных законов, А.Ю. Антоновский полагает, что «в мире самом по себе нет однозначно определенного разделения на внутренние и внешние детерминации или каузации без учета наблюдательных перспектив того или иного наблюдателя». В качестве иллюстрации он приводит пример с поджогом, причины которого по-разному понимаются преступником, полицейскими и гипотетическими марсианами. Этот пример мне кажется весьма неудачным, как, впрочем, и сама идея, им иллюстрируемая. Мне кажется, что А.Ю. Антоновский стал жертвой категориальной путаницы, связанной с ошибочным отождествлением *причин* и *условий*, *порождающих* и *порожденных* причин, причин *конечных* и причин *опосредующих* и т.д. Глубоко убежден, что ни с какой из точек зрения — даже с марсианской — наличие кислорода в атмосфере, являющееся *условием* горения, не может рассматриваться как *причина* поджога. Нет и не может быть нормальных полицейских, которые предложат суду рассматривать в качестве причины вполне конкретного поджога обстоятельства взросления и воспитания преступника (это может делать только ангажированный адвокат, который пытается замаскировать личную ответственность за преступление рассуждениями о «пороках общества»).

Подводя итог сказанному, я радуюсь тому, что Александр Юрьевич Антоновский — эрудированный и высокопрофессиональный специалист — не отрицает вовсе идею универсальных законов человеческого общежития и пытается «спасти» в какой-то форме идею онтологических регулярностей социума (не путать с деонтологическими законами права). И все же я убежден, что эта идея не нуждается в спасении. Роль «ограничителя случайностей» в социуме играют не только закономерности, обнаружимые в событийном поле истории (А.Ю. Антоновский называет их квазизаконами, и с этим можно согласиться), но и вполне полноценные законы несобытийной общественной жизни, которые проявляются в исторических событиях точно так же, как всякая сущность проявляется в своих явлениях.

Среди таких законов — повторяю еще раз — мы обнаруживаем не только статистические законы «больших чисел», всюю работающие

нет и не может быть. Это не значит, что я согласен с позицией социологического номинализма, отвергающего существование надындивидуальных реальностей (в том числе объективированного и социализированного сознания, отличного от «живого сознания» индивидов). Эти реалии, конечно же, существуют в виде социальных институтов (или интересубъективных норм культуры), однако они лишены всякой субъектности, не имеют собственных субъектных свойств в виде потребностей, интересов и целей.

в экономике и в других сферах общественной жизни, но и динамические законы, действующие для всех и всяческих X (если сократить предложенную Александром Юрьевичем формулу «номотетического закона»). В том числе речь идет и о «контрфактических» законах общественной жизни, которые никак не зависят от обстоятельств пространства-времени. Именно такие универсальные законы, воспроизводимые и в первобытных племенах, и в античных полисах, и в феодальных государствах, и в современном информационном обществе, составляют предмет рефлексивной социальной философии общей социологии, которые изучают общественную жизнь людей в ее всеобщности и целостности.

Убежден, что спорить с идеей универсальных общественных законов можно только содержательно. Нужно анализировать каждого «претендента» на статус универсального «контрфактического» закона, в существовании которого убеждены оппоненты, и опровергать (или подтверждать) его «контрфактичность». Нельзя подменять содержательный анализ социума априорными общеметодологическими спекуляциями. Убежден в том, что любой непредвзятый ученый, который обратится к содержательному анализу субъект-объектной и субъект-субъектной организации деятельности, рассмотрит строение, функционирование и развитие общества как организационной формы этой деятельности, убедится в наличии существенных, воспроизводимых, объективных и необходимых связей, соответствующих общенаучным критериям закона.

В заключение хочу еще раз поблагодарить своих коллег за удовольствие полемизировать и соглашаться с ними. Выражаю особую благодарность А.Ю. Антоновскому, который инициировал нашу интересную и содержательную дискуссию.

Глава четвертая

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ТЕОРИИ ОБЩЕСТВА

**(по материалам конференции «Антропологический подход
в социальном познании»)¹**

К.Х. Момджян

ЕЩЕ РАЗ О РОДОВОЙ ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА²

Темой нашего исследования является антропологический подход в социальном познании, который стал следствием предметной переориентации философии с безличных субстанций типа материи и духа, к анализу человека и его места в мире. Должен сказать, что у меня есть серьезные претензии к этому подходу. Главная из них состоит в том, что многие философы и социологи, вдохновленные идеей «возвращения к человеку», ставят под сомнение реальность существовавших надындивидуальных общественных институтов, матриц социального взаимодействия. Мы получили всплеск социально-философского номинализма, утверждающего, что армия — это всего лишь множественное число от слова солдат, общество — это множественное число от слова «человек» и т.д.

Вместе с тем несомненным плюсом антропологического поворота в философии стала субстанциализация человека, понимание того факта, что человек, будучи общественным существом, имеет некоторую надысторическую сущность, которая не зависит от того, в какие конкретно общественные отношения он встроен, какие конкретные социальные роли он выполняет.

Именно этой проблеме родовой сущности человека, которая не сводится к константам анатомии, физиологии и генетики и не выводится из них, посвящено мое выступление. Эта проблема всегда вызвала острейший интерес философов. Особое значение она приобрела в современную эпоху глобализации, выступая как вопрос о существовании общечеловеческих ценностей, присущих любому

¹ Конференция проходила 30 мая 2014 г. на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова.

² Публикация подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 14-03-00796, «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества».

и каждому из людей. Очевидно, что наличие таких ценностей может служить основанием (и оправданием) дальнейших усилий развивать человеческую историю «в направлении целостности». Напротив, отсутствие общечеловеческих ценностей могло бы превратить глобализацию из объективно необходимой интеграции стран и народов в их принудительную унификацию, обреченную в итоге на исторический провал.

Чтобы решать эту проблему содержательно, а не на уровне политологических полемик, мы должны рассмотреть родовую сущность человека, которая включает в себя универсальные ценности, но не сводится к ним.

Под **родовой сущностью** человека я понимаю систему универсальных нетелесных и надтелесных свойств, определяющих образ жизни «человека вообще», независимо от этнических, конфессиональных, профессиональных, статусных и прочих различий между людьми.

Конечно же, сущность человека не сводится к ее родовой проекции. Любой человек, находящийся в этой аудитории, сохраняя неизменными свои родовые признаки, становится носителем других свойств, которые образуют нашу **историческую и индивидуальную сущность**.

Под **исторической сущностью** я понимаю типические свойства людей, которые принадлежат разным обществам и разным культурам, занимают разное место в них и потому ведут разный образ жизни. В результате такой исторической конкретизации «человек вообще» приобретает социокультурную определенность и выступает перед нами как исторически типизированный субъект («русский», «преподаватель», «атеист», «либерал» и прочее).

Что касается **индивидуальной сущности**, то она представляет собой совокупность свойств, выделяющих человека в среде себе подобных, ведущих типологически идентичный образ жизни. Я убежден, что именно эти признаки конституируют человеческую личность. Я не согласен с расширительной трактовкой этой категории, в соответствии с которой она используется для «отображения социальной природы человека», дублируя тем самым категорию «субъект».

Понятие «личность» действительно характеризует человека в его неприродных измерениях, которые не затрагивают группу крови, форму носа или отпечатки пальцев. Однако речь идет не о социальности вообще, а об индивидуализированной социальности. Думаю, что **личность — это социокультурная индивидуальность человека**, выходящая за рамки его телесных особенностей. Нетрудно видеть, что такой подход исключает рассуждения о «личности» типизированных

субъектов. Бессмысленно говорить о «личности человека вообще», равно как и о «личности декана», «личности профессора» и прочее.

Вернемся, однако, к родовой сущности человека. Она представляет собой сложно организованную системную совокупность свойств, в структуре которой могут быть выделены три иерархически связанные уровня.

Первый из них образуют субстанциальные особенности человеческого поведения, отличающие людей от любых других живых существ. К числу таких особенностей относятся следующие.

Способность к символическому поведению, основанному на абстрактно-логическом, вербально-понятийном мышлении. Я убежден, что первым шагом на пути понимания родовой сущности человека должен быть анализ субстанциальных особенностей мышления. Это задача философской онтологии, которая должна решить знаменитую mind-body problem, и это задача социальной философии, которая должна установить качественные отличия между абстрактно-логическим мышлением человека и программами поведения животных.

Кстати, это очень непростая задача. Ее решение не может не опираться на данные биологии, этологии, нейропсихологии и других отличных от философии наук. Однако решить эту задачу без философии, на мой взгляд, невозможно. Об этом свидетельствуют серьезные ошибки, совершаемые самыми талантливыми представителями естествознания.

Достаточно вспомнить Конрада Лоренца, который критерием мышления считал способность решать ранее неизвестные задачи, которую он называл «понимающим поведением». Другие ученые считают, что способность мыслить возникает вместе со способностью к информационному прогнозу динамики среды и превентивной реакции на ее воздействия.

В действительности признаком мышления становится только такая эвристика и только такая прогностика, которые основаны на способности моделировать ситуацию, то есть предпосылать воздействию на физический объект операции с образом этого объекта, осуществляемые в воображаемом пространстве.

Второй из специфических поведенческих способностей человека является ***орудийное отношение к среде***. Собственно говоря, в генетическом плане способность создавать, хранить и многократно использовать орудия труда предпослана абстрактно-логическому мышлению и, по мнению большинства антропологов, способствует его формированию. Не удивительно, что многие ученые рассматривают орудийность не просто как необходимый, но и как достаточный при-

знак человека, понимая его не как существо разумное, а как существо, создающее орудия труда.

Я не согласен с таким пониманием, которое не учитывает различие между генетическим и логическим соотношением человеческих признаков. Убежден, что именно мышление, независимо от породивших его причин, делает человека человеком, выводит образ жизни формирующихся людей за рамки действия законов биологии. Вы можете, как какой-нибудь *Homo habilis*, обладать орудийностью, но при этом ваш образ жизни ни на йоту не будет выходить за рамки действия биологический законов (и потому правильно именовать вас не «человеком умелым», а всего лишь «австралопитеком умелым»). Лишь с появлением мышления люди начинают вести себя по-человечески — возникают социальная солидарность, орудийный прогресс, символическая регуляция поведения и т.д.

Наконец, третья субстанциальная особенность человека связана с ***особым типом коллективности***, который основан на взаимодействии солидаристского типа. Правда, с ходом истории солидаризма становится все меньше и меньше, между людьми возникают отношения конфликтного взаимодействия, нередко переходящие в отношения антагонизма. И тем не менее тип коллективности, присущий человеку, качественно отличается от коллективности животных моральной регуляцией поведения, институциональным разделением труда и нормативным распределением его продуктов.

Перечисленные мною субстанциальные особенности поведения порождают второй из уровней родовой природы человека — систему видоспецифических ***потребностей*** и ***интересов***, которые являются инициальными факторами человеческих действий, детерминирующими наше поведение.

Сначала о потребностях. Под потребностью я понимаю объективно-реальное свойство человека испытывать надобность в конечных условиях, без которых жизнь или невозможна или некомфортна.

Принципиально важно отличать потребности от ощущений, влечений и желаний, которые они вызывают в психике человека. Необходимо отличать потребность от предмета потребности, помнить о том, что предмет потребности выступает как объект, отделимый или отличимый от человека, а сама потребность — как свойство субъекта испытывать надобность в этом объекте. Далее, важно отличать потребность как неизменное свойство человека от нужды, которая представляет собой переменное состояние актуализированной потребности.

С учетом этих уточнений я считаю потребности человека важнейшим компонентом его родовой природы, поскольку они обладают исторической неизменностью и видоспецифичностью.

Все дело в том, что за сорок тысяч лет существования полноценного, сформировавшегося человека, образом жизни которого стала целенаправленная коллективная трудовая деятельность, у людей не возникло ни одной новой потребности. И эта неизменность касается не только физиологических надобностей, но и высших социетальных потребностей, которые обнаружимы не только у современных людей, но и у самых отсталых, нецивилизованных представителей человеческого рода (в зачаточном виде эти потребности присутствуют даже у формирующихся людей, прежде всего неандертальцев).

Неизменность человеческих потребностей по исторической «вертикали» органически связана с их «горизонтальной» видоспецифичностью, одинаковостью у всех представителей нашего вида. Единственным исключением из этого правила, лишь подтверждающим его, является различие узкой группы физиологических нужд, связанных с особенностями пола и, возможно, возраста. Во всем остальном у людей существует одинаковый набор потребностей, который не позволяет нам отличать французов от японцев, богатых от бедных, господствующих от подчиняющихся, верующих от атеистов и т.д.

Важно понимать, что в ходе истории меняются не сами потребности, а только способы их удовлетворения, которые не тождественны самим потребностям. Да, 80 процентов окружающих нас вещей созданы только в XX веке, но это не значит, что у нас возникли ранее отсутствующие потребности в автомобилях и самолетах. Речь идет о разных способах перемещения в пространстве, разных способах ведения войн, разных способах хранения и переработки информации, переживания красоты и прочее, в чем люди нуждались изначально.

В этой связи несколько слов об *интересах*. Под интересом я понимаю объективно-реальное свойство человека испытывать надобность в объектах-медиаторах, необходимых для создания, хранения и использования предмета потребности. То есть вода является для меня предметом потребности, а вот пластиковая бутылка, в которую она налита, деньги, на которые я покупаю эту бутылку, кассовый аппарат, кассовый чек, продавец в магазине, сам магазин являются для человека предметом интереса.

Любой человек является носителем четырех типов интересов:

1) *орудийные интересы*, предметом которых являются вещи, то есть предметы практического назначения, с помощью которых люди

физически изменяют природную и социальную среду своего существования, а также собственное тело;

2) **информационные интересы**, предметом которых являются опредмеченная информация — знания и умения, объективированные в символических предметах, с помощью которых люди изменяют не сам мир, а свои представления о мире и о н поведения в нем;

3) **коммуникативные интересы**, предметом которых являются другие люди, рассмотренные с точки зрения участия (или неучастия) в осуществляемой деятельности;

4) **организационные интересы**, предметом которых являются связи и отношения между людьми, которые должны создаваться и регулироваться, чтобы коллективная деятельность имела упорядоченный и эффективный характер.

С учетом сказанного у нас есть все основания включать интересы в родовую сущность человека, в которую входят в не только потребности, но и специфический способ их удовлетворения, порождающий систему интересов. Академик Лурия утверждал, что животное не может делать ничего, что выходило бы из пределов биологического смысла, в то время как человек 9/10 своей деятельности посвящает актам, не имеющим прямого, а иногда даже и косвенного биологического смысла.

То есть 9/10 действий человека вызываются не потребностями, а интересами, в каждом из которых латентно содержится потребность. Игнорировать это обстоятельство, рассуждая о родовой сущности человека, невозможно.

В то же время важно понимать, что интересы входят в нашу родовую сущность **формально, но не содержательно**. Да, у всех без исключения людей одинаковый набор интересов вещных, информационных, коммуникативных и организационных. Но вот содержание этих интересов — в отличие от содержания потребностей — изменяется от эпохи к эпохе, от общества к обществу, от человека к человеку.

Как следствие, работодатель и работник, полицейский и преступник, имеющие одинаковые потребности и сопоставимые предметы их удовлетворения, **обладают разнонаправленными интересами**, способными вызвать острейшие конфликты между ними.

Наконец, третий уровень родовых человеческих свойств представлен инвариантами душевной и духовной организации людей. Среди этих видоспецифических свойств человеческого сознания важнейшую роль играет способность к выбору поведенческих альтернатив (свобода воли).

По-моему, Гердер говорил, что человек является «первым вольноотпущенником творения», обладающим свободой воли. Что такое

свобода воли в ее социально-философском понимании? Это способность оценивать и выбирать альтернативные поведенческие реакции на безальтернативные влечения, которые порождаются актуализацией потребностей. Свобода воли не означает способность человека произвольно создавать или устранять свои потребности. Она представляет собой способность ранжировать эти, делить их на первостепенные и второстепенные на основе мотивационной ценностной экспертизы.

Этот выбор осуществляется во многом на основе *ценностей*, под которыми понимаются мотивационных предпочтениях людей, связанные с выбором конечных целей существования. Я убежден, что у людей существует совершенно одинаковый набор ценностей. Нет и не может быть людей и цивилизаций, которые не стремились бы к ценностям безопасности, свободы, справедливости, истины или красоты.

Откуда же берутся мировоззренческие различия между людьми? Я убежден, что они связаны не с набором ценностей, а с их иерархией. К примеру, каждый человек, по словам Маслоу, имеет *инстинктоподобное влечение* сохранять факт своей жизни и ее качество. Однако возникают пограничные ситуации, в которых людям приходится приходится выбирать между этими ценностями, отвечать на вопрос — есть ли в нашей жизни ценности поважнее, чем жизнь. Соответственно, мы получаем разные модели поведения — от кодекса бусидо до бургерской морали, которая руководствуется старой максимой — живая собака лучше мертвого льва. У разных людей не разные ценности, а разные ценностные приоритеты, что далеко не одно и то же.

К.Х. Момджян

СУБСТАНЦИАЛЬНЫЙ ПОДХОД И ТИПОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ПОТРЕБНОСТЕЙ¹

В предыдущих работах автора² потребности человека рассматривались как исходная причина социального действия, которая вызывает его и обуславливает его содержание и направленность. Автор

¹ Статья подготовлена при поддержке фонда РГНФ: проект № 14-03-00796, «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества». The article was written with the support of RHSE. Project № 14-03-00796 «Interdisciplinary foundation of social theory: information, system-theoretical and ethno-anthropological approaches to the study of society».

² См., к примеру: Момджян К.Х. Универсальные потребности и родовая сущность человека // Вопросы философии, 2015, № 2.

трактовал потребность как одну из важнейших детерминант, ограничивающих, но не отменяющих свободу человеческой воли, превращающих жизнь «первого вольноотпущенника творения» (И.Г. Гедер) в статистически законосообразный процесс.

Было предложено понимание потребности как объективно-реального (т.е. внепсихического и не зависящего от воли) *свойства* социального субъекта испытывать необходимость в том, без чего жизнь невозможна или некомфортна. Были рассмотрены важные для социальной теории различия между потребностью и *надобностью* (т.е. отношением необходимости, интериоризацией которого выступает потребность); между потребностью и ее *психическими проекциями* (ощущение, влечение, желание, мотив, цель и др.); между потребностью и удовлетворяющим ее *предметом*; между потребностью как свойством субъекта и *нуждой* как состоянием острой, актуализированной потребности; наконец, между потребностью как интериоризацией *непосредственной* надобности и *интересом*, который представляет собой свойство человека нуждаться в опосредующих потребность предметах-медиаторах, необходимых для создания, хранения и использования предмета потребности.

После всех этих характеристик мы можем перейти к типологии человеческих потребностей, которая имеет важнейшее значение для социальной науки. Решение этой проблемы необходимо для понимания родовой природы *человека*, постоянство которой задается не только видовыми свойствами *Homo Sapiens* (абстрактно-логическое мышление, орудийная адаптация, солидаристский тип коллективности), но и неизменностью видоспецифичных потребностей, которые порождаются образом жизни людей и порождают, в свою очередь, систему опосредующих потребность интересов и универсальных общечеловеческих ценностей.

С другой стороны, типология потребностей дает нам понимание того, как устроено и как развивается *общество*, представляющее собой организационную форму воспроизводства деятельности. Не будем забывать, что именно структура потребностей лежит в основе общественного разделения труда, определяя виды деятельности, необходимые для коллективного существования людей, и характер связей между ними¹

Типологию человеческих потребностей мы начнем с рассмотрения ее *субстанционального основания*, которое обуславливает уровень (вертикальное) членение наших нужд. Это основание, как мы

¹ Как отмечал Э. Дюркгейм, «спрашивать, какова функция разделения труда, — это значит исследовать, какой потребности оно соответствует» (Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Одесса, 1900. С. 37).

увидим ниже, является далеко не единственным, однако с логической точки зрения может считаться исходным. «Горизонтальные» основания типологии субстанциально идентичных, одноуровневых потребностей мы рассмотрим ниже (применительно к социальным потребностям человека таким основанием будет деление на практические, душевные и духовные нужды).

Субстанциальный подход к типологии человеческих потребностей

Субстанциальная типология потребностей исходит из того очевидного факта, что человек есть многомерное существо, живущее в различных «царствах бытия» (Н. Гартман) — природном и социальном.

В самом деле, люди имеют тело, которое образует субстратную основу человеческой личности и осуществляет активность биологического типа с присущим ей досоциальным типом адаптации и рефлекторными механизмами удовлетворения своих нужд. Телесность, однако, не мешает человеку выступать в качестве надорганического социального субъекта, образом жизни которого является сознательная, целенаправленная **деятельность**, создающая артефактные условия человеческого существования и самого человека как социального существо¹

Теоретически ясно, что органическая и социальная формы жизни (то, что «делает из человека природа», и то, что «он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам»²) порождают разные группы потребностей. Однако отличить их друг от друга весьма непросто, поскольку биологическое и социальное в жизни человека находятся между собой не только в **онтологической взаимоположенности** (когда одно невозможно без другого), но и в **композиционном взаимопересечении**, взаимно проникая друг в друга. Иначе и не может быть, если учесть, что тело служит человеку для реализации его социальных нужд, а человек служит собственному телу, удовлетворяя его природные надобности неприродным образом.

Рассуждая о взаимопроникновении биологического и социального в потребностях человека, мы должны отличать **собственно потребности** и **процедуры их удовлетворения**, которые включают в себя **актуализацию** потребности, ее переход в состояние **нужды**, возник-

¹ Рассмотрение деятельности как способа существования человека и субстанции общественной жизни последовательно проводится автором. См.: Момдзян К.Х. Социальная философия. Деятельностный взгляд на человека, общество и историю. М., 2013.

² Кант И. Соч., т. 6. М., 1966. С. 351.

новение безальтернативных психических *влечений*, их *мотивационную экспертизу*, процедуры *целестановки* и последующей *целереализации*, предполагающей манипуляции со средствами удовлетворения потребности.

Взаимопроникновение биологического и социального имеет место и в случае с потребностями, и в случае с процессами их удовлетворения. В первом случае мы сталкиваемся с процессом «снятия», в ходе которого высшие социальные потребности включают в себя, инкорпорируют биогенные нужды человека. К примеру, экзистенциальная потребность в любви (в той ее разновидности, которую греки именовали эрос и отличали от дружеской или материнской любви), «вбирает» в себя биогенную, гармонально обусловленную потребность в половом партнере. Точно так же психосоматическая потребность получать удовольствие от еды, легко обнаружимая у животных, фундирует собой социетальную потребность гурмана, поэтизирующего еду, становясь ее физиологическим «базисом».

Что касается процедур удовлетворения потребностей, то субстанциально однородным этот процесс может быть только в одном случае — когда человеческое тело само актуализирует и удовлетворяет собственные потребности, не обращаясь за «помощью» к своему обладателю-субъекту (то есть когда биогенные по своему происхождению надобности актуализируются рефлексивно и удовлетворяются в процессе физиологического гомеостаза).

Во всех остальных случаях *источник* потребности, *механизм ее актуализации* и *способ удовлетворения* демонстрируют разную субстанциальную принадлежность. Так, биогенные по своему происхождению потребности могут актуализироваться социогенным способом¹ и удовлетворяться посредством деятельности, качественно отличной от физиологических реакций (об этом ниже). Точно так же актуализация и удовлетворение социогенных потребностей предполагает участие неспецифичных для человека, неконтролируемых его сознанием психических функций и невозможно без операциональной активности человеческого тела.

В результате мы получаем множество смешанных ситуаций, в которых одни и те же потребности удовлетворяются субстанциально разными способами (сравним обычное дыхание и дыхание в противогазе), и, наоборот, одни и те же по типу поведенческие акты вызываются субстанциально разными потребностями (к примеру, хирур-

¹ Как это происходит в ситуации превентивной актуализации, когда, к примеру, физиологически сытый человек побуждает себя есть «впрок», используя прогностические возможности своего мышления.

гическая операция осуществляется по физиологическим показаниям в случае с удалением аппендицита, и она же вызывается социальными потребностями в случае с пластической коррекцией фигуры).

Означает ли все сказанное, что субстанциальная типология человеческих потребностей, делящая их на биологические и социальные, в принципе невозможна? Я даю отрицательный ответ на этот вопрос, руководствуясь двумя методологическими соображениями.

Первое. Важно понимать, что *неразделимость* биологического и социального в системе человеческих потребностей не тождественна их *неразличимости*¹. Напротив, лишь различив потребности и потребностиные процедуры разного субстанциального уровня, рассмотрев их в качестве противостоящих идеальных типов, мы сумеем понять их реальную взаимопереплетенность.

Второе. Нужно понимать, что критерием субстанциального членения потребностей на биологические и социальные может быть только *источник* потребности, а не *способ ее удовлетворения*. В процессе типологии важно учитывать, что порождает потребность — тело человека его социальная практика или духовная жизнь? Что же касается способа, которым удовлетворяется потребность, то он нерелевантен задачам субстанциальной типологии, поскольку не способен изменить уровневую «прописку» потребности. Это значит, что пищевая потребность человека изначально является и остается потребностью его тела, несмотря на то, что может быть удовлетворена лишь социогенным способом — посредством деятельности, основанной на мышлении и орудийной адаптации.

И еще одно методологическое замечание. Используя субстанциальную типологию потребностей, мы вынуждены класть их на две разные «полочки», делить на «чисто биологические» и «чисто социальные». Согласно такому делению, дыхательная потребность принадлежит исключительно телу как субстратному носителю социальной субъектности, в то время как эстетическая потребность специфична лишь для социальной формы существования, поскольку имеет своим источником способ информационного восприятия мира, не свойственный биологической активности.

¹ Не учитывая это обстоятельство, мы обесцениваем процедуру типологизации потребностей, сводим ее к примитивной каталогизации, против которой решительно выступал А. Маслоу, писавший: «Сама структура каталога, само присвоение потребностям неких «инвентарных номеров» предполагает их взаимную изолированность, независимость друг от друга. А между тем, ни одна из человеческих потребностей, ни одно из человеческих желаний не может быть отлучено от прочих потребностей и желаний» (Маслоу А. Мотивация и личность. 2005).

Вместе с тем в структуре человеческих потребностей обнаружимы такие универсальные нужды, которые присущи «жизни вообще» независимо от ее субстанциальных разновидностей. К примеру, мы не можем трактовать потребность в безопасности как исключительно биологическую или как исключительно социальную надобность, поскольку эта потребность присуща и человеческому телу, и субъекту социальной практики, и человеческой психике, защищающей себя от деструктивных воздействий. В этом плане потребность в безопасности относится к разряду *универсальных, биосоциальных нужд жизни* в субстанциальном истолковании такой универсальности¹

Учитывая существование таких универсальных потребностей, некоторые исследователи считают необходимым начинать типологию человеческих нужд не с дихотомии биологического и социального, а с деления на *базисные* и *социогенные* потребности.

К числу базисных относят (вслед за А. Маслоу) такие потребности, которые *присущи* людям, но *неспецифичны* для них, то есть свойственны не только человеку, но и другим биологическим организмам, качественно отличным от него по способу самоцельного существования в среде или образу жизни. К числу социогенных, напротив, относят потребности, которые присущи *только людям* и отсутствуют у иных, отличных от человека живых организмов. Эта группа потребностей вполне соответствует критериям субстанциального членения, поскольку порождается особым образом жизни, основанным на способности к абстрактно-логическому мышлению, то есть является «чисто социальной» по своему источнику.

Иначе обстоит дело с базисными нуждами, которые включают в себя «чисто» биологические потребности, но не ограничиваются ими, охватывая также субстанциально универсальные нужды жизни. При таком подходе к разряду базисных относят (как это делал

¹ Дело в том, что универсальность потребностей может трактоваться по-разному. К примеру, мы можем считать универсальными физиологические потребности на том основании, что нет и не может быть живого организма, лишенного таких потребностей. С другой стороны, физиологические потребности нельзя считать субстанциально универсальными на том основании, что они имманентны лишь одному биологическому типу жизни и не имеют прямого (генетического и функционального) отношения к другому типу — к жизни социальной. В этом плане, говоря о универсальных потребностях жизни, я имею в виду именно *субстанциальную универсальность*, которая выходит за рамки «чисто биологических» и «чисто социальных» форм существования, соотносится с таксономическими *классами* жизни, а не с таксономическими *единицами* живого, то есть характеризует жизнь как таковую независимо от ее типологического разнообразия.

А. Маслоу) группу *физиологических* потребностей и присущую человеку потребность в *безопасности*.

Признавая аргументированность подобного подхода, я полагаю все же, что он чреват методологической неточностью. Возьмем все ту же потребность в безопасности. Нет никаких сомнений, что она имеет универсальный характер, проявляясь в типологически различных формах жизни. Но это обстоятельство, как мы увидим ниже, никак не отменяет принципиальных отличий между иммунной безопасностью тела, имеющей всецело биологический характер, и социальной по своему источнику и характеру безопасностью социального субъекта в ее практической и духовной формах. Иными словами, относя потребность в безопасности к особой группе базисных нужд, мы не отменяем субстанциальных различий в рамках одной и той же универсальной потребности. Было бы точнее начинать классификацию потребностей с субстанциального основания, признав возможность взаимопроникновения разных уровней, о котором говорилось выше. Это значит, что от рассмотрения «чисто биологических» потребностей мы перейдем к анализу «биосоциальных» (и биологических, и социальных) надобностей, чтобы закончить рассмотрение «чисто социальными» потребностями человека.

Начнем с краткой характеристики биологических потребностей, к которым относятся нужды нашего тела.

Физиологические потребности человека

Нетрудно понять, что социально-философский взгляд на соматические потребности человека качественно отличается от их имманентного физиологического анализа. Социальную философию интересует место соматических нужд в общей системе человеческих потребностей и их роль в деятельности человека как надорганического существа.

В соответствии с этой ролью вся система телесных нужд человека должна быть разделена на два эволюционно различных яруса — *низший* и *высший*. Критерием такого различения в данном случае выступает способ удовлетворения потребности, не выходящий или выходящий за субстанциальные рамки природного процесса.

Соответственно, *низшим «ярусом»* в системе физиологических потребностей я считаю такие нужды, которые не только принадлежат биологическому организму, но и удовлетворяются посредством физиологического гомеостаза.

Высшим «ярусом», соответственно, являются биологические по своему происхождению нужды, которые могут быть удовлетворены не *гомеостатически*, а *этологически* — посредством поведения, которое в случае с человеком выступает как деятельность, основанная на абстрактно-логическом мышлении и орудийном отношении к среде.

Низшую группу физиологических нужд можно назвать *гомеостатической*, включая в нее все потребности, которые удовлетворяются без участия высшего отсека психики посредством физиологической саморегуляции, которая позволяет живому организму рефлекторно, в «автоматическом режиме» поддерживать постоянство внутренней среды — объем и клеточный состав крови, лимфы и тканевой жидкости, показатели артериального давления, параметры терморегуляции и т.п.

Группа гомеостатических потребностей включает в себя все эндогенные нужды человеческого тела и часть экзогенных нужд, удовлетворяемых в норме без участия мышления.

Эндогенными, как известно, называют такие процессы, которые имманентны системе, осуществляются за счет ее собственных ресурсов, без привлечения внешних по отношению к системе факторов. Соответственно, мы можем считать эндогенными такие потребности человека, предмет которых существует не в среде обитания, а создается, синтезируется самим организмом. Именно так обстоит дело с процессом кроветворения — физиологически здоровый человек не должен покупать себе кровь в аптеке, точно так же как он не должен искать во внешней для себя среде гормоны, которые вырабатываются железами внутренней секреции.

Экзогенными, напротив, являются потребности, предмет которых существует вне пределов организма и может быть получен лишь в процессе метаболизма — прямого и непосредственного взаимодействия со средой¹. В отличие от эндогенных потребностей, всецело принадлежащих низшей группе физиологических нужд, экзогенные потребности могут выходить за рамки этой группы в случае, когда их удовлетворение требует сознательной деятельности, субстанциально отличной от физиологического гомеостаза.

¹ Речь идет именно о непосредственном взаимодействии, поскольку все имманентные организму процессы осуществимы лишь в условиях метаболизма. Очевидно, что синтезировать кровь или производить гормоны способен только живой организм, получающий из внешней среды кислород, пищу и другие внешние по отношению к нему факторы жизнеподдержания.

Проиллюстрировать такую двойственность экзогенных нужд можно путем сопоставления дыхательной и пищевой потребностей человека.

Как известно, процесс дыхания, представляющий собой экзогенный обмен веществ со средой, не требует участия мышления и сознательного волевого контроля, надобности «командовать» своим организмом, отдавая ему поминутные распоряжения «вдох — выдох».

Впрочем, мы знаем, что в режиме гомеостаза дыхательная подсистема функционирует лишь у физиологически здоровых людей. В случае с тяжелыми заболеваниями этой подсистемы (примером чему может служить астма) человек встает перед выбором между смертью и сознательным контролем дыхательной активности, что требует специально созданных бронхорасширяющих медикаментов и сознательно выработанных навыков «правильного» дыхания.

Аналогичным образом мышление человека способно вмешиваться в процесс удовлетворения любых гомеостатических по своей природе соматических нужд, в том числе и эндогенных: оно «исправляет» процессы кроветворения путем переливания или очистки крови, воздействует на рост опасных для организма новообразований и т.д.

Это обстоятельство не мешает нам относить потребности, связанные с дыханием, кроветворением и пр. к низшему типу соматических нужд — по той простой причине, что социогенные способы удовлетворения этих потребностей не являются априори необходимыми и используются только в тех случаях, когда нормальные биологические механизмы регуляции не справляются со стоящей перед ними задачей.

Иначе обстоит дело с пищевой потребностью человека, которая принадлежит высшей группе физиологических нужд, имеющих не гомеостатический, а *этологический* механизм удовлетворения — посредством актов *поведения*, отличных от физиологической саморегуляции.

Поведением я называю такой тип экзогенных действий, который основан на *поисковой активности*, то есть на способности искать и находить полезное в среде и уклоняться от воздействия вредного в ней. Очевидно, что экзогенная активность дыхания и подобные ей процессы не могут быть названы поведением, поскольку в их основе лежит врожденная (в некоторых случаях воспитанная) реакция тела на *уже имеющиеся*, наличные воздействия со стороны внешних или внутренних по отношению к нему факторов. Напротив, поведенческие реакции основаны на врожденной или приобретенной спо-

способности¹ искать то, чего еще нет, но что должно быть получено (или создано) организмом для поддержания факта и качества жизни²

Именно так обстоит дело с пищевой потребностью человека. В отличие от растений, не способных к поведению³, люди вынуждены обеспечивать себя пищей посредством поведенческих реакций, которые основываются не на рефлексах, а на абстрактно-логическом мышлении и потому тождественны деятельности. Пищевая потребность человека сохраняет в норме рефлкторный механизм *актуализации* (перехода в состояние нужды), но удовлетворяется лишь социогенным, а не биогенным способом — посредством целепостановки, создания и использования орудий, включенности в систему общественных отношений, нормативной регуляции поведения и др.⁴

¹ Было бы ошибкой связывать различие гомеостатической и этологической активности с характером информационных программ, отвечающих за их осуществление. Неправильно думать, что гомеостатические реакции всецело основаны на безусловных рефлексах, в то время как поведенческие акты возможны лишь при наличии более сложных информационных программ. В действительности, как показал И. Павлов, гомеостатические реакции пищеварения (такие как слюнообразование или выделение желудочного сока) могут вызываться не только безусловными, но и условными рефлексами. С другой стороны, поведенческая активность простейших животных имеет по преимуществу инстинктивный характер, базируясь на комбинации врожденных безусловных рефлексов.

² Естественно, различая физиологические и этологические процессы, мы должны помнить об органической связи и композиционных пересечениях между ними. Не будем забывать, что поведенческая активность, направленная на поиск пищи, питья, жилища, половых партнеров, вызывается не чем иным, как физиологическими состояниями организма (такими как голод, жажда или сексуальное возбуждение). Не будем забывать также, что поведение в среде имеет свои собственные физиологические механизмы (прежде всего активность нервной системы), которые изучаются специальной наукой — физиологией поведения, занимающей «промежуточное» положение между физиологией и этологией.

³ Растения не способны искать и находить необходимое, они реагируют лишь на те биотические факторы, которые сами «нашли» живой организм. В этом плане мы не можем считать поведением «телодвижения» подсолнуха, поворачивающегося вслед за движением солнца. Эти телодвижения вызываются не поиском отсутствующего солнечного света, а соматической реакцией на свет, который сам воздействует на растение (речь идет о явлении так называемого тургора, которое в данном случае представляет собой внутреннее осмотическое давление в клетках живого организма, вызванное освещением и вызывающее, в свою очередь, напряжения в тканях растения).

⁴ Естественно, удовлетворение пищевой потребности не сводится к актам поведения. В действительности этот процесс включает в себя как этологическую компоненту, связанную с поиском и обретением пищи («аппетитивное поведение» в терминологии Дэвида Макфарленда), так и гомеостатическую компоненту, связанную с собственно пищеварением (которую

Именно это обстоятельство включает физиологическую по своей сути пищевую надобность в поле зрения социальной науки. То же самое происходит и в случае с половой потребностью человека. И в этом случае «зов плоти» не может быть удовлетворен в рамках сугубо биологической активности, требует осознанной, социальной по своим целям, средствам и последствиям деятельности — за исключением пограничных психосоматических процессов типа юношеской поллюции, которая вызывается спонтанной активностью психики, отличной от собственно деятельности как осознанной (хотя и в разной степени), «спроектированной» сознанием активности.

Повторю еще раз: несмотря на социогенный способ удовлетворения, мы будем квалифицировать и пищевую, и половую потребности как соматические, изначально присущие *телу* как субстратному носителю жизни. Речь идет лишь о высшем «ярусе» соматических нужд, а не выходе за рамки этой низшей по своему статусу группы человеческих потребностей.

Социогенный способ удовлетворения не лишает эти нужды их биогенного происхождения, не отменяет субстанциального тождества соматических потребностей человека с соматическими потребностями животных. Как уже отмечалось выше, изменение *механизмов удовлетворения* потребности никак не меняет субстанциальной природы *самой потребности*, которая, будучи интериоризованным отношением жизненной необходимости, не совпадает со способом своего удовлетворения. Это значит, что дыхательная, пищеварительная или половая потребности человека остаются физиологическими даже в ситуациях, когда люди удовлетворяют их с помощью аквалангов, фарфоровых сервизов, средств контроцепции и других социальных артефактов.

Впрочем, далеко не все исследователи согласны с таким подходом. Существует альтернативная точка зрения, которая принадлежит специалистам, убежденным в абсолютной уникальности человеческих нужд и потому отрицающим наличие у людей соматических потребностей, субстанциально идентичных потребностям животных.

Сторонником такого подхода выступал, в частности, крупнейший отечественных психолог А.Н. Леонтьев, который полагал, что *все* потребности человека качественно отличаются от потребностей животного, и критиковал ученых, считающих, что человеком управляют

Мак-Фарленд называет «консуматорной активностью»). См.: Мак-Фарленд Д. Поведение животных. Психология, этология и эволюция. М., 1988.

два рода потребностей — биологические, с одной стороны, и социальные — с другой.

«Эта констатация, — писал А.Н. Леонтьев, — является, однако, совершенно недостаточной. Ее недостаточность проистекает из ложного подхода, который состоит в том, что потребности рассматриваются в отвлечении от условий и образа жизни субъекта, в зависимости от которых они единственно получают свою определенность. При таком подходе природа потребностей естественно кажется лежащей непосредственно в субъекте, в то время как в действительности она зависит от особенностей объектов деятельности, которая ведет к их удовлетворению... У человека это — деятельность, опосредованная общественными условиями жизни, и это объекты, составляемые процессом общественного производства и распределения, поэтому мы говорим, что потребности человека имеют общественную природу. При этом последнее относится как к высшим, так и к элементарным потребностям. Даже простейшая из потребностей — потребность в пище меняет при переходе к человеку свою природу»¹

В подтверждении своей точки зрения А.Н. Леонтьев ссылается на известную фразу К. Маркса, утверждавшего: «Голод есть голод, однако голод, который удовлетворяется вареным мясом, поедаемым с помощью ножа и вилки, это иной голод, чем тот, который заставляет поесть сырое мясо с помощью рук, ногтей и зубов»²

При всем уважении к А.Н. Леонтьеву (и тем более к К. Марксу) я считаю такую точку зрения неверной. Отчетливо понимаю и принимаю мотивы автора, который «освобождал» людей от низших потребностей, опасаясь биологизации человека. «Перед нами, — писал А.Н. Леонтьев, — вопрос, который имеет принципиальное значение. Он заключается в следующем: проходит ли граница, которая отличается собой скачок в развитии потребностей, между элементарными потребностями животных и человека, с одной стороны, и высшими человеческими духовными потребностями, с другой; или же эта граница проходит между потребностями животных и потребностями человека — как элементарными, «неустрашимыми», так и высшими. В первом случае сфера потребностей человека раскалывается надвое: на сферу биологических потребностей, к которым относятся пищевая потребность, половая потребность, потребность самосохранения и т. д., и на противостоящую ей сферу высших потребностей, которые трактуются как имеющие другую, а именно социальную природу (мы не говорим здесь о крайних взглядах, полностью био-

¹ Леонтьев А.Н. Потребности, мотивы и эмоции. М., 1971. С. 8–9.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46. С. 28.

логизирующих человеческие потребности). Во втором случае утверждаются своеобразие и, вместе с тем, единство сферы человеческих потребностей, а также относительность их разделения на потребности, удовлетворение которых у человека, как и у животных, необходимо для поддержания жизни, и на потребности, не имеющие своих аналогов у животных, какими являются все духовные потребности человека»¹

Мы видим, что оспорить наличие у человека биогенных нужд А.Н. Леонтьев пытается единственно возможным способом — путем концептуального смешения потребности как таковой с культуросновными способами и средствами ее удовлетворения. В частности, А.Н. Леонтьев включает в содержание потребностей содержание человеческих интересов, что ведет к немалой понятийной путанице при решении многих важных проблем социальной философии²

Полагаю, что для установления субстанциальных границ между людьми и животными нам нет нужды искусственно «социализировать» соматические потребности. Нужная цель достигается не элиминацией биологического в нуждах человека, а правильным пониманием места, которое биологический субстрат занимает в структуре нашей деятельности.

В этом плане наличие у людей соматических потребностей биогенного типа никак не противоречит принципиально важному тезису о социальной природе человека. Сущность человека, несомненно, социальна. Не будем забывать, однако, что речь идет именно о *сущности*, которую не следует путать с *содержанием* человеческих

¹ Леонтьев А.Н. Потребности, мотивы и эмоции. М., 1971. С. 9—10.

² Последовательно проводя свою точку зрения, А.Н. Леонтьев признавал, что «для изголодавшегося человека пища действительно перестает существовать в своей человеческой форме и, соответственно, его потребность в пище «разчеловечивается». Однако это обстоятельство, по мнению автора, «доказывает только то, что человека можно довести голоданием до нечеловеческого состояния, и решительно ничего не говорит о природе человеческих потребностей» (там же, с. 9). Едва ли с такой точкой зрения можно согласиться. Думаю, что антропологически сформированного человека нельзя довести до «нечеловеческого состояния» в научном, а не морально-этическом понимании человеческого (иначе нам придется существенно сузить сроки существования *Homo Sapiens*, начиная его историю с возникновения застольного этикета). В любом случае «расчеловечить» можно способ удовлетворения физиологических нужд, но не сами эти нужды, которые подчиняются общебиологическим, а не социальным законам. Независимо от того, разрывается ли пища зубами или разрезается ножом, физиологическая по своей природе надобность в еде объясняется законами биологии и у людей, и у животных. Голод, как говорит Маркс, остается голодом: меняется не сам голод, а способ его удовлетворения.

свойств. Мы помним, что сущность — это та часть содержания, которая определяет качественную самодостаточность объекта, делает его тем, чем объект является. В этом плане наличие социальной сущности человека и отсутствие у него второй биологической сущности не дает нам оснований исключать из содержания человеческих свойств его биогенные свойства, которые присущи нам и содержатся «в снятом виде», влияя на нашу жизнь, но не определяя ее¹

Чтобы закончить свой анализ соматических потребностей человека, дадим еще одну важную для социальной науки характеристику. Выше было сказано о том, что субстанциальное основание типологии потребностей не является единственным. Реализуя эту установку, мы должны разделить соматические нужды человека по горизонтальному основанию, которое учитывает разнотипность субстанциально тождественных нужд. В случае с соматическими потребностями речь идет о делении на два вида, которые можно назвать *деффициентным* и *бытийным* (заимствуя термины А. Маслоу).

К разряду дефициентных относятся потребности, удовлетворение которых связано с поддержанием *факта* жизни, биологическим выживанием в среде. Неудовлетворение (депривация) дефициентных потребностей ведет к прекращению существования, то есть к смерти (по формуле «не дышишь, значит, умер», «не ешь, значит, умрешь»).

К разряду бытийных относятся потребности, удовлетворение которых связано с поддержанием приемлемого и комфортного *качества* жизни. Депривация таких потребностей не грозит человеку смертью, хотя отнюдь не является безнаказанной, вызывая поражения психики разной степени тяжести (от сиюминутного плохого настроения до неврозов и психозов), которые тот же Маслоу называл «болезнями лишения».

¹ Конечно, анатомическое и физиологическое устройство человеческого тела имеет свои особенности, отсутствующие у «братьев наших меньших». Достаточно вспомнить о наличии у человека такой части тела, как развитый головной мозг, не имеющий аналогов в живой природе. И тем не менее, говоря о соматических реакциях разных организмов, мы исходим из идеи их субстанциальной идентичности, то есть признаем, что соматические процессы имеют биогенный характер, принадлежат к досоциальной форме существования. В этом плане нейрофизиологи, изучающие человеческий мозг, не выходят за рамки действия биологических закономерностей. Это лишний раз доказывает, что потребности, присущие *только человеку*, и потребности, *специфичные для человека*, не совпадают друг с другом полностью. Далеко не все из того, что присуще только людям, обладает субстанциальной спецификой социального. Достаточно вспомнить наличие мягкой мочки уха, которое является уникализирующим, но не специфицирующим признаком человека.

Деление на дефициентные и бытийные потребности не ограничивается соматическими нуждами человека, но возникает именно на их уровне, то есть на уровне биогенных свойств человека. Говоря о соматических потребностях человека, я имею в виду не только нужды тела, противопоставленного психике. Речь идет о широком понимании соматического как биологической активности, которая включает в себя не только сердечную, почечную или желудочную функции, но и досознательные психические реакции, связанные с базисными эмоциональными переживаниями. Способность различать «приятное» и «неприятное», стремление максимизировать первое и минимизировать второе не специфичны для *Homo Sapiens*. Они вызываются свойствами психики как особого способа ориентации в среде и реакции на ее воздействия, возникающего задолго до человека, присущего всем животным, обладающим центральной нервной системой и специализированными органами чувств.

Таким образом, биологические надобности человека, именуемые «телесными» в широком понимании этого термина, принадлежат или дефициентному, или бытийному типу или же соединяют эти типические характеристики в рамках одной и той же потребности.

К примеру, пищевая потребность является, бесспорно, дефициентной, но она же может приобретать бытийный характер, если пищу употребляют не для поддержания физиологической дееспособности организма, а для получения гастрономического удовольствия от процесса еды (эту двойственность пищевой потребности А. Маслоу характеризовал с помощью терминов «голод» и «аппетит»).

Трудно, видимо, найти такую дефициентную соматическую надобность, которая не была бы для человека потенциальным источником удовольствия (включая сюда даже физиологические отправления). Однако мы знаем такую соматическую потребность, которая имеет чисто бытийный, недефициентный характер.

Речь идет о половой потребности, которая, несмотря на «поэтизацию» со стороны сознания, остается потребностью человеческого тела, актуализируемой с помощью гормональных вбросов. Эта актуализация способна фундировать собой высшие человеческие потребности в любви и красоте, хотя это происходит далеко не всегда, если вспомнить многочисленные способы «любить» без любви.

Как бы то ни было, половая потребность человека явно относится к разряду бытийных. Это значит, что сила человеческого духа вполне достаточна для того, чтобы отказаться от удовлетворения этой потребности (как это делают некоторые священнослужители), при этом

половое воздержание не угрожает человеку смертью. Хотя, конечно, отказ следовать «зову плоти» не может не сказываться на психическом состоянии физиологически здорового человека, заставляя тратить немалые силы на борьбу с «греховным вожделением», возникающим у такого человека безальтернативно.

Впрочем, бытийный характер половой потребности ставится под сомнение сторонниками «методологического коллективизма», считающими, что эта потребность не является жизнеобеспечивающей лишь для индивидуального субъекта. Что же касается общества, рассмотренного в статусе коллективного интегративного субъекта, то для него половая потребность является дефицитной.

Я не собираюсь оспаривать ту очевидность, что общество прекратит свое существование в случае тотального полового воздержания его членов. Дело тут в другом, а именно в том, что у общества, которое *существует, но не живет*, нет и не может быть вообще никаких потребностей. Для правильной типологии человеческих нужд важно помнить, что они присущи исключительно человеческим индивидам. Общество — как и любая реальная социальная группа, представляющая собой надиндивидуальную онтологическую реальность, — априори лишена субъектности, то есть не обладает собственными потребностями, интересами и целями, отличными от потребностей, интересов и целей образующих его людей.

Итак, мы рассмотрели соматические (телесные) нужды человека, разделив их на «низшие» и «высшие» в соответствии с биогенным или социогенным способами удовлетворения и учтя «горизонтальное» различие дефицитных и бытийных нужд.

Следующий шаг типологии предполагает рассмотрение таких присущих человеку нужд, которые выходят за рамки разнообразных потребностей тела. Одна из этих нужд имеет статус потребности, то есть прямой, непосредственной надобности, отличной от интересов человека. Речь идет о многоуровневой биосоциальной потребности в безопасности, источник которой (а не только способ удовлетворения) может иметь не соматический, а этологический, то есть в случае с человеком надбиологический, деятельностный характер.

О БИОСОЦИАЛЬНОЙ ПОТРЕБНОСТИ В БЕЗОПАСНОСТИ И ЕЕ ВИДОСПЕЦИФИЧЕСКОЙ ТИПОЛОГИИ¹

Биосоциальная потребность в безопасности

Под потребностью в безопасности я понимаю потребность любой живой системы защищать себя от деструктивных воздействий, которые ставят под угрозу имманентные цели сохранения факта и качества жизни²

Если говорить о человеке, то потребность в безопасности занимает совершенно уникальное место в системе его нужд, поскольку имеет «сквозной» характер, являет себя на всех уровнях потребностной иерархии.

Начнем с того, что потребность в безопасности актуализируется на уровне *соматических* нужд человека, где носителем этой потребности, «субъектом» борьбы за безопасность является наш организм, который осуществляет самооборону от возможных физиологических расстройств.

Именно этот вид безопасности обеспечивает иммунная система, которая отвечает за гомеостатическую защиту от физиологических дисфункций, устраняя опасность различных патогенов, инфициро-

¹ Статья подготовлена при поддержке фонда РГНФ: проект № 14-03-00796, «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества». The article was written with the support of RHSF Project № 14-03-00796 «Interdisciplinary foundation of social theory: information, system-theoretical and ethno-anthropological approaches to the study of society».

² В самом широком значении термина безопасностью называют состояние любых информационных систем, в котором реализация осуществляемых или целей не сталкивается с обструкцией со стороны внешней или внутренней среды. Это значит, что состояние безопасности обнаружимо не только у живых систем, ведущих самоцельное существование, но и у функциональных объектов, реализующих извне заложенные программы.

Иначе обстоит дело с *потребностью в безопасности*, носителем которой являются только *живые системы*, ведущие самоцельное существование в среде, стремящиеся к самосохранению в его дефициентном и бытийном аспектах. Очевидно, что даже самые изощренные технические устройства — в том числе и те, которые способны автоматически осуществлять предзаданные цели и защищаться от внешних или внутренних деструкций без непосредственного участия людей, — лишены субъектности и потому не могут иметь никаких потребностей. Ясно, что стремление к безопасности, реализуемое кибернетическими устройствами, принадлежит программирующему их человеку, который «заставляет» их подчиняться технике безопасности в своих собственных целях.

вавших тело. Даже в тех случаях, когда мы сознательно вмешиваемся в эту борьбу, помогая организму укреплять свой иммунитет, этот вид безопасности сохраняет свою «физиологическую прописку», о чем уже говорилось выше.

На следующем уровне потребностной иерархии надобность в безопасности покидает границы соматических нужд, обретая *социальное* качество. Это значит, что носителем потребности и инициатором действий, которые вызываются ею, оказывается не биогенная система, а социальный субъект как *надорганическое существо*, образом жизни которого является деятельность, основанная на абстрактно-логическом мышлении, орудийном отношении к среде и организованной коллективности.

Систематизируя различные опасности, с которыми сталкиваются люди как социальные существа, мы должны различать *источник* угрозы, ее *локализацию* и *характер*.

Что касается источников деструкции, угрожающей социальному субъекту, то они многочисленны и разнообразны. Опасность может исходить от природной среды существования, которая грозит нам разными бедами — от землетресений до вирусных инфекций. Не менее опасна созданная людьми техносфера, которая угрожает нам дисфункциями вещей, придуманных для блага человека (автомобильные и авиационные катастрофы, аварии на заводах, электростанциях и прочее). Однако наибольшей угрозой для человека на всем протяжении истории являются, увы, другие люди, до сих пор не склонные следовать «золотому правилу» морали (в этом легко убедиться, сопоставив число погибших в разного рода природных и техногенных катаклизмах с числом убитых в конфликтах с себе подобными).

Говоря о *локализации* угрозы, я имею в виду те стороны человеческого существования, которые подвергаются опасности. Начнем с того, что субъектность человека включает в себя телесность как субстратную основу практических и духовных форм социальной активности. Это значит, что наше тело является объектом не только гомеостатической физиологической самозащиты, но и осознанной социальной обороны от множества внетелесных угроз.

Речь идет о ситуациях, когда уже не тело защищается (само или с помощью субъекта) от физиологических дисфункций, а сам субъект осознанно защищает свою телесность от угроз, от которых нет и не может быть рефлекторной гомеостатической защиты. Ведь никакой иммунитет (даже усиленный медикаментами) не защитит нас от побоев со стороны пьяного хулигана, укусов со стороны агрессивной собаки или инфекций, предотвратить которые можно лишь с по-

мощью осознанных поведенческих акций, именуемых санитарией и гигиеной¹

Ясно, однако, что угрозы, с которыми сталкивается человек как социальное существо, обращены не только на его здоровье, но и на два фундаментальных пласта человеческого существования, которыми являются *практическая* и *духовная* жизнь людей («пласт бытия» и «пласт сознания»). Под практической активностью я имею в виду совокупность действий, изменяющих природную и социальную реальность (включая собственное тело как внутреннюю среду существования) в целях сохранения факта и качества человеческой жизни. Под духовной активностью я понимаю совокупность действий, которые меняют не окружающий мир, а *представления* и *восприятия* мира, выраженные посредством «живой» (имманентной сознанию) или опредмеченной информации²

В этом плане разорение, тюремное заключение, несправедливое увольнение, гендерная или возрастная дискриминация являются примерами *практических статусно-ролевых деструкций*, ставящих под угрозу то реальное место, которое человек занимает в обществе. Обманутая любовь, преданная дружба, оскорбление религиозной или национальной идентичности, навязывание чуждых стереотипов мышления и чувствования являются примерами *духовных деструкций*, травмирующих сознание людей. В этом случае потреб-

¹ Этот пример еще раз иллюстрирует различие между соматическим и этологическим в структуре человеческих потребностей. В самом деле, мы договорились считать соматическими такие потребности, которые имеют своим источником телесную самоорганизацию человека, даже если они удовлетворяются не биогенными, а социогенным способом. Очевидно, что надобность защищать наше тело от внетелесных угроз никак не связана с такой самоорганизацией, никак не запрограммирована в ней. Речь идет об этологической потребности, имеющей своим источником поведенческую адаптацию в среде, а не телесные свойства людей. Тот факт, что этологическая угроза обращена в том числе и на тело человека, не делает ее соматической по происхождению и способам отражения. В этом плане далеко не каждая угроза нашему телу может рассматриваться как депривация телесной потребности. Конечно, человеческое тело «объективно» заинтересовано в том, чтобы не быть съеденным хищником, но оно никак не запрограммировано на отражение этой угрозы.

² Духовная активность человека включает в себя как самостоятельные акты деятельности, которые представляют собой единство целепостановки и целереализации (изучение иностранного языка, просмотр кинофильма или дружеская беседа), так и эмоциональные переживания, имманентные сознанию, не выходящие за его границы. В последнем случае мы имеем дело с идеальным, которое не перетекает в реальное, не отягощает себя, словами Гегеля, «проклятием материи».

ность в безопасности выходит за рамки практических нужд и проявляет себя на уровне духовных потребностей человека¹

В соответствии с *характером* возможного ущерба потребность в безопасности может иметь *деффициентный* или *бытийный* характер. В первом случае опасность обращена на сам *факт жизни*, то есть угрожает человеку смертью. При этом не имеет значения, имеет ли эта угроза *непосредственный* или *опосредованный* характер. В первом случае человек должен защищать свою собственную жизнь от опасности сиюминутной гибели (как это делали, к примеру, гладиаторы на арене римского Колизея). Во втором случае человек должен защищать себя от «отсроченной смерти», оберегая предметы потребности, без которых дальнейшее существование рано или поздно окажется невозможным (примером может служить противопожарная защита дома, продовольственных запасов и скота, без которых крестьяне не смогут пережить зиму).

Этологическая потребность в безопасности имеет *бытийный* характер в ситуации, когда внешняя угроза обращена на *качество жизни*. В подобных ситуациях ничто не угрожает нам смертью, но под угрозой находятся такие практически значимые факторы нашего существования, как здоровье, собственность или свобода. Именно поэтому мы стремимся уберечь свое имущество от воров, защищаем себя от некомпетентного лечения или несправедливого увольнения, понимая, что эти неблагоприятные воздействия существенно ухудшают качество нашей жизни.

Рассматривая потребность в безопасности, мы должны учесть особые обстоятельства ее актуализации и удовлетворения, которые связаны с различиями между «пластом бытия» и «пластом сознания», о которых уже говорилось выше.

Конкретно речь идет о необходимости учитывать различие между *безопасностью реальной*, предполагающей защиту от действительных,

¹ Излишне говорить, что практическая и духовная активность могут быть противопоставлены друг другу лишь на уровне идеальных типов, в реальной жизни они связаны отношениями взаимоположенности и композиционного пересечения. Это значит, в частности, что реальные деструкции аффектируют человеческое сознание, вызывая у людей негативные переживания, «удваивающие» понесенный ущерб. Как бы то ни было, украденные деньги и сожаления по поводу этой кражи не тождественны друг другу, хотя тесно связаны между собой.

Впрочем, не все социально-философские школы отчетливо различают «пласт бытия» и «пласт сознания», реальное место человека в обществе и связанную с ним самореференцию. В литературе все еще бытует феноменологическая презумпция, согласно которой осознавать себя крестьянином, японцем или христианином значит быть ими.

а не мнимых угроз, и *безопасность иллюзорной*, ошибочно принимаемой человеком за реальную защищенность.

Такая постановка вопроса сама по себе свидетельствует об огромном различии между потребностью в безопасности и рассмотренными выше физиологическими потребностями человека.

В обоих случаях, как уже отмечалось выше, мы имеем дело с базисными, универсальными потребностями, присущими любой из форм жизни. Но на этом сходство заканчивается и начинаются различия, связанные с качественно иными информационными механизмами актуализации потребностей. Физиологические потребности, как мы видели выше, могут отличаться по информационным механизмам своего удовлетворения, но актуализируются они одинаково — на основе системы рефлекторных распознаваний, когда мы ощущаем усталость или голод до того, как осознали этот факт.

Отсюда следует, что возможность информационной ошибки в процессе актуализации физиологических потребностей минимальна. Иными словами, потребность в релаксации (отдыхе) актуализируется у нас тогда, когда мы фактически устали, пищевая потребность актуализируется тогда, когда мы реально проголодались и т.д. Человеческий организм «трудно обмануть» — он вполне адекватно реагирует на внутренние или внешние воздействия, способные актуализировать потребность. Эта реакция утрачивает свою адекватность лишь в случае патологических изменений, в частности в случае острого психического расстройства, как это происходит в случаях булемии или анорексии, когда возникает феномен иллюзорного голода или сытости.

С потребностью в безопасности все обстоит значительно сложнее. Здесь возникает иной механизм актуализации, в котором чувственная ориентация дополняется мыслительной ориентацией в среде и подчиняется ей.

Конечно, это не касается физиологической безопасности тела, которая обеспечивается самим телом с помощью иммунной системы организма. Это не касается случаев, когда потребность в безопасности актуализируется в результате неосознанной рефлекторной реакции — как это происходит в случае с так называемым безотчетным страхом (вызываемым, к примеру, низкочастотными колебаниями) или эндогенным страхом темноты у детей.

Во всех остальных случаях человек ощущает тревогу после того, как мыслительно оценивает ситуацию, *осознавая* нечто как угрозу. Участие интуиции в этом процессе не отменяет важнейшей роли мышления, поскольку интуиция не альтернативна мышлению, она основывается на нем, выступая как «быстрое мышление», область

«надсознательного» в психике человека. То же касается и подсознательных страхов у невротиков, которые, согласно Фрейду, реагируют на нормальную ситуацию как на критическую, связаны не с отсутствием интеллектуальной оценки, а с ее неадекватностью.

Важнейшая роль мышления связана с тем, что человек защищает себя не только от *актуальных*, уже существующих, но и от *потенциальных*, вероятных угроз. Конечно, способность превентивной реакции на события, которые еще не произошли, но уже ожидаются, присуща не только людям, но и животным, имеющим условно-рефлекторные механизмы поведения. Но лишь у человека эта способность основывается на интеллектуальной ориентации в среде, которая дает нам беспрецедентные возможности прогнозировать развитие событий, в том числе заранее предвидеть неблагоприятные последствия такого развития. В этом плане потребность в безопасности теснейшим образом связана с когнитивной потребностью человека предвидеть ход событий, которую М. Вебер именовал «потребностью в расчленении времени», а А. Маслоу «потребностью в предсказуемом существовании».

Таким образом, процесс обеспечения безопасности отличается сложнейшей связью между «планом бытия» и «планом сознания». Необходимость моделировать ситуацию, просчитывать ее «в уме» многократно усложняет действие, повышая (а точнее, создавая) феномен *поведенческой ошибки*, при которой полученный результат никак не совпадает с результатом планировавшимся, ожидавшимся.

Суть ошибки состоит в том, что человек, который сталкивается с непосредственной угрозой своей жизни, может субъективно ощущать себя в безопасности, никак не реагируя на опасность. И наоборот, потребность в безопасности может актуализироваться у человека тогда, когда у него нет реальных оснований испытывать тревогу (как это происходит с людьми мнительными).

Если формализовать сказанное, возможны четыре модели поведения, связанного с обеспечением безопасности — две адекватные и две неадекватные. Адекватными являются ситуации, когда осознание ситуации соответствует ее реальному содержанию. Это происходит тогда, когда человек находится в реальной безопасности и осознает этот факт, или же человек подвергается реальной опасности и понимает это. Неадекватными являются ситуации, когда человек ощущает себя в безопасности, не обладая в реальности таковой (недооценка рисков), или же человек находится в безопасности, но не понимает этого, испытывая страх перед мнимыми угрозами (переоценка рисков).

Характерно, что потребность в безопасности актуализируется независимо от реальности угрозы и адекватности ее понимания. Вступает в действие так называемая «теорема Томаса», согласно которой ситуация становится реальной по своим последствиям, если человек определяет ее (пусть ошибочно) как реальную.

В качестве иллюстрации к «теореме Томаса» нередко приводят пример, когда вкладчики банка, ошибочно считающие его состояние критическим, способны привести его к реальному банкротству. Так и в нашем случае люди, стремящиеся защитить себя от мнимых угроз, вполне способны сделать ситуацию для себя реально опасной.

После этих уточнений мы можем перейти к рассмотрению весьма важного вопроса о видоспецифичности интересующей нас потребности в безопасности.

Вопрос формулируется так: всякий ли человек имеет эту потребность и стремится к ее удовлетворению? Задаваться таким вопросом в отношении физиологических потребностей нелепо. Ясно, что любой здравомыслящий человек понимает, что пища или воздух есть необходимое условие жизни любого из людей (если не принимать всерьез сообщения желтой прессы о каких-нибудь «солнцеедах» — людях, которые не нуждаются в хлебе насущном, поскольку питаются энергией солнца).

С потребностью в безопасности дело обстоит существенно сложнее. Спрашивается: есть ли эта потребность у людей, намеренно совершающих самоубийство, или у так называемых сорвиголов, намеренно ищущих смертельной опасности, охотно идущих на встречу с ней?

Полагаю, что ответ на этот вопрос может быть только утвердительным — потребность в безопасности есть у любого и каждого из людей, соответствующего минимальным критериям психического здоровья. Потребность в безопасности (как и любая другая потребность человека) видоспецифична, хотя *порог опасности* и *психологическое отношение* к ней у разных людей различны.

Говоря о пороге опасности, разном у разных людей, я имею в виду математически исчисляемое соотношение между интенсивностью угрозы и реальной способностью социального субъекта противостоять ей, контролировать развитие событий, направляя их в нужное для себя русло.

Очевидно, что способность хрупкой девушки защитить себя от агрессивно настроенного нетрезвого человека существенно отличается от возможностей профессионального боксера, для которого набить пару пьяных лиц может быть желанным развлечением. Мы

видим, что одна и та же ситуация, *уже* опасная для девушки, *еще* не опасна для тренированного спортсмена, вполне способного к самозащите. Это значит, что у девушки и боксера разный порог опасности в отношении физического насилия — низкий у первой и высокий у второго.

Принципиально важно понимать, что высокий порог опасности есть характеристика ситуативная, поскольку защищенность от одного вида угроз не исключает незащищенности перед другими видами. Физически сильный, умеющий постоять за себя человек может не обладать должной резистентностью в отношении психологического принуждения, и наоборот. Нет и не может быть totally неуязвимых людей, у которых отсутствовала бы потребность в любой и всякой безопасности дефицитного или бытийного типа.

Столь же важно понимать, что видоспецифичность интересующей нас потребности никак не зависит от весьма разного отношения людей к опасности как таковой. Очевидно, что люди с разным психотипом и разными ценностными предпочтениями по-разному воспринимают возможные угрозы своей безопасности.

Одни люди боятся опасности и стремятся избегать ее. Они пытаются обеспечить свою безопасность путем пассивной адаптации к условиям среды, то есть посильным уклонением от возможных опасностей без попыток демпфировать вредоносные воздействия. Люди пытаются защитить себя от возможной агрессии путем бегства от нее или даже капитуляции перед ней в надежде спасти себя смирением, жертвуют своим достоинством и свободой в надежде обезопасить себя от возможных угроз.

И наоборот, существовали и существуют люди, которые воспринимают спокойную, лишенную опасности жизнь как невыносимо скучную и потому неполноценную. Эти люди ищут опасности, бросают ей вызов, получают удовольствие от открытого противоборства с ней. В системе ценностных предпочтений людей с таким психотипом бытийная мотивация доминирует над дефицитными мотивами, ощущение «полноты жизни», связанное с полным напряжением сил в борьбе с опасностью, стоит выше, чем пассивное самосохранение в среде.

Но означает ли это, что такие сорвиголовы или (говоря современным языком) «экстремалы», штурмующие Джомолунгму без кислородного аппарата или развивающие чудовишные скорости в автомобильных гонках, лишены потребности в безопасности? Ответ на этот вопрос может быть только отрицательным. Очевидно, что люди рискуют жизнью совсем не для того, чтобы умереть, и именно по-

этому они делают все необходимое для того, чтобы сохранить шансы на выживание в самой опасной ситуации¹

Но, может быть, потребность в безопасности отсутствует у людей, решивших свести счеты с жизнью и делающих все возможное для того, чтобы убить себя окончательно и бесповоротно? И вновь ответ может быть только отрицательным. Хорошо известно, что подавляющее большинство самоубийств осуществляется по формуле «лучше я умру, чем...». Расставаясь с жизнью, большинство людей делают это — как бы парадоксально ни звучало сказанное — из соображений безопасности, стремясь защитить себя от опасности, худшей, чем смерть.

Исключением из этого правила является лишь тот тип самоубийства, который Э. Дюркгейм называл *альтруистическим*, противопоставляя его эгоистическому и аномному типам. В этом случае человек жертвует собой не из-за разочарования в жизни или страха перед ней, а ради достижения некоторых высших надличностных целей, которые он ставит выше, чем цели индивидуальные.

Примером может служить осознанное самоубийство солдата, закрывающего своим телом амбразуру вражеского дота, чтобы защитить своих товарищей от смерти и обеспечить их победу над неприятелем. Но и подобные случаи героизма не означают отсутствия у людей, совершающих подвиги, потребности в безопасности. Ключевым здесь является слово «жертва», означающее отказ от чего-то, высоко ценимого человеком. Уверен, что Александр Матросов и Николай Гастелло любили и ценили свою жизнь и пожертвовали ее не от безразличия к ее факту и качеству, а ради ценностей, которые ставили выше собственного выживания.

Наличие потребности, как мы увидим ниже, не автоматизирует поведения человека, оставляя за ним свободу выбора не только способов и средств ее удовлетворения, но и того, стоит ли эту потреб-

¹ В этом плане я не могу согласиться с А. Маслоу, который, анализируя потребность в безопасности, включает в ее состав следующие компоненты: «потребность в стабильности; в зависимости; в защите; в свободе от страха, тревоги и хаоса; потребность в структуре, порядке, законе, ограничениях» (см. А. Маслоу. Теория мотивации. СПб., 1999).

Оставим в стороне неправомерное, на мой взгляд, смешение *потребности* в безопасности и организационных *интересов*, с помощью которых эта видоспецифическая потребность может быть удовлетворена (порядок, закон, ограничения и пр.). Я не согласен с тем, что у любого и каждого из людей потребность в безопасности проявляется как стремление к стабильности, в свободе от страха, тревоги и др. Полагаю, что люди, привыкшие жить «на полную катушку», балансировать между жизнью и смертью, едва ли отнесут стабильность и отсутствие чувства тревоги к числу своих жизненных приоритетов.

ность удовлетворять. В этом плане способность человека умирить себя голодом совсем не свидетельствует об отсутствии у него пищевой потребности. Точно так же способность пожертвовать своей жизнью не означает отсутствия потребности в безопасности, присущей на алтарь общего блага.

Итак, мы видели, что потребность в безопасности имеет комплексный характер, реализует себя на всех уровнях потребностной иерархии. Тем не менее мы выводим ее за рамки телесных нужд, где она выступает как потребность в иммунной самозащите организма, и отличаем от чисто духовных потребностей человека, стремящегося защитить себя от эмоциональных, идейных или стилевых деструкций.

Самостоятельный классификационный статус потребности в безопасности приобретает на уровне *практических нужд* социального субъекта, отличных как от гомеостатической самозащиты тела, так и от самообороны человеческих души и духа¹

Возникает вопрос — существуют ли другие практические потребности человека, выходящие за рамки соматических и духовных нужд?

Я склонен дать отрицательный ответ на этот вопрос. Убежден, что у человека множество практических нужд, но все они — за исключением потребности в безопасности — имеют статус *интереса*, отличный от статуса *потребности*.

Чтобы эта позиция была понятна, хочу еще раз заметить, что не всякая надобность живой системы может быть квалифицирована как потребность. Напомню, что потребностью я называю свойство живого организма нуждаться в том, что *непосредственно* необходимо ему для сохранения факта жизни и поддержания (улучшения) ее качества.

Иными словами, потребностью является такая надобность, предмет которой способен сам по себе, «напрямую» решать задачу дефицитного или бытийного самосохранения, переходя из состояния нужды в состояние спокойной, удовлетворенной потребности.

При этом нам хорошо известно, что присущий человеку тип адаптации, основанный на абстрактно-логическом мышлении, орудийном отношении к среде и организованной коллективности, порождает практическую надобность не только в предметах потребности, но и в отличных от них предметах интереса — объектах-медиаторах, не-

¹ Комплексный характер, присущий потребности в безопасности есть следствие композиционного взаимопересечения различных групп человеческих потребностей, о котором мы говорили выше. Это взаимопересечение хорошо иллюстрируется с помощью кругов Эйлера, «заезжающих» друг в друга при сохранении непересекающихся площадей в каждом из кругов.

обходимых для создания, хранения и использования удовлетворяющих потребность предметов.

К примеру, для того чтобы обеспечить себя едой (предметом пищевой потребности), люди должны создавать и использовать *средства труда*; вырабатывать, преумножать и передавать технологические знания и умения, именуемые *опытом*; вступать во *взаимодействие* с себе подобными; наконец, регулировать это взаимодействие, создавая систему оптимальных технологических и экономических *зависимостей* между людьми.

Классифицируя эти опосредующие потребность надобности, мы выделяем четыре основных типа: 1) надобность в *орудиях*, способных физически изменять природную и социальную среду существования; 2) надобность в *информации*, позволяющей человеку ориентироваться в среде, принимать адекватные решения и координировать совместные усилия; 3) надобность в *партнерах* по взаимодействию; 4) надобность создавать систему *организационных связей* и занимать комфортное место в этой системе, имея желаемую роль в разделении труда и желаемый статус в распределении его условий и продуктов.

Эти надобности, как нетрудно понять, имеют вполне практический характер, поскольку их депривация (неудовлетворение) сказывается не только на «пласте сознания» (состояниях человеческой психики), но в первую очередь на «пласте бытия» — на реальных задачах выживания.

Тем не менее все перечисленные надобности не могут рассматриваться как практические потребности человека по той простой причине, что орудия труда, знания и умения, партнеры по взаимодействию и оптимальные «формы общения» с ними нужны не как предметы, удовлетворяющие потребность, а как служебные средства создания таких предметов, то есть как предметы *орудийного, информационного, коммуникативного и организационного* интересов.

Подобные интересы включаются в этологический механизм удовлетворения человеческих потребностей, не создавая новые, отличные от них надобности потребностного статуса. Иными словами, надобность в успешной охоте не следует рассматривать как особую этологическую потребность, отличную от пищевой потребности. Точно так же надобность в поиске полового партнера (предмет коммуникативного интереса) следует рассматривать не как самостоятельную потребность человека, а как этологический механизм удовлетворения половой потребности.

Иначе обстоит дело с надобностью в безопасности, которая имеет статус самостоятельной практической потребности человека. Это так, поскольку удовлетворение этой надобности является *непосред-*

ственным условием сохранения факта жизни и поддержания (улучшения) ее качества.

В самом деле, надобность в бронежилете для полицейского, который участвует в опасном задержании, имеет тот же потребностный статус, что и надобность в пище или воздухе. И в том, и в другом случаях отсутствие необходимого означает прямое и непосредственное прекращение жизни (смерть¹) или утрату ее качества.

Конечно, будучи потребностью, надобность в безопасности порождает множество связанных с ней интересов. К примеру, огнестрельное оружие, которое является предметом потребности, сумеет исполнить эту роль лишь в том случае, если будет подвергаться регулярной чистке и смазке. В этом случае действие, удовлетворяющее потребность (выстрел), обусловлено множеством действий, непосредственной причиной которых является интерес, за которым стоит формирующая его потребность²

Различие между потребностью в безопасности и порождаемыми ею интересами проявляет себя уже на уровне простейшего социального действия — субъект-объектного опосредования, не связанного с взаимодействием с другими людьми. Это значит, что в наборе орудий, которые использовал Робинзон на необитаемом острове, мы легко отличим предметы потребности от предметов интереса (в этом плане предмет, используемый для защиты от хищников, отличается по своему потребностному статусу от предмета, используемого для ремонта забора, построенного с той же целью)³

¹ Отличие состоит лишь в том, что отсутствие еды или пищи ведет к автоматической гибели каждого из людей, в то время как отсутствие безопасности не означает автоматической сиюминутной гибели конкретных лиц, делая ее вопросом времени и статистики. Это значит, что при отсутствии должного вооружения и средств защиты некоторое количество полицейских, работающих в «горячих точках», будет убито непременно, хотя персональный состав убитых может варьироваться.

² Напомню, что предметом интереса (как и предметом потребности) может служить некий объект, используемый человеком, но не действие, осуществляемое с его помощью. В этом плане служебная зависимость между выстрелом и смазыванием ружья не должна трактоваться как связь между потребностью и интересом. Потребности и интересы имманентны действию, а не рядоположны ему, выступают как свойства осуществляющего действия субъекта.

³ Анализируя потребность в безопасности на уровне простейшей «деятельности-как-действия», мы оставляем в стороне сложнейшие проблемы обеспечения коллективной безопасности, которые возникают в результате взаимодействия людей. В частности, мы не рассматриваем в настоящий момент ситуации, в которых человек защищает не себя, а других людей, оберегая их непосредственную жизнь (как это делают полицейские) или условия ее

На этом мы можем завершить анализ потребности в безопасности и перейти к рассмотрению иных потребностей человека, имеющих уже не практический, а душевный и духовный характер. В ходе такого исследования выясняется весьма любопытное обстоятельство. Речь идет о трансформации практических интересов человека, которым мы отказали в статусе самостоятельных потребностей, в потребности человеческого духа.

Замечу, что из перечисленных выше служебных надобностей только орудийная является монопольным достоянием человека (поскольку отдельно взятые орудийные операции приматов, способных спорадически использовать и даже создавать «орудия труда», не являются неотъемлемой частью образа жизни, имеющей эволюционное значение). Что касается прочих надобностей, они вполне обнаружимы в поведении высокоразвитых животных. Так, надобность в выработке, хранении и передаче информации присуща всем живым организмам, имеющим условнорефлекторные программы поведения. Надобность в партнерах по взаимодействию и оптимальному месту в системах такого взаимодействия присуща всем развитым животным, ведущим коллективный образ жизни.

Тем не менее только у человека коммуникативные, информационные и организационные интересы обретают свое инобытие, «высшаяся» до статуса самостоятельных духовных потребностей. Так, служебная надобность в информации как средстве решения практических задач («где и что купить подешевле», «как быстрее доехать до нужного места» и пр.) трансформируется в когнитивную потребность в знании как самоцели, удовлетворенность которой напрямую влияет на качество человеческой жизни. Служебная надобность в другом человеке, используемом как средство практической адаптации к миру (так называемый «человеческий фактор»), превращается в самоцельную потребность общения с себе подобными. Наконец, служебная надобность иметь комфортную статусно-ролевую позицию в системах человеческого взаимодействия превращается из средства решения практических задач адаптации к природной и социальной среде, в духовную потребность утверждать себя в среде своего общения, депривация которой негативно сказывается на состоянии человеческой психики.

Рассмотрению фундаментальных надобностей души и духа, венчающих собой пирамиду человеческих потребностей, будет посвящена третья из статей о типологии человеческих нужд.

сохранения (примером чему может быть экологическая безопасность, безопасность техносферы и прочее).

ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ «ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА»¹

В материалистической философии общая картина мира строится на основе допущения, согласно которому все сущее являет собой континуум вещественно-энергетических взаимодействий; их исходы имеют законосообразный характер. По мере эволюции наблюдаемой Вселенной некоторые структурные образования материального мира приобретают способность самоподдержания, а их поведение — информационную направленность. Сюда относятся все известные нам процессы органической жизни, а также деятельность *Homo sapiens*.

Человек, подобно всем другим живым организмам, включен в локусы материальных взаимодействий и подчинен их законам. Важнейшим условием поддержания и органической жизни, и деятельности человека является адаптация к условиям среды обитания — устойчиво воспроизводятся во времени только те формы жизни и социума, которые отвечают этому требованию. Ставший человек меняет способ существования, его деятельность — орудийная, разумно направленная и общественно организованная — приобретает адаптивно-адаптирующий характер, но это не отменяет необходимого общего требования — поведение *Homo sapiens* должно соответствовать объективно данным условиям среды.

Отсюда следует, что расхожее утверждение о мире человека — «мире культуры» — как о совершенно особом и принципиально отличном от мира природы в плане подчиненности ее универсальным законам поверхностно и некорректно. Никакие имеющиеся у нас знания не вынуждают принимать такое допущение. Речь может идти лишь об особой разновидности процессов самоподдержания социокультурного мира — мира «человека общественного» — в его взаимодействии с динамичной средой обитания. Тем самым объяснение возникновения и трансформации наблюдаемых в истории культурных форм в последнем счете основывается на знании общих закономерностей движения систем, способных к информационно-направленной самоорганизации.

Соответственно, культура понимается как совокупность особого рода информационных программ, в конечном итоге обеспечивающих адаптивное поведение (деятельность) человека; среди этих

¹ Статья подготовлена при поддержке фонда РГНФ: проект № 14-03-00796, «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества».

программ выделяется особый подкласс — ценностно-нормативные конвенции, необходимые для обеспечения упорядоченного взаимодействия индивидов в обществе. При определенных условиях — достаточно высоком уровне специализации и разделения труда и обусловленной этим стратификации — в обществе формируются группы с разнонаправленными и порой очень далеко расходящимися частными интересами. В этом случае в целях предотвращения развития конфликтов, способных разрушить общество, часть норм, регламентирующих социальное поведение, трансформируется в нормы права. Их родовым отличительным признаком является наличие специализированного института социального управления — государства, обретающего монополию как на законотворчество, так и на применение принуждения к соблюдению введенных им правовых установлений.

Широко принятая в XVII в. формула «естественное право» была призвана атрибутировать собрание таких нормативных установлений, которые в идеале должны были соответствовать «природе человека» и тем самым противостояли бы праву «искусственному», или субъективно-волевому, принятому по произвольному усмотрению обладающего полномочиями законодателя. Отсюда «естественное право» нередко интерпретировалось как «право вообще» — тем самым это словосочетание претендовало на выражение надысторической природы права, представляющего обладающей самостоятельным бытием универсальной сущностью. В этой формуле, в частности, находила отражение претензия философского разума Нового времени на свободное от богословской догматики рациональное постижение мира. В этом плане концепт «Естественного права» отсылал к велению Природы, заменяя собой идею схоластов об исходящем от Бога Высшем законе, управляющем движением мироздания. Вместе с тем важно, что обе эти концепции равно служили для разрешения одной и той же задачи — обоснования установлений наличного «человеческого», «позитивного» права посредством соотнесения с умозрительно представимым эталонным «высшим законом». Считалось, что такое соотнесение позволяет установить, в какой мере законы, разработанные человеком, отвечают своему действительному предназначению, открываемому постигающим Природу Разумом.

Однако удовлетворительно сформулировать содержательные характеристики этого высшего универсального и независимого от человеческого произвола права никому так и не удалось — разброс подходов и определений свидетельствовал о непреодолимой субъективной предвзятости, выражающей априорные ценностные установки участников дискуссии, весьма различным образом тракто-

вавших требования «всеобщего долга» (или «всеобщей воли»). (Отсюда же произрастала долгая и чрезвычайно многословная полемика по псевдопроблеме «соотношения права и закона», якобы образующей предмет философии права. В этой связи нельзя не отметить, что сторонники такой трактовки задач философии права не в состоянии ответить на неизбежный вопрос — что такое право, когда и если оно не имеет формы закона? И обратно — какой смысл имеет понятие «неправовой закон», с каким именно универсальным эталоном права мы должны сравнить те или иные конкретные законоположения, чтобы быть в состоянии вынести вердикт об их правовом или, напротив, неправовом характере? Понятно, что до тех пор, пока такой универсальный эталон не выработан и не стал общезначимым и общепризнанным, подобного рода приговоры лишены достаточного основания.

Наряду с этим нельзя не вспомнить то значение, которым наделял понятие «естественного права» Т. Гоббс, для которого было несомненным, что такое право принадлежит всякому человеческому существу, но только до тех пор, пока люди пребывают в так называемом до-общественном состоянии. В таком состоянии человек не только может, но и обязан делать все необходимое для поддержания своей жизни — и в этом своем праве ни один индивид не ограничен ничем, кроме собственных сил и способностей. Именно отсюда английский философ выводил свое знаменитое заключение, согласно которому до-общественное состояние — это неизбежное состояние «войны всех против всех». Однако согласно этой же логике, с переходом людей к упорядоченным благодаря «общественным договорам» отношениям, картина резко меняется. Теперь каждый человек обязан ограничить свои притязания, подчиняясь воле властителя-суверена, облеченной в форму закона. Отсюда со всей очевидностью следует, что в такой трактовке «естественное право» никак не может служить для оценки законов, установленных государством — то и другое оказывается разделено непреодолимым барьером «общественного договора». Проблема заключалась еще и в том, что если в предполагаемом до-общественном состоянии дело шло о довольно очевидных вещах, а именно об обеспечении жизни и имущества изолированных индивидов, то с переходом к обеспечиваемому государством порядку целью становилось «всеобщее благо», представления о котором у различных мыслителей эпохи Просвещения были тогда не более вразумительны, чем о «естественном праве».

Еще менее пригодным для решения этой задачи оказался «абсолютный моральный закон», идея которого была предложена в концепции И. Канта. Дело в том, что, согласно Канту, этот закон дей-

ственен лишь в *ноуменальном мире* — мире «вещей в себе», тогда как любые правовые установления государства являют собой всего лишь «условные императивы», чьи требования обращены к человеку как *феноменальному существу*, всецело принадлежащему «царству необходимости». Поскольку эти два мира — ноуменальный и феноменальный — абсолютно разделены и принципиально отличны друг от друга, совершенно невозможно представить себе, как законы одного могут служить для оценки законов другого.

Все сказанное выше позволяет сделать вывод о том, что концепция «естественного права», в XVII–XIX вв. успешно послужившая делу преодоления всевластия церкви и установлению принципов секулярного светского государства, ныне представляет собой не более чем реликтовое наследие прежних эпох, не выдерживая ни логического анализа, ни проверки на соответствие многим и многим твердо установленным и не раз проверенным историческим фактам.

Более приемлемой в наши дни представляется философско-правовая концепция, в своих основных определениях очень близко прилегающая к марксистской трактовке сущности права, но в главном пункте существенно ее корректирующая. В свете такого подхода право действительно являет собой совокупность особого рода вводимых государством нормативных установлений, в своих основных содержаниях обусловленных типической формой социальной организации. В основании этой последней, в свою очередь, находится форма собственности как на средства производства, так и на потребительные ценности; в своем конкретно-историческом облике эта форма обуславливается достигнутым уровнем технико-технологического развития общества и отвечающей ему структурой разделения общественного труда. Поскольку при достаточно высоком уровне специализации труда обмен его результатами неизбежно становится постоянно возобновляемым и принимает очень интенсивный характер, постольку общество с необходимостью устанавливает нормативные регламенты, задающие границы распорядительных полномочий субъектов в отношении производимых и/или располагаемых ценностей (право собственности). Тем самым обеспечивается решение еще одной важной задачи — ориентации людей в системе операций обмена. При этом, в отличие от классической марксистской трактовки, право мыслится не как репрессивно по преимуществу «воля господствующего класса, выраженная в форме закона», а как система нормативных установлений, имеющих своей основной задачей обеспечение поддержания целостности общества в условиях высокого уровня стратификации и обусловленной этим вероятности перехода конфликта групповых (классовых) и индивидуальных ин-

тересов в фазу открытого насилия. Главной целью государства и создаваемых им правовых установлений является в этом случае не «подавление сопротивления трудящихся масс», но, напротив, обеспечение возможности согласования разнонаправленных интересов во имя достижения согласия и стабильного развития в интересах всех членов общества. Те же принципы — и сегодня это особенно существенно — должны быть положены и в основание системы международного права.

Стоит подчеркнуть, что такая трактовка не может расцениваться как всего лишь очерёдная благопожелательная утопия — напротив, в ее основе лежит трезвое понимание того неоспоримого обстоятельства, что компромисс во имя поддержания целостности сообщества (в том числе и международного) отражает общий интерес всех входящих в него индивидов, поскольку стабильный социальный порядок есть неперемненное условие их жизнедеятельности. Это понимание является как нельзя более актуальным в наше время, когда человечеством наработаны такие вооружения, применение которых может уничтожить не только разумную, но и вообще всякую жизнь на нашей планете.

А.Ю. Антоновский

О ПРОБЛЕМЕ КОММУНИКАТИВНОГО ПОНИМАНИЯ И ОБЩНОСТИ ЗНАНИЯ¹

Рассмотрим несколько эпистемологических выводов из коммуникативной теории. Эти следствия вытекают из универсального суждения о коммуникации, которое характеризовало бы ее характер независимо от культур, эпох, этносов и страт, к которым принадлежат участники коммуникаций. В качестве такой самой общей характеристики мы предлагаем дистинкцию *знания и не-знания*. В каждом обществе эта ось дифференциации людей проходит по-разному, но именно она определяет фундаментальное различие в типах коммуникации.

Такое *универсальное высказывание о коммуникации возможно как временная дистинкция* или временная квалификация. Мы делим людей на современных и несовременных, причем среди современных обнаруживаем людей несовременных, а среди наших предков

¹ Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00811 «Эволюционно-биологические, системно-теоретические и формально-логические основы теории коммуникации».

обнаруживаются люди, обогнавшие свое время. Это определение человека во временном измерении, очевидно, не является *независимой* переменной. Оно вытекает из временной типизации обществ (коммуникативных систем), которые принято делить на *традиционное* общество и общество *модерное*, причем по самым разным основаниям.

При этом речь идет о целом кластере различий. В частности, проводят различие между обществами коллективистскими и индивидуалистскими (Э. Дюркгейм), дифференцированными по «врожденным» свойствам (благородству аристократии) или личным достижениям (успешные специалисты) (Т. Парсонс), между сегментарными и функционально-дифференцированными обществами (Н. Луман), между консервативными и инновативно-ориентированными, между аграрными и (пост)индустриальными, между сословно-кастовыми и демократическими. Этот список можно продолжать.

Первая часть этих дистинкций характеризует, скорее, общество (и соответственно — типы коммуницирования) *прошлого*, вторая — общество *модерное*. Если все перечисленные дистинкции действительно *конгруэнтны*, то у них должно быть некоторое *общее* основание. Представляется, что таковое основание можно искать в принципиальной амбивалентности самой коммуникации.

Отсюда мы можем вывести второе утверждение: *амбивалентность коммуникации определяет различие на знающих и незнающих людей*. С одной стороны, коммуникация является ориентированной вовне (или *инореференциальной*). В этом случае в качестве информации, извлекаемой из сообщения (некоторого вербального запроса на контакт), выступает *чужое знание внешней реальности*. В этом случае, когда говорят «идет дождь», мы делаем вывод, что действительно *идет дождь*. С другой стороны, коммуникация является самообращенной (*самореференциальной*). Из того же сообщения о дожде всегда может быть сделан вывод о том, что партнер желает нас к чему-то мотивировать, например остаться дома. Целью такой коммуникации является, скорее, установление и закрепление контактов, а не информирование о внешнем мире. Тогда *информацией* коммуникативного сообщения выступает само *сообщение*, сама коммуникация, а не обсуждаемый мир. Коммуникация в этом случае оказывается ценна не ради чего-то другого (обсуждаемого предмета), а ради самой себя, ради того, чтобы она продолжалась, а не заканчивалась. Эту идею в особенно явном виде формулирует Н. Луман¹

¹ Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004.

Из сказанного вытекает, что *амбивалентность коммуникации определяет различие в типах солидарности*. Из такой принципиальной амбивалентности коммуникации следуют два типа основанной на ней солидарности: солидарности, основанной на коллективном, *изначально известном* знании (коллективные представления, предания, топики), и солидарности, основанной на *обмене* индивидуальным знанием, информацией, которая известна одному участнику коммуникации и неизвестна другому.

В одном случае (традиционное общество) сплоченность общества выстраивается на известности знания, некоторого набора коллективных верований, в другом случае (модерное общество) коммуникация основана на интересе к ранее неизвестному. В первом случае предметом интереса является поддержание солидарности за счет воспроизводства мифонаративов, традиционных установок, ритуалов, разного рода топосов или общих мест, в другом случае предметом высказывания является внешний мир в его собственных, но главное — новых и любопытных — характеристиках. Эти два типа коммуникации и основанной на ней солидарности можно назвать *мотивационно-интеграционными информационными* типами соответственно.

Это во многом уже тривиальное различие традиционного и нового может служить и универсальным признаком человека. Человек — это человек, различающий прошлое и будущее, известное и новое и, исходя из этого различения, приписывающий себя к прошлому (константному, традиционному) или современности (ориентированной на вариативное будущее). Но в обоих этих случаях именно *знание* является основанием солидарного поведения. Отсюда вытекает вопрос о том, каковы конкретные типы этого знания?

В качестве гипотетического выдвинем утверждение о том, что именно *семантика некоторого реестра ключевых интегративно-значимых смыслов определяет солидарное поведение, и к этим смыслам, как нечто вполне очевидное, мы относим семантику страданий, успеха, любви и внешней опасности. Под семантикой мы понимаем знание слов и соответствующих им универсально-разделяемых смыслов*.

Однако если обратиться к тому, каков конкретный характер этого знания, служащего основанием согласия и солидарности, многие очевидности интеграционного-значимого знания (семантики) оказываются под вопросом. Речь идет прежде всего о знании в области вышеперечисленных важнейших регионов жизненного мира. О каких областях, собственно, идет речь? Во-первых, таковое знание определено семантикой общих страданий, *сострадания* (знание о болезнях, неудачах и знание смыслов соответствующих слов). Я знаю,

что другой переживает боль, потому что он, как и я, знает слово, обозначающее болезнь и его референт в виде личного переживания боли. Во-вторых, речь идет о семантике удовольствий и общих *успехов* (удача на охоте, рождение детей, брак и т.д.). В-третьих, речь идет о семантике *любви и дружбы*. Мы выражаем дружеские чувства и знаем соответствующие слова. В-четвертых, речь идет о семантике внешних опасностей, равным образом очевидно спланивающей коллектив.

Кажется очевидным, что общее знание слов и их смыслов в этих четырех областях жизненного мира обеспечивает то, что принято называть эмпатией, вчувствованием, солидарным поведением и в конечном счете — интерсубъективностью. С этой точки зрения, единственным универсальным суждением о человеке является представление о нем как о субъекте, *знающем то, что переживает другой*.

Другой в этом смысле идентичен или полностью симметричен некоторому Его, поскольку переживания последнего в принципе *доступны* для переживания Другого в той мере, в какой их жизненный мир регионализирован идентично или изоморфно. Именно это антропологическое допущение представляется нам ошибкой, и мы попытаемся опровергнуть его следующим тезисом: *знание и понимание Другого, скорее, препятствуют коммуникации между ними, нежели мотивируют последнюю*. Собственно, это не является каким-то радикальным выводом. И аналитическая философия сознания (как пример — аномальный монизм Д. Дэвидсона¹), и социологическая теория (как пример — теория коммуникаций Н. Лумана) требуют исходить из *асимметрии* сознания (ментальных актов, переживаний) и действия (высказываний). Говоря совсем просто, общение возникает как реакция на принципиальную недоступность сферы ментального, из принципиальной невозможности переживать чужие переживания. Это не в последнюю очередь следует из того, что:

1) переживания, конечно, могут причинным образом порождать физические следствия (действия, высказывания), но эти связи всегда уникальны, не могут представать в виде физических законов. (Д. Дэвидсон);

2) полное вчувствование препятствовало бы коммуникации, так как означало бы знание подлинных (сексуальных, эгоистичных, стыдных, агрессивных, завистливых и т.д.) мотивов действий, и это знание разрушило бы общение;

3) в случаях, когда сознание *Другого* и без того доступно для *Его*, коммуникация вообще представляется чем-то *избыточным*.

¹ Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford, 1980.

В связи с этим я делаю следующее утверждение: *универсальным суждением о коммуникации может служить суждение о незнании, о неосведомленности его участников, тайне и секретности*, которые накладываются на соответствующие интегративно значимые смыслы.

Идентичная смысловая регионализация у участников коммуникации создавала бы проблему, которую можно было назвать проблемой общего знания, которое для примитивных обществ вполне могло бы иметь разрушительный характер, поскольку именно аккумуляция знания в небольших сообществах ведет к возможности обмана или злоупотребления общим знанием. Проблема *разрушительного характера общего знания* решалась путем табуирования больших сегментов внешнего мира. Возникла коммуникация особого типа на основе коммуникационных запретов или табу.

В качестве иллюстрации приведу выдержку из книги антрополога Фредрика Барта *«Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea»* и небольшого современного исследования «О чем молчат в кабардинских семьях».

Приведем цитату о характере коммуникаций в племени бактаман: «Семиступенчатые инициации у племени бактаман состоят в разоблачении ранее инициированными членами тайн, которые были открыты новичкам на первых ступенях инициаций. Это тайны о мифах происхождения, магии, племенном предании. Речь прежде всего идет об акустических, визуальных, тактильных символах (человеческой) силы. Например, мужскую силу символизирует жир кабана. <...> Но самая большая тайна состоит в том, что все тайны, раскрытые на предшествующих ступенях, были ложными. Поскольку требовалось защитить тайные истины, к которым были еще не готовы иницилируемые. <...> На каждой следующей ступени раскрытие новой тайны и разоблачение предыдущей повторяется»¹

В условиях высокой смертности до седьмой инициации почти никто не доживал, так что последняя тайна оставалась практически недоступной. В связи с этим «*возможности вчувствования по отношению к соплеменникам остаются семантически неразвитыми*. Результатом этого является недоверие, организованное вдоль этой главной линии, [разделяющей] *знающих и незнающих*, которая дифференцирует общество. *Общество дифференцировано через незнание*. Не существует никаких семей, сегментарных структур. Возможностей для выражения общего знания практически нет»² Это кажется

¹ Barth Fr. *Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea*. NewHaven, 1975. P. 35.

² Луман Н. Медиа коммуникации. М., 2005. С. 73.

невероятным и даже парадоксальным, но вчувствование, способность разделить с другими общие переживания может оказаться дисфункциональным для солидарности. Причем эта установка характеризует и современные отношения.

Приведем несколько выдержек из небольшого исследования «Строгое табу. О чем молчат в кабардинских семьях»¹

«В многонациональной Кабардино-Балкарии, если попадете в традиционную семью, вы никогда не услышите разговоров о любви и отношениях между мужчиной и женщиной. Такого рода беседы считаются здесь недопустимыми даже среди молодых. <...> Рассказы об удаче, счастливом происшествии, неожиданном подарке тоже могут быть восприняты как хвастовство. Поэтому ни о чем подобном не рассказывают. <...> Не принято хвастаться и своими детьми, даже если они очень хорошие и удачливые, об их успехах молчат... родители и вообще родственники никогда не похвалят ребенка. <...> Отец избегает показываться на людях с маленьким ребенком, особенно с сыном. Он всегда ведет себя с детьми очень сдержанно, особенно с мальчиками, разговоры отца с сыном сводятся к минимуму. Это объясняется тем, что издавна отец мальчика растил воина. И чтобы тот вырос стойким, сильным, сдержанным, в семье не допускались никакие сантименты, отец практически не говорил с сыном. <...> Люди избегают обсуждать больных и болезни. Если в семье кто-то давно болел, был калекой или душевнобольным, с членами семьи не заговаривали о болезни родственника. <...> Не принято хвалить человека в лицо. Считается, что, когда хвалишь человека в глаза, ты неискренен»²

Интерпретируя данные утверждения, допустимо предположить, что базовым условием солидарности, по крайней мере, в некоторых сообществах оказывается коммуникативная изоляция. При этом гарантией — особого рода *солидарности через изоляцию* — является тайна и табу. Они связывают сообщество через запрещение общего знания. Если общее знание никак не выражено, никто не ошибется в его применении, никто не осуществит обман и не сможет этим знанием злоупотребить. О сакральном же запрещено говорить, и значит, его невозможно «испортить» словами, исказить, повредить. *Отказ от обсуждений общего знания связывает через элиминацию риска отклонения коммуникации.* Люди вместе молчат об опасностях. В условиях, когда слово и объект не различалось, всякое высказывание о внешнем (опасном) мире могло привлекать опасность из

¹ URL: <http://smartnews.ru/regions/sevkav/17405.html>.

² URL: <http://smartnews.ru/regions/sevkav/17405>.

внешнего пространства, проникающей таким образом в обжитую «середину»¹ Обсуждение несчастий и болезней, эмпатия, конечно, могут служить условием генерирования согласия, но, с другой стороны, развитие этой семантики может быть «использовано» для разнообразных типов черной магии, насылания болезней, так называемого «сглаза» и т.д. Поэтому лучше не развивать такого рода рискованное знание. В свою очередь и семантика радости чужим и собственным успехам может стать способом расположить к себе другого, и как следствие — формой лести и манипулирования. То же касается семантики дружбы и любви, поскольку дружить можно против других и образовывать коалиции. Поэтому на коммуникацию обих чувств и коллективного знания следовало накладывать запрет.

Все вышеозначенное дает возможность сформулировать некоторые выводы о том, в чем же состоит базовая дистинкция прошлого и современного типов коммуникации (обществ), а значит, и ее универсальная характеристика. Такое различие, на наш взгляд, можно провести, различая *пред-традиционные* типы общения, *связанные общим незнанием*, и *традиционно-модерные* типы коммуникации, интегрируемые коллективным (или новым) знанием. В этом смысле традиционные и модерные общества выглядят более близкими друг другу, чем пред-традиционные, поскольку выказывают *общие структурные свойства*. Речь идет о следующих свойствах: и в традиционных, и современных обществах, во-первых, *Другой* понимается как отличный от *Ego*, как *Другой Эго*. Во-вторых, действия *Другого* и *Ego* понимаются как отличные от переживаний *Эго* и *Другого*.

Структура же пред-традиционных типов коммуникаций, а именно — *общества общего не-знания*, не предполагает подобных различий, а требует абсолютной симметрии *Другого* и *Ego*, *действия* и *переживаний*. При чем общим знаменателем идентификации себя с другим являлись коммуникативные запреты. Внешние причины событий (предметы обсуждений, внешние мировые реалии) выведены за рамки обсуждений.

Напротив, современная коммуникация существенно асимметризирована. Переживание теперь понимается как автономная реальность, не допускающая внешнего контроля, как реальность, вполне способная к автономному существованию, не реализующаяся в действиях и высказываниях, но при этом не вызывающая опасений у *Других* на предмет скрываемых намерений и злых умыслов. И *Другой* существенно отличается от *Ego*, поскольку обладает неко-

¹ Более подробно об этом см.: Антоновский А.Ю. Пространство родового общества / Уранос и Кронос: Хроногон человеческого мира. М., 2001. С. 41–62.

торым знанием, неизвестным и удивительным, что именно и провоцирует продолжение общения.

Итак, мы предложили универсальное определение коммуникации, которое характеризовало бы ее независимо от культур, эпох, этносов и страт, к которым принадлежат ее участники. В качестве такой самой общей характеристики мы предлагаем дистинкцию знания и незнания: на основе вывода о принципиальной амбивалентности коммуникации (ориентированности вовне или ее самообращенности) мы сделали заключение о двух типах вытекающей солидарности: солидарности, основанной на коллективном, изначально известном знании (коллективные представления, предания, топика), и солидарности, основанной на обмене индивидуальным знанием. В первом случае предметом интереса является поддержание солидарности за счет воспроизводства мифонаративов, традиционных установок, ритуалов, разного рода топосов или общих мест, в другом случае предметом высказывания является внешний мир в его собственных, но главное — новых и любопытных характеристиках. Эти два типа коммуникации и основанной на ней солидарности обозначаются соответственно как мотивационно-интеграционные и информационные типы.

Ю.И. Семенов

АНТРОПОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ¹

В последнее время модным стало направление, получившее название антропологического подхода к социальной теории. Существо его предельно четко было выражено в теоретическом предуведомлении, содержащемся в приглашении на состоявшуюся в мае 2014 г. на философском факультете МГУ междисциплинарную конференцию «Антропологический подход в социальной теории и его альтернативы». В этом тексте антропологический подход в социальном познании был охарактеризован как «попытки предметно переориентировать философию с анализа близких субстанций на исследование человеческого мира». Там же утверждалось, что этот принципиально новый подход является «следствием «великого антропологического поворота» философии XX века».

Прежде всего нельзя не отметить, что такого рода подход в общественных науках вообще, в социологии в частности существовал

¹ Статья написана при поддержке фонда РГРНФ, проект № 15-03-00868, а также проект № 14-03-00796.

давно. Русские социологи-народники конца XIX в., например, не принимали марксизм за то, что в нем фигурировали какие-то безликие, чисто умозримые сущности вроде «производственных отношений», «общественно-экономических формаций».

«В этом фантастическом царстве, — писал о марксистском понимании истории Н.К. Михайловский, — где метафизические тени явлений заслоняют от нас самые явления с их цветом и запахом, красотой и безобразием, подлостью и величием, — нет ни героев, ни толпы, а есть только равно необходимые люди, в известном порядке выскакивающие из тайнственных недр истории»¹. Этому подходу он противопоставляет свой, в центре которого стояла «живая личность со всеми своими помыслами и чувствами»². Именно эта живая личность и творит историю.

Тогда же В.И. Ленин в работе «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» подверг такой подход уничтожающей критике. «Я, — писал В.И. Ленин, — правда не говорю никогда о том, что «историю делают живые личности» (потому что мне кажется, что это пустая фраза), но, исследуя *действительные* общественные отношения и их *действительное* развитие, я исследую именно продукт деятельности живых личностей. А вы говорить-то о «живых личностях» говорите, а на самом деле берете за исходный пункт не «живую личность» с теми «помыслами и чувствами», которые действительно создаются условиями их жизни, данной системой производственных отношений, а куклу, и начинаете ей голову своими собственными «помыслами и чувствами». Понятно, что от такого занятия получают одни только невинные мечтания; жизнь оказывается в стороне от вас, а вы — в стороне от жизни»³.

Таким образом, «антропологический подход» возник отнюдь не в XX в. Но он действительно получил в последнее время широкое распространение. Тому есть серьезные причины. Общественные науки на Западе в настоящее время оказались в тупике. Накопление фактического материала продолжается, но в области теории наступил полный застой. Не только отсутствует какой бы то ни было прогресс, но происходит даже деградация, отказ от прошлых теоретических достижений. Это осознается многими западными учеными. В результате появляется немало работ под тревожно звучащими на-

¹ Михайловский Н.К. Литература и жизнь // Русское богатство. 1894. № 1. С. 114.

² Цит.: Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // Полн. собр. соч. Т. I. С. 423.

³ Там же. С. 427.

званиями: «Что же все-таки неладно с экономикой?», «Наступающий кризис западной социологии», «Упадок современной политической теории» и т.п.¹ Причина такого положения заключается в том, что дальнейшее теоретическое развитие в этой области невозможно без перехода на позиции материализма. Но единственно существующим материалистическим пониманием общества и истории является марксистское. Других нет и быть не может. А принять марксизм мешают идеологические причины.

Принятие антропологического подхода не только не позволяет найти выход из тупика, но, наоборот, обрекает обществоведов на полный отказ от всякой науки. В упомянутом выше теоретическом предупреждении говорится о том, что «антропологический подход» таит в себе опасность «социологического номинализма», т.е. отрицания существования общества как особого явления, как своеобразного организма, имеющего собственные законы функционирования и развития. Такой вывод действительно неизбежно вытекает из рассматриваемого подхода. Но «антропологисты» являются номиналистами не только в социологическом смысле этого слова, но и в общепhilosophическом. Они фактически отвергают объективное бытие общего, сущности, законов, а тем самым теории. Поэтому все их претензии (они перечислены в теоретическом уведомлении) на «изучение универсальных оснований человеческой морали, религиозности, искусства, политической жизни» полностью лишены всякого реального основания. Действительно, что могут сказать люди, отрицающие реальное бытие общества о заведомо существующих социальных явлениях. Они с неизбежностью обречены на переливание из пустого в порожнее.

Единственный путь, ведущий к познанию человека, — это исследование общества. Для этого сейчас совершенно недостаточно принятия социологического реализма, т.е. воззрения на общество как на особое образование со своими законами. Нужно знание об объективной основе общества, объективном общественном бытии и реальных движущих силах истории. Такое знание дает лишь материалистическое понимание общества и истории. Только марксизм смог открыть объективный источник общественных идей. Этим источником оказалась система социально-экономических (производственных) отношений. Именно она определяет сознание и волю людей, их действия, а тем самым все прочие их общественные отношения. Как следствие, была раскрыта сущность человека. «Сущность

¹ См. подробно об этом: *Семенов Ю.И.* Введение в науку философии. Кн. 5. Проблема истины. Мышление, воля и мозг. М., 2013. С.101–111.

человека, — писал К. Маркс, — не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»¹ Отсюда следует, что сущность человека всегда одновременно и одна, и разная. Одна — ибо она всегда есть совокупность всех общественных отношений. И разная — ибо существует несколько качественно отличных типов социально-экономических, а тем самым и всех прочих общественных отношений: первобытно-коммунистических, древнеполитарных, рабовладельческих (серварных), феодальных, капиталистических. И сущность человека в ходе развития общества одновременно и остается неизменной, и качественно меняется.

Очень часто ставят вопрос об отличии человека от других животных, подразумевая тем самым, что человек есть хотя и очень своеобразное, но тем не менее все же животное. В действительности человек животным не является. Он существо социальное, причем единственное социальное существо на нашей планете. У животных, к какому бы виду они ни принадлежали, социальное полностью отсутствует, у них существуют лишь биологические аналоги социального, и ни в коем случае не больше. Основой социального являются социально-экономические отношения. А они представляют собой ту общественную форму, в которой только и может происходить процесс производства материальных благ. Коренное отличие человека от животных состоит в том, что животные только приспособляются к окружающей среде, используют природные объекты, а человек преобразует среду, создает вещи, которые в природе без него никогда бы не появились. Человек есть существо производящее. Это определяет все прочие его особенности. Производство невозможно без системы социально-экономических отношений, а тем самым без общества. Производящее существо не может не быть социальным. Производство предполагает возникновение такой формы отражения мира, которая способна создавать образы еще не существующих вещей, что невозможно без познания общего, существенного, и которая могла бы управлять работой мозга и тем самым действиями человека и обуздывать, держать под контролем его биологические инстинкты. Это активное отражение мира, представляющее собой единство мышления, воли и социальных императивов поведения, принято называть человеческим духом. Дух есть явление социальное и только социальное. Все животные суть существа биологические и только биологические. Каждое животное есть только биологический организм, только тело. Человек же есть единство тела и духа. Тело есть

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 3.

явление биологическое, дух — явление социальное и только социальное. В норме человеческий дух управляет телом. Как говорил когда-то еще Сократ, тело человека есть инструмент в руках его души. Это и делает человека социальным существом.

Попытка реанимации «антропологического подхода в социальном познании» еще не предел падения буржуазной социальной мысли. Вслед за «антропологическим поворотом» в ней произошел еще и «теологический поворот». Социологи в поисках объяснения социального обратились к воле божьей¹ Это уже не просто не наука. Это прямая и откровенная антинаука.

В заключение остается только пожелать западным социологам: «Бог в помощь!»

Р.Э. Бараш

ОБ ЭТНИЧЕСКИХ ОПРЕДЕЛЕНИЯХ ЧЕЛОВЕКА В ПЕРСПЕКТИВЕ ПРИМОРДИАЛИЗМА И КОММУНИКАЦИИ²

Успех на региональных выборах в Европарламент 2014 г. евро-скептиков, заявления о кризисе мультикультурализма казались возвратом к локальным этническим традициям. Но еще в 2005 г. глава британской Комиссии по вопросам равенства и прав человека Тревор Филлипс призвал определиться с тем, *что такое «британскость» («Britishness»)*³, прежде чем требовать от мигрантов соответствия *«нашим ценностям»*. Насколько прав Чарльз Тейлор, назвавший этничность новым идеалом аутентичности⁴? И является ли сегодня этничность ядром культурной идентичности? Или Роджерс Брубейкер справедливо указывает на чрезмерную этнизацию социального, искусственность применения этнических категорий там, где может быть использована «внеэтническая» логика описания⁵

¹ См.: *Бачинин В.А.* Что может ждать социологию от теологического поворота // Социс. 2015. № 5.

² Статья подготовлена при поддержке РГНФ, Грант 12–33–01406 «Политика мультикультурализма: опыт стран Европы и Америки, перспективы России».

³ *Phillips T.* (2005) After 7/7: Sleepwalking to Segregation. London: Commission for Racial Equality: <http://www.humanities.manchester.ac.uk/socialchange/research/social-change/summer-workshops/documents/sleepwalking.pdf>. С 3.

⁴ *Taylor C.* Multiculturalism and «The politics of recognition». Princeton: Princeton UP. (1992). 26.

⁵ *Брубейкер Р.* Этничность без групп. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. С. 274.

Работой «*Этнические группы и социальные границы*» Фредерик Барт провозгласил ключевую идею постмодерной этничности — границы этничности подвижны, этнические категории лишь «обеспечивают организационную оболочку, содержимое которой в разных социокультурных системах может наполнять различные объемы и формы»¹ Важный аспект концепта Ф. Барта — релятивистская природа этничности, ее определение через авто- и гетеростереотипы, противопоставление «другому». В предельно рационализированном варианте конструктивизм приобретает черты инструментализма, когда рационально воспроизводимые этностереотипы возводят границы между группами. И, как пишут Дж. Эли и Р. Суни, особенных оснований для появления мифа об этноисключительности не нужно — этничность они полагают следствием искусственно проведенных межгрупповых границ², доводя постмодернистский принцип *defferance* до абсолюта. Обоснованность релятивистского тезиса Ф. Барта видна как в многочисленных авторских примерах производства этнических различий, так в общей логике эпистемологического конструктивизма, провозглашающего вброшенность человека в мир постоянного конструирования границ своего мира³

Но идеи «воображения сообществ» и «ежедневного плебисцита» кажутся справедливыми лишь в отношении складывания политических наций эпохи модерна. Этнос — действительно один из наиболее притягательных медиумов коммуникации⁴, но следует ли этническая мобилизация за этнической категоризацией или всякий раз мобилизация лишь актуализирует стандартный набор авто- и гетеростереотипов? Если различия между славянскими народами Российской империи были настолько незначительны, что исчерпывались (при переписи 1897 г.) их отнесением к «православным», то как в 2014 г. стала возможна сентенция украинцев к россиянам «никогда мы не будем братьями»?

Этнические стереотипы глубоко укоренены в повседневной практике, вопрос только в том, насколько благодатны предпосылки для

¹ Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий: сборник статей; под ред. Ф. Барта; пер. с англ. М.: Новое издательство, 2006. С. 16.

² Eley G., Suny R.G. *Becoming National: A Reader*. New York: Oxford University Press, 1996. P. 21.

³ Антоновский А. Ю. Обсуждаем статьи о конструктивизме // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. 20. № 2. С. 142–156.

⁴ Антоновский А. Ю. Этнос как медиум коммуникации: к системно-коммуникативной концептуализации этноса. Личность. Культура. Общество, 13(4):84–89, 2011.

этнической компаративистики. Дж. Фокс и С. Миллер-Идрис пишут о минимум четырех вариациях проявления «ежедневного национализма»: в дискурсивных конструкциях ежедневного общения, во влиянии этнического бекграунда на ежедневный выбор (это, скажем, чтение СМИ на родном языке или выбор для ребенка школы с этническим компонентом), в симпатиях этническим символам и, наконец, в «потребительском национализме», проявляющем себя в протекционизме отечественных товаров¹ Этнические стереотипы о «традиционном для группы» настолько распространены, что вряд ли можно говорить о конструктивизме как реальной стратегии индивидуального этнического самоопределения. Конструктивизм объясняет складывание современных наций, но не решает традиционно болезненные для Европы проблемы, где он мог бы стать миротворческой панацеей (проблема статуса этнических меньшинств, застарелых этнических конфликтов и неинтегрированности второго-третьего поколений мигрантов).

Этноконфликты способны стремительно вовлекать в жестокие стычки значительное число участников, демонстрируя живучесть этнических мифов, высвечивая примордиальность этнических общностей, от сопричастности исторической памяти которых их участники не в состоянии отказаться. Это примордиальность не в примитивно-биологическом, но в социо-биологическом, коммуникативном смысле, о чем писал Пьер ван ден Берге, выводя эмоциональную привязанность к этническим группам из длительного совместного проживания и наследования этничности как социального статуса² Клифорд Гирц видел причину фундированности сознания этническими категориями их изначальной встроенностью в этнически стереотипизированную картину мира человека³ Этническое измерение социального мира — одно из традиционных, атрибуты культуры кажутся естественными или очень древними, мало кто мыслит в логике возможности переформатирования атрибутов этнической культуры. Скорее представители некоторых этнических групп желают свято хранить особую культуру далеких предков. Культура воспринимается довлеющей над индивидуальной идентичностью, хотя и доступной для сознательного изменения, вопрос только в степени личной готовности к изменению своих этнических автостереотипов. Если, как пишет Д.Л. Горовиц, этническая идентичность приобретает по рождению (как минимум в качестве социального ста-

¹ Fox J.E., Miller-Idriss C. (2008) Everyday nationhood. *Ethnicities* 8: 536–563.

² Van den Bergh P. L. The Ethnic Phenomenon. 1981. New York: Elsevier.

³ Clifford Geertz. The Interpretation of Cultures.

туса группы происхождения), то степень сопричастности этническим группам индивидуальна¹. Этническая идентичность постепенно растворяется урбанизацией, глобализацией, миграцией и смешанными браками, однако представление о культурной рамке этничности сложно изменить. В ощущении объективности этнических атрибутов проявляет себя культурный примордиализм, отличный от конструктивизма представлением о наследовании культурных атрибутов, и собственно наследование представлений о «данности» культурных гетеростереотипов. Пользуясь предложенным Энтони Смитом делением на «сильный» и «слабый» примордиализм², можно говорить, что «сильная версия», столь симпатичная многим политическим правым, идея биологического наследования этнических атрибутов, заметно проигрывает «слабой версии» как внерациональным симпатиям своей этнической группе, уверенности в нерушимости и глубокой древности традиций своей группы. Но, как и сильный, слабый примордиализм обнаруживает глубокую уверенность в необходимости воспроизводить традиционные для своей группы атрибуты как условие сохранения комфортной картины мира. Седиментация исторической памяти и повседневной онтологии в этнических мифологемах формирует границы автостереотипов группы — представители этнической группы должны из раза в раз «проговаривать» атрибуты своей группы. Порою апелляция к биологическому родству представителей конкретного этноса рассыпается, так что лишь вера в древность по сути коммуникативных практик этнических групп сохраняет ощущение единства.

Показателен в этом смысле пример Израиля, где принцип «гражданства крови» (*jus sanguinis*), согласно Закону о возвращении, оказался мало реализуемым в реальности мигрантского государства. Согласно Декларации 1947 г., Израиль является еврейским государством, но субэтнически многообразное еврейское большинство (ашкенази, сефарды, фалаши, лахлухи и пр.) не укладывалось в единые «кровные» рамки, что заставило израильских законодателей использовать религиозный фактор в качестве альтернативы национальной традиции для «страховки» трудно реализуемого в эмигрантском государстве принципа *jus sanguineous*. «Дело брата Даниэля» и «дело солдата Шалита», когда религиозная, а не этническая принадлежность оказывалась ключевой для удостоверения еврейской идентич-

¹ Horowitz D.L. 1975 'Ethnic identity', in N. Glazer and D.P. Moynihan (eds), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, MA: Harvard University Press. P. 114.

² Smith A.D. *The politics of culture: ethnicity and nationalism // Companion Encyclopedia of Anthropology* (Routledge Reference). P. 706–708.

ности, продемонстрировали, насколько «слабый примордиализм» востребован для воспроизводства социальной структуры этнической группы.

Желание сохранить привычное устройство «своей культуры» может выражаться в намерении сохранить «немецкую Лайткультуру» (как об этом заявила А. Меркель в 2010 г.¹), «англо-протестантскую культуру»² или некоторые абстрактные традиции, о чем заявляли противники строительства мечетей в европейским городах. Стремление к традиционному устройству и есть проявление «слабого примордиализма» как стремления к воспроизводству привычных коммуникативных стратегий. Искренние шаги навстречу «иноэтническому другому» не решает проблему интеграции — «другие без кофеина»³, «другие», лишённые своей «инаковости», невозможны, их крепко держат в руках их «культурные программы». Так же как и коммуникативный примордиализм есть отражение трудно преодолимой потребности в привычной логике самоописания этнического большинства.

Ф.И. Гуренок

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ. ПОЧЕМУ Г. ТАРД ПОБЕДИЛ Э. ДЮРКГЕЙМА

Мое сообщение состоит из трех частей. В первой части описывается метаморфоза социальных, гуманитарных и коммуникативных наук. Во второй — коммуникации противопоставляется самость как антропологическая реальность. В третьей — объясняется, почему Тард победил Дюркгейма.

В начале XX в. в общественном сознании доминировали социальные науки. Эти науки помогали объяснить смысл перехода от традиционного общества к модернистскому. Когда в Европе этот переход был завершен, социальные науки прекратили свое значимое существование и вышли в отставку, оказавшись на периферии общественной жизни, где они с тех пор и прозябают в интеллектуально жалком состоянии. Основной недостаток социальных наук состоит

¹ Merkel erklärt Multikulti-Konzept in Integration für tot (Reuters. 16. Oktober 2010) // <http://de.reuters.com/article/topNews/idDEBEE69F05720101016>

² Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ, 2008.

³ Жижек С. Либеральный мультикультурализм, или Варварство с человеческим лицом // <http://politcom.org.ua/?p=1863>

в том, что они социальное пытались объяснить социальным, тогда же как социальное является всего лишь продуктом разложения структур воображаемого. В результате социальное оказалось никак не связанным с экзистенциальным, и Дюркгейм победил Тарда. Но эта победа стала для социальных наук Пирровой. «Социальное без экзистенциального» превратилось в малопонятную неплодотворную абстракцию.

На смену социальным наукам пришли гуманитарные науки. Исток гуманитарных наук Леви-Строс, например, усматривал уже в сочинениях Руссо. Гуманитарные науки постарались избавиться от недостатков социальных наук, выдвигая на первый план языковое поведение человека, в котором социальное предполагается неотделимым от «я» человека. Но социум — это множество поименованных языком других. В нем нет места для «я». «Я» — это всегда разрыв, дыра в социальном пространстве.

Но если мы берем «я» и социум вместе, как нам советовал Леви-Строс, то тогда нам следует иметь в виду и внутренний опыт, то, без чего невозможно антропологическое. Но если он не встраивается в трансцендентную перспективу, если предметы внутреннего опыта каждому даны непосредственно? То есть они существуют, если мы хотим, чтобы они были. Гуманитарные науки вынуждены были поменять представление об объективном. Так Барт и сделал, объявив в работе «От науки к литературе», что объективность — это одна из форм воображаемого, и ее нельзя перенести в научный дискурс, ибо в этот дискурс нужно будет встраивать рассказ о пережитом. А это недопустимо, ибо переживания субъективны.

Гуманитарные науки с самого начала колебались между признанием того, что у человека есть некое внутреннее бытие, которое не определяется обществом, и признанием того, что у человека нет никакого внутреннего бытия, не выраженного во внешнем. Так гуманитарные науки сами себя распяли между Дильтеем и Гадамером. И Гадамер победил Дильтея. Поскольку в человеке нет ничего внутреннего, постольку теоретически гуманитарные науки должны были отказаться от идеи трансцендентализма в понимании человека, доверившись исключительно эмпирическому опыту. Но «гуманитарное без трансцендентального» обесмысливает само существование гуманитарного знания, которое принуждено теперь уступить свое место вновь формирующимся когнитивным наукам, не нуждающимся в идеях априоризма.

Для того чтобы выжить, гуманитарные науки совершают коммуникативный поворот, объявляя о существовании некоего третьего,

нейтрального феномена, того, в чем совпадает социальное, антропологическое и когнитивное. Этим третьим является коммуникация.

Человек может пребывать по крайней мере в двух состояниях. Он может быть на своем месте и может быть не на своем месте. Быть на своем месте — значит обладать полнотой бытия. А полнота бытия ни в какой коммуникации не нуждается, ни в какой обмен смыслами не вступает. Если бы она вступала в обмен смыслами, то она была бы неполнотой. Не язык, а молчание является адекватной формой полноты существования. Когда человек молчит, он дистанцируется по отношению к социуму, открывая в себе самого себя.

Когда человек не на своем месте, когда он смещен в сторону от своего назначения, тогда он вступает в коммуникацию. Вступать в коммуникацию — значит сообщать о том, что ты не на своем месте, что ты частичное существо, и поэтому посредством коммуникации пытаешься восполнить изъяны своей частичности. Говорить — значит уже коммуницировать, создавать дистанцию по отношению к самому себе и посредством языка открывать себя внешнему, Другому.

Коммуникативный поворот гуманитарных наук формулирует перед каждым из нас проблему: либо ты сам, но у тебя есть проблемы с коммуникацией, либо ты вступаешь в коммуникацию с Другим, и тогда у тебя возникают проблемы с твоей самостью. Коммуникация и самость несовместимы. Расширение пространства коммуникации ведет к деградации антропологической реальности, к необходимости искать себя где-то на дне у Другого. Ведь коммуницировать — это значит говорить на языке Другого, того, кто тебя завершает, кто дает тебе целостность и знает тебя лучше тебя самого.

Почему Тард победил Дюркгейма? Тард победил Дюркгейма потому, что он антрополог, а Дюркгейм — социолог. Для Дюркгейма общество — это тюрьма. Для Тарда — дом для сумасшедших. Тюрьма — это социум. В доме для сумасшедших нет социума. В тюрьме есть авторитеты и группы. В доме для сумасшедших нет авторитетов, нет групп. Здесь каждый сам по себе. Преступники логичны. Сумасшедшие непоследовательны. Сумасшедшие изобретают. Преступники подражают. В первом случае девиация определяет норму. Во втором случае норма определяет девиацию.

О ГЕНЕТИКО-БИОЛОГИЧЕСКОЙ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Общепризнанным в современном естествознании является тезис о том, что биологическая эволюция вида *Homo sapiens* продолжается (действуют отдельные формы отбора — стабилизирующий, по мнению ряда авторов, кроме стабилизирующего имеет место и сдвигающий естественный отбор; происходит историческое изменение психофизических функций; в популяциях углубляется дифференциация на группы по биологическим параметрам и т.д.). В результате применения генетических знаний в практике пренатальной диагностики, генетических скринингов, при расширении использования новых репродуктивных технологий (экстракорпоральное оплодотворение; оплодотворение *in vitro*, суррогатное материнство) биологическая эволюция может ускориться и даже приобрести неоевгеническую направленность. Неоевгеника, в отличие от евгеники, осуществляет оценку ожидаемых фенотипических свойств будущих (т.е. есть еще не рожденных людей), учитывает вероятностный характер развития многих заболеваний. Ключевая особенность неоевгеники в том, что она делает упор на создание качественной среды для развития генотипов, которые содержат генные комплексы, лежащие в основе качеств индивида, причем эти черты только могут сформироваться и могут быть признанными не востребуемыми обществом (малоценными или вовсе вредными с точки зрения евгенических целей).

Проекты генетического улучшения тех или иных признаков лежат сегодня не в области науки, а в сфере идеологии и мировоззрения. Уровень развития генетических знаний не позволяет быть научным основанием для проектов в области улучшения человечества в целом по тем или иным параметрам. Поведенческие особенности и когнитивные реакции являются результатом сложного соединения работы всего пула генов организма и разнонаправленных воздействий среды. Необходимый для принятия практических решений уровень научных знаний о механизме наследования количественных (поведенческих) признаков, о генетических основах наследования когнитивных функций, о механизмах реализации эпигенетических паттернов (например, роли метилирования)¹ не достигнут. Целенаправленная ра-

¹ Метилирование — это присоединение к ДНК молекул, мешающих транскрипции белка. Этот процесс значим для выключения функционирования отдельных генов. Это очень важный механизм в реализации генетической информации. Детальное научное описание механизмов метилирования позволит выяснить генетическую природу многих заболеваний.

бота по увеличению в популяциях частот генотипов, на базе которых могут формироваться востребованные признаки на данном этапе развития генетики, не может опираться на обоснованное научное знание. Однако в социальной практике разных стран (например, Китай, Сингапур) фактически предлагаются и начинают реализовываться проекты «создания условий жизни в соответствии с генотипами».

Нет сомнений, что для обсуждения проблем, имеющих ярко выраженную социальную размерность, возрастающую актуальность для индивида и общества, в том числе связанных с получением и применением генетических знаний, необходимо формирование биоэтики как социального института нового типа¹. Его особенностями являются равное партнерство экспертов, обладающих специальными знаниями, носителей религиозного мировоззрения и носителей обыденного сознания, которые могут не иметь специальных компетенций в области знаний о человеке, однако могут оценить биографический и ценностный план ряда проблем. В диалоге этих субъектов, возможном на базе информированности, на основе обыденного языка, в рамках биоэтических комиссий и (или) комитетов происходит обсуждение и принятие решений с акцентом на уважение автономии субъекта и уважение его прав. Этот социальный институт сегодня следует признать только формирующимся в нашей стране от микроуровня — отдельных лабораторий — до национального уровня (Национальный биоэтический комитет) с дифференцированными задачами на каждом уровне принятия решений.

Формирование на основе генетических знаний молекулярной медицины уже в недалеком будущем потребует фактически от каждого индивида изменения отношения к своему будущему, определения собственной позиции относительно владения и распоряжения знаниями о своем собственном геноме. Поскольку молекулярная медицина позволяет выявлять генетическую предрасположенность человека к различным болезням, возникнет вопрос о праве человека на отказ от подобной информации, потребуются детализация этических требований к генетическому консультированию индивидов и семей, условий изменения репродуктивного поведения лиц, находящихся в группе риска.

Ряд выводов современной генетики человека ставит задачу уточнения (интерпретации, учета) ряда понятий и концепций (равенство, справедливость и т.д.), требует определения отношения социогуманитарного знания к перспективам формирования изолированных

¹ В качестве одного из примеров рассмотрения этого понятия см.: Сгереча Э., Тамбоне В. Биоэтика. М., 2002.

пулов генов внутри отдельных популяций в результате социальных процессов. Актуальна выработка в социальной теории отношения к возможностям оформления социальных стратификаций, базирующихся на биологических особенностях как критериях дифференциации, например в сфере спорта и образования¹

В современной культуре некорректно рассматривать процесс получения знаний о биологической природе человека как этически нейтральный, полагая, что только процесс применения научных результатов в виде биомедицинских технологий подвергается моральной оценке. Особенно в сфере генетики человека все этапы обращения человека с геномом — от картирования отдельных генов в научной лаборатории до применения генных технологий для отдельного индивида в клинике — требуют обсуждения с гуманитарной позиции и с точки зрения социальных последствий.

По мере развития генетических знаний о природе человека право и этика как регуляторы социальных отношений будут все сильнее отличаться (во временном и содержательном отношении) при оценке генетических манипуляций. При развитии биомедицины будет нарастать противоречие между «либеральным» и «консервативным» подходами к обсуждению проблем генетики человека (относительно механизмов регуляции развития естествознания в определенных социально-экономических условиях, функционирования знания в системе товарно-денежных отношений — проблема патентования генов, проблема распределения ресурсов в системе здравоохранения, изменение моделей отношений между субъектами в сфере биомедицины и т.д.).

Е.В. Вострикова, П.С. Куслий

ОБ УНИВЕРСАЛЬНОМ ЯЗЫКОВОМ ОПРЕДЕЛЕНИИ ЧЕЛОВЕКА²

*Аналитическая философия языка*³, как и философия науки, как нас учат в большинстве стандартных курсов по этим дисциплинам,

¹ Подходы к такого рода теории см.: *Брызгалина Е.В.* Индивидуальность: стратегии поиска. М., 2003; *Баев А.А.* «Геном человека»: некоторые этические и правовые проблемы настоящего и будущего // *Человек*. 1995. № 2. С. 9; *Тищенко П.Д.* Философские аспекты международного проекта «Геном человека» / Материалы научной конференции «Высокие технологии и современная цивилизация». М., 1998.

² Подготовлено при поддержке гранта РНФ, проект № 14-18-02227.

³ Современные дискуссии см.: *Дэвидсон Д.* Истина и значение // *Новое в зарубежной лингвистике*. М.: Прогресс, 1986. Вып. XVIII; *Хомский Н.* Синтаксические структуры — *Syntactic Structures* // *Новое в лингвистике*. М., 1962. II.

пришла в своем развитии к релятивистско-когерентистской парадигме. Разные языки могут обладать разными картинами мира, разной постулированной онтологией. Эти онтологии несоизмеримы, ибо несоизмеримы сами языки. Перевод из одной такой системы в другую является недоопределенным, а сама референция (т.е. то, что может быть названо внеязыковой реальностью) непостижимой. Конвенция становится одной из ключевых максим, регулирующих нормы существования языка. Результаты Куайна в области эпистемологии гармонично сочетались с гипотезой Сепира — Уорфа, что породило сильнейший релятивистский тренд не только в области непосредственно языкового анализа, но и в области эпистемологии в целом. Это влияние было и остается весьма сильным и в отечественной среде.

Крайне важно и то, что все эти исследования осуществлялись и осуществляются на фоне резкой критики возможности формального исследования естественного языка. Естественный язык критиковался как классиками логико-семантического направления в философии языка (Г. Фреге, Л. Витгенштейн, Р. Карнап, У. Куайн), так и представителями так называемой философии обыденного языка (Дж. Остин, П. Стросон, П. Грайс, Дж. Серл), которые хоть и противопоставляли себя формалистам, полностью соглашались с последними именно в этом вопросе, не считая, что естественный язык обладает какой-либо логикой.

Программы универсальной грамматики Р. Монтегю¹ [7] и Н. Хомского² [3,5], а также теория речевых импликаций Г.П. Грайса, изначально не являвшиеся частью единой парадигмы, сегодня формируют фундамент универсалистского подхода к языкознанию, являющегося альтернативным описанной выше релятивистской парадигме. В своих работах авторы данного текста развивают одно из направлений универсалистской парадигмы в языкознании — формальную семантику. Здесь же нашей задачей является обозначение некоторых из наиболее общих и считающихся стандартными универсальных синтаксических, семантических и прагматических свойств, присущих практически всем известным естественным

С. 412—527; Barwise J. & Cooper R. Generalized quantifiers and natural language. *Linguistics and Philosophy*. 1981. 4(2). P. 159—219; Ross J.R. Constraints on variables in syntax. Ph.D. thesis, MIT, 1967 ; von Fintel K. & Matthewson L. Universals in Semantics. *The Linguistic Review*. 2008. 25(1 — 2). P. 139—201.

¹ Montague R. Universal grammar in Formal philosophy. *Selected papers of Richard Montague* (ed. R. Thomason) New Heaven and London, 1974.

² Chomsky N. The minimalist program. Cambridge, Ma: MIT Press, 1995; Chomsky N. *Lectures on Government and Binding*. Dordrecht: Foris Publications, 1981.

языкам. Мы приводим их и с целью наметить направление критики того релятивизма, который преобладает сегодня в отечественной философии языка, а также для того, чтобы начать освещать проблемы, которые сегодня мало обсуждаются в отечественной философской литературе.

Синтаксические универсалии. В любом естественном языке предложения не представляют собой простую последовательность слов. Предложения имеют структуру, и носители языка интуитивно понимают эту структуру. В частности, в предложении (1) выражение «та девочка, которая играет на арфе» является конstituентой и может быть заменено словом «она», а «та девочка, которая играет на арфе хорошо» — нет:

(1) *Та девочка, которая играет на арфе, хорошо рисует.*

(2) *Она хорошо рисует.*

Синтаксис исследует эту внутреннюю структуру предложений языка. Примером принципа, обнаруживаемого во всех известных языках, могут также служить ограничения на перемещения элементов. Так, элементы предложения могут передвигаться из своей первоначальной позиции.

(3) *Ты решил эту проблему.*

(4) *Какую проблему ты решил ____?*

В предложении (4) прямое дополнение находится в начале предложения, тогда как его обычное место после глагола, как в предложении (3). Однако если мы сделаем структуру дополнения более сложной и превратим его в конъюнкцию (5), то передвижение части дополнения станет невозможно, как это показано в предложении (6)¹:

(5) *Маша решила эту проблему и те вопросы.*

(6) ***Какую проблему Маша решила ____ и те вопросы?*

Другое потенциально универсальное ограничение, обнаруживаемое в синтаксисе естественных языков, представлено в предложении (7).

(7) ***Он₁ считает, что Саша₁ умен.*

(8) *Саша₁ считает, что он₁ умен.*

В предложении (7) слова «он» и «Саша» не могут указывать на одного и того же человека, именно в таком прочтении данное предложение является грамматически некорректным. Однако если мы поменяем местами «он» и «Саша», как в (8), то получим вполне естественное предложение русского языка.

¹ Звездочками отмечены грамматически некорректные предложения.

Семантические универсалии. Общие для всех языков принципы обнаруживаются также в семантике. Все естественные языки являются *продуктивными* — мы способны формулировать и понимать предложения, которые никогда не слышали. Другое интересное свойство всех естественных языков — способность к *рекурсии*. Мы можем производить бесконечное число новых предложений, постоянно усложняя структуру, причем даже с помощью очень ограниченных средств, как это показано в (9)–(11):

(9) *Мальчик, стоявший слева от дома, пришел.*

(10) *Мальчик, стоявший слева от мальчика, который стоял слева от дома, пришел.*

(11) *Мальчик, стоявший слева от мальчика, который стоял слева от мальчика, который стоял слева от дома, пришел.*

Возможно, наш язык является продуктивным благодаря тому, что в нем соблюдается принцип *композициональности*, согласно которому значение целого выражения — это функция от значения его частей и синтаксического способа сочетания этих частей друг с другом.

В каждом языке присутствуют так называемые *функциональные элементы*, такие русские слова, как «все», «некоторые», «необходимо», «возможно», «и», «или» и т.п. *Лексические элементы*, в отличие от функциональных, указывают на предметы и свойства окружающего мира («Катя», «зеленый», «человек», «приходить»). Они называются открытым классом, поскольку в языке могут появляться новые выражения такого типа. Однако функциональные элементы являются закрытым классом: не так-то просто дополнить язык новым функциональным элементом. Поэтому некоторые исследователи в области семантики полагают даже, что именно эти элементы являются частью универсальной грамматики.

Во всех известных языках мира есть выражения, которые в семантике называются кванторами. Одним из универсальных свойств естественно-языковых кванторов является *консервативность*. Мы можем продемонстрировать это свойство на примере такого квантора, как «каждый»:

(12) *Каждая кошка мурлычет.*

Для того чтобы узнать, истинно (12) или ложно, нам не нужно ничего знать о тех индивидах, которые не являются кошками. Информация о том, мурлычат ли собаки и коровы, не имеет отношения к (12). Предложение (12) эквивалентно (13):

(13) *Каждая кошка — это кошка, которая мурлычет.*

Квантор является консервативным, если для любого множества *A* истинным является (14):

(14) *Квантор* $(A)(B) = \text{Квантор } (A)(A \cap B)$.

Мы можем рассмотреть искусственный пример неконсервативного квантора — «все-не».

(15) *Все-не студенты курят.*

Все-не студенты являются студентами, которые курят.

Для того чтобы узнать, истинно (15) или нет, нужно смотреть на тех индивидов, которые не являются студентами. Таких кванторов не существует в известных естественных языках.

Принципы прагматики, сформулированные в работах П. Грайса¹, по всей видимости, также считаются универсальными. Мы не приводим их здесь, а отсылаем читателя к соответствующему русскому переводу.

Таким образом, к стандартным аргументам в пользу универсальной природы естественного языка можно отнести следующие: дети осваивают родной язык за очень короткий срок — за два года; мы отличаем грамматические конструкции от неграмматических, хотя неграмматические не даны в опыте; принципы, общие для всех языков, обнаруживаются в семантике, синтаксисе и прагматике; мы можем производить бесконечное количество предложений, которые мы никогда ранее не слышали.

О.Е. Ефремов

ЧЕЛОВЕК ПОСТЭКОНОМИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА²

Понятия, обозначенные в названии, широко употребляются в современной социальной теории. Термин «постэкономическое общество», зародившийся на Западе, разрабатывается и в России, в частности в трудах В.Л. Иноземцева. Данный термин близок понятиям «постиндустриальное общество», «информационное общество», «общество третьей волны» или «общество мечты» (Р. Йенсен). В любом случае речь идет о выходе за пределы не только индустриализма, но и тесно связанного с ним капитализма (во всяком случае, в классическом понимании).

Однако в данном ряду термин «постэкономическое общество» все-таки стоит особняком. Он используется наряду с прочими как способ акцентировать определенные черты описываемого социального типа. Естественно, «постэкономическое» не может означать

¹ Грайс Г.П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. М., 1985.

² Подготовлено при поддержке фонда РГНФ, проект № 15-03-00868, проект № 14-03-00796.

«общества без экономики» (даже для футурологов это было бы слишком смело). «Постэкономизм» предполагает изменение ориентаций и мотиваций человеческого поведения, сдвиги в ценностных системах, существенно отличающие грядущее общество от его индустриально-капиталистического предшественника. Ценности «экономические», превалировавшие в капиталистическом обществе, уступают свои позиции иным ценностям, весьма разнообразным, но далеким от утилитаризма и приземленного «экономизма». Причем подобные изменения распространяются даже на самую хозяйственную деятельность, естественно считавшуюся цитаделью и фабрикой такого рода ценностных ориентаций.

Соответственно и человек постэкономического общества уже не должен быть «экономическим человеком», зарождение образа которого связывают с работами А. Смита, а развитие — с богатейшей литературой, вплоть до новейшего постмодернизма. Можно предположить, что «постэкономическое общество» вытесняет экономизм из ценностных предпочтений современного человека и не только останавливает экспансию «экономического человека» в другие «неэкономические» сферы, но и преобразует даже те ценностно-мотивационные компоненты, которые управляют собственно хозяйственной деятельностью.

На наш взгляд, «экономический человек» — это абстракция, позволяющая определить господствующие в том или ином обществе модели хозяйственного поведения, а также соответствующие данным моделям ценностно-мотивационные системы. При таком понимании определенный тип «экономического человека» присущ каждому обществу, и классический капиталистический тип, описанный смитовской традицией, — лишь один из многих.

Впрочем, и данный тип не оставался неизменным — он эволюционировал вместе с развитием капитализма.

Классический образ рационального, активного, трудолюбивого, эгоистичного, стремящегося к личной выгоде, но умеющего играть по правилам человека был вытеснен в итоге образом человека потребляющего. Потребитель уже не столь рационален, позволяет себе капризы, в нем есть элементы гедонизма, он устал только работать и хочет отдыхать. Данный потребитель тоже развивается. Например, он тотализирует потребление, превращая его в универсальную модель отношения к окружающему миру и самому себе. Питая иллюзию самостоятельности в этом беспредельном потреблении, он, уверовавший в свое потребительское величество, теряет всякую самостоятельность, становясь объектом манипуляций со стороны хитрых маркетологов, превращающих его в покорного исполнителя своей воли.

Последнее не исключает появление специфического производителя постиндустриальной эпохи — креативного, активного, стремящегося не к чистой прибыли, а к самореализации. Различные ипостаси пересекаются и формируют некую вариативность проявления «экономического человека» в современности. Но, на наш взгляд, несмотря на все декларации антикапиталистичности и антиэкономичности, так называемый постиндустриализм в основе своей остается капитализмом, а соответствующий ему человек становится еще более «экономическим».

Специфической чертой «экономического человека» капиталистического общества всегда был экспансионизм — стремление поглотить собой человека вообще, заставив его на все смотреть под углом зрения хозяйственной деятельности, распространить хозяйственные ценностно-мотивационные модели на деятельность вообще. Удалось это не сразу. Перу А. Смита, например, принадлежало не только «Исследование о природе и причинах богатства народов», но и труд «Теория нравственных чувств», в котором центральное место занимало понятие симпатии и формировался образ человека как сострадательного существа. Любопытно исследование американских ученых Р. и Х. Линд, на которое, в частности, обращает внимание известный польский автор М. Оссовская¹. Там описывались быт и нравы вымышленного городка Мидлтаун, демонстрировавшего типичные образцы средних американцев. Так вот, отмечалось в частности, что жесткие и эгоистичные в бизнесе, они были милы и альтруистичны в быту. Вне хозяйственной деятельности они могли быть добрыми друзьями и соседями тем, кого не так давно разоряли в качестве конкурентов в бизнесе. Религиозное благочестие, традиционные представления о должном долгое время ограничивали экономизм рыночного человека.

Как ни странно, именно в «постэкономическом обществе» данное свойство достигает апогея. Во всех сферах жизни человек начинает вести себя по экономическому образцу. Конечно, в развитом обществе это многоплановый экономический человек, отличный от простой модели Смита. Если обратиться к богатой философско-экономической литературе, посвященной анализу современного потребительского поведения², становится очевидным — сегодня по модели

¹ Оссовская М. Рыцарь и буржуа. М., 1987. С. 254 — 255.

² См.: Пайн Дж., Гилмор Дж. Экономика впечатлений. М., 2005; Йенсен Р. Общество мечты. СПб., 2002; Нордстрем К.А., Риддерстралле Й.Р. Бизнес в стиле фанк. Капитализм пляшет под дудку таланта. СПб., 2002; Нордстрем К.А., Риддерстралле Й.Р. Бизнес в стиле фанк. Капитализм в удовольствии. СПб., 2008.

потребления человек покупает не только материальные блага, но и чувства, эмоции, общественное положение, самооценку, даже осуществляет самоидентификацию. И получается, что в этом плане «экономический человек» сегодня гораздо тотальнее, чем во времена Смита.

Еще интереснее данный процесс происходит в обществах с так называемой переходной экономикой, где он спрессовывается во времени и один этап накладывается на другой. Проявляется это, в частности, в тотализации своеобразного гибрида рыночного фундаменталиста эпохи «laissez-faire» и человека потребляющего в его почти современном понимании. Доходящий до безумия брендовый фанатизм, самоидентификация через потребление. Как бизнес рассматривается все — политика, образование, интеллектуальная деятельность. Ученик превращается в «потребителя образовательных услуг», а учитель — в их производителя, политические действия в проекты, оцениваемые в системе «затраты — прибыль». Люди, купившие диссертации и ученые степени, искренне недоумевают, когда их обвиняют в мошенничестве — ну и что, что не сами писали, они же честно купили. Никто же не отбирает у них приобретенный автомобиль на основании того, что не они его собрали и не они его обслуживают. А если исполнители работ подсунули им некачественный товар (плагиат), преследовать надо именно исполнителей, а не обманутых добросовестных приобретателей.

Итак, современность отличает не конец «экономического человека», а его многообразие и тотализация, экспансия хозяйственных поведенческих моделей и ценностных систем на совсем не «экономические» сферы.

Глава пятая

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ

А. Ю. Антоновский

О КОММУНИКАТИВНОЙ СТРУКТУРЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ И ФОРМЕ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ¹

В этой статье мы обратимся к специфичности социального знания. Это связано с особенностями нашего системно-коммуникативного и социоэпистемологического подхода, предполагающего две референции в теории коммуникации: знание и общество. Эти два полюса теории требовали от нас экспликации социального содержания процессах научного познания, коммуникативных элементов и структур в понятии знания, ограничений, накладываемых на познание со стороны различных видов нормативности (консенсуса, социального контроля и т.д.). Однако такая биполярность коммуникативной теории предполагает и симметричную возможность применять познавательные процедуры, утвердившиеся в развитых формах познания, к анализу самой коммуникации. В этой связи мы ставим вопрос о том, может ли социальная или коммуникативная теория выказывать *инвариантные или универсальные* формы (свойственные также и естествознанию), или же она обладает неким неустранимым своеобразием как в отношении предмета исследований, так и в отношении методов?

Ниже мы еще раз возвращаемся к ключевому для нас методологическому понятию *формы*. Благодаря этому мы покажем существенные различия в теоретическом и дисциплинарном статусе социально-гуманитарных и естественных наук, попытаемся найти факторы, определяющие различность этих дисциплин. В более конкретном смысле это означает решение вопроса о том, может ли общество как референт социальной теории фактически наблюдаться как некоторый *единый пространственно-временной объект*, примерно так же как наблюдаются объекты естествознания, или же оно явля-

¹ Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00811 «Эволюционно-биологические, системно-теоретические и формально-логические основы теории коммуникации».

ется референтом теоретического термина, не подразумевающего возможности *непосредственно* наблюдать данный объект. Ниже мы обосновываем вывод, что есть весомые основания рассматривать *общество* как понятие, конструируемое в рамках теоретической модели *эмерджентизма*. Для обоснования этого тезиса мы сопоставим *редукционистский характер естествознания и эмерджентистский характер социальной теории*.

Разность дисциплинарного статуса гуманитарных и естественных наук очевидна. Но что определяет фундаментальную различность? Может ли общество как референт социальной теории фактически наблюдаться как некоторый единый пространственно-временной объект, примерно так же как наблюдаются объекты естествознания, или оно является референтом теоретического термина, не подразумевающего непосредственного наблюдения? Или оно является конструируемым понятием (с референтами наподобие кварков или электронов в физике), получающим свой смысл лишь в рамках теоретических моделей, коррелят которых бесполезно искать в соразмерной человеческим чувствам реальности?

Принято считать, что структура естествознания предполагает методологический редукционизм. В самых общих чертах последний утверждает, что внутренняя структура того или иного объекта или явления, описываемая теоретически, конституирует и дает *причинное* объяснение наблюдаемым макрофеноменам, определяет макрохарактеристики этих объектов. В социальной теории дело представляется несколько иным. Социальные теоретики склонны связывать с базисным (причинным и объяснительным) уровнем утверждений некоторые макроструктуры (некие глобальные социальные системы политики, экономики, религии), которые иногда «невидимой рукой», а иногда вполне явным образом «сверху» определяют конкретные действия индивидов, осуществляющиеся на так называемом микросоциологическом уровне.

Такое отношение между «высокими теориями» социального порядка и эмпирическим уровнем конкретных и доступных наблюдению действий, т.е. некоторой «редукции наоборот», принято называть эмерджентизмом¹. Его суть в том, что постулируется некоторое множество латентных причин (невидимая рука рынка (А. Смит), производственные отношения (К. Маркс), общественный

¹ Людвиг фон Берталанфи в общей теории систем систематически представляет эмерджентистский подход применительно к живым системам. Bertalanffy L. General System Theory. Foundations, Development, Applications. N. Y. 1968.

договор (Т. Гоббс), символические медиакommunikации (Н. Луман, Ю. Хабермас и т.д.), которые не могут быть объяснены редукционистски (Кто и когда заключал *общественный договор*?), однако сами вполне могут служить в качестве объяснения или фигурировать в качестве причины в отношении наблюдаемых явлений — обычных действий людей.

Наблюдение в естественных науках: аналогии между законами и причинные связи между уровнями наблюдения

Выделим несколько важных положений, к которым пришли философы науки, описывая функционирование теоретического знания в естественнонаучной теории. Затем попробуем выяснить, обстоит ли дело схожим образом и в социально-гуманитарном теоретизировании. Традиционный взгляд на теорию и подтверждающие ее наблюдения выглядел так: теории предстают как множества общеутвердительных высказываний, которые затем за счет подстановки некоторых частных констант и переменных частного характера получают выражение в более конкретных манифестациях: законах — столь же общеутвердительных высказываниях, но с более узкой предметной областью или «универсумом рассуждений».

При этом отношение между теоретическим и эмпирическим описаниями различными философами науки интерпретировались по-разному. П. Дюгем назвал это отношение *репрезентативным*¹. В том смысле, что теория (например, молекулярно-кинетическая теория газов) *лишь представляет* (но не объясняет!) экспериментально найденные зависимости или законы (в данном случае — экспериментально обнаруженные корреляции между давлением, температурой, объемом). Дюгем, как известно, оспаривал позицию Кельвина о том, что *понимание* макропроцесса есть *визуализация* глубинных механизмов. Такой визуализацией должна была служить молекулярно-кинетическая теория с ее моделью упругих столкновений точечных масс. Но эта теория действительно не могла объяснить, что ощущение теплого является результатом упругих столкновений молекул о стенки. Ведь эти *индивидуальные* удары молекул (и скорости индивидуальных молекул) действительно никак не фиксируются, не наблюдаются именно как удары молекул на макроуровне, не имеют своих (*индивидуально* соответствующих им) коррелятов в мире человеческих ощущений и наблюдений.

¹ Дюгем П. Физическая теория. Ее цель и строение: Пер. с франц. КомКнига. 2007.

Вопрос о характере связи теории и (экспериментальных) законов решался теоретиками по-разному. Один из известных подходов (начало которого принято связывать с именами У. Хьюэлла¹ и Д. Гершеля²) усматривал искомую связь между теорией и законами в общей для них *математической* форме. Именно поэтому отношения между ними можно было назвать дедуктивными или формально аналогичными. В систематической форме концепцию формальной аналогии развивал Н.Р. Кэмпбелл³

Например, уравнение теплопроводности Фурье⁴

$$\lambda \left(\frac{\partial^2 \theta}{\partial x^2} + \frac{\partial^2 \theta}{\partial y^2} + \frac{\partial^2 \theta}{\partial z^2} \right) = \rho c \frac{\partial \theta}{\partial t}$$

делает возможным установить температуру в любой точке любого материала. Но для каждого вещества это общее (квазиаприорное) уравнение именно благодаря своей математической *форме* принимает соответствующие конкретные выражения (экспериментальные законы) в зависимости от плотности, удельной теплоемкости конкретного вещества или материала. Эти экспериментальные законы (описывающие теплопроводящие свойства металлов, газов, жидкостей и т.д.) являются *формально аналогичными* в том смысле, что все они аналогичным образом дедуктивно выводимы из вышеозначенного «универсального» уравнения или теории. В этом смысле такого рода законы представляют собой *анalogии*.

С этой точки зрения, *единство* знания действительно вытекает из способности формулировать априорные суждения, организующие эмпирическое знание. На первый взгляд все действительно выглядит так, будто *сходство математической формы* между выражениями-анalogиями позволяет судить о связях познаваемой реальности. Однако эту по сути своей кантианскую идею поставил под вопрос К. Гемпель. Гемпель указал на бессмысленность как минимум некоторых «формальных аналогий», в которых *схожесть математической формы законов* не сопровождалась никакими фактическими анало-

¹ Хьюэлл У. Философия индуктивных наук, опирающаяся на их историю // Эпистемология и философия науки. 2014. Т. 41, № 3.

² Herschel J.F. W.A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy. London. 1830.

³ Campbell N.R. Foundations of Science. New York. 1957.

⁴ θ — абсолютная температура; λ — теплопроводность материала; ρ — плотность материала; c — удельная теплоемкость материала; t — время; x, y, z — пространственные координаты точки на бесконечно длинном фрагменте материала.

гиями среди соответствующих этим законам наблюдаемых явлений¹

Действительно, и закон Ома $i = \frac{V}{R}$, и закон идеального газа $P = k \frac{T}{V}$, имеют аналогичную формально математическую структуру $\textcircled{1} \propto \frac{\textcircled{2}}{\textcircled{3}}$.

Но эта формально математическая аналогия ничего не дает для понимания действительного сходства «аналогичных» законов, как и описываемых ими феноменов. Разве на этом основании мы можем заключить, что оба закона «концептуально интегрированы» в некоторое целое (по аналогии с «концептуальной интеграцией», обеспечиваемой уравнением теплопроводности Фурье)? Искать следовало связь, во-первых, между связями (или аналогиями) на теоретическом уровне и, во-вторых, между связями на уровне непосредственных наблюдений.

Именно такой поворот придает этой дискуссии Мэри Хессе. Чтобы «спасти» *единство* познания, предлагалось различать между лишь поверхностными «формально-математическими аналогиями» и фактическими «материальными аналогиями»² Согласно Хессе, аналогии (а вместе с ним и вопрос о единстве знания) вытекают вовсе не из формальной структуры теории, а из *принципа причинности*. Разные сферы реальности (например, феномены звука и феномены света) организованы сходным образом, поскольку имеют общую *функциональную*, — и значит, *причинно-следственную, структуру*. Это предполагало, что теориям надлежит включать в себя такие законы, которые должны быть похожи не столько своей математической формой (формально аналогичны в смысле Кэмпбелла и Гемпеля), сколько выказывать аналогии в визуализируемых ими *каузальных связях* в их теоретических моделях.

Так, и в теории распространения звука, и в теории распространения света можно зафиксировать не столько формально, сколько *каузально аналогичные* регулярности. Скажем, очевидной является аналогия между законом отражения звука (эхо) и законом отражения света (отражение в зеркале); или характерным и для звука, и для света законами уменьшения интенсивности пропорционально дистанции распространения; также громкость звука в каком-то смысле аналогична яркости света; различения в высоте тонов аналогичны различениям цветов; и в целом волновая природа света аналогична

¹ *Hempel C.* Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science. New York: Free Press. 1965.

² *Hesse M.* Models and Analogies in Science. University of Notre Dame Press, 1966.

волновой природе звуков, распространяющихся как звук в среде (воздухе или воде) или как свет «в эфире» (что бы под ним ни понимать).

Более сложной представлялась связь между законами и фактическими наблюдениями. Законы описывают *воспроизводимые* каузальные взаимодействия, однако законы недоступны непосредственному наблюдению. Ведь наблюдать могут только конкретные причины и следствия. Законы же формулируют обобщения на некотором ненаблюдаемом уровне, устанавливая отношения между переменными некоторой *модели*, только часть понятий которой можно перевести на язык наблюдений, указав соответствующие явления. Скажем, такая теоретическая величина (микропараметр), как средняя кинетическая энергия молекул, действительно может интерпретироваться как непосредственно наблюдаемая, ощущаемая и измеряемая макрореальность — температура. Здесь действительно можно утверждать об отношении *идентичности* ненаблюдаемой теоретической реалии и наблюдаемого чувственно данного явления. Однако другие переменные модели, в частности конкретные скорость или импульс конкретной молекулы, не обнаруживали своего коррелята в наблюдаемом мире.

Причинные связи наблюдаемого и ненаблюдаемого

Ряд теоретиков обратились к другим возможностям соотнести ненаблюдаемую теоретическую реальность и наблюдаемые эмпирические явления. Такое отношение можно интерпретировать *каузально*, так, как будто теоретически описываемые микропроцессы причинным образом *порождают* наблюдаемые макроявления. Так, давление, измеряемое и фиксируемое на соразмерном человеческим чувствам макроуровне может пониматься не столько как проявление или *манифестация* микропроцесса (модальное отношение), сколько как его *следствие*, поскольку оно действительно является результатом воздействиями молекул газа на стенки сосуда на микроуровне.

Эти два отношения (между теорией и законами, с одной стороны, и законами и наблюдениями, с другой стороны) наглядно можно представить следующим образом (см. таблицу).

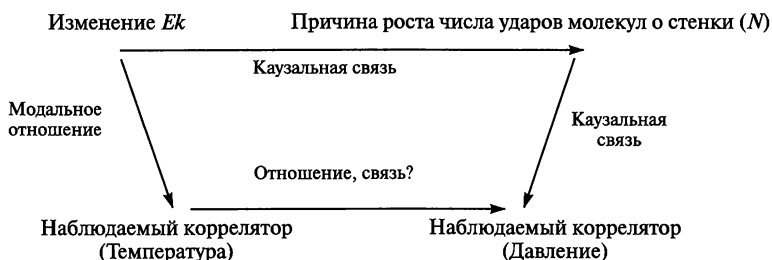
Но мы позволим себе использовать более простую схему, сведенную к двум уровням — ненаблюдаемому уровню теоретических описаний и уровню наблюдаемых коррелятов этих описаний.

**Классическая схема описания иерархии уровней научного знания
выглядит так (Norman Campbell. Foundation of Sciences, 1919)**

Уровень	Содержание	Примеры
Уровень теорий	Дедуктивно системы высказываний, связывающие <i>микропараметры</i> (скорость, импульс, массу молекулы) с <i>макропараметрами</i> (давлением, температурой, объемом)	МКТ. Давление есть результат ударов молекул о стенки (основное уравнение) $P = 2/3 Ek \cdot N$. Температура есть мера средней кинетической энергии $Ek = 3/2kT$
Уровень законов	Инвариантные связи между научными понятиями (V, T, P, const)	Закон Гей-Люссака: $P \sim T$, если $V = \text{const}$
Определение значений научных понятий	Высказывания, которые приписывают значения научным понятиям	« $V = 60$ литров», « $T = 273$ К», « $P = 2$ Atm»
Экспериментальные данные наблюдений	Утверждения об указателях приборов	«Стрелка прибора указывает на 20»

Упрощенное двухуровневое представление связи ненаблюдаемого теоретического уровня и уровня наблюдений в теории газов

Теоретически описываемый микроуровень



Эмпирически описываемый макроуровень

Эта схема наглядно показывает, что изменение некоторого теоретически постулируемого и непосредственно *ненаблюдаемого параметра* (в данном примере средний рост скоростей молекул, импульсов и, как следствие, возрастание средней кинетической энергии молекул) причинным образом генерирует изменение другого теоретически посту-

лируемого и непосредственно *ненаблюдаемого параметра* (числа ударов о стенку). Эта верхняя горизонтальная связь, очевидно, является каузальной: чем выше скорость, тем больше ударов.

На нижнем, экспериментальном и наблюдаемом уровне мы фиксируем горизонтальную связь между величинами температуры и давления. Эта связь (до привлечения в качестве объяснения молекулярно-кинетической теории) выглядит обычной временной регулярностью в смысле Юма. Но, конечно, хотелось бы найти более релевантную, скажем, причинную или структурную связь между этими величинами. Такое объяснение возможно только через *редукцию* к некоторому теоретическому, глубинному, непосредственно ненаблюдаемому уровню. В конечном счете такая редукция к глубинным (и в этом смысле — теоретическим, ненаблюдаемым причинным связям) делает возможным причинное объяснение на уровне наблюдаемых феноменов.

Этот упрощенный экскурс в структуру естественнонаучного знания позволяет нам предложить несколько выводов о характере связи ненаблюдаемого (теоретического) и экспериментального (наблюдаемого) уровней в естествознании. Эту связь мы можем затем сравнить с различием аналогичных уровней в рамках *социальной теории*.

Некоторые важные черты организации естественнонаучного знания.

Ненаблюдаемые и теоретически описываемые явления могут иметь свой наблюдаемый коррелят (таково отношение средней кинетической энергии и температуры). Вопрос состоит лишь в *характере отношения* с такого рода коррелятом.

Это отношение может быть *причинным* (экспериментально измеряемое давление является фактическим следствием ударов молекул).

Это отношение может быть *модальным* (в случае, если наблюдаемое есть не следствие, а *форма проявления* или *модус существования* ненаблюдаемого. Температура — это данный в наблюдениях *способ представления* ненаблюдаемых феноменов (скоростей, импульсов молекул).

Отношение между зависимостями на ненаблюдаемом и наблюдаемом уровнях может описываться как формально-математическое (модальное — П. Дюгем, Н.Р. Кэмпбелл) или как причинное (функциональное или материальное — М. Хессе, Р. Харре).

Теперь зададимся вопросом о том, какой характер отношений реализуется между уровнями наблюдения и переменными в социальной теории. Воспроизводят ли они означенную выше инвариантную структуру научного знания или выказывают специфичность?

В контексте вышеизложенного возникает вопрос: как иерархизирована социальная теория в том, что касается соотношения *наблюдаемых и ненаблюдаемых (теоретических) уровней анализа*? И является ли общество, его состояния и проявления ненаблюдаемыми коррелятами теоретического описания — в том же смысле, как это имеет место в естественнонаучной теории, когда у индивидуальных скоростей молекул газа, хотя таковая переменная необходимо присутствует в теории, отсутствуют наблюдаемые корреляты?

И действительно, социальная теория сталкивается с подобным обстоятельством, поскольку нет никакой возможности непосредственно измерить главный параметр социального состояния: интеграцию, сплоченность или солидарность общества в его сколь угодно широком представлении. (Никто не будет спорить, что групповая сплоченность может описываться и измеряться¹.) Можно наблюдать степень сплоченности отдельных групп, а о сплоченности общества в целом можно судить исключительно по косвенным данным, например по сравнительной частоте аномии (суицидов, криминальных актов, эмиграции — Э. Дюркгейм) в данном обществе в сравнении с его прежним состоянием, или же в особенности по реакциям на представителей чуждых сообществ²

Такие *косвенные* методы фиксации явным образом ненаблюдаемых состояний приводят социальную теорию к недопустимым (по крайней мере в классических формах теоретизирования) утверждениям. Так возникает эффект *двойной детерминации* в объяснении общественных явлений. Ведь каждое проявление аномии (суицид, эмиграция, преступление³) получает в качестве *причинного объяснения*

¹ Характерный пример исследования групповой сплоченности см.: *Бараш Р.Э.* Нормативные и социальные предпосылки реализации политики мультикультурализма в России // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2012. Ноябрь—Декабрь. № 6 (112). С. 5—15.

² *Бараш Р.Э.* Фигура Другого как значимая составляющая российской/русской идентичности // Мониторинг общественного мнения. Экономические и социальные перемены. 2012. №1(107), январь—февраль.

³ Эти действия безусловно локализованы в некотором локальном пространстве-времени, т.е. вызваны какими-то непосредственными причинами (конкретными, разочарованием, банкротством, нервным потрясением). Но поскольку они предполагают выход за пределы локального пространства (эмиграция) и индивидуального времени (суициды), допустимо рассматривать их как каузальные следствия ненаблюдаемых макрофакторов, а именно изменившейся степени сплоченности данного сообщества. Для этого, безусловно, следовало бы указывать не на сами действия (ведь последние — результат иных, предшествующих обстоятельств), а на меняющуюся статистику, на удельную частоту данных событий в разные эпохи. Скажем, разочарование

помимо непосредственно предшествующего события (действия или разочарования) некоторое дополнительное и в этом смысле *избыточное* причинное объяснение — состояние недостаточной социальной сплоченности, сделавшее возможным этот конкретный акт. Итак, приходится констатировать, что наблюдать общество (как бы его ни понимать) приходится исключительно по его следствиям или эффектам, в то время как само оно, как конкретный пространственно-временной объект, ускользает от *наблюдения*. Обратимся к проблеме *наблюдения социальной реальности*.

Ненаблюдаемость и историчность

Впрочем, обнаруживаются и другие основания усомниться в возможности наблюдения общества с помощью законов, как, впрочем, и в возможности наблюдения общества как некой всеохватывающей тотальности. Такой исключительно теоретический (т.е. непосредственно-ненаблюдаемый) характер объекта-общества вытекает из его *историчности*. Социальные теоретики не сразу осознали необходимость сформулировать условия возможности существования общества, условия возможности сохранения социального порядка. Это было связано прежде всего с тем, что *в отличие от других гипотетических и теоретических объектов* (атомов, молекул, генов и т.д.) применительно к объекту-обществу не нужно было задумываться о том, *где и когда* оно имеет место. Ведь общество всегда находится перед глазами как некий очевидный, наглядный, полностью определенный и ограниченный объект — как племена, государства, с интуитивно понятными *пространственно-временными* характеристиками — границами и датами смерти. Общества в этом смысле представляли аналогами биологических организмов, могли рождаться и умирать. Социальное состояние определялось политическими границами в пространстве, а прекращение социального состояния во времени (или смерть) являлось следствием завоеваний. Так исчезли государства Урарту и Шумер.

Однако начиная с XX в. теоретики задумываются над условиями сохранения и исчезновения общества. Возникло понимание, что невозможно зафиксировать некий изначально данный и структуриро-

способно повлечь суицид независимо от специфики исторической эпохи (= того или иного уровня солидарного состояния общества в целом), однако удельная частота суицидов в разные эпохи указывает на различающиеся состояния таковой солидарности и интегрированности сообществ. Общество (социальные связи больших масштабов), таким образом, допускает не прямое наблюдение. Линия Дюркгейма формирует традиции исследования макрофеноменов. Напротив, анализ микрофеноменов стал основным для другой линии теоретической «понимающей социологии».

ванный, а главное — *внешний* для наблюдателя объект-общество, о смерти и границах которого нужно судить, находясь за его пределами — на позициях внешних наблюдателей. Возникло осознание, что в условиях нового — мирового — общества (ставшего возможным вследствие общедоступности средств коммуникаций) о смерти и жизни общества, т.е. о прекращении коммуникаций, в свою очередь приходится судить только в рамках коммуникаций. Возникает парадоксальная ситуация. Обществу, как множеству всех возможных коммуникаций, приходится словно изнутри судить о своем собственном возникновении или смерти. О том, сохраняется ли и воспроизводится прежнее общество, или же коммуникации приобрели принципиально и качественно иной характер, а значит, одно общество сменилось на другое, — о всем этом может судить лишь само общество. Используя несколько устаревшую организмическую метафору, можно сказать: общество само решает, *живо* оно или уже нет. Любое утверждение о характере (прекращении, смене, модернизации) коммуникаций — и само будет коммуникацией.

Это общее замечание о характере наблюдений социальных состояний следует конкретизировать.

Три попытки связать каузально уровни социального познания

Как же решить проблему связи ненаблюдаемого макроуровня и наглядного, эмпирически фиксируемого микроуровня — уровня конкретных действий и коммуникаций? На мой взгляд, были предприняты как минимум три *систематические* попытки установить связи теоретического знания и подтверждающих его наблюдений. Речь идет о неоутилитаристском (М. Вебер, Дж. Коулман), функционалистском (Т. Парсонс), коммуникативистском (Н. Луман) подходах к построению социальной теории.

Гипотеза Вебера состояла в том, что некое теоретическое понятие (в данном случае — протестантизм как системы религиозных действий, ожиданий, образцов поведения, религиозных предписаний и установок) описывало некоторый непосредственно ненаблюдаемый феномен, особенную конфессию как социальную макросистему, которая причинным образом порождает другой ненаблюдаемый макрофеномен — капитализм (как систему идеальных действий, образцов поведения, направленного на — *оптимальное по времени* — накопление капиталов и монетизацию собственности с целью дальнейшего приобретения собственности)¹

¹ Вебер, как известно, начинает определение капитализма «документально», цитируя соответствующий документ эпохи Б. Франклина: «Помни, что время — деньги; Помни, что кредит — деньги. ... Помни, что деньги по

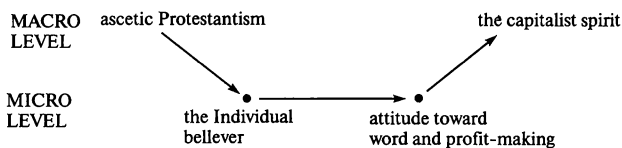
Эти каузально-сопряженные феномены, очевидно, как таковые недоступны непосредственному наблюдению. Ведь наблюдаться (т.е. фиксироваться в пространстве и времени посредством органов чувств) могут лишь конкретные действия людей, где у каждого действия, как у конкретного события, наличествует собственная причина — некоторое непосредственно предшествующее микрособытие (например, предыдущее действие или психическое желание совершить действие), но не какая-то глобальная и комплексная макрос-система религиозных представлений и предписаний.

Как же в этом случае обосновать, что у некоторого конкретного действия (скажем, у конкретного акта накопления) есть и некоторая дополнительная, «высшая» причина? Например, протестантизм как социальная система религиозных установок и предписаний выступает причиной соответствующих аскетических и накопительных действий (помимо, вне и наряду с конкретными мотивациями, порождающими проистекающие из них действия?). Но постулирование такой избыточной причины, как и в случае вышеозначенного подхода Дюркгейма, нарушает принцип закрытости физической картины, предполагает сверхдетерминизм? Ведь всякий конкретный акт накопления объясняется соответствующим мотивом как смыслом и причиной данного действия.

Для решения этой проблемы Дж. Коулман предложил свою схематическую интерпретацию Веберовской гипотезы¹

природе своей плодородны и способны порождать новые деньги. Деньги могут родить деньги, их отпрыски могут породить еще больше... Тот, кто изводит одну монету в пять шиллингов, убивает (!) целые колонны фунтов» (Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. 1990).

¹ Представленная ниже схема несколько модернизирует оригинальную схему Дж. Коулмана. Coulman J. Social Theory, Social Research, a Theory of Action // American journal of Sociology. 1986. № 91. P. 1322.



Макрофеноменальный (теоретический) уровень социальных систем



Микрофеноменальный (наблюдательный) уровень социальных систем

Протестантизм как культурно-религиозный *макрофеномен* — интернализуется (в свою очередь, *каузально*, т.е. посредством чтения религиозных трудов, школьного и семейного воспитания) в сознании или психике некоторого актора, превращаясь из абстрактной культурно-религиозной ценности в некоторую практическую интернализованную установку сознания (предрасположенность действовать определенным образом), психическую диспозицию, желание или потребность в аскетической жизнедеятельности, получившую название «внутримировая аскеза».

Эта психическая установка *причинным* образом вызывает к жизни экономическое действие: производство и продажу товара, с последующим накоплением денег, не растрачиваемых на внеэкономические нужды (поскольку это противоречило бы установке аскезы). Эти экономические действия ведут к аккумуляции некоторого массива аналогичных экономических действий, где одно экономическое действие (продажа), ориентированное на накопление капитала (и последующие покупки), предполагает другое экономическое действие покупки, сходным образом ориентированное на накопление капитала, т.е. денег, а не собственности.

В конечном счете причинно-следственные микросвязи мотиваций и действий (причинная связь аскетических психоустановок и накопительных действий) объясняют первоначально *неявную* (вспомним здесь макросвязь температуры и давления!) каузальную макросвязь: причинно-следственную связь протестантизма и новообразующихся рынков товаров, капитала и труда (т.е. капитализм).

В подходе Дж. Коулмана действительно снимается дилемма *эмерджентизма/редукционизма*. Ведь здесь эмпирически доступный наблюдению уровень действий и переживаний рождает макроэффекты. И напротив, недоступные непосредственному наблюдению макро-

феномены (социальные макросистемы) причинным образом порождают микропроцессы. Причем эффекта порочного круга (как и двойной или сверхдетерминации) не возникает, поскольку имеет место цепь качественно различающихся разноуровневых, но каузально связанных феноменов и процессов. Эффект сверхдетерминации отсутствует, поскольку каждое конкретное следствие предполагает конкретную причину, а феномены макроуровня (протестантизм и капитализм) каузально связаны между собой тогда и только тогда, когда явления микромира (действия и переживания) в свою очередь образуют каузальные связи.

Системно-коммуникативный подход в иерархизации уровней социальной теории

Своеобразный способ связать уровень теоретический описания коммуникативных макросистем и эмпирический микросоциологии предложил Н. Луман¹. Базисное утверждение состояло в том, что на уровне анализа конкретного действия практически любая ситуация может описываться всего лишь *двумя переменными-дистинкциями*: дистинкцией *действия/переживания* и дистинкцией *Эго/Другого*. Очевидно, что социальное действие (как самостоятельный и абстрактный объект анализа, рассматриваемый как бы безотносительно к тому, кто его совершает) само по себе лишено способности воспринимать окружающий мир. Но для того, чтобы оно состоялось, должно как-то «учитываться» состояние *внешнего* по отношению к действию предметного мира. За эту функцию отвечает (*дополнительная* и *внешняя* по отношению к действию) способность сознания воспринимать, переживать и желать. Поэтому переменная *переживание* должна быть отлична от переменной *действие*. Переживание (= ментальный акт), безусловно, является следствием и причиной действий, но тем не менее (по крайней мере в современных обществах) должно пониматься как элемент некой автономной (субъективной) реальности или автономной истории переживаний.

С другой стороны, любое социальное действие не осуществляется вне наличия хотя бы двух коммуницирующих друг с другом людей, один из которых (Эго) своими действиями (и переживаниями сознания) специфическим образом реагирует на действия (и переживания сознания) некоторого Другого.

Две вышеуказанных теоретических переменных любого общения (*Эго/Другой* и *действие/переживание*), описывающие воз-

¹ Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft. Suhrkamp. 1996.

возможности коммуникации на микроуровне анализа, задают номенклатуру ключевых типов коммуникации, средств — символов и мотиваций, и, как следствие, типов макросистем коммуникаций — на ненаблюдаемом теоретическом уровне описания макросистем коммуникаций¹

Эта схема позволяет вернуться к классическому пониманию организации научного знания, свойственному для развитых (физических) теорий. На микроуровне (уровне переживания Другого) постулируются ненаблюдаемая, но лишь теоретически полагаемая реальность — скрытое от наблюдателей человеческое сознание, которому вменяются набор гипотетических установок и мотиваций. Комбинации переменной переживание/действие с другой теоретической переменной *Эго/Другого* позволяет сконструировать все возможные и фактически наблюдаемые коммуникации современного общества. Связь теории и подтверждающих теорию наблюдений является наиболее экономичной (малое число переменных делает возможным широкий наблюдательный обзор). Ниже мы, опираясь именно на эту схему наблюдения социальной реальности, предложим эпистемологические выводы, которые вытекают из такого рода схематизации.

Итак, опираясь на системно-коммуникативный и социоэпистемологический подход (предполагающий две референции в теории коммуникации: знание и общество), мы рассматриваем общее и различное в теоретических формах естественно-научного и социального типов знания. Была поставлена и рассмотрена проблема: способна ли социальная или коммуникативная теория выказывать инвариантные или универсальные формы (свойственные также и естествознанию), или же она обладает неким неустранимым своеобразием как в отношении предмета исследований, так и в отношении методов? В этой связи обосновано, что структура естествознания предполагает методологический редукционизм, в самых общих чертах утверждающий, что внутренняя структура того или иного объекта или явления, описываемая теоретически, конституирует и дает причинное объяснение наблюдаемым макрофеноменам, определяет макрохарактеристики этих объектов. Между тем социальная теория, напротив, связывает с базисным (причинным и объяснительным) уровнем утверждений некоторые макроструктуры (социальные системы политики, экономики, религии).

¹ Соответствующую перекрестную таблицу см. в статье в этой книге: Антоновский А. Ю. От эволюции коммуникативной структуры к исторической типизации обществ.

В связи с этим формулируется утверждение о том, что наблюдать общество приходится исключительно по его наблюдаемым следствиям или эффектам, в то время как само оно, как конкретный пространственно-временной объект, ускользает от наблюдения. В связи с этой гипотезой ставится и рассматривается проблема социальной каузации и их обобщений в социальных законах. В качестве решения был обоснован вывод, что в мире самом по себе нет однозначно определенного разделения на внутренние и внешние детерминации или каузации без учета наблюдательных перспектив того или иного наблюдателя. Утверждается, что закономерности поэтому следует искать не в самих каузациях, а в типичном приписывании (или распределении) причин; показано, что общество не может быть рассмотрено как закрытая физическая система с однонаправленными детерминациями от причины к следствию, поскольку общество устроено кибернетически, т.е. некоторым круговым образом, на основе позитивных и негативных обратных связей.

Невозможность явного различения уровня теоретических (номотетических) законов общества и фактических эмпирико-феноменальных описаний социальных процессов ставит проблему установления связи ненаблюдаемого макроуровня и наглядного, эмпирически фиксируемого микроуровня (уровня конкретных действий и коммуникаций). В связи с этим обосновывается вывод о необходимости использования системно-коммуникативистского подхода к формулированию социальных законов, предполагающего классическое понимание организации научного знания, свойственного развитым (физическим) теориям. На микроуровне (уровне переживания Другого) постулируются ненаблюдаемая, но лишь теоретически полагаемая реальность — скрытое от наблюдателей человеческое сознание, которому вменяются набор гипотетических установок и мотиваций. Комбинации переменной переживание/действие с другой теоретической переменной Эго/Другого позволяет сконструировать все возможные и фактически наблюдаемые коммуникации современного общества.

Е.В. Брызгалина

НЕОЕВГЕНИКА КАК ВЫЗОВ СОВРЕМЕННЫМ СОЦИАЛЬНЫМ И ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

Стремление улучшить генетическую природу человека получило название «евгеника». Евгеника ставит задачу улучшения человеческой «породы» так, чтобы в следующих поколениях средний уро-

вень какого-либо признака приблизился к уровню лучших представителей популяции в первом поколении (позитивная евгеника). Эта же задача может быть достигнута при удалении из генофонда генных комбинаций, которые объявляются вредными, отбор состоит в том, что носители вредных генов отстраняются от продолжения рода (негативная евгеника). Независимо от методов и позитивная, и негативная евгеника преследует цели улучшения природы человека, причем критерии «полезных» и «вредных» генов устанавливаются как по научным критериям (например, в случае с генетическими заболеваниями), так и исходя из идеологических предпосылок.

Основание евгеники в ее научных формах связано с XIX в. Френсис Гальтон (1822–1911) считал, что человек должен сознательно исправлять и ускорять эволюцию своего вида, так как одна только биологическая эволюция делает это слишком медленно и с ошибками; человек должен сознавать «моральный долг» влиять на ход своей эволюции; стремление улучшить человеческий род должно стать новой религией человечества. В работах Гальтона были заложены основы евгеники в ее теоретических формах как учения о целях и методах улучшения наследственной природы человека.

Достижение евгенических задач связано с изменением репродуктивной практики всей популяции, в этом ее отличие от медицинской генетики. Евгеника предлагает устранить причины, а не следствия. Евгеника путем направленного отбора предлагает либо расширить в пуле генов популяции наследственную базу объявленных «хорошими» признаков, либо устранить объявленные «вредными» гены из пула генов. В XX в. практика применения евгенических проектов затронула много стран: в Германии хотели получить чистую арийскую расу, в США пытались получить потомков от гениальных нобелевских лауреатов, в СССР работали над появлением совершенных советских людей, строителей коммунизма.

В XX в. евгенике было отказано в научном статусе. Произошел отказ и от воплощения евгенических целей в политике ряда стран. Решающей причиной для этого стали противоречия между методами евгеники и принципами гуманизма, уважения достоинства и автономии человека, свободой воли и демократическими ориентациями в политике. Со второй половине XX в. применение естественнонаучных знаний для улучшения человека было ограничено правовыми и социально-гуманитарными аргументами.

В XXI в. естествознание занимает лидирующие позиции при описании природы человека. Наука быстрыми темпами продвигается к более детальному пониманию взаимодействия генетических и средовых факторов в формировании отдельных признаков. В обществе

нарастает интерес к возможностям управления эволюцией человека. Возникает неоевгеническое движение. В отличие от классической евгеники неоевгеника уделяет большее внимание средствам реализации своих проектов. Неоевгеника обращает серьезное внимание на моральность проектов улучшения человека, на их нравственную допустимость. Неоевгеника вводит новые формы обоснования и реализации евгенических стратегий. Неоевгеника делает больший акцент на создание условий для реализации генотипов. Акцент смещается в сторону мероприятий, которые относятся скорее к продолжению традиции позитивной евгеники. В неоевгенике происходит отказ от идей негативного отбора как противоречащих гуманистическим ценностям.

В настоящее время целому спектру манипуляций с природой человека может быть присвоен статус неоевгенических проектов. Укажем основные цели и направления реализации современных неоевгенических проектов.

1. Неоевгеническая цель реализуется в управлении проявлением наследственных изменений в ходе развития ребенка путем создания адаптивной среды (климат, диета, лекарства, профессиональная вредность). Это необходимо для исключения или снижения заболеваний, нетрудоспособности или смертности, для проявления востребованных в обществе признаков (например, интеллектуальности). То есть неоевгеника направлена на обеспечение качества жизни в соответствии с генотипом, при этом изменение самого генного набора не предполагается. Создание генетического и химико-энзимологического портрета человека позволяет прогнозировать и уменьшать риски сердечно-сосудистых и онкологических заболеваний, исследовать и предотвращать нейродегенеративные заболевания и процессы старения, анализировать нейро-физиологические особенности личности на молекулярном уровне. Речь идет о том, что, изучив генетический портрет появившегося на свет человека, можно определить его склонность к тем или иным болезням, возможную неадекватную реакцию на те или иные лекарства. Кроме того, можно определить склонность к той или иной деятельности на основе изучения молекулярного полиморфизма (структурного и химического разнообразия тех или иных молекул) центральной нервной системы человека. Любое медикаментозное лечение уже в недалеком будущем может подбираться строго индивидуально, учитывая особенности генома больного (фармакогенетика). Развитие фармакологии позволит изменять биологическую базу ментальных процессов. Это приведет к тому, что измененные состояния сознания скоро не будут считаться девиацией. В качестве примера проекта такой направлен-

ности можно привести проект, реализуемый в настоящее время в Китае. В последние годы Китай (на базе китайского генетического научного центра BGI) заявил, что хочет повысить коллективный IQ своих граждан с помощью генетического отбора.

2. Неоевгеническая цель проявляется в генетическом воздействии на протекание биологических процессов в ходе индивидуальной жизни. Современная молекулярная медицина позволяет проводить лечение заболеваний (как наследственной, так и ненаследственной природы) на геномном уровне. В качестве лекарственного препарата выступают гены (специальные генетические конструкции). Генная терапия не просто устраняет определенные симптомы заболевания, а корректирует функции клеток и организма в целом. Ее терапевтический эффект может достигаться различными путями: замена «больного» гена на «здоровый», направленная коррекция структуры и, соответственно, функции «больного» гена, частичное или полное подавление «больного» гена.

3. Неоевгеническая цель может быть воплощена в жизнь при манипулировании с генетическим материалом будущих поколений. В XX веке евгенические программы базировались на оценке признаков реальных людей и последующем позитивном или негативном отборе. С развитием технологий репродукции человека и на основе генетических знаний появилась возможность манипулировать с человеческими генами будущих людей, изменять (создавать) генотип еще нерожденных людей по критериям евгенической ценности. Генетические технологии скрининга позволяют работать с внешне здоровыми носителями рецессивных генных комбинаций. На основании данных скрининга становится возможным не допустить тиражирования генов, ответственных за заболевания. Тем самым устраняется необходимость евгенического отбора как способа отбраковки худших и увеличения частот лучших генов в популяции. Существуют прогнозы (например, писателя-фантаста Артура Кларка): первый гений из пробирки появится не ранее 2060 года.

4. Модернизация природы человека, помимо генетических стратегий улучшения человека на основе современной генетики человека, может быть достигнута за счет развития трансплантологии (использование улучшенных аналогов органов и тканей человека; модификации донорских органов; развитие ксенотрансплантации; преодоления иммунологических и видовых барьеров).

5. Улучшить когнитивные функции человека в современных условиях становится технически возможным при развитии интерфейсов «мозг-компьютер». Создание имплантируемых нейроинтерфейсов открывает уникальные возможности в области создания тех-

ники, управляемой мыслью, в области реабилитационных решений для инвалидов. За счет нейроинтерфейсов происходит расширение возможностей органов человека, поддающихся протезированию, включая и некоторые области мозга.

Естественнаучные возможности для реализации различных неоевгенических стратегий становятся все большими. Одновременно наука осознает собственные пределы в знаниях о природе человека. Наука не имеет описания генетического кода гениальности и когнитивных процессов, социально востребованные поведенческие признаки являются полигенными. Ясно, что интеллектуальные способности, как и многие поведенческие реакции, есть результат сложного соединения всех генов индивида и средовых причин. В современной науке не имеется надежных методов точной оценки влияния средовых факторов на проявление признаков. Бесплезность отбраковки людей, не соответствующих некоему стандарту, была доказана еще по результатам евгенической практики XX века. При проведении позитивного отбора, по самым оптимистичным подсчетам, количество «полезных» генов за 200—300 лет может увеличиться только лишь на сотые доли процента. Позитивная неоевгеника внутри естествознания не имеет собственной программы, так как нет ясной цели, нет надежных методов. Самое главное, необходимые знания о природе наследования положительных признаков отсутствуют. Такие положительные качества, как доброта, гуманность, сострадание, духовность и т.д., еще более проблематичны в плане наследования, чем красота, музыкальность, математический склад ума. Принципиально вероятностный характер имеющихся знаний и прогнозируемых результатов накладывают ограничения на возможность достижения неоевгенических целей.

На сегодняшний момент генетика аномалий гораздо лучше изучена, есть возможность реально ограничить или вовсе предотвратить передачу нежелательных генов. К нежелательным признакам можно отнести слепоту, глухоту, психические заболевания и социальные отклонения. Однако негативные сценарии евгеники (например, препятствие воспроизводству умственно отсталых людей) отвергаются по гуманистическим соображениям.

Описанные внутренние проблемы развития естественнонаучной базы неоевгеники являются важными, но они могут преодолеваются по мере развития медико-биологических знаний и технологий. Главные вопросы как евгеники, так и неоевгеники, лежат вне естественнонаучной базы проектов улучшения человека. На ключевые вопросы на данный момент нет ответа. Должен ли у человечества быть биологический идеал человека? Какие биологические признаки

в него входят? Имеет ли человек право влиять на свою биологическую природу за счет медико-биологических знаний? Если да, то каковы границы этого влияния? Кто имеет моральное право и реальную возможность — исследователь-генетик, политик — влиять на достижение идеала природы человека? Если генетическое вмешательство в природу человека допустимо, то должно оно касаться только борьбы с заболеваниями, или может преследовать цели улучшения каких-то признаков? Какие факторы (политические, экономические, медицинские, экологические, демографические и так далее) могут подтолкнуть общество к решению контролировать человеческую эволюцию? Возможна ли ситуация, когда человечество в целом посчитает контроль над эволюцией необходимым?

С одной стороны, современные социально-культурные условия и господствующие социогуманитарные установки становятся факторами, провоцирующими развитие генетических и технологических знаний в направлении трансформации самого человека с целью его «улучшения». В качестве такой установки социогуманитарных наук выступает ориентация на прогресс. В ходе истории происходит поступательное прогрессивное развитие, постоянно ускоряющееся. Это развитие дает человеку в руки возможности для достижения желаемого «лучшего» результата за ограниченное время. Прогресс становится атрибутом природы. Установка на успешность, несмотря на противоречивость научно-технического прогресса, продолжает преобладать. Эта установка стимулирует научный поиск на овладение методами трансформации природы и самого человека.

С другой стороны, развитие генетических и технологических знаний в направлении улучшения человека является вызовом для социогуманитарного знания. Как известно, понятия «вызовы» и «ответы» введены в социогуманитарное, в первую очередь в политологическое знание, А. Тойнби в середине прошлого века. В данной статье эти термины используются для обозначения последствий применения современных научных знаний, подходов и технологий, способных изменить природу человека в направлении «улучшения». Задача социогуманитарных наук — распознать и описать вызовы. Описание возможных последствий и масштабов улучшения человека будет основанием для анализа позиции отдельных социальных субъектов и институций. Исходя из этого описания можно дать экспертную оценку теоретическим проектам и практическим мерам по улучшению природы человека. На основании социогуманитарных подходов станет возможна выработка позиции человечества и отдельных стран, направленной на то, чтобы избежать дестабилизации социума.

Укажем несколько ключевых вызовов со стороны естествознания для социогуманитарных наук, на которые необходим ответ. Попытаемся рассмотреть, на каком уровне социогуманитарное знание отвечает на эти вызовы, и в чем недостаточность имеющихся ответов.

1. Необходимость переосмысления идеала общества и человека в контексте современных возможностей естествознания по изменению человеческой природы. Вся история мыслительных усилий европейской культуры — философии и художественной культуры — связана с определением идеала и его сущностной составляющей. На основании обусловленных социокультурными условиями идеалов становится возможным оценка концепций и действий. В историко-философской ретроспективе существовали две традиции в понимании идеала. Первая традиция обращалась к идеалу в его вневременной сущности (классическое понимание идеала как единства истины, добра и красоты). Вторая традиция рассматривала идеал с конкретно-исторической стороны (идеал как норма и образец поведения с позиции справедливости, равенства, свободы). Развитие современного естествознания в направлении неоевгеники требует синтеза этих двух традиций. Неоевгенические проекты, с одной стороны, имеют следствием необратимые масштабные изменения, и, значит, они требуют вневременного осмысления. С другой стороны, выбор средств воздействия на природу человека происходит в конкретных исторических условиях.

2. Переосмысление статуса человека как Творца. Возможности вмешательства в природно-биологические основы жизнедеятельности человека в неоевгенике происходят исходя из собственных представлений об идеальном устройстве человека и общества. Возможность улучшить человека меняет ключевые ценности, на которых основывается мироощущение человечества и его отношение к Вселенной, каждому индивиду, человечеству в целом. Для современного человечества вызов связан с определением позиции относительно человеческой биологии: природу человека надо преодолевать или беречь? Какой набор признаков надо принять как данность от природы (научная традиция) или от Высшего начала (религиозная традиция)? Имеющиеся на сегодня позиции в ответах на эти вопросы имеют характер крайностей и являются основанием различных практик от полного запрета до абсолютного принятия допустимости практик улучшения человека. Наблюдается явная геополитическая поляризация стран по отношению к технологиям улучшения человека и человечества. Это становится фактором дополнительной конфронтации, обостряя проблемы глобальной и региональной безопасности.

3. Переосмысление соотношения науки и технологии. Осознание принципиальной неустранимости и необходимости социогуманитарного сопровождения всех этапов описания, объяснения и применения в виде технологии научных знаний. Формирование принципов регулирования научных исследований является одной из важнейших задач современного этапа развития науки. Эти принципы должны не ограничивать свободу науки, но одновременно обеспечивать защиту прав и интересов граждан. Так, медико-биологические исследования как фундаментального, так и прикладного характера поставили перед обществом принципиально новую задачу. Общество должно на постоянной основе контролировать исследовательскую деятельность в области биомедицины, поскольку эта деятельность имеет серьезную социальную и человеческую значимость, затрагивая основополагающие ценности общества. Этой цели служит развитие современной биоэтики. Этическая нейтральность в современной науке утрачивается, когда наука экспериментирует с системами, в которые непосредственно включен человек. В современной науке исчезает разграничение опасности и безопасности внутри исследовательского процесса, поэтому социогуманитарная экспертиза затрагивает не только практическое применение научных знаний, но и сам процесс их получения.

Вызов со стороны неоевгенических проектов имеет системный характер — затрагивает всю совокупность наук об обществе и человеке. Поэтому ответ на него требуется комплексный, со стороны всех социогуманитарных наук. Философия, социология, социальная психология, юриспруденция, этнография, история и другие науки обращаются к понятиям и механизмам реализации свободы и прав личности. Эти дисциплины определяют и формируют множество социальных, этических и правовых норм, касающихся интерпретации и применения результатов естествознания. Например, работа с генетической информацией — от получения до использования в неоевгенических проектах — требует конфиденциальности. И это требование должно быть как юридически, так и социально обеспеченно. Информация уже собирается. Но пока неясно: кто и как станет обеспечивать конфиденциальность генетических данных? Как будет обеспечено права человека на автономное решение? Какие институты общества займутся формированием баз данных о природе человека? Кто будет иметь к ним доступ? Как обеспечить адекватность понимания и интерпретации информации для индивида, членов его семьи, иных социальных субъектов? Будет ли генетическая информация приниматься во внимание при принятии решений относительно будущего чело-

века (например, при вступлении в брак, страховании, приеме на работу и так далее)?

В настоящее время позиции весьма поляризованы. Сторонники применения естественнонаучных знаний в неоевгенических проектах указывают, что обозначенные проблемы по сути своей частные, имеют решения в рамках одной или нескольких сфер (в частности правовой). Наряду с этим есть позиция, согласно которой получение и применение медико-биологических знаний ради трансформации природы человека — путь появления глобальных, беспрецедентных проблем. Вопрос об улучшении человека средствами неоевгеники все активнее переходит из сферы научного обсуждения необходимости и возможностей евгенической практики в область социогуманитарного дискурса. Вызовы могут быть отнесены к уровню напряженности во взаимоотношениях естествознания и социогуманитарного знаний. Ответ на вызовы требует системности, комплексности и целостности.

Евгеника и неоевгеника расположены на перекрестке традиционных социогуманитарных объяснений и фантастических возможностей нового естествознания. Проблема вызовов возникает не впервые — в той или иной форме конфликт обострялся с каждой новой ступенью развития цивилизации. Сначала как столкновение человека с машиной (эпоха технической революции), потом как столкновение человека с веществом (эпоха атомной энергии), еще позже как столкновение человека со Вселенной (эпоха освоения космоса). Евгеника и неоевгеника — это конфликт человека с замыслом Природы (или замыслом Творца). Наука открывает широкие возможности манипуляций с природой человека, в том числе ее улучшения. Развитие науки и делает необходимым описание возможных социальных и гуманитарных последствий манипуляций, выработку позиции, направленной на выживание человечества.

В.С. Кржевов

ИСТОРИЯ И ЕЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ¹

Сложность процессов эволюции социальных образований, проблема взаимосвязи форм структурной организации общества и типов культуры, а также влияния разнообразных типов и форм

¹ Статья написана при поддержке фонда РГНФ 14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества».

культуры на ход и исход исторических событий делают сферу социального знания чрезвычайно чувствительной к методологии исследования. Здесь, более чем где бы то ни было, значимо правило, сформулированное в одной из работ Л.С. Выготского — «Правильно поставить вопрос — значит наполовину решить его». В этой связи следует обратить внимание на одну важную особенность методологических дискуссий последнего времени.

Анализ текстов, посвященных вопросам методологии социального знания, свидетельствует о том, что постоянно нарастает поток вновь и вновь изобретаемых здесь и там «концепций» и «подходов», якобы рождающих «новое понимание» и «отвечающих самым насущным нуждам». Столь обильный прирост их явно контрпродуктивен, да и вряд ли нужно доказывать, что само по себе время опубликования работы не может служить доказательством ее принципиальной новизны. Как некогда было сказано, «новизна» в таких случаях нередко представляет собой возврат к давно оставленной точке зрения. Эта оценка вполне применима к гносеологическим штудиям ряда «новейших течений» философии, реанимирующих установки, в сущности известные с античных времен. В подтверждение сошлюсь на оценку О.М. Фрейденберг. Разбирая ключевые положения философии древнегреческих софистов, она выделяет то главное, что характеризует содержание всех без исключения разновидностей субъективистской гносеологии: «Софисты подчеркивали *отсутствие умственной нормативности* и поэтому выдвигали *субъективизм понятий*, то есть их условность...» (курсив мой. — В.К.)¹ Но ведь именно пафос отказа от общеобязательных нормативных требований в философском и особенно социально-философском знании как раз и есть основной пафос многих и многих работ последнего времени.

При обращении к излишне популярной ныне проблематике «цивилизационного своеобразия» различных обществ часто звучат напоминания о необходимости учета «культурной дистанции», существующей между исследователем и объектом его интересов. Однако стремление учесть эту дистанцию нередко оборачивается подменой предмета обсуждения. Так, например, авторы множества специальных исторических и особенно этнологических исследований последних десятилетий считают своим долгом заявить о несостоятельности установок европоцентризма. Такое требование, само по себе вполне приемлемое, тем не менее иногда влечет смешение позиций

¹ Фрейденберг О.М. Образ и понятия // Миф и литература древности. М., 1998. С. 338.

оценочно-идеологических и собственно эпистемологических, тогда как по существу дела как раз требуется последовательно их различать. Представляется, что в эпистемологических исследованиях макроуровня внимание должно быть направлено на разработку универсального в пределах социального знания понятийного аппарата, который позволил бы выявлять и исследовать инвариантные характеристики процессов социокультурной динамики, абстрагированные от деталей чрезвычайно многообразной исторической конкретики. Для такого специализированного метаязыка «коды культуры», ставшие объектом изучения, были бы «языками-объектами». С переходом на нижележащие уровни абстракции это позволило бы не только фиксировать внешние признаки особенных форм общества и культуры, но и устанавливать обусловленность различных путей развития общества. Так что там, где речь идет об общих принципах исследования динамики социокультурных образований, ни о каком «европоцентризме» говорить не приходится.

Наряду с этим можно достаточно обоснованно утверждать, что попытки жесткого размежевания «наук о природе» и «наук о культуре», некогда предпринятые В. Дильтеем и неокантианцами-баденцами, а равно и все усилия мыслящих в том же ключе сторонников «цивилизационного подхода» к изучению истории, следует в наши дни признать неоправданными и потерпевшими неудачу. Оставаясь важным и поучительным образцом творческого поиска в истории социально-философской и методологической мысли, эвристически они теперь мало перспективны в том числе еще и потому, что, по сути, обрекают исследователя культуры оставаться в пределах описания своего объекта, одновременно закрывая для него возможность полноценных объяснений. В этой связи стоит напомнить, что во множестве публикуемых на сей предмет текстов ключевые термины «культура» и «цивилизация» используются в разных, порой очень далеко отстоящих друг от друга значениях. Для «исследовательской программы» подобные разночтения — очень большой недостаток. Проведенные в последние десятилетия в сфере философии науки исследования показывают, что методологические разработки в той или иной области знания, как правило, завершаются созданием специального понятийного аппарата, термины которого обладают достаточно строгой определенностью. Социально-исторические дисциплины в этом отношении не являются исключением.

Наряду с этим можно заметить, что тезис неокантианства о достижении «понимания» наблюдаемого поведения людей как главной цели и потому специфицирующем признаке «наук о культуре» являет собой никак и ничем не подтверждаемую декларацию. Вполне воз-

возможен иной подход — нисколько не отождествляя «природу» и «культуру», мы можем разработать систему *объяснений* исторических трансформаций, идет ли речь о формах организации общества или в его культуре.

В этой связи нелишне вспомнить пронизательное замечание Гегеля, справедливо называвшего «поверхностной» ту философию, которая сводила задачи гуманитарного знания к постижению одних лишь «субъективных целей и мнений», «субъективных чувств и частных убеждений»¹

Эти соображения можно дополнить разбором часто звучавших в адрес марксистской методологии социального знания претензий относительно «догматической предвзятости» и «одностороннего экономизма». Прежде всего отметим, что важную роль в логике этой концепции играет последовательное различение общего и особенного (примером может служить полемика Маркса с Прудоном по поводу соотношения понятий «собственность вообще» и исторически особенная «форма собственности»). С учетом этого можно видеть, что введенный в аппарат теории термин с предельно широким (инвариантным) значением никак не исключает, но, напротив, предполагает рассмотрение специфических особенностей всего множества охватываемых им явлений. При этом важно иметь в виду, что весьма нередко совершается логическая ошибка — общее, родовое понятие — например, категория «экономические отношения» — подменяется термином, внешне подобным, но при этом наделяемым лишь одним, специальным значением. Так, рассуждая о роли «экономических отношений», большей частью подразумевают только общества с развитым товарно-денежным обращением. При такой интерпретации выходит, что там, где такового либо совсем нет, либо оно существует в зачаточном состоянии, экономических отношений тоже нет — никаких. На этом «глубоком» основании и «доказывают», что принцип первичности экономической структуры общества не имеет универсального значения в социально-историческом знании².

В этой связи следует еще заметить, что вопреки распространенному словоупотреблению никакой специальной «экономической деятельности» (что предполагает существование иных, «не экономических» ее разновидностей), строго говоря, не существует. Это утверждение доказывается принципиальной обмениваемостью результатов всех видов труда — включая и «живой труд», «услуги». До-

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 51.

² См., например, аргументы на сей счет Л.С. Васильева — «История Востока», в 2 т. М., 1998, или А.Я. Гуревича — «История историка», М.: «Росспэн», 2004.

статочно нетрудно показать, что обмен в различных его организационных формах наличествует в обществах всех веков и культур, будучи необходимым внутренним моментом воспроизводственных процессов, идущих во всех сферах жизни людей. Отсюда также следует, что общий принцип «экономической обусловленности» жизни различных сообществ не опровергается ссылками на различия в культурных стандартах и ценностных предпочтениях — дескать, коль скоро навык рационального исчисления затрат и прибылей наблюдается лишь в одной, исторически особенной культуре, то в культурах иных, где подобная калькуляция не практикуется, этот принцип не работает. Дело, однако, в том, что объективно необходимые для поддержания жизни людей затраты ресурсов в их отношении к полученным результатам (формула В. Леонтьева «затраты — выпуск») в последнем счете всегда являются тем главным фактором, который определяет ход и исход социокультурных изменений. Конкретные же параметры этого соотношения обусловлены технологической вооруженностью труда и способом организации взаимодействия исполнителей типовых социальных ролей. Отсюда историческое исследование не может быть ограничено одной только задачей выяснения мотивов и ценностных предпочтений действующих индивидов — как уже сказано, наличные объективно-необходимые факторы и условия, решающим образом направляющие ход истории, неизмеримо более значимы.

В целом же то, что в терминах И. Лакатоса можно назвать «центральным ядром» предложенной Марксом научно-исследовательской программы, выводится из общего понимания человека как родового существа, поддерживающего свою жизнь посредством общественно-организованной производительной деятельности. Можно показать, что такое понимание без натяжек и противоречий согласуется со всеми известными нам историческими формами существования *Homo sapiens*. Но отсюда как раз и следует, что формы социальной организации, а равно и отвечающие им типические особенности культуры обусловлены способом производительного взаимодействия человека со средой обитания; внутренним моментом здесь является определенная структура производственных отношений. В ее основании лежит распределение между людьми необходимых для стабильного поддержания жизни общества производственных функций (типовых социальных ролей). Конкретные характеристики и форма такого распределения заданы уровнем специализации труда, что обуславливает характер и способы совершения обмена его результатами. При этом формы организации такого обмена в масштабе общественного целого могут в опреде-

ленных границах варьировать, что, в свою очередь, обуславливает характер процессов его воспроизводства в «большом времени». Таким образом, организационная форма процесса воспроизводства, понятого как процесс жизнедеятельности сообщества в его целом, становится важнейшей составляющей объяснения динамики общества любого социокультурного типа. Нетрудно видеть, что это очень далеко от того, что приписывают марксистской методологии под названием «экономоцентризм».

В действительности объяснительный принцип, вытекающий из исходных положений материалистической философии, не позволяет признать наблюдаемые в истории изменения культурно-символических составляющих «независимыми переменными» (термин М. Вебера), поскольку знаково-смысловые комплексы всегда особым образом «вплетены» в реально идущие материальные процессы.

Следует подчеркнуть, что выдвижение подобных философско-методологических требований не может и не должно расцениваться как свидетельство приверженности к одной лишь безразличной к фактам философской догматики. Ведь только на уровне философского обобщения может быть выявлено фундаментальное единство разнородных процессов, в данном случае — информационно направленных процессов эволюции самоподдерживающихся систем. Таким образом, материалистическая парадигма социальной философии наиболее полно и последовательно согласуется с результатами специальных исследований в смежных областях знания. Если же предлагаемые в ее рамках объяснения представляются недостаточными, то это следует явным образом доказывать, не ограничиваясь простым указанием на то, что другая школа считает иначе.

Р.Э. Бараш

СОЦИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОПРОСЫ

Опросы общественного мнения — один из привычных механизмов формирования социального знания. Получая регулярные данные мониторинговых опросов политических предпочтений граждан или знакомясь с общественным мнением по конъюнктурным проблемам, легко представить эти данные «результатом» слаженной работы универсального механизма микросоциологического измерения состояния социальной системы или устройства социального порядка. Если бы не эпизоды излишне квалифицированной «опросной» компетентности граждан или, напротив, про-

гнозные провалы полстеров (при прогностическом определении результатов выборов), количественные опросы можно было бы считать достоверным «измерительным механизмом» социальной коммуникации.

Вынеся за логическую рамку крайнюю позицию критиков функциональной роли массовых опросов, считающих «количественники» не более чем механизмами формирования этого самого общественного мнения (т.е. «формирующими»), массовые опросы населения можно отнести к любопытным примерам социальной технологии. Перефразируя слова Ж. Бодрийяра, опросы общественного мнения — одно из наиболее выразительных исполнений маклюэнской формулы «medium is the message», поскольку опросы не только сообщают усредненное мнение, оправдывая свою достоверность репрезентативной выборкой, но и сами собою сообщают о существовании этого самого массового сознания, крепя границы социальной системы включением в него конкретных социальных групп в той «пропорции», которая кажется наиболее достоверно отражающей степень включения в социальную коммуникацию и принятие решений. Опросы не только сообщают об общественном мнении, но и творят это самое общественное мнение. Правда сам Ж. Бодрийяр называл общественное мнение фантастической гиперреальностью, существующей только благодаря монтажу и манипуляциям в ходе его тестирования¹ Как симулякр третьего порядка, общественное мнение в логике Ж. Бодрийяра производилось политическим классом для самолегитимации и «статистической созерцательности». Отказывая общественному мнению и в праве на устойчивое существование, и в возможности оказания на индивида внешнего принуждения, Ж. Бодрийяр таким образом лишал соцопросы возможности быть признанными в качестве дюркгеймовского социального факта²

Взгляд П. Бурдьё на общественное мнение был сложнее — обращаясь в 1972 г. к аудитории с лекцией с говорящим названием «Общественное мнение не существует», П. Бурдьё разводил общественное мнение как таковое и результаты социологических опросов как механизм симуляции такого мнения. Опровергая объективность и репрезентативность опросов как зеркала массовой позиции, П. Бурдьё развенчал достоверность трех базовых методологических оснований проведения количественных исследований. Подвергая сомнению компетентность «медианного респондента» в тематике

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 137

² Там же. С. 139.

опросов (полагая, что четкая позиция респондентов возможна только благодаря грамотно сформулированным вопросам), реальную равновесность позиций фактических участников опроса (принимают решения совсем не представители опрошенного большинства), а также логику выбора тем для опроса (интерес к организации конкретного тематического опроса проявляют его организаторы, но такой интерес далеко не всегда может быть у респондентов — в большей степени их может заботить совсем иная проблематика) П. Бурдьё оставлял все же за опросами общественного мнения право на «расколдовывание» повседневности¹

Свое право на «расколдовывание» повседневности массовые опросы подтверждают на протяжении почти века, систематически «запущенные» когда-то представителями чикагской школы, опросы сегодня не только регулярно используются для «зондажа» политических предпочтений, но и наделяют анонимного «срединного респондента» субъектностью мнения и влияния на принятие решений по важным вопросам. Сегодня скорее не существует сомнений в признании опросов социальными фактами, есть иная проблема — качества социологической информации. Владимир Шляпентох полагал индикаторами качественной социологической информации ее соответствие требованиям достоверности, устойчивости и репрезентативности². Но даже соблюдение этих базовых требований валидности социологических данных оставляет вопрос о границах достоверности отражения опросами социального порядка. И это вопрос не столько качества данных или использования опросов для моделирования общественного мнения. Прикладная социология как прием диагностики социального порядка поднимает юмовскую широкую проблему неоднозначности, неочевидности крепкой связи между результатами и приписываемой причинностью. Как пишет об этом Артур Стинчкомб, всякая каузация в социологии это отношения между достаточно удаленными друг от друга некоторой причиной и некоторым результатом³. И методологическая проблема прикладной социологии состоит в том, чтобы вывести из наблюдений причинно-следственную связь между социологическими явлениями

¹ Бурдьё П. Социология политики / пер. с франц. Г.А. Чередниченко / сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1993. С. 159–177. URL: <http://bourdieu.name/content/obshhestvennoe-mnenie-ne-sushhestvuet>

² Шляпентох В.Э. Проблемы качества социологической информации: достоверность, репрезентативность, прогностический потенциал. М.: ЦСП, 2006. С. 80.

³ Stinchcombe A. The Logic of Social Research. University of Chicago Press. 2005. P. 22.

(часто серьезно удаленными друг от друга). Связь между причинами и результатами далеко не так однозначна, как это может казаться на основании социологических данных. И описание социальной реальности часто похоже скорее на предписывание ей связей и закономерностей.

Кажущаяся причинно-следственная связь между опросной популярностью кандидата и его победой на выборах может на деле оказаться результатом как раз обратной ситуации «спирали молчания», когда будучи наслышанным об «опросном лидерстве» некоторого кандидата, на избирательном участке респондент выберет всего лишь наиболее популярного политика, положившись на «компетентность» большинства. Или победа на выборах очевидного лидера может оказаться результатом медийного влияния на оппозицию, когда, ориентируясь на данные опросов, сторонники аутсайдеров просто не придут на выборы.

Согласие с неким опросным суждением и реальными идеологическими ориентациями респондентов может быть следствием не прямой корреляции, но результатом опросной методики. К примеру, согласие с суждением «Россия для русских» (по данным ВЦИОМ, в 2013 с этим лозунгом согласились 18%) нередко интерпретируется как симпатии крайне правым настроениям. Но более последовательный взгляд на методику оценки популярности такой точки зрения демонстрирует, что согласие с суждением именно в такой формулировке — следствие целого ряда факторов, а вовсе не прямых симпатий националистическим идеям. Прежде всего маловероятно, что респонденты действительно имеют внутренне аргументированную точку зрения, скажем, по вопросам межнациональных отношений и национальной политики государства. Мировоззренческие вопросы, как правило, не заботят рядовых граждан, возникая как феномен общественного мнения только при наличии соответствующего массового опроса. Да и категории социального порядка, в рамках которых респондентам предлагают рассуждать социологи, или актуальные общественные проблемы традиционно малоизвестны гражданам во всей их сложности. Говоря словами Патрика Шампаня, то, что все отвечающие на вопрос социологов имеют «какое-то мнение, вовсе не дает гарантии, что высказались все, кто имеет мнение»¹ И напротив, вовсе не обязательно, что представленные в репрезентативной выборке социальные группы имеют последовательное мнение по важной позиции. Хотя именно они (ока-

¹ Шампань П. Разрыв с предвзятыми или искусственно созданными конструкциями // Начала практической социологии. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001 . С. 250–251.

завишиеся за пределами опросной выборки) будут принимать решение или действовать в решительных ситуациях — например, в форме антимигрантских выступлений или голосовании за правую политическую партию.

Опросное мнение большинства по тематике «национальных отношений» — хороший пример его фактической некомпетентности. Несмотря на периодически появляющиеся результаты тематических опросов, «национальная / этническая тематика» хотя и традиционно новостная и экспертная, все же заметно уступает в сознании рядовых граждан проблемам социальной справедливости, личного благополучия и безопасности. «Рассуждая», согласно опросам, о желаемой национальной политике, граждане вовсе не демонстрируют свою ежедневную озабоченность этим вопросом — они просто отвечают на вопрос, задать который решила компания-полстер. Кроме того, как справедливо писал Луи Пэнто, опросы общественного мнения, связанные с тематикой «национальности» по определению есть «работа» с продуктом деятельности государства¹, направленной на «изобретение традиций» и границ с культурно «Другим». Государственная политика прямо или косвенно формирует связанные с национальными отношениями идеологемы межнациональных отношений (мифологема «друг — враг», атрибуты «воображаемого сообщества»), которые генерируются государством через СМИ и образование, чтобы затем быть ретранслируемыми респондентами. Как правило, в формате общественно одобряемых толерантных «желательных ценностей», ярко демонстрирующих «влияние господствующей идеологии на ответы респондентов, особенно, если речь шла об ответах на вопросы, касающиеся индивидуальных мнений и образа мира»². Но даже и в тревожащих ответах вроде согласия с мононациональным характером государства граждане демонстрируют часто не свой радикализм, но малую компетентность. Например, мало представляя себе суть категории «национальность». Сложности с использованием этой категории в массовых опросах достаточно последовательно поясняет в примечании переводчик упомянутой выше статьи Л. Пэнто, отмечая, что национальная классификация «на самом деле не такая «естественная», какой кажется». К примеру, категория *nationality* в европейской традиции обозначает скорее гражданство, так что от-

¹ Пэнто Л. Государство и социальные науки / Социология под вопросом. Социальные науки в постструктуралистской перспективе. 2005. Праксис. С. 68—69.

² Шляпентох В.Э. Проблемы качества социологической информации: достоверность, репрезентативность, прогностический потенциал. М.: ЦСП, 2006. С. 17.

вечая формально на вопрос о своей национальности (как это может казаться русскоязычным исследователям, желающим сравнить, к примеру, уровень этнической солидарности в различных странах) европейские респонденты указывают скорее на свое гражданство, а не на этническое происхождение. Схожая ситуация и с этими самыми национальными категориями — даже высказываясь в пользу формально мононационального устройства, многие очень широко понимают этнические категории как культурные конструкты. К примеру, большинством российских респондентов этнические категории, в том числе и «русскость», понимаются в сугубо культурном контексте — как социализированность в определенной культурной традиции, сопричастность языковой общности, а вовсе не примордиальное измерение происхождения.

Еще одной важной составляющей складывания представлений о наличии в обществе определенных настроений является сама методология постановки вопроса. В зависимости от формулировки вопроса, вариантов предложенных ответов и количества и места вопроса в общей анкете «общественное мнение» может парадоксальным образом меняться. Как оказалось возможно, что в 2006 г., по данным Левада-центра, 54% респондентов в той или иной степени симпатизировали лозунгу «Россия для русских»¹, а по данным ВЦИОМ в том же 2006 г. той же позиции формального русского национализма симпатизировали лишь 9%². Ответ коренится в методике опроса — если Левада-центр спрашивал конкретное согласие с одним суждением, то ВЦИОМ предлагал респондентам выбрать наиболее верный вариант национальной политики для России из трех возможных (многонациональное государство, приоритет русского большинства и русское национальное государство), где ожидается «победили» симпатии мультикультурной модели. Этот пример применения различных опросных методик ярко демонстрирует, насколько «диагноз», который на основании данных соцопросов составляют эксперты (к примеру, о распространенности крайне националистических настроений), есть результат методологических манипуляций. «Социологические технологии», формируя опросную анкету, гораздо больше воплощают собою актуальное общественное мнение, чем усредненный «медианный респондент».

Возвращаясь к центральной проблеме нелинейности связи между результатами, итогом общественной позиции, воплощенной в оп-

¹ Пресс-выпуск Левада-центр «Россия для русских...?» 25.08.2006 URL: <http://www.levada.ru/press/2006082500.html>

² Пресс-выпуск ВЦИОМ № 603 «Россия для русских — или для всех?» 21.12.2006 URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=3772>

росах, и кажущейся их причинностью, нельзя не отметить еще одной специфической методики приписывания казуальности социальной системе. Не только опросы ориентированы на предельное упрощение сложных социальных процессов, через сведение позиции граждан к согласию / несогласию с заранее придуманной и предложенной социологическими «технологами» формулировкой вопроса. Но и объяснительные модели результатов опроса нередко оказываются упрощением корреляции между «качеством» повседневности респондентов и их установками. Такое объяснение отвечает на требование общественности дать «краткое, простое и очень тематизированное (стереотипизированное) представление новостей»¹, но объяснение социальных настроений через выяснение материального статуса или возраста респондентов, как традиционно делают полстеры, только затемняет суть описываемых эмпирической социологией общественных явлений. Яркий пример — попытка объяснить российский протестный активизм 2011–2013 гг. через материальную удовлетворенность, возраст и уровень образования протестующих. Несмотря на то что ведущие российские социологические центры пытались рисовать недовольство протестующего через его формальные характеристики (по данным Левада-Центр², главным недовольным оказался мужчина (60%) 25–39 лет (31%), специалист (46%) с высшим образованием (62%), сторонник либерализма и демократии (31–38%), голосовавший за «Яблоко» (38%). Схожий портрет предложил и ВЦИОМ. Им оказался мужчина (64%) среднего уровня материального достатка (56%) с высшим образованием (70%), занятый в коммерческом секторе (44%), голосовавший за «Яблоко» (27%)³), приписывание формальных характеристик протестующим не пролиvalo свет на то, что среди недовольных были представители самых разных идеологических течений, а страта недовольных вырождением в стране репрезентативной демократии и коммуникативной закрытостью власти не исчерпывалась той частью протестующих, которой проще других было выйти на «протестную улицу» (и таким образом попасть «в опрос»). Иными словами, «протестное следствие» никак не объяснялось материальной или социальной дезадапиро-

¹ Stinchcombe A. The Logic of Social Research. University of Chicago Press. 2005. P. 40.

² Пресс-выпуск Левада-Центра. Опрос на проспекте Сахарова 24 декабря. 26.12.2011 // <http://www.levada.ru/26-12-2011/opros-na-prospekte-sakharova-24-dekabrya>

³ Пресс-выпуск №1917 ВЦИОМ «Митингующие в Москве: кто, зачем и как вышел на проспект Сахарова в субботу?». 27.12.2011 // <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=112274>

ванностью, но, напротив, социально-демократическая характеристика «типичного» участника Болотной была тупиком в объяснении его мотивов (коммуникативных по сути).

Резюмировать рассуждения о «социальной технологичности» опросов можно словами П. Бурдые, несколько перефразировав и смягчив их. Приведенный выше в качестве социальной технологии пример массовых социологических опросов есть образцовая иллюстрация «важного влияния, которое может быть оказано [на общественное мнение] в результате появления специалистов, которые¹» способны превращаться в его реконструкторов, наделяя социальную реальность не описываемыми, а предписываемыми причинно-следственными связями. Одновременно пример массовых опросов как социальной технологии демонстрирует важный вывод о тесной зависимости социального явления (здесь общественного мнения) от технологии его исследования и интерпретации. Общественное мнение — это к тому же автономная социальная технология, которая, регулярно воспроизводясь в медиа, творит себя сама.

¹ Шампань П. Разрыв с предвзятыми или искусственно созданными конструкциями / Начала практической социологии. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетея, 2001. С. 35.

О СПЕЦИФИКЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ, ОБ ОТНОШЕНИЯХ КОНКРЕТНЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК, СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И СОЦИОЛОГИИ¹

Проблема специфики исторического познания

История (везде, где это специально не оговорено, имеется в виду история лишь цивилизованного, классового общества) внешне выглядит как поток и происходящих одновременных, и следующих друг за другом единичных событий, которые именуются историческими. И когда возникла историология (=историческая наука), историки начали заниматься их более или менее детальным описанием.

Историки всегда прежде всего занимались сбором единичных фактов. В этом отношении они не отличались от естествоиспытателей. Любая естественная наука тоже начинается со сбора единичных фактов. А дальше начинаются различия. В естествознании на основе фактов создаются теории, в состав которых никакие факты не входят. Изложение естественнонаучных построений есть изложение теорий. Построения же историков всегда включают в себя изложение единичных фактов, более или менее детальная рассказ о единичных событиях, или нарратив (от лат. *narratio* — рассказывать, повествовать). Историология всегда нарративна.

Эта особенность историологии была в свое время абсолютизирована представителями баденской школы неокантианства — Вильгельмом Виндельбандом (1848—1915) и Генрихом Риккертом (1863—1936).

В своей речи «История и естествознание», произнесенной 1 мая 1894 г. В. Виндельбанд разделил все науки на два вида. Первые из них ищут в мире общее, законы. Это науки номотетические (от греч. *номос* — закон, *тетос* — установление). К ним относится прежде всего естествознание. Вторые изучают единичное в его исторически обусловленной форме, изучают отдельные явления, то, что было только однажды.

¹ Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 15-03-00868, а также проект № 14-03-00796.

Если номотетические науки стремятся перейти от установления частного к пониманию общей связи, то вторые — останавливаются на тщательном описании частного. «Одни из них, — писал В. Виндельбанд, — суть науки о законах, другие — науки о событиях»¹ Науки второго рода он именует идиографическими (от греч. идиос — частное, особенное и графо — писать) и прежде всего относит к их числу историологию.

В дальнейшем эта идея была обстоятельно разработана в трудах Г. Риккерта «Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки» (Ч. 1. 1896; Ч. 2. 1902; русск. перевод: СПб., 1903; 1997), «Науки о природе и науки о культуре» (1899; русск. перевод: СПб., 1911; послед. изд.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998) и «Философия истории» (русс. перевод: СПб., 1908; послед. изд.: Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998; Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998).

Г. Риккерт пишет о двух качественно отличных методах научного познания: генерализирующем и индивидуализирующем. Первый из них характерен для естествознания, которое является генерализирующей наукой, второй — для исторической науки. Правда, Г. Риккерт отмечает, что и историческая наука пользуется общими понятиями и может применять наряду со своим главным, индивидуализирующим методом и метод генерализирующий. Но в целом она по сущности своей является наукой индивидуализирующей.

По существу неокантианцы баденского толка сводили историологию к описанию единичных исторических явлений. Но на деле историки обычно не только описывали исторические факты, но и объясняли их. Для большинства их было важно не только описание фактов, но и их понимание. Другие слова для обозначения объяснения и понимания фактов — интерпретация, истолкование фактов.

Интерпретацией, объяснением фактов занимается и естествознание. Но между естественнонаучной и исторической интерпретациями существует качественное различие. Оно давно уже осознавалось историками, в частности крупнейшим немецким исследователем античности Иоганном Густавом Дройзеном (1808–1884), который считал, что естествознание дает объяснение фактов, но не понимание их, а историология — понимание, но не объяснение фактов². На самом деле абсолютное противопоставление объяснения и понимания лишено основания. Только на основе понимания

¹ Виндельбанд В. История и естествознание // Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904. С. 320.

² Дройзен И. Г. Историка. СПб., 2004. С. 70, 72, 414.

фактов возможно их объяснение, объяснению поддаются только те факты, которые поняты.

Факты и их понимание (истолкование)

В философской литературе существуют разные ответы на вопрос о том, что такое интерпретация, истолкование, объяснение и понимание фактов. И решить эту проблему невозможно, не раскрыв предварительно понятие факта¹

По вопросу о том, что понимать под фактом, тоже существует много точек зрения. Не вдаваясь здесь в дискуссию, отмечу лишь, что факт, как он мыслится всеми учеными (но не обязательно всеми философами), обладает двумя, казалось бы, несовместимыми особенностями. Первая — его объективность. Факт, взятый сам по себе, не зависит от сознания человека и человечества. Вторая особенность факта состоит в том, что он существует в сознании человека. Именно в сознании человека факты «хранятся», «накапливаются», «группируются», «истолковываются», а иногда и «подтасовываются».

Все это вместе взятое помогает понять природу факта. Факт есть момент, фрагмент действительности, вырванный из нее и пересаженный в мышление человека. В сознании факт существует как содержание истинного, т.е. соответствующего реальности, суждения (или нескольких суждений). Таким образом, факт не представляет собой ни образа внешнего мира вообще, ни формы мышления в частности, ни явления действительности самого по себе взятого. Фактов в объективном мире самих по себе нет. Но в этом мире есть объективные моменты, которые, будучи пересаженными в сознание, становятся фактами. Эти объективные эквиваленты фактов, эти вещи в себе, т.е. вещи вне сознания, я буду называть *эквифактами* (от лат. *aequus* — равный).

Факты есть фрагменты реальности, пересаженные в мышление. Поэтому они не могут не быть объективными. И то же время они и субъективны. И эта субъективность фактов заключается вовсе не в том, что они существуют в суждениях, как содержания последних. Выше уже отмечалось, что факт есть момент действительности, вырванный из нее и пересаженный в мышление человека. Таким образом, установление факта есть вырывание момента действительности из самой действительности.

Познание мира на первых порах с неизбежностью предполагает его раздробление на множество фрагментов. В этой изоляции фактов

¹ Подробно о проблеме факта и интерпретации фактов см.: *Семенов Ю.И.* Введение в науку философии. Книга 4. Современные проблемы теории познания или логики разумного мышления. М., 2013. С.109 сл.

друг от друга и заключается их субъективность. Ведь в объективной реальности все те ее моменты, которые вошли в сознание в качестве фактов, существуют в неразрывной связи друг с другом. В сознании же они первоначально разъединены, оторваны друг от друга.

Образно выражаясь, факты, взятые сами по себе, изолированно друг от друга, суть осколки, обломки мира. И никакая, даже самая большая куча этих обломков, никакая самая большая совокупность фактов не может дать целостного знания о реальности. Если мы разберем, скажем, дом на части, то этот дом перестанет существовать, даже если при этом мы полностью сохраним все до единого вещественные его элементы (бревна, доски, оконные рамы, стекла и т.п.), из которых он был построен.

Единственный способ преодолеть субъективность фактов заключается в том, чтобы соединить их, объединить, связать их воедино, причем связать их так, как связаны в самой реальной действительности эквиваленты. А это предполагает познание связей, существующих в реальности. Только познав реальные связи между эквивалентами, можно из груды обломков мира построить в сознании мир таким, каким он существует вне сознания, воссоздать реальный мир во всей его объективной целостности.

Получив в свое распоряжение факты, люди начинают их так или иначе упорядочивать: классифицируют, обобщают, расставляют их во времени и пространстве. Но все это пока еще не объединение фактов, а лишь создание условий для него. Объединение начинается тогда, когда вскрываются более глубокие, чем пространственные и временные, отношения между моментами действительности, и каждый факт предстает не изолированно, а в неразрывной связи с целым рядом других таких же фрагментов.

Именно это связывание фактов друг с другом, их объединение и есть то, что принято называть истолкованием (интерпретацией) фактов. Результат этого процесса — понимание фактов. Проявляется это понимание в объяснении фактов. Связывание, объединение фактов можно было бы назвать *унитаризацией* (фр. *unitaire* от лат. *unitas* — единство), или *монизацией* (от греч. *μονος* — один, единый).

Унитаризация всегда начинается с появлением идеи. *Идея* есть простейшая единица истолкования, элементарная мыслительная форма, в которой может быть проявиться понимание, и тем самым исходный пункт унитаризации. Возникнув, идея в последующем может подвергнуться разработке и превратиться в систему идей — концепцию.

На огромную роль идеи как способа связывания, а тем самым понимания и объяснения фактов указывали многие исследователи.

«Ученый не должен, — писал, например, один из основоположников молекулярной биологии академик Владимир Александрович Энгельгардт (1894—1984), — превращаться в архивариуса фактов. Да, факты важны, но они остаются безжизненными, пока их не одухотворит творческая идея. Если встать на путь метафор, то я сравнил бы факты с камнем, из которого скульптор высекает свое творение, или кирпичами, из которых воздвигают здание, задуманное архитектором. И ваятель, и архитектор держат в своем воображении какой-то образ, какую-то идею, которую они хотят извлечь из камня или воплотить в величественном строении. Именно так, как сопоставление инертного материала и одухотворяющей мысли, взаимодействуют идеи и факты в науке»¹

«Наука, — утверждал великий физик-теоретик Макс Карл Эрнст Людвиг Планк (1858—1947), — возникает из жизни и возвращается обратно в жизнь. И она получает стимул, единство и развитие из идей, которые в ней господствуют.. Без идей исследование было бы бесплановым, и энергия затрачивалась бы попусту. Лишь идеи делают экспериментатора — физиком, хронолога — историком, исследователя рукописей — филологом»²

Огромную роль идей в науке понимали не только естествоиспытатели. «Науку, — читаем мы в работе выдающегося русского историка-античника Михаила Семеновича Куторги (1809—1886), — составляют знания, логически соединенные в систему и проникнутые идеей»³ Идею он определял как духовное начало, вытекающее из знаний. «Являясь результатом знаний, — писал этот автор об идее, — она их обобщает, проникает в каждое отдельное знание, дает ему жизнь и значение, указывает должное ему место в кругу сродных знаний, творит из частей целое»⁴

Унитаризация фактов происходит по-разному в зависимости от того, какие именно факты связываются, объединяются, интерпретируются. В процессе естественно-научного исследования единичные факты всегда обобщаются, происходит движение познания от фактов единичных к фактам общим. Факты таким образом подразделяются на два вида: факты единичные и факты общие. Соот-

¹ *Энгельгардт В.А.* Факты и идеи в творчестве ученого // Краткий миг торжества. О том, как делаются научные открытия. М., 1989. С. 22—23.

² *Планк М.* Происхождение и влияние научных идей // Планк М. Единство физической картины мира. Сб. статей. М., 1966. С. 199.

³ *Куторга М.С.* Историческое развитие понятия истории от начала шестнадцатого столетия до нашего времени. М., 1870. С. 6.

⁴ Там же. С. 10.

ветственно существуют и два основных вида унитаризации фактов: унитаризация единичных фактов и унитаризация общих фактов.

Единственно возможный способ объединения общих фактов — открытие сущности явлений, представленных в мышлении фактами, выявление законов, определяющих динамику этих явлений. Познание сущности, законов дает возможность объединить общие, а тем самым и стоящие за ними единичные факты. Этот вид унитаризации можно назвать *эссенциализацией* (от лат. *essentia* — сущность) или *номизацией* (от греч. *номос* — закон).

Эссенциализация начинается с появления идеи, представляющей собой набросок, эскиз сущности, — эссенциальной идеи. Затем эссенциальная идея разрабатывается и в конечном результате возникает концепция особого рода — теория, которая есть уже не эскиз, а картина сущности. Поэтому данный процесс можно было бы называть также и *теоретизацией*. Возникая на базе общих фактов, теория в то же время никаких фактов, ни общих, ни единичных, в себя не включает. Она представляет собой только систему идей.

Эссенциализация, или теоретизация, является самой высокой формой унитаризации фактов. В истории человечества она возникает довольно поздно, только с появлением науки. Теория может быть научной и только научной. Процесс эссенциализации известен уже давно и более или менее детально изучен. О нем существует огромная литература.

Иначе обстоит дело с другим видом унитаризации — объединением единичных фактов. Она заключается в том, что единичные факты при посредстве идеи (или системы идей — концепции) соединяются таким образом, что становятся частями одного единого целого. Вполне понятно, что определенную совокупность единичных фактов можно объединить только в том случае, когда соответствующие им в реальности эквиваленты действительно составляют единое целостное образование, действительно представляют собой части одного единого целого. Понятия целого и частей часто конкретизируются в понятиях «система», «структура», «элементы»:

Система всегда состоит из более или менее определенного числа элементов, связанных воедино определенной структурой. Именно структура делает те или иные моменты реальности частями единого целого, элементами одной системы. Объединение единичных фактов с необходимостью предполагает выявление реальной структуры, каркаса реально существующего целостного образования. Идея (концепция), чтобы объединить единичные факты, должна представлять собой отражение структуры реального целого, структурных связей, соединяющих элементы реальной системы.

Если образно назвать единичные факты осколками, обломками мира, то такого рода унитаризацию можно охарактеризовать как «склеивание» этих осколков в единое целое. Роль «клея» при этом выполняет идея. Добывание фактов можно, скажем, сравнить с разбиением фарфоровой вазы на мелкие осколки, а описанную выше унитаризацию — со склеиванием их, в результате которого перед нами предстает ваза такой, какой она существовала первоначально.

Движение мысли идет при этом не от отдельного к общему, от явлений к сущности, как в случае эссенциализации, а от частей к целому. Это дает основание назвать этот вид унитаризации *холизацией* (от греч. холос — целое). Соответственно, идею, соединяющую единичные факты, можно назвать холической идеей. Представляя собой отражение целостности, холическая идея дает возможность нарисовать картину целого, воспроизвести, воссоздать целое.

Результатом холизации является умственная конструкция, в которую добытые единичные факты, будучи объединенными посредством идеи, входят в качестве необходимых ее частей. В моей работе «Труд Ш.-В. Ланглуа и Ш. Сеньобоса «Введение в изучение истории» и современная историческая наука» (2004) она была названа *идеефактуальной картиной*, или, короче, *идеефактуалом*. Ей можно присвоить и другое, более короткое имя — *холия*. В отличие от теории холия, или идеефактуальная картина, включает в себя не только идеи, но и факты, причем прежде всего единичные.

В отличие от эссенциализации, которая возникла только вместе с наукой, холизация существовала на всех этапах развития человеческого знания. Существуют самые различные формы холических идей и, соответственно, холий. Самая простая их форма — холические идеи, которые возникают у людей совершенно бессознательно. Соответственно люди холизируют факты, даже об этом не догадываясь.

Кроме бессознательной холизации всегда имела место и сознательна холизация. Когда описывают деятельность ученых, то часто говорят о научном поиске. И это слово сразу переносит нас в самую отдаленную эпоху человеческой истории. Первобытные люди жили охотой и собирательством. Они занимались поисками в изначальном, буквальном смысле этого слова: мужчины искали животных, пригодных в пищу, женщины — съедобные растения и т.п. Животных охотники искали по следам, которые те оставляли на земле и разных объектах среды. Эти люди занимались исследованием, расследованием в буквально смысле этих слов. Чтобы разыскать животных по следам, нужно было эти следы превратить

в факты, а факты объединить друг с другом и тем самым воссоздать облик и поведение животного, которое нужно добыть. Поиску практическому должен был предшествовать поиск познавательный. Чтобы следование за животным привело к желаемому результату, нужно было провести исследование, расследование, т.е. создать холию.

Подобного рода расследования постоянно, изо дня в день ведут люди, которых именуют сыщиками, или детективами (англ. detective — сыщик от лат. detectio — раскрытие), следователи, прокуроры, судьи, адвокаты, контрразведчики, работники внешней разведки, прежде всего сотрудники ее аналитических служб и т.п. Они постоянно занимаются созданием холических идей и холий.

Если научную деятельность можно называть *исследованием*, а ученых — *исследователями*, то работу сыщиков и им подобных профессионалов можно именовать *расследованием*, а их самих — *расследователями*. Их деятельность — пример профессиональной специализированной холизации. Расследователям в отличие от ученых-естествоиспытателей, не нужно начинать с раздробления действительности на фрагменты. В их распоряжении первоначально всегда оказывается незначительное число ее осколков, фактов. И все эти факты, взятые в отдельности, мало что дают.

Чтобы понять, например, как произошло преступление и кто его совершил или в чем состоят замыслы преступника, все полученные факты нужно соединить в единое целое. Только тогда, если не все, то по крайней мере многое станет ясным.

Известный русский юрист Леонид Евстафьевич Владимиров в труде «Учение об уголовных доказательствах» писал: «Улика есть осколок от происшедшего во внешнем мире изменения. Ваза разбита, осколки ее — это улики. Осколки, вместе собранные, должны восстановить нам вазу, хотя и с трещинами, но в прежнем образе. Осколки должны складываться в одно. Где такого согласия нет, где улики не направляются к одной общей цели, там нет места убеждению, что они имеют одно общее происхождение в том преступлении, в том изменении во внешнем мире, от которого полетели осколки в разные стороны. Как бы много ни было изолированных улик обвинения, они не порождают убеждения, не составляют полного доказательства. Говоря об изолированных уликах, мы имеем в виду *факты*, а не *выводы*... Гармония улик — необходимое условие доказательства посредством улик. Гармония является необходимым следствием единства происхождения собранных по делу улик. Раз улики произошли от одной причины, они не могут не быть в полнейшей гармонии... Гармония улик может быть уничтожена одною

какой-нибудь уликою, находящеюся в неразрывном противоречии с остальной массой улик»¹

Холизация единичных фактов никогда не использовалась в естественных науках. Последние всегда занимались объединением только общих, но не единичных фактов. Иное дело историология, которая не может не заниматься детальным исследованием единичных фактов, а тем самым их холизацией. Обращаясь к ней, мы сталкиваемся не с житейской и даже не с профессионально-специализированной холизацией, а с научной. Эта научная холизация имеет много общего с профессионально-специализированной холизацией. Историческое исследование очень сходно с расследованием. Главное отличие заключается здесь в цели деятельности. Если детективы, следователи и т.п. занимаются холизацией как средством решения тех или иных практических задач, то для историков холизация есть способ получения знания самого по себе, способ постижения истины о прошлом.

Все, что сказано выше о работе детектива и следователя, во многом относится и к деятельности историков. Сходство работы историка с деятельностью детектива было в свое время подмечено известным британским историком и философом Робинотом Джорджем Коллингвудом (1889–1943) в его известной, посмертно изданной книге «Идея истории» (1946)² Об этом же писал крупный советский историк Александр Александрович Зимин (1920–1980). «Я даже позднее, — читаем мы у него, — с некоторым преувеличением повторял неоднократно: «Историком меня сделал Дюма, а источниковедом Шерлок Холмс. Шерлок Холмс соседствует с д'Артаньяном не случайно. Детектив — лаборатория научного поиска. Он учит не только логическому мышлению, но и знакомит со страстями мира разнообразных людей»³

Историки, исходя из имеющихся в их распоряжении фактов, выдвигают идеи и создают холии, идеефактуальные картины прошлого, которые могут быть как истинными, так и ложными.

Социоисторический волюнтаризм

То, что историки создают холии, несомненно. Но возникает вопрос, исчерпываются ли возможности историологии холизацией,

¹ *Владимиров Л.Е.* Учение об уголовных доказательствах. Тула, 2000. С. 425–426.

² *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С.261–268.

³ *Зимин А.А.* Из неопубликованного. В книжном царстве // А.А. Зимин: Библиографический указатель. Сост. В.И. Гульчинский; вступ. статья С.М. Каштанова. М., 2000. С. 136.

или же она способна и на эссенциализацию, на создание не только холических идей, холических концепций и соответственно холий, но и эссенциальных идей и соответственно теорий? Ответ на этот вопрос зависит от решения другой проблемы, а именно: является ли история не просто потоком событий, а процессом, идущим по законам, не зависящим от сознания и воли людей, т.е. объективным законам.

Значительная часть историков и не только историков всегда склонялась в конечном счете к отрицательному ответу на этот вопрос. И логику их рассуждений понять можно.

История творится людьми и только людьми, вся она состоит из действий людей, о все исторические события, из которых она складывается, есть деятельности людей. Отсюда следовало, что для объяснения истории нужно понять, почему люди действовали именно так, а не иначе. Люди — существа разумные. Их деятельность является сознательной, целенаправленной. Следовательно, чтобы понять, почему люди действовали именно так, нужно выяснить, почему они решили так действовать. Иначе говоря, нужно обратиться к сознанию людей, к их мыслям, замыслам, целям. Некоторые историки на исследовании взглядов отдельных действующих в истории лиц и останавливались.

Другие шли дальше. История складывается не из всех вообще действий людей, а лишь тех, результатом которых являются исторические, а не обыденные события. Поэтому важными для понимания истории являются не все вообще взгляды на общество, а те, которые распространены в обществе и приводят в движение не отдельных индивидов, а массы людей. Так формировалось понятие об общественном сознании.

Сознание всегда носит общественный характер, является общественным сознанием. Поэтому словосочетание «общественное сознание» имеет два отличных значения. Первое — совокупность всех вообще представлений людей о мире, включая и их знания о природе. Это общественное сознание в широком смысле. Физика, конечно, представляет собой отражение только природы, но никак не общества. Однако сама она, безусловно, — общественное явление. И в этом смысле физика относится к общественному сознанию в широком смысле.

Второе значение словосочетания «общественное сознание» — представления людей исключительно лишь об общественных явлениях. Это общественное сознание в узком смысле. В последующем изложении во избежание недоразумений я буду называть общественным сознанием только общественное сознание в широком

смысле. Для обозначения совокупности представлений людей об обществе я буду использовать термин «*социарное сознание*», а их взглядов на природу — «*натурарное сознание*». Конечно, грань между социарным и натурарным сознанием относительна, но она тем не менее существует.

Совокупность человеческих представлений об обществе, побуждающих людей к действиям, имеющим общественное значение, долгое время именовали *общественным мнением*. У тех, кто пользовался этим понятием, получалось, что именно общественное мнение, определяя взгляды отдельных людей, детерминирует их общественно-значимые действия, а тем самым и ход истории.

Но понятно, что остановиться на этом историки, о которых идет речь, не могли. Перед ними вставал вопрос о том, чем же определяется общественное мнение, т.е. проблема источника общественного мнения. И вполне естественно было обратиться к обществу.

Часть обществоведов, включая и некоторых историков, придерживаются взгляда, согласно которому никакого общества нет, существуют одни только люди. Он носит название *социологического номинализма*. Но большинство обществоведов, прежде всего историки, не сомневалось в реальном бытии не только индивидов, но и общества как особого целостного образования, стояло на позиции *социологического реализма*, или *социологического субстанциализма*. Они были убеждены, что существуют не только общественные взгляды, но и общественные институты: государство, суд, хозяйственные ячейки и т.п., причем существуют вне сознания людей. И было ясно, что эта социальная реальность, эта *общественная среда* не могла не влиять на взгляды людей как прямо, так и через посредство общественного мнения. Более того, напрашивался вывод, что именно общественная среда определяет общественное мнение, а последнее детерминирует общественно значимые действия людей, а тем самым и ход истории.

Все это побуждало историков к изучению общества. Историческое знание стало дополняться знанием об обществе. Становилось все более ясным, что историческое знание невозможно без знания об обществе. Если не все социальные явления суть исторические, то все исторические явления, безусловно, суть социальные явления. Все более очевидным было, что многие исторические события представляют собой изменения социальных институтов, общественной среды. Становилось ясным, что история, на поверхности выступающая как поток событий, есть не что иное, как процесс развития, движения общества. И такое осознание пришло довольно рано. Вот что, например, читаем мы в работе «Государство» великого греческого философа Платона (427—347 до н.э.):

«*Афинянин*. Не правда ли, тысячи государств возникали в этот промежуток времени одно за другим, и соответственно не меньшее число их погибало. К тому же они повсюду проходили через самые различные формы государственного устройства, то становясь большими из меньших, то меньшими из больших или худшими из лучших и лучшими из худших.

Клиний. Это неизбежно.

Афинянин. Не можем ли мы вскрыть причину этих перемен? Быть может, тогда мы скорее получим указание относительно возникновения государственного устройства и происходящих в нем перемен.

Клиний. Отлично, надо постараться сделать это»¹

Все это было большим шагом вперед в развитии исторической мысли, но далеко еще не решением поставленной проблемы.

Если общественная среда детерминирует общественное мнение, а тем самым и ход истории, то спрашивается: а от чего зависит, что она является именно такой, а не иной. Ведь в разных обществах социальная среда далеко не одинакова. И далее другой вопрос: почему и как происходит изменение существующих общественных порядков. И вот тут историки и не только они сталкивались с проблемой, решить которую оказывались не в состоянии.

Когда речь шла о природной среде, все было понятно. Природа существовала до человека и без человека. И объяснять, почему она является именно такой, необходимости не было. Но общественная среда возникла только с человеком и представляет собой его творение. Человек своими действиями создает и изменяет общественную среду. А он существо сознательное, его действия определяются его идеями и т.д. В конечном счете получалось, что общественная среда является такой, а не иной потому, что таким, а не иным является общественное мнение.

В результате историки оказывались в порочном кругу: общественная среда определяет общественное мнение, а общественное мнение детерминирует общественную среду. Принятие подобного тезиса исключало возможность не только какого бы то ни было объяснения истории, но даже самого по себе допущения развития общества. Ведь, в самом деле, для того, чтобы изменилась общественная среда, необходимо, чтобы предварительно изменилось общественное мнение, но само изменение общественного мнения невозможно без предварительного изменения общественной среды. Выходило, что общество развиваться не могло. Но в реальности-то

¹ Платон. Законы // Соч. в 3 т. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 144–145.

оно развивалось, изменялось. Отсюда многочисленные попытки разорвать создавшийся порочный круг.

Одна из попыток — обращение к *географическому детерминизму*. Но оно не давало нужного результата. Природная среда на протяжении многих веков оставалась практически неизменной, а общественная среда в течение этого времени могла претерпеть существенные изменения.

Другая попытка — обращение к *демографическому детерминизму*. И она давало мало. Ни ссылки на величину и плотность народонаселения, ни обращение к его динамике сами по себе взятые не давали ответа на вопрос, почему в данном обществе существовали такие, а не иные порядки, такое, а не иное общественное мнение.

Некоторые видели выход из положения в обращении к человеческим *страстям*. Ведь разве одними лишь идеями определяются действия людей? Не меньшую, а может быть, даже и большую роль играют человеческие чувства, эмоции. Может быть, именно в человеческих *страстях* — источник всех общезначимых действий людей, а тем самым главная причина исторических событий. Но сразу же возникал вопрос об истоках человеческих страстей.

Одни искали их в вечной, неизменной природе человека. Но обращением к чему-то неизменному никак нельзя объяснить происходящие в обществе изменения. Оставался один выход — искать исток человеческих страстей в общественной среде. Но это означало снова оказаться в том же самом порочном кругу.

Еще одна попытка — выдвижение на первый план человеческих *интересов*, человеческих *потребностей*. Ведь разве не интересы движут людьми? Когда человек в чем-то глубоко заинтересован, он страстно стремится обрести желаемое и напрягает свой разум с тем, чтобы изыскать пути к этому. И разум, и страсти подчинены интересам. Именно последние — ключ к пониманию общезначимых действий людей и тем самым хода истории.

Но сразу же вставал вопрос об источнике самих человеческих интересов. Ведь в разных обществах и у разных людей существуют неодинаковые интересы. Ничего не давала ссылки на вечную неизменную природу человека. А обращение к общественной среде снова обрекало на вращение все в том же самом порочном кругу.

В конечном счете историки и не только они, осознавая это четко или не осознавая, приходили к выводу о существовании двух сортов людей. Одни — обычные, рядовые, серые люди, обыватели. Они способны лишь на то, чтобы усваивать общепринятые мнения. И если бы общество состояло только из таких людей, то никаких изменений в нем произойти бы не могло.

Но, к счастью, в обществе, кроме таких людей, время от времени появляются и совсем иные. Хотя эти люди живут в той же самой среде и в обстановке господства того же самого общественного мнения, но они в силу своих исключительных качеств способны создавать новые оригинальные идеи. Выработав эти идеи, они их распространяют, меняют общественное мнение, а вслед за этим происходит изменение и общественной среды.

Таким образом, движущей силой истории являются разум и воля особого рода выдающихся индивидов, которые с полным правом могут быть названы великими людьми. Такую концепцию истории принято именовать волюнтаристической (от лат. *voluntas* — воля). Она же одновременно является и определенным взглядом на общество. Последнее является творением людей, руководствующихся в этой деятельности идеями, выработанными выдающимися личностями. Это не просто исторический, а *социоисторический волюнтаризм*.

В последние годы для обозначения этих взглядов все чаще стал применяться термин «конструктивизм». Первоначально социоисторический волюнтаризм, он же — конструктивизм, был стихийным и сколько-нибудь четко не формулировался. В последующем он стал более и более осознаваться.

Исторический волюнтаризм получил достаточно четкое выражение в труде французского аббата Сезара Ришара де Сен-Реаля (1639—1692) «Пользование историей» (1672). Как писал последний, «знание вообще состоит в знании причинно-следственных связей, ибо знать — значит знать вещи по их причинам; также знать историю — значит знать людей, которые (своими действиями) и дают содержание историческому процессу, судить об этих людях...»¹

Более пространно эти идеи были изложены в труде известного в свое время французского специалиста по методологии истории Никола Ленгле дю Френуа (1674—1755) «Метод изучения истории», увидевшем свет в 1713 г. «Изучать историю, — утверждал он, — значит изучать мотивы, мнения и страсти человека, чтобы проникнуть во все тайные причины его деятельности, все его пути и изгибы его души, наконец, чтобы узнать все иллюзии, которые овладевают его духом и неожиданно для него самого волнуют его сердце; одним словом, чтобы добиться познания самого себя в других»²

Классическим представителем социоисторического волюнтаризма в XIX в. был британский мыслитель Томас Карлейль (1795—

¹ Цит.: Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Вып. 1. СПб., 1910. С. 25.

² Цит.: Там же.

1881), автор книги «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1841). «...Всемирная история, — писал он, — история того, что человек совершил в этом мире, есть, по моему разумению, в сущности, история великих людей, потрудившихся здесь, на земле... Все, содеянное в этом мире, представляет, в сущности, внешний материальный результат, практическую реализацию и воплощение мыслей, принадлежащих великим людям, посланным в этот мир. История этих последних составляет поистине душу всей мировой истории»¹

Ту же точку зрения отстаивал русский мыслитель Петр Лаврович Лавров (1823—1900). «...Как ни мал прогресс человечества, — читаем мы в его «Исторических письмах» (1868), — но и то, что есть, лежит исключительно на критически мыслящих личностях; без них он безусловно невозможен; без их стремления распространить его он крайне не прочен»²

Из мыслителей XX в. волюнтаристического понимания истории придерживался Хосе Ортега-и-Гассет (1883—1955). «В хорошо организованном обществе, — писал он в работе «Восстание масс» (1930), — масса не действует сама по себе. Такова ее роль. Она существует для того, чтобы ее вели, наставляли и представляли за нее, пока она не перестанет быть массой или, по крайней мере, не начнет к этому стремиться. Но сама по себе осуществлять это она не способна. Ей необходимо следовать чему-то высшему, исходящему из избранных меньшинств. Можно сколько угодно спорить, кем должны быть эти избранные, но то, что без них — кем бы они ни были — человечество утратит основу своего существования, сомнению не подлежит, хотя Европа вот уже столетие, подобно страусу, прячет голову под крыло в надежде не видеть очевидного. Это не частный вывод из ряда наблюдений и догадок, а закон социальной «физики», под стать Ньютоновым по своей непреложности»³

Согласно точке зрения философа Карла Раймунда Поппера (1902—1994), заниматься поисками действующих в истории сил могут только сторонники историцизма — направления абсолютно несостоятельного⁴. И сам он этим не занимался. Но полностью обойтись без каких-либо представлений о факторах исторического развития

¹ Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории // Карлейль. Теперь и прежде. М., 1994. С. 6

² Лавров П.Л. Исторические письма // Избр. соч. на социально-политические темы. Т. I. М., 1934. С. 227.

³ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997. С. 110.

⁴ Поппер К. Нищета историцизма. М., 1993. С. 55—56.

невозможно. И К. Поппер, сам того четко не осознавая, высказывался по этому вопросу.

Одно из практически предлагаемых им решений — волюнтаризм. К. Поппер возмущен историцизмом, который «близок к вере в социальные и политические чудеса, *отрицая за человеческим разумом силу сотворения более разумного мира*»¹. В пику историцистам он провозглашает: «Будущее зависит от нас, и над нами не довлеет никакая историческая необходимость»². Вот как он характеризует взгляд на историю своего единомышленника. «Он верит, что человек — хозяин своей судьбы и что мы можем влиять на историю или изменять ее соответственно с нашими целями, подобно тому как мы уже изменили лицо земли. Он не верит, что эти цели навязаны нам условиями или тенденциями истории, но полагает, что они выбираются или даже создаются нами самими, подобно тому как мы создаем новые идеи, новые произведения искусства, новые дома или новую технику»³.

Экономист и философ Людвиг фон Мизеса (1891–1973) в книге «Теория и история. Интерпретация социально-экономической эволюции» (1957) исходит из того, что история складывается из действий индивидов, которые всецело определяются идеями. Сами же идеи не производны ни от чего. Они целиком создание индивидов. Но большинство индивидов являются заурядными людьми. «Они не имеют собственных мыслей; они только воспринимают. Они не создают новых идей; они повторяют то, что слышали и подражают тому, что видели. Если бы мир был населен только такими людьми, то не существовало бы никаких изменений и никакой истории»⁴. Новые идеи создаются отдельными выдающимися людьми — пионерами и лидерами, которым подражает и за которыми идет большинство.

В заключение можно привести цитату из книги трех современных отечественных (профессиональных, как их рекомендуют) историков: «...История не имеет объективных законов, кроме тех, что придумали пишущие... Просто история — поле деятельности человека, который обладает не только разумом, но свободой воли. В силу этой свободы никакая последовательность исторических событий не представляет собой «процесса», подчиняющегося закономерности, которая ко-

¹ Поппер К. Нищета историцизма. М., 1993. С. 60–61.

² Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992. С. 31.

³ Там же. С. 53–54.

⁴ Мизес Л. фон. Теория и история. Интерпретация социально-экономической эволюции. М., 2001. С. 139.

торая хотя бы отдаленно напоминала законы, действующие в природе»¹

Иные, кроме волюнтаризма, взгляды на историю и общество

Но даже ученые, придерживающиеся социоисторического волюнтаризма, не могли не заметить, что ход и исход исторических событий далеко не всегда был таким, каким хотели бы его видеть действующие лица. «...Наши институты и традиции, — писал, например, тот же самый К. Поппер, — современные не есть дело Бога или природы, а представляют собой результаты человеческих действий и решений и изменяются под их влиянием. Однако это не означает, что все они сознательно спроектированы и их можно объяснить на основе человеческих потребностей, ожиданий или мотивов. Наоборот, даже те институты, которые возникают как результат сознательных и преднамеренных человеческих действий, оказываются, как правило, *непрямыми, непреднамеренными и часто нежелательными побочными следствиями таких действий*»².

Далеко не всегда это можно было объяснить только тем, что воля одних людей столкнулась с волей других, которая и пересилила, — тем, что ход и исход событий предопределили действия не этих, а иных, более удачливых, людей. Нередко в результате сознательных и целенаправленных человеческих действий получалось то, что не планировал, не желал и не ожидал никто даже из самых выдающихся участников исторических событий.

Поэтому в трудах уже самых первых историков — Геродота (ок. 494—425 до н.э.) и Фукидида (460—396 до н.э.) присутствовало понятие судьбы. Она понималась историками как нечеловеческая, объективная сила, которая предопределяла ход и исход событий. В результате история выступала не просто как сумма событий, а объективный процесс. Судьба мыслилась как объективная, но совершенно непонятная сила. И если не историками, то философами предпринимались попытки раскрыть сущность этой объективной силы. Одно из предлагаемых решений проблемы состояло в трактовке судьбы как нечеловеческого абсолютного разума, который определяет сознание и волю людей и тем самым их действия, а следовательно, и ход истории. Разновидностью такого подхода является понимание абсолютного разума как бога. История в таком случае истолковывается как реализация божественного плана, провидения, промысла божьего. Это *провиденциализм* (от лат. providentia), который

¹ Карацуба И.В., Курукин И.В., Соколов Н.П. Выбирая свою историю. «Развилки» на пути России: от Рюриковичей до олигархов. М., 2005. С. 9—10.

² Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 111.

нашел свое яркое проявление в труде римского христианского мыслителя Августина Аврелия (354—430) «О граде божием».

Но вполне понятно, что понимание истории как процесса, определяемого абсолютным разумом, мало что давало историкам. Оно по существу ничего не объясняло. Не было никаких доказательств существования такого разума. Чтобы оставаться в рамках науки, нужно было искать реальную естественную (в смысле — не сверхъестественную) силу, определяющую ход истории. Наличие такой силы необходимо предполагало существование в обществе объективной составляющей, причем такой, которая не просто существовала независимо от сознания и воли людей, составлявших общество, но определяла их сознание и волю, а тем и их действия и, следовательно, характер общества в целом и ход его истории. Эту объективную основу общества, являющуюся независимым от общественных взглядов людей источником данных взглядов, можно назвать *объективным общественным бытием*. Только выявление существования такого объективного общественного бытия может открыть дорогу к пониманию истории как объективного процесса, идущего по объективным законам. Объективной основой развития общества, его истории могло быть только развитие объективной основы общества, объективного общественного бытия.

Основной вопрос философии

Нетрудно заметить, что вопрос о природе исторического процесса есть вопрос о том, являются ли общественные взгляды людей, их общественное сознание первичными по отношению к социальной реальности или вторичным, производным, а если производным, то производным от чего, от некоей духовной объективной субстанции или от существующего в самом обществе естественного (в смысле — не сверхъестественного) объективного начала, есть не что иное, как основной вопрос философии в применении к обществу.

Основной вопрос философии есть вопрос об отношении мира и сознания, вопрос о том, какой из этих двух видов существующего является первичным, а какой вторичным, производным. Но мир не сводится к одной только природе. С тех пор как возникли люди, он стал включать в себя и общество. И основной вопрос философии — это вопрос об отношении не только сознания и природы, но и сознания и общества. И в применении к обществу он значительно более сложен и труден, чем в применении к природе. Не один из философов никогда не отрицал бытия природы, а мыслители, отрицающие существование общества, и были, и есть. Но и признание существования общества само по себе не избавляет от трудностей.

Природа может существовать без сознания, а общество не может. Поэтому материалистическое решение основного вопроса философии применительно к природе существовало с самого начала бытия этой науки, а такого же решения этого вопроса применительно к обществу долгое время не было. Все это время материалисты были таковыми лишь во взглядах на природу. Как только они обращались к истории, они переходили на позиции социоисторического волюнтаризма. Причины этого были подробно рассмотрены выше, и повторять сказанное нет смысла.

Вопрос об отношении мира и сознания во всех его аспектах всегда являлся и является предметом исследования философии и только философии. И вполне понятно, что это вопрос и применительно к обществу тоже является монопольным достоянием философии.

Философия общества и истории (социоисторисофия)

Этим занимается тот раздел философии, который носит название и *социальной философии*, и *философии истории*. В литературе социальную философию и философию истории нередко понимают как разные дисциплины. Это связано с тем, что в истории философской мысли два эти момента нередко расходились. Были философы, которые занимались только обществом самим по себе, но не его историей, были и такие, что занимались лишь историческим процессом, не уделяя большого внимания структуре общества.

Но в идеале социальная философия и философия истории совпадают, являются одним и тем же. Нет отдельно философии истории и социальной философии. Есть только единая философия общества и истории. Для обозначения философии истории есть еще один термин — *историисофия*. Потому для обозначения философии общества и истории можно использовать слово *социоисторисофия*.

Как видно из сказанного выше, применительно к обществу и истории существуют два основных решения основного вопроса философии. Первое — идеалистическое в двух видах: волюнтаристском (конструктивистском) и объективно-идеалистическом (с религиозно-философским вариантом — провиденциализмом). Второе основное решение — материалистическое. Последнее заключается не просто в утверждении о существовании объективного общественного бытия, а в выяснении того, что же именно этим объективным социальным бытием является.

Открыть это объективное общественное бытие на протяжении веков пыталось немалое число философов, социологов и историков. Но сделать это открытие им не удавалось. В результате они вынуждены были независимо от собственных намерений и желаний фак-

тически становиться на позиции того или иного варианта либо исторического волюнтаризма, либо исторического объективного идеализма.

Это прежде всего относится тем мыслителям, которые пытались сделать исследование общества и истории настоящей наукой, что предполагало, по их убеждениям, объективных естественных (в смысле — не сверхъестественных) движущих сил и объективных законов. Жан Антуан Кондорсе (1743—1794) в работе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1794) считал такой объективной силой разум, но не отдельных людей, а человечества в целом, т.е. общественное сознание. Эту идею подхватили и развивали Анри Сен-Симон (1760—1825), Огюст Конт (1798—1857), Птитирим Александрович Сорокин (1889—1968) и многие другие. А в конечном результате тот же самый Сорокин приходил к выводу: О. Конт был прав, заявляя, что «идеи управляют миром и вертят им» и что «весь социальный механизм опирается в конце концов на мнения людей»¹ Изгоняя социоисторический волюнтаризм с парадного подъезда, они впускали его с заднего входа. Точно так же обстоит у большого числа других, помимо П. Сорокина, видных западных социологов.

Впервые открыть объективное социальное бытие удалось только основоположникам марксизма Карлу Генриху Марксу (1818—1883) и Фридриху Энгельсу (1820—1895), что произошло в 40-е годы XIX в. Созданная ими философско-историческая система является не только первой в истории человеческой мысли материалистической концепцией общества и истории, но и единственной существующей. Другого материалистического понимания общества и истории, другого исторического материализма, другого материалистического понимания истории, кроме марксистского, не существует.

Марксистская философия истории и марксистская социальная философия полностью совпадают. Когда говорят о марксистской философии истории — материалистическом понимании истории, обязательно имеют в виду и материалистическое понимание общества.

Философия истории (социальная философия) в любом варианте есть область знания, отличная от исторической науки. Она не занимается ни описанием, ни объяснением конкретных исторических событий. Каждая конкретная система философии истории занимается только одним — обоснованием и более или менее детальной

¹ Сорокин П. О так называемых факторах социальной эволюции // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество М., 1992. С. 537.

разработкой предлагаемого ею решения основного вопроса философии в применении его к обществу и истории. А это предполагает создание и разработку определенного понятийного аппарата и более или менее стройной системы этих понятий — концепции.

Было время, когда философия истории выступала как единственная общая концепция истории. И тогда она нередко претендовала и на создание своей собственной общей картины истории.

Примерно так же обстояло тогда дело и в сфере взглядов на природу. Философы долгое время видели одну из своих важнейших задач в создании общей картины природного мира — *философии природы*, или *натурфилософии* (от лат. *natura* — природа). Когда естествознание было еще в пеленках, оно в силу фрагментарности научных знаний о природе не было в состоянии нарисовать целостную картину природы. Это делала за него натурфилософия, заполняя лакуны в знаниях полетом фантазии. С развитием естественных наук необходимость в натурфилософии пропала, и она исчезла, хотя попытки ее возродить предпринимаются и поныне.

Примерно так же обстояло в прошлом и с историей. Историологии первоначально была известна история лишь весьма ограниченного числа отдельных обществ. Об истории человеческого общества в целом она знать тогда не могла. И на помощь приходила философия истории, которая не только давала то или иное решение основного вопроса философии применительно к обществу, но и пыталась набросать общую картину истории человечества, заполняя пробелы в историческом знании различного рода догадками и домыслами. С развитием историологии нужда в специфически философской картине истории исчезла. Философии истории в таком смысле слова пришел конец. Она сохранилась лишь как предельно общий взгляд на историю, заключающийся в том или ином решении основного вопроса философии в применении к обществу и тем самым обосновывающий то или иное представление о природе исторического процесса.

Историология к настоящему моменту является не единственной наукой, которая рассматривает не какую-то одну сферу общества, а общество в целом. Знания об общественных порядках, которые первоначально накапливались в пределах историологии, в последующем обрели самостоятельность и оформились в самостоятельную науку, которая получила название *социологии*. Это окончательно произошло, когда эта область знания стала обзаводиться собственным эмпирическим базисом, отличным от эмпирического базиса историологии. Историология основывалась на фактах о прошлом общества, социология — на фактах о его настоящем. Так как социология

возникла только во второй половине XIX в., то объектом ее исследования стало преимущественно современное ей капиталистическое общество. В отличие от историологии социология претендовала на то, что она, как и естествознание, занимается не описанием единичных явлений, а выявлением законов, т.е., выражаясь языком баденских неокантианцев, представляет собой науку не идиографическую, а номотетическую. Исключения среди социологов были, но очень немногочисленные. Эти претензии отчетливо проявлялись в подразделении этой науки на две части: социологию эмпирическую и социологию теоретическую. Но как бы ни рассматривать эту науку, она не в меньшей степени, чем историология, отличалась от философии общества и истории.

Философия общества и истории (социоисториософия) и общая теория общества и истории (социоисториономия)

Все социоисториософы исходят из того, что действия людей, из которых складываются общественные явления, включая исторические события, определяются их общественными взглядами, общественным сознанием в узком смысле этого словосочетания. И поэтому главным для них было ответить на вопрос, чем определяются эти взгляды. Ответ на него одновременно был определенным решением проблем и основы общества, движущих сил истории и свободы и необходимости в истории.

Самое простое решение дают волонтаристы: общественное сознание суть основа общества и движущая сила истории. Отсюда с неизбежностью следует, что в обществе и истории царит свобода, что в истории никакой объективной необходимости, объективной предопределенности нет. Обоснование этого решения обычно не приводилось: оно считалось само собой очевидным. Объективные идеалисты исходят из того, что общественное сознание людей (субъективный дух) определяется неким объективным духом. В этом объективном духе он видят основу общества и движущую силу истории. Поэтому в их построениях всегда присутствовала объективная предопределенность. Вопрос о свободе человека они решали по-разному: одни ее отрицали, другие ее допускали, но всегда лишь в определенных пределах.

Как уже указывалось, единственным материалистическим пониманием общества и истории является марксистское. Согласно этому взгляду, в систему общественных отношений в качестве подсистемы входят такие связи, которые не только не зависят от сознания и воли людей, но, наоборот, определяют их сознание и волю, — отношения объективные. Этими объективными связями являются отношения

социально-экономические, представляющие собой общественную форму, в которой идет процесс производства материальных благ, без которого человечества существовать не может.

Система социально-экономических отношений (общественно-экономический уклад) представляет собой не что иное, как объективное социальное бытие, или, как еще иногда говорят, социальную материю. Социально-экономические отношения, определяя общественное сознание и волю людей, детерминируют их действия, а тем самым все прочие общественные отношения. Будучи объективным источником общественных взглядов, система социально-экономических отношений является базисом общества, на котором возвышается огромная надстройка общественных взглядов и общественных учреждений.

Существует несколько качественно отличных типов социально-экономических отношений, каждый из которых связан с определенным уровнем развития производительных сил общества. С возрастанием уровня развития производительных сил происходит смена системы социально-экономических отношений одного типа системой связей другого типа, а тем самым смена типов общественного производства (способов производства) и, соответственно, смена типов общества — общественно-экономических формаций. С точки зрения марксизма, история человечества есть естественно-исторический процесс — процесс смены общественно-экономических формаций, в основе которого лежит прогресс общественного производства. История идет по объективным законам. Потому ход ее предопределен, но только в главном и основном. То, что не может не быть, проявляется в том, что может быть, а может не быть. Историческая необходимость проявляется в случайностях. В истории нет абсолютной предопределенности, в ней существуют альтернативы, она вариативна. А раз так, то в ней возможна и свобода.

Согласно материалистическому пониманию истории, она есть процесс, идущий по объективным законам. А раз так, то этот процесс, как и природные процессы, обладает объективной сущностью, точнее целой иерархией сущностей: имеются, как и в природе, сущности первого, второго, третьего и т.п. порядков. Наличие у исторического процесса объективной сущности делает возможным переход в процессе исследования от холизации к эссенциализации, теоретизации.

Но если возможны исторические теории, то сразу же встает вопрос об отношении этих теорий и философии истории, которая сама является теорией, причем относящейся к тому же самому объекту.

Выше были приведены специфические понятия материалистического понимания истории: общественное производство, объективное общественное бытие, социально-экономические отношения, общественно-экономический уклад, способ производства, базис и надстройка, общественно-экономическая формация. Этот понятийный аппарат значительно шире, чем у любой другой философско-исторической системы. Однако и он далеко не охватывает всех понятий, которые необходимы для глубокого исследования и понимания общества и исторического процесса. А таких множество: общество, страна, первобытный коммунизм, рабство, феодализм, власть, государство, форма правления, политический режим, социальные движения, революция, восстание, мятеж, этнос, нация, война, культура, и т. п. и т.д. Теоретическая разработка этих понятий, выявление сущностей отражаемых ими явлений не только возможно, ибо у обществ есть объективная основа и история, соответственно есть объективный процесс, но и нужна.

Но они не входят в предметную область философии общества и истории, которая имеет дело только с понятиями, имеющими прямое отношение к решению основного вопроса философии применительно к обществу и истории. Они образуют особую область теоретического знания, которую можно назвать *общей теорией общества и истории*, или, короче, *социоисториономией*.

Об одном из отличий естественных и общественных наук

Возникновение социоисториономии является возможным, ибо у общества есть объективная основа и история, соответственно, есть объективный процесс, идущий по объективным законам. Но возможность еще не есть действительность. Чтобы возникла полнинная общая теория общества и истории, нужны определенные условия.

Эссенциализация в естествознании сама по себе не предполагает обращения ученого к философии. Это связано с тем, что все естествоиспытатели при работе в избранной ими области знания, даже четко этого не осознавая, всегда выступают как материалисты. Этот их стихийный материализм принято называть естественнонаучным материализмом. Естественная наука является материалистической по самой своей сути.

Об этом предельно четко говорили многие великие естествоиспытатели. Отвечая, например, на вопрос ирландского писателя Мэрфи, верно ли распространенное в британской прессе мнение, что он разделяет взгляд, согласно которому внешний мир является производным от сознания, Альберт Эйнштейн (1879—1955) сказал: «Ни один физик не верит, что внешний мир является производным

от сознания. Иначе он не был бы физиком. Не верят в это и названные вами физики (А. Эддингтон и Дж. Джинс. — Ю.С.). Следует отличать литературную моду от высказываний научного характера. Названные вами люди являются настоящими учеными, и их литературные работы не следует считать выражением их научных убеждений. Зачем кто-нибудь стал бы любоваться звездами, если бы он не был уверен в том, что звезды действительно существуют? Здесь я полностью согласен с Планком. Мы не можем логически доказать существование внешнего мира. Более того, вы не можете логически доказать, что я сейчас разговариваю с вами или что я нахожусь здесь. Но вы знаете, что я здесь, и ни один субъективный идеалист не сможет убедить вас в противоположном»¹ И еще одно высказывание великого ученого: «Вера в существование внешнего мира, независимо от воспринимающего субъекта, лежит в основе естествознания»²

Ученые в этой области знания в большинстве своем не сомневаются в том, что объекты их исследования существуют вне и независимо от их сознания и отражаются в нем. Не сомневаются они и в том, что изучаемые ими объективные явления подчинены законам, которые вполне доступны человеческому познанию.

Иначе обстоит в области историологии и социологии. Довольно значительная часть историков и социологов, не всегда это четко осознавая, стоит на позициях социоисторического волюнтаризма (конструктивизма). Согласно социоисторическому волюнтаризму, в обществе нет ничего объективного и история не есть процесс, подчиненный объективным законам. Его сторонники не признают объективного социального бытия, не знают о его существовании. И это исключает создание теории. Это не значит, что вообще не способны создавать концепции. Концепции и теории не одно и то же. Любая теория, конечно, есть концепция, т.е. сознательно, преднамеренно созданная система понятий. Но не всякая концепция есть теория. Теория — такая система понятий, в которой отражается сущность явлений.

У других историков существует убеждение в действии в истории какой-то неведомой объективной силы — судьбы. Но это, конечно, не представляет собой даже подобия теории.

Все значение философии общества и истории заключается том, что она должна быть методом познания сущности социальных,

¹ *Эйнштейн А.* Эпилог. Сократовский диалог // Собрание научных трудов. В 4 т. Т. 4. М., 1967. С. 162–163.

² *Эйнштейн А.* Влияние Максвелла на развитие представлений о физической реальности // Там же. С. 136.

включая исторические, явлений, т.е. методом построения социоисторических теорий. Но быть подлинным таким методом может только такая философско-историческая система, которая дает верное решение основного вопроса философии в применении к обществу и истории. А такой является только материалистическое понимание истории. Лишь с созданием исторического материализма стало возможным появление подлинной теории общества и истории.

Паратеории и универсальные холии

Сказанное не означает, что до возникновения исторического материализма вообще было невозможно появление исторических и социологических концепций, которые могли бы претендовать на истину.

Для естественных наук, перед которыми стоит задача понимания и объяснение общих фактов, идеальным способом унитаризации является, конечно же, эссенциализация. Но в жизни все обстоит гораздо сложнее. Бывает так, что общие факты в той или иной науке накапливаются, но эссенциализации при этом пока не поддаются. Тогда потребность в их объединении удовлетворяется посредством холизации, но особо рода. Рассмотренная выше холизация была объединением прежде всего (но не обязательно исключительно) единичных фактов. Она всегда относилась к определенной конкретной ситуации, достаточно четко локализованной во времени и пространстве. Такого рода холизацию, а тем самым и холию можно назвать *сингулярной* (от лат. *singularis* — отдельный, особый).

Холизации общих фактов может быть присвоено наименование *универсальной* (от лат. *universals* — общий, всеобщий). Она заключается в превращении общих фактов в элементы одной единой системы. Универсальная холизация есть систематизация. Любая унитаризация, включая и холизацию, предполагает появление идеи. В случае с универсальной холизацией холическая идея имеет свои особенности. Если для сингулярной холизации чаще достаточно одной лишь идеи, в случае с универсальной холизацией холическая идея обычно разрабатывается и превращается в целую систему идей — холическую концепцию (*холиоконцепцию*). Универсальная холия, как правило, является не просто *идеифактуальной*, а *концепциофактуальной* картиной реальности.

Результат универсальной холизации — возникновение такой холии, которая представляет собой систему, элементами которой являются общие факты, относящиеся к определенной области природы или общества — *универсальной холии* (*универсхолии*).

Универсатные холии чаще всего создаются в тех науках о природе, которые известный британский историк естественного знания Уильям Уэвелл (1794—1866) называл классификаторными. К числу их он прежде всего относил ботанику и зоологию¹. Конечно, понимание, которое давали универсатные холии, было частичным, недостаточным, ограниченным. Но лучше было иметь такое, чем никакого.

Несомненной универсатной холией является система растительного и животного мира, созданная великим шведским ученым Карлом Линнеем (1707—1778). Но универхолии создавались и в других науках, включая и такие, в которых на первом плане находилась эссенциализация.

Пожалуй, самый наглядный пример универсатной холии в такого рода науках, — знаменитая периодическая таблица химических элементов, созданная Дмитрием Ивановичем Менделеевым (1834—1907). Объединяющая все химические элементы идея периодического закона явно не эссенциальная, а холическая. В этой идее и основанной на ней таблице элементов отображены определенные существенные связи явлений, но не их сущность. Последняя была выявлена гораздо позднее с открытием элементарных частиц (электронов, протонов, нейтронов и т.п.).

К числу холических концепций, лежащих в основе универсатных холий, относятся многие из тех научных мыслительных конструкций, которые принято именовать эмпирическими законами и эмпирическими теориями. Они действительно имеют много общего с теориями, что позволяет называть их *паратеориями* (от греч. пара — около, возле).

К числу универсатных холиоконцепций, т.е. паратеорий, относятся многие умственные построения в области западной социологии, этнологии и политической экономии, которые принимаются за теории. Таковы, например, все так называемые социологические теории среднего уровня. Холиоконцепциями, паратеориями, а не подлинными теориями являются почти все понятийные построения в области истории, созданные до появления марксизма. Ярким примером исторических универсатных холий являются периодизации истории: подразделение истории человечества на периоды дикости, варварства и цивилизации, выделение в истории цивилизации древневосточной, античной, средневековой и новой эпох. В этих периодизациях были подмечены определенные существенные связи, но

¹ См.: Уэвелл В. История индуктивных наук от древнейшего до настоящего времени. Т. 3. СПб., 1869. С. 345.

сущность раскрыта не была. В эпоху до возникновения материалистического понимания появилось немало догадок о сущности тех или иных исторических явлений, но эти зародышевые эссенциальные идеи так и не были развернуты в теории.

О том, что без материалистического понимания истории и общества невозможно создание подлинных общественных теорий, наглядно свидетельствует, например, современное состояние западной социологии. В ней имеется раздел, который прямо именуется эмпирической социологией. Создаются «теории среднего уровня», которые в действительности являются вовсе не теориями, а паратеориями, которые не отражают сущности общественных явлений.

Общие же концептуальные построения, которые могли бы с полным правом претендовать на статус подлинной научной теории, там полностью отсутствуют. Это связано с тем, что современная буржуазная партийность порождает запрет на проникновение в сущность общества.

Это в той или иной степени осознают наиболее проникательные из западных специалистов, работающих в этой области. Среди них выделяется американский социолог Олвин Уолкер Гоулднер (1920—1980) — автор нашумевшей в свое время книги «Наступающий кризис западной социологии» (1971). Существующую западную социологию, которая с неизбежностью под давлением истеблишмента искажает картину социальной реальности, О. Гоулднер критикует с позиции новой, еще только долженствующей возникнуть науки, которую он именует рефлексивной социологией. «Хотя рефлексивная социология, — пишет он, — предполагает, что любая социология развивается только при определенных общественных условиях, которые она глубоко заинтересована понять, она также осознает, что элиты и различные институты стремятся получить что-то в обмен за поддержку, которую они оказывают социологии. Она осознает, что развитие социологии зависит от поддержки общества, которое допускает ее развитие в определенных направлениях, но одновременно ограничивает ее в других сферах и, таким образом, деформирует ее характер. Одним словом, любая социальная система стремится нанести ущерб той самой социологии, которой она же и дает жизнь. Призыв к «объективности» со стороны социологии, которая не осознает этого противоречия и которой не хватает конкретного понимания того, каким образом ее собственные руководящие институты и элита представляют для нее главную опасность, — это молчаливое свидетельство успешной гегемонии этой системы над такой социологией. Это доказывает неумение достичь той самой объективности, о преданности которой она заявляла с такой гордостью. Рефлек-

сивная социология может освоить следующую неблагоприятную для себя информацию: *всякая существующая власть враждебна высшим идеалам социологии*. В то же самое время она осознает, что чаще всего это внешняя опасность, поскольку самые глубокие последствия она имеет, когда связана с внутренними интересами карьеры и общественным положением самих социологов. Рефлексивная социология полностью осознает, что глубже всего социологию искажают потому, что сам социолог — добровольный участник этого искажения»¹

О. Гоулднер не одинок. В 1988 г. французской социолог Реймон Будон выступил со статьей «Станет ли когда-нибудь социология нормальной наукой?», а в 1994 г. другой социолог — Питер Людвиг Бергер поставил вопрос еще более хлестко — «Имеет ли еще социология какой-то смысл?»² Работ, в которых доказывалось, что западная социология не имеет теории и поэтому не является наукой, появилось в последние годы столь много, что в 1989 г. Рендалл Коллинз в статье «Социология: наука или антинаука?» выступил с попыткой доказать, что «социология вовсе не обречена на научную несостоятельность»³ Убедительных аргументов найти он не смог и в результате закончил статью призывом к социологам быть терпимым и не слишком критиковать друг друга. «Многое из того, что мы говорим сегодня о работах коллег, — писал он, — отличается негативизмом, враждебностью, пренебрежением. Это фракционность ослабляет социологию, ибо мы нуждаемся в многообразии подходов, чтобы подтвердить наши результаты перекрестными сравнениями. Чтобы продвинуться в социологии, нам нужен дух благородства, а не дух фракционного антагонизма»⁴

Не лучше обстоит дело в той дисциплине, которая носит название политической науки, или политологии. Там тоже не удастся создать подлинной теории. Не вдаваясь в детали, приведу названия статей нескольких видных западных политологов: Дэвид Истон «Упадок современной политической теории» (1951); Альфред Коббан «Закат политической теории» (1953); Лари Д. Спенс «Политическая теория в отставке» (1980)⁵

¹ Гоулднер А.У. Наступающий кризис западной социологии. СПб., 2003. С. 555–556.

² См.: Boudon R. Will Sociology Ever Be a Normal Science? // Theory and Society. 1988. Vol. 17. № 4; Berger P.L. Does Sociology Still Make Sens? // Schweizer Zeitschrift für Soziologie. 1994. Bd. 20. № 1.

³ Коллинз Р. Социология: наука или антинаука // Теория общества. Фундаментальные проблемы. М., 1999. С. 38.

⁴ Там же. С. 67.

⁵ Переводы этих статей на русский язык см.: Политическая теория в XX веке: сборник статей. М., 2008.

Многие концепции домарксистских и немарксистских общественных наук являются заведомо ложными и не имеют никакой научной основы. На даже те из их, что представляют собой паратеории, все же подлинными теориями не являются. Поэтому правильное было бы говорить в отношении западной социологии не о теоретической, а о концепциальной социологии.

Общая теория общества и истории и ее отношение к историологии и социологии

В литературе любую концепцию, так или иначе связанную с наукой, принято называть теорией. С этим приходится считаться. Поэтому с целью простоты изложения я буду говорить об общей теории общества и истории применительно и к немарксистской социальной науке, хотя это и не совсем точно.

Начну с ее отношения к историологии. Подавляющее большинство историков полностью сводили историческую науку к нарративной историологии. В этом смысле их точка зрения была близка к взглядам В. Виндельбанда и Г. Риккерта. Теория их мало интересовала. Когда же они сталкивались с отвлеченными рассуждениями, относившимися к их области знания, то причисляли их или к философии истории, или к теоретической социологии. Во всяком случае попытки создать наряду с нарративной историологией историологию теоретическую были редким, исключительным явлением. Примером такой попытки может послужить работа крупного отечественного историка Николая Ивановича Кареева (1851–1931) «Историология. Теория исторического процесса» (Пг., 1915; М., 2011), в которой автор отличает теорию истории от философии истории и присваивает ей особое название — «историология».

Чаще всего историки, которые чувствовали необходимость в теории, считали, что такую теорию должна создавать не историческая наука, а социология. Такой точки зрения придерживался другой известный отечественный историк-медиевист Дмитрий Моисеевич Петрушевский (1863–1942)¹ Не нуждающийся в представлении Евгений Викторович Тарле (1874–1955) считал, что и историк может заниматься разработкой теоретических проблем в своей области знания, но в таком случае он выступает в роли не историка, а социолога². Историк и этнолог Лев Павлович Лашук (1925–1990)

¹ См.: *Петрушевский Д.М.* Очерки из истории средневекового общества и государства. М., 1922; *Он же.* Очерки из экономической истории Западной Европы. М.; Л., 1928.

² См.: *Тарле Е.В.* Падение абсолютизма в Западной Европе и России. Пг., 1924; М., 2011.

назвал свою книгу, посвященную теоретическим проблемам истории, «Введением в историческую социологию» (Вып. 1–2. М., 1977).

Действительно, как уже указывалось, большинство социологов не только не чуждалось теории, но, наоборот, видело в ее разработке свою важнейшую задачу. И создавали они ее не только на собственном эмпирическом материале. Они обычно широко привлекали факты, добытые другими общественными науками, прежде всего историологией, а также этнологией (этнографией, социокультурной антропологией). Потому социологические концепции очень часто выступали как теории не только и даже не столько данной конкретной социальной науки, сколько как общие теории общества и истории. Теории, в фактологической основе которых преобладал исторический или этнологический материал, нередко получали особые названия: «социология истории», «историческая социология», «генетическая социология», «социология социальных изменений», «макросоциология» и т.п.¹

Все это довольно резко отделяло общесоциологические теории от собственно социологии как науки о современном обществе и по существу делало особой научной дисциплиной. Осознание этого отличия и легло в основу выделения теоретической социологии как особой области исследования общества в целом, отличной не только от эмпирической социологии, но и области знания о социологических «теориях среднего уровня».

Приведенный выше материал наглядно свидетельствует о том, что создание полноценной общей теории истории с неизбежностью является одновременно и созданием общей теории общества, что невозможно создать полноценную теорию общества, не творя одновременно общей теории истории. Нет и не может разных отдельных общих теорий истории и общества. Должна существовать одна единая общая теории общества и истории, которая выше была уже названа социоисториономией. Основы для нее были заложены не только историками и социологами, но и философами и представителями других общественных наук. Так, например, унитарно-стадиальную концепцию мирового исторического процесса, в которой в качестве последовательно сменявшихся стадий восходящего развития выступают охотничье-собираческое, скотоводческое, зем-

¹ См.: Социология истории. Реферативный сборник. М., 1983; Гартман Л. Об историческом развитии. Введение в историческую социологию. М., 1911; Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996; Lenski G.E., Lenski J. Human Societies: An Introduction in Macrosociology. New York, 1978.

ледельческое и торгово-промышленное общества, создали экономисты Анн Робер Жак Тюрго (1727—1781) и Адам Смит (1723—1790).

На совпадение общей теории общества и общей теории истории давно уже обращали внимание отдельные исследователи, в частности немецкий социолог Пауль Барт (1858—1922) в книге «Философия истории как социология» (русск. пер.: СПб., 1902; М., 2000).

***Философия общества и истории (социоисториософия)
и общая теория общества и истории (социоисториономия)***

Из сказанного выше вытекает также и вывод о существовании теснейшей связи между общей теорией общества и истории (социоисториономией), с одной стороны, и философией общества и истории (социоисториософией), с другой. В этом единстве главным, основополагающим является социоисториософия. Именно природа социоисториософии определяет характер связанной с ней социоисториономии. Они вместе взятые образуют единое целое концептуальное построение, которое можно назвать *социоисториологией*.

Уже социоисториономия, взятая сама по себе, обладала большой степенью самостоятельности по отношению к конкретным общественным наукам: она базировалась на их материале, была одновременно общей теорией двух разных общих наук об обществе — историологии и социологии. Социоисториология же вдобавок включала в себя еще и социоисториософию, часть совершенно иной науки — философии. Это окончательно делало ее если и не особой наукой, то во всяком случае особой, в многом самостоятельной научной дисциплиной. Вероятно, можно считать, что она в идеале должна входить в качестве особой, во многом самостоятельной части и в историологию, и в социологию. Но кроме общей теории, каждая из этих наук в принципе могла разрабатывать теории, специфичные для каждой из этих двух областей знания: в принципе возможны и частная теоретическая историология, и частная теоретическая социология. По отношению к частным общественным наукам социоисториология выступала как общий метод исследования.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Ю.И. Семенов

Введение: как нам понимать общество? Об исходном понятии социальных наук	3
Основные значения слова «общество» в научном обиходе	3
Многозначность слова «общество».....	4
Понятие социоисторического организма — одна из самых важных категорий наук об обществе и его истории	13
Два основных вида социоисторических организмов: демосоциальные и геосоциальные.....	14
Проблема бытия и природы бытия общества	23

Глава первая

СИСТЕМНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ОБЪЯСНЕНИЮ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ — ФИЛОСОФСКАЯ ИЛИ СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ	44

К.Х. Момджян

Социальная философия и социология: общее и особенное	45

В.С. Кржевов

Философия и социология: демаркация и проблемные поля	54

А.Ю. Антоновский

К эпистемологической интерпретации коммуникативных процессов: о знании в индивидуальной и в системной перспективах.....	59

Р.Э. Бараш

Мультикультурализм как понятие системной теории	68

Глава вторая

СОВРЕМЕННЫЕ ОБЩЕСТВА — ПОНЯТИЕ, СВОЕОБРАЗИЕ, ТИПОЛОГИЯ	91

Ю.И. Семенов

Об этнической общности и этносе русских	93

К.Х. Момджян

Российское общество: инвариант или самобытность?.....	102

К.Х. Момджян

Как возможна типология обществ?.....	114

Ю.И. Семенов

Еще раз об эволюции российского общества.....	120

В.С. Кржевов

Современное общество — либеральная модель	127

<i>О.А. Ефремов</i>	
Человек и корпорация в капиталистическом обществе	133
<i>А.Ю. Антоновский</i>	
От эволюции коммуникативной структуры к исторической типизации обществ	155
<i>П.С. Куслий, Е.В. Вострикова</i>	
О классификации обществ с точки зрения национальных языков	166
Глава третья	
НОМОТЕТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ В СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ	171
<i>К.Х. Момджян</i>	
О понятии и основаниях номотетического познания	171
<i>А.Ю. Антоновский</i>	
Об аномальности социального и контрфактичности научных законов	177
<i>А.А. Аргамасова</i>	
Актуальна ли терминология неокантианцев?	184
<i>А.Л. Никифоров</i>	
О специфике гуманитарного познания.....	189
<i>В.С. Кржевов</i>	
Своеобразие науки об обществе и ее методологии.....	193
<i>К.Х. Момджян</i>	
В ответ на критику номотетического познания в общественных науках.....	200
Глава четвертая	
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ТЕОРИИ ОБЩЕСТВА	210
<i>К.Х. Момджян</i>	
Еще раз о родовой природе человека.....	210
<i>К.Х. Момджян</i>	
Субстанциальный подход и типология человеческих потребностей	216
<i>К.Х. Момджян</i>	
О биосоциальной потребности в безопасности и ее видоспецифической типологии	232
<i>В.С. Кржевов</i>	
Человек в контексте «естественного права».....	245
<i>А.Ю. Антоновский</i>	
О проблеме коммуникативного понимания и общности знания.....	249

<i>Ю.И. Семенов</i>	
Антропология и социальная теория	256
<i>Р.Э. Бараш</i>	
Об этнических определениях человека в перспективе примордиализма и коммуникации	260
<i>Ф.И. Гиренок</i>	
Антропологическое и социальное. Почему Г. Тард победил Э. Дюркгейма	264
<i>Е.В. Брызгалина</i>	
О генетико-биологической определенности человека	267
<i>Е.В. Вострикова, П.С. Куслий</i>	
Об универсальном языковом определении человека	269
<i>О.Е. Ефремов</i>	
Человек постэкономического общества	273
Глава пятая	
ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ	277
<i>А.Ю. Антоновский</i>	
О коммуникативной структуре научного знания и форме социальной теории.....	277
<i>Е.В. Брызгалина</i>	
Неоевгеника как вызов современным социальным и гуманитарным наукам.....	292
<i>В.С. Кржегов</i>	
История и ее материалистическое понимание.....	300
<i>Р.Э. Бараш</i>	
Социальное познание и общественные опросы	305
Заключение.....	313
<i>Ю.И. Семенов</i>	
О специфике исторического познания, об отношениях конкретных общественных наук, социальной философии и социологии.....	313

По вопросам приобретения книг обращайтесь:
Отдел продаж «ИНФРА-М» (оптовая продажа):
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр.1
Тел. (495) 280-15-96; факс (495) 280-36-29
E-mail: books@infra-m.ru

Отдел «Книга—почтой»:
тел. (495) 280-15-96 (доб. 246)

Научное издание

**КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА
В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ
И ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ**

Монография

Под общей редакцией *К.Х. Момджяна и А.Ю. Антоновского*

Оригинал-макет подготовлен в НИЦ ИНФРА-М
ООО «Научно-издательский центр ИНФРА-М»
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел.: (495) 280-15-96, 280-33-86. Факс: (495) 280-36-29
E-mail: books@infra-m.ru <http://www.infra-m.ru>

Подписано в печать 25.11.2016.
Формат 60×90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Newton.
Печать цифровая. Усл. печ. л. 21,75.
Тираж 500 экз. Заказ № 15074
ТК 646394-760779-251116

Отпечатано в типографии ООО «Научно-издательский центр ИНФРА-М»
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел.: (495) 280-15-96, 280-33-86. Факс: (495) 280-36-29