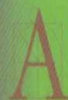




Ф и л о с о ф с к и е
Т е х н о л о г и и :
hic et nunc

ОБЩЕСТВО,
СОЦИАЛЬНОСТЬ,
ПОЛИСУБЪЕКТНОСТЬ

Вячеслав
КЕМЕРОВ



академический
проект

В.Е. Кемеров

ОБЩЕСТВО, СОЦИАЛЬНОСТЬ, ПОЛИСУБЪЕКТНОСТЬ

**Москва
Фонд «Мир»
2012**

**Москва
Академический Проект
2012**

УДК 1/14
ББК 87
К35

Кемеров В.Е.

К35 Общество, социальность, полисубъектность. —
М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2012. —
252 с.

ISBN 978-5-8291-1366-7 (Академический Проект)

ISBN 978-5-919840-09-1 (Фонд «Мир»)

В книге анализируются сдвиги в современных взглядах на общество, на силы и формы, определяющие его динамику, на способы и средства его изучения и понимания. Выясняется, как и почему понятие «общество» конкретизируется понятием «социальности», а понятие «социальности» — понятием «полисубъектности».

Книга предназначена философам, исследователям и преподавателям, работающим в сфере обществознания, аспирантам, студентам, всем, кто интересуется изменениями в представлениях об обществе, в методологии его описания и объяснения.

**УДК 1/14
ББК 87**

ISBN 978-5-8291-1366-7
ISBN 978-5-919840-09-1

© Кемеров В.Е., 2011
© Оригинал-макет, оформление.
Академический Проект, 2012
© Фонд «Мир», 2012

ПРОБЛЕМА ОБЩЕСТВА

Когда в 80-е годы прошлого века один из руководителей советского государства сказал, что мы «до сих пор не изучили в должной мере общество, в котором живем», это вызвало серьезное недоумение. Мотивы недоумения были скорее идеологическими и психологическими.

С точки зрения методологии такое суждение представляется вполне здравым. Действительно, мы не знаем общества, в котором живем; это, собственно, и побуждает нас постоянно вглядываться в него, изучать его, заниматься социальной философией, социально-гуманитарными исследованиями, вести житейские дискуссии и политические споры.

Мы говорим, что живем в обществе. Мы строим свои рассуждения об отдельных формах деятельности, исходя из общества, то есть имея в виду общество как стационарную систему отсчета. Но какое общество мы имеем в виду?

Архаическая община рассматривается как общество, и Римская империя — тоже общество, и Советский Союз — это общество, и современный социальный мир — тоже общество («общество обществ»). Одним и тем же словом мы называем разные социальные системы, по количественным и по качественным параметрам заметно отличающиеся друг от друга.

Относительно спокойно в этом вопросе могут себя чувствовать люди, отождествляющие общество и государство. В российской традиции такое отождествление считается чуть ли не естественным. Тогда и общество видится огромным помещением, пространством со сво-

ей особой геометрией, куда люди заходят и откуда уходят. Но при ближайшем рассмотрении этот овеществившийся образ оказывается производным от определенного типа отношений между людьми, опять же — от определенного общества.

Мы хотели бы использовать понятие «общество» как рамку для нашей дальнейшей работы по созданию картины социального мира, а нам приходится задаваться вопросами: как возможно общество, какое общество мы имеем в виду, каким инструментарием мы располагаем, чтобы наметить контуры этого общества?

Отделяясь от понятия государства, понятие общества «отрывается» от территории, пространства, географии. Ему узко в определенных государством границах, и люди воспроизводят и выстраивают свои разнообразные — экономические, культурные, информационные, идеологические — связи поверх этих границ. Видимо, поэтому, вместо того чтобы сказать «общество», иногда говорят: «социальность», «социальная система», «общественные отношения»¹.

Уже как минимум четверть века идут разговоры об онтологических, коммуникативных, микросоциальных поворотах в философии и обществознании. Не является ли это симптомом более глубоких сдвигов в бытии общества и его познании? Может быть — это «дисциплинарные» сигналы из разных областей познания, указывающие на то, что происходят не просто изменения в обществе, а преобразование массива деятельности людей, структур человеческого бытия и его отображения?

Если это так, то возникает первый и самый важный вопрос: кто произвел эти изменения, кто обусловил эти

¹ «Общество» перестает быть объектом социологии, им становятся поведения и общественные отношения» (Турен А. Возвращение человека действующего. М., 1998. С. 16). Турен стремится использовать для определения социальности, выходящей за рамки общества, термин «социальное действие», но употребляет его не в классическом смысле, фокусирующем внимание на взаимодействии акторов, а в смысле, подчеркивающим динамику, процессуальность социального. См. также: Богдрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социальности. Екатеринбург, 2000; Ваттимо Дж. Прозрачное общество. М., 2003; Зиммель Г. Как возможно общество? // Вопросы социологии. 1993. № 3; Элиас Н. Общество индивидов. М., 2001.

сдвиги, кто «вписывает» деятельность и ее переплетения в состав обстоятельств жизни и в ее изменения? Сама постановка вопроса указывает на преобразование привычных формул «системы и индивиды», «структуры и люди», «общество и личность».

Как мы можем догадаться, выведение на первый план *динамики* социального бытия связано с наполнением этой динамики субъектным, человеческим, индивидным содержанием. Энергетическая сторона этого наполнения была понятна и раньше. Но сейчас дело идет о субъектных, личностных, индивидных формах этой динамики, о роли этих форм в воспроизводстве социального бытия, его познания и исследования.

Дистанцирование общества от пространства, социальности — от территории сопряжено с возрастанием роли времени, как организующей формы совместной и разделенной деятельности общественных субъектов. Под влиянием социального времени пространство все более обнаруживает свою зависимость от организации деятельности людей. Даже преимущества размеров и насыщенности пространства дарами природы, оказывается, зависят от того, как люди выстроят и реализуют свою деятельность во времени.

Динамика, временность, субъектность социального — это его аспекты, органически связанные между собой, это — разные грани современной социальности, заставляющие переосмысливать традиционные социально-философские и методологические воззрения на общество.

Упомянутые выше онтологические, коммуникативные, социально-феноменологические и социально-психологические повороты возбуждают сильное методологическое беспокойство. Классические концепции не приспособлены для описания и объяснения динамики общества на разных его уровнях и в разных субъектных формах. Неклассический скептицизм относительно методологических средств только усиливает нигилистическое отношение к науке и научному познанию общества в особенности. А возникновение новых общественных форм требует продумывания и осмысления методологических стратегий, переосмысливающих и

преобразующих привычные понятия и приемы исследования. Стало быть, главный вопрос — это вопрос переработки традиционных схем понимания общества и его исследования. Это вопрос не только теоретико-методологический. От его рассмотрения зависит продуктивная работа социального воспроизводства, участие людей в сохранении и развитии связей и условий, которые мы, по сути, и считаем обществом. Это вопрос повседневного поведения людей, эффективной кооперации их практических усилий, построения процессов воспитания и образования. Это, конечно же, и научный вопрос, но в несколько ином смысле, нежели это считалось прежде. Наука больше не возвышается над обществом, она оказывается в гуще социального бытия, и ее главная задача — сбалансировать и максимально использовать ресурсы этого бытия, прежде всего — человеческие ресурсы. Но поскольку качественная реализация ресурсов зависит от самих людей, наука не может предписывать и диктовать им извне формы их деятельности. В ее возможностях связывать разных субъектов, способствовать их кооперации, создавать вместе с ними новые формы социальных взаимодействий.

Вопросам о том, как переживается, осознается, осмысливается недостаточность традиционных социально-философских и методологических представлений, как формируется потребность в переработке инструментов понимания и исследования, как уточняются ориентиры того, что необходимо и актуально в работе с образами общества, и посвящена эта книга. Она, конечно, ограничена проблемой методологических ориентиров современного обществознания и социальной философии. Но в ней есть намек и на более общие проблемы и на способы их трактовки.

В классическую эпоху познание общества считалось периферией познавательной деятельности. Недаром до середины XX в. нормальной была практика рассмотрения методологических вопросов социально-гуманитарных наук на фоне традиций, принципов, методов естествознания. Сейчас происходит своего рода оборачивание: поскольку динамика общества решительным образом сказывается на всех науках, шире — на всем познании,

постольку приходится всю познавательную деятельность рассматривать сквозь связи социальности, а ее перспективы сквозь формы социальной динамики. И если на характеристику дисциплинарных задач это напрямую не влияет, то на постановке вопросов о том, как общество оценивает знание, как его может использовать, как его будет применять, это, конечно, сказывается. А отношение общества к своему отражению, к собственной системе ориентаций — это уже вопрос о жизни общества, о его перспективах и возможностях. Так что, пытаясь ответить на вопрос: что есть общество и как оно возможно, мы невольно вторгаемся и в сферу вопросов о том, чем общество может быть и что с ним может произойти.

Разговор о том, что собою представляет общество, как оно «работает», какое отношение оно имеет к повседневной жизни людей, обычно начинается не с общих определений, а с каких-то конкретных вопросов. Так и в этой книге: разговор начинается как будто бы не с самого важного. Но потом шаг за шагом прокладывается путь к пониманию того, как общество и его структуры «проступают» в проблемах жизни и деятельности людей, их взаимодействиях и кооперации. Соответственно, вопрос за вопросом возникает представление о теоретико-методологических средствах, которые необходимы для конкретизации образа общества, трактовки его как социального воспроизводства, как социального процесса. Практические и теоретические ориентиры, через призму которых мы начинаем видеть общество, обеспечиваются проработкой методологических позиций и средств, той «оптики», которая проясняет и воссоздает образ. Сохранение, совершенствование, обновление этой «оптики» как раз и есть вопрос, подводящий к ответу: как возможны общество, социальность, полисубъектность.

Есть, разумеется, и другие маршруты в размышлении и разговоре о том, что такое общество и как оно возможно. Более традиционное (а иногда и более краткое), но согласуемое с предлагаемой работой изложение понятий и их связей читатель найдет в книгах: Кеме-

ров В.Е. Социальная философия. М., 2004; Социальная философия: Словарь / Ред. и сост. В.Е. Кемеров и Т.Х. Керимов. М., 2006; Современный философский словарь / Ред. В.Е. Кемеров. М., 2004; Кемеров В.Е., Керимов Т.Х. Хрестоматия по социальной философии. М., 2000.

РАЗДЕЛ 1. ПРОБЛЕМА ОРИЕНТИРОВ

Глава 1

О ФИЛОСОФСКОЙ МОДЕ В РОССИИ

Мода хороша уже тем, что проходит. За модой надо следить и успевать. А можно и не успевать. Все равно надо жить, преодолевать препоны, добиваться результатов. Мода устареет и обновится, исчезнет и возвратится. Ей всегда есть куда вернуться: есть пространство бытия, легко моду включающее и незаметно ее теряющее.

В какой мере философия, в частности — российская, подвержена этой игре? Вопрос такого рода тридцать лет назад не обсуждался: философия казалась делом слишком серьезным, чтобы рассматривать ее в таком ключе. А сейчас он вполне уместен и самой постановкой своей намекает на некую гипотезу, контуры которой я хочу далее прояснить.

■ В поисках стиля

В конце 60-х мне случайно довелось прочитать до-революционную рецензию на работу Г. Риккерта «Границы естественно-научного образования понятий». Автор критического разбора (П. Перцов) с явным скепсисом оценивал шансы этой работы привлечь внимание образованного российского общества, в частности, и по той причине, что ее гносеологизм далек от основных интересов этого общества, от вопроса (и ответа) «во что

верить». Я начинал заниматься проблемой оснований методологии общественнознания и знал, что в отечественных учебниках по истории философии Г. Риккерта ругают за агностицизм, релятивизм, субъективизм. Но то, что четкая постановка и последовательное осмысление проблемы методологического дуализма, а также и воздействие этой работы на общественнознание XX в. не были интересны российской социальной мысли и философии — это в первый момент меня сильно задело. Позже я прочитал у Н. Бердяева об «идейной отсталости широких слоев русской интеллигенции», о «подозрительном отношении к мысли», об «аскетическом воздержании от идейного творчества»¹, а у А. Лосева о том, «что русская философия остро недолюбливает эти самые логические построения как таковые, причем эта нелюбовь очень часто превращается в прямую и острейшую ненависть ко всякому отвлеченному построению и к самой тенденции отвлеченно мыслить»².

Конечно, равнодушие к методологической работе среди философов не такая уж редкость — так было. Так и есть. Но в конце 60-х казалось: именно развитие четкого, ясного, последовательного мышления становится важнейшим — и не только методологическим, но и мировоззренческим ориентиром отечественной философии. Сказывались социальные сдвиги начала 60-х, инерция «оттепели»; даже вторжение в Чехословакию в 1968 г. как будто требовало трезвой и ответственной работы мысли.

Внешним выражением этой тенденции было обновление языка. Поначалу в неофициальных дискуссиях, а потом и на страницах журналов появились для многих непривычные слова: «верификация», «фальсификация», «эксплананс», «экспланандум», «структура», «функция»; не упомянув «валидность», вообще стало неприлично говорить о каких-либо результатах. Это словарное пополнение шло главным образом за счет методологии ес-

¹ Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 81. Ссылки, естественно, делаются на те издания, что сейчас под рукой, а не на те, что удавалось тогда где-то (если повезет), например в спецхране, найти, быстро прочитать и отложить до других времен.

² Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 511.

тествознания как области, вызывавшей — по контрасту с идеологизированным обществознанием («обществоведением» — тогда говорили) — наибольшее доверие. Кому-то было важно, что за этими словами стоит определенная — европейская, позитивистская в основе — традиция философии науки. Кого-то это не очень волновало, ибо слова обладали самостоятельной ценностью; они подсказывали: человек, знающий эти слова, находится «в струе», соответствует духу и стилю времени.

Заметное влияние на обновление языка философии оказало развитие социологии. Оно тоже как будто бы свидетельствовало о стремлении общества (точнее — его идеологов и ученых) составить отчетливо рациональное представление о своем строении и составе, своих ресурсах и перспективах. В этом плане вполне нормальным виделось появление новых слов, говорящих о группах и нормах, о ролях и статусах, о социальном гомеостазисе и социальных изменениях. Казалось, они обеспечивают подступ к более ясному и точному пониманию работы социального «механизма», помогут диагностировать, лечить, изживать «опухоли-пережитки», что мешают обществу полноценно использовать его неслышанные силы.

Кроме того, использование подобных слов помогало осуществить обходной маневр, — минуя скудные истматовские характеристики общественной жизни, — говорить о ней так, как методологи науки могли рассуждать о разных типах объектов, о разных уровнях теории и всевозможных моделях реальности. Не ссорясь с официальной идеологией, используя специальные термины (скажем — «девиантное поведение» или «социальные дисфункции») можно было, как представлялось тогда, заниматься любыми социальными проблемами.

Правда, возникали не очень понятные ситуации, когда проблему личности, например, пытались прояснить с помощью ролевой теории и функционального анализа (становление личности, таким образом, превращалось в формирование конформиста). Забавно выглядели и некоторые маститые исследователи, начинавшие свои выступления цитатами из документов КПСС, потом детально анализирующие что-нибудь вроде соотноше-

ния между системным и комплексным подходом (как правило, без ссылок на западных авторов, у которых заимствовались концепции и соответствующая терминология) и плавно переходящие к прагматическому анализу отечественных бед и перспектив.

Однако все это расценивалось как издержки развития; знаком развития как раз и выступали новые слова, погружавшиеся в российскую культурную среду, отрывавшиеся тем самым от своих концептуальных корней, но обеспечивающие все большему числу людей возможность быть «на уровне».

■ Переодевание моделей

Смена моды произошла неожиданно. Она не была результатом работы с самими терминами и понятиями, с проблемами, скрывавшимися за ними. Обозначились события и сдвиги, незаметно, но достаточно быстро сложившиеся в новую для российской философии внешнюю ситуацию, в свете которой прежние ориентиры и словесные формулы потеряли свою притягательность. Ситуация строилась разнородными как будто бы событиями: к середине 70-х радикально сменилась редакция журнала «Вопросы философии», был фактически перестроен Институт социологии АН, много обещавший сделать в рациональном осмыслении ресурсов российского общества, в 1976 г. прошел очередной съезд КПСС, подведший черту оттепельной инерции и связанными с ней общественными интересами и надеждами.

За этой чертой остался и 1968 г.; оказалось, что в нем было не только вторжение советских войск в Чехословакию, но и майское движение во Франции, положившие начало критическому пересмотру рационалистической модели философии и социологии, столь авторитетной на Западе и столь привлекательной для советской интеллигенции. Словесный коктейль из систем, структур, функций, верификаций и валидности, которым упивались продвинутые советские философы и социологи далее не утолял жажду познания. Более того, эти слова оказались под подозрением как символические выражения скрытых репрессивных сил и отчужденных

социальных структур. Формулировались задачи разоблачения, демистификации, редукции (в смысле — очищения) этих терминов, стало быть, социальной и психоаналитической терапии человеческого мышления и практики. Такой поворот, конечно, не мог не вызвать некоторого замешательства у отечественной интеллигенции.

Между тем антипозитивистские, а где-то и антинаучные настроения в зарубежной философской и методологической литературе определялись все более резко: обозначившись в середине 60-х, они к середине 70-х в значительной мере диктовали тонус дискуссии об основаниях философии и научного знания. Причем акценты этой дискуссии были явственно переставлены с вопросов эмпирических, логических или рационально-метафизических на вопросы социально-гуманитарного характера.

На российской философской сцене эта тенденция проявлялась в очередной смене языка. Методологические и гносеологические темы по-прежнему сохраняли своего рода неформальное лидерство — по причине своей удаленности от идеологии, а также и в связи с достаточно высоким уровнем образованности их разработчиков. Но все чаще обсуждались — теперь уже с использованием новых слов — проблемы «большой» и «малой» науки, «невидимых колледжей», «неявного» и «личностного» знания, исследовательских программ, «парадигм», интенциональности, естественных установок. Прежнее сближение здравого смысла с нормами объектного знания оказалось под сомнением. Рассмотрение же субъектных оснований знания и деятельности сталкивалось с большими трудностями¹.

¹ Новый язык осваивался с позиции старых стереотипов. Редакторы без сомнений переправляли в статьи и монографиях «объектное» на «объективное», а «субъектное» на «субъективное». На защите докторской диссертации И.В. Ватина «Человеческая субъективность» в Ростовском университете один из членов Ученого совета потрясал Словарем иностранных слов, обвиняя с его помощью диссертанта в субъективизме. Борьба шла вокруг слов; до сути дела, до «поворотов», что стояли за смещениями слов, дискуссия зачастую не добиралась.

Справляться с ними было бы легче, если бы имелось в наличии развитое социологическое знание. Но его не было. Эмпирические исследования находились под жестким контролем и были ограничены в тематике. Теоретические же построения оказывались возможными только тогда, когда они вписывались в общие истматовские схемы в ранге особых уровней или специальных теорий. Реально используемые модели и терминология следовали за функционалистскими концепциями и, так или иначе, были сориентированы на стабильность социальных структур и на адаптацию к ним человеческих индивидов.

А в это время — и уже на протяжении десяти лет — в европейском и американском научном общественном знании шло развернутое наступление на функционализм, на структурно-функциональный анализ, вообще на позитивистское обоснование социальных наук. Уже хрестоматийными стали статья Дж. Хоузманса «Вернуть людей в теорию» и книга А. Гоулднера «Грядущий кризис Западной социологии». За одними и теми же словами — «социальное действие», «личность», «система» — обнаруживались различные проблемы и разные методологические ориентации. Уже были поставлены вопросы о конструировании социальной реальности, конкретизировались представления о том, как люди воспроизводят социальные структуры и системы; прояснялся и более общий философский вопрос о субъектных формах бытия и о соответствующих онтологиях.

В российской философской и социальной мысли этот поворот не был опознан, в частности потому, что именно в те времена, когда П. Перцов писал свою критическую рецензию на Г. Риккерта, проблема разграничения наук о природе и наук о культуре, социальных наук и гуманитарного знания не была осмыслена на необходимом методологическом уровне. Именно последовательное осмысление этого дуализма впоследствии, в 60-е годы, явилось важной предпосылкой для поиска новых форм синтеза социального и гуманитарного, обобщающей и индивидуализирующей методологий. Выбатывались новые установки социально-гуманитарного знания и философии, их будущей взаимосвязи.

На отечественной почве вся эта проблематика прорастала в виде новых слов и их сочетаний. Комбинации были самые разнообразные: от нелепых, но вполне пожитейски понятных комплектов, в которых объединялись позитивистская методология и экзистенциалистский стоицизм или функционалистская социализация и фрейдовская энергетика, до громоздких концепций типа «Социалистического образа жизни», соединяющих понимание невозможности системы без людей и попытку вообразить «органическое» единство отчужденных социальных структур и человеческих индивидов. Проблемы, которые нельзя решать, нельзя и исследовать по существу, но их можно было обозначить с помощью специальных слов, желательно новых, редуцировать их к задачам, имеющим типовое решение.

Оживающие маски

В начале 80-х изменение форм философствования происходило довольно странно. Выделить события, послужившие вехами для нового отсчета, довольно трудно. Вместе с тем явственно менялись манеры философского общения и аргументации, отношения к традиционным темам и ключевым словам. Официально признанные мэтры позволяли себе пользоваться выражением «аутентичный марксизм» и приводить иронические классификации «профессорского», «доцентского» и «ассистентского» марксизмов, причем говорить об этом не в кулуарах, а с кафедр союзных конференций. На смену застегнутому на все пуговицы философскому мундиру пришла довольно свободная форма одежды, позволяющая время от времени открывать свои личные философские намерения и обнажать свои сокровенные философские привязанности.

Традиция терминологического заимствования продолжала действовать, но режим ее работы несколько изменился. Отечественный философский словарь был уже в достаточной степени насыщен феноменологической, неофрейдистской и постпозитивистской терминологией. Знание «всех этих слов» уже не было достаточным для вхождения человека в когорту (в «карасс»)

посвященных и продвинутых. С другой стороны, радикальное переосмысление основных гносеологических и социально-онтологических вопросов не предвиделось. Так что философия больших тем и крупных жанров стала уступать философскому анализу мотивов периферийных и частных. Предметом такого анализа становились проблемы обучения и воспитания, внутригрупповых и межкультурных контактов, различных стилей обыденного поведения и мышления. Философы шли в педагогику, игротехнику, семиотику, социальную психологию, культурологию. А из этих дисциплин в философию шли все новые и новые слова — менталитет, характер, стиль, диалог, другой, консенсус, дискурс, коммуникация, глобалистика; они как будто бы и не касались устоявшегося языка философии, характеризующего основные темы и вопросы, но существовали параллельно с ним, вместе с тем формируя жаргон, на котором общалось поколение 80-х.

Особенно сильное влияние на жаргон философии 80-х оказали науки о языке и направления мысли — структурализм и постструктурализм — с ними непосредственно связанные.

Попытки найти ресурсы развития (или хотя бы сохранения) на стороне языковедческого познания характерны для отечественной философии последней четверти XX в. в том плане, что она до этого уже была аналогичным образом ориентирована на использование социологических и психологических схем. Контакт с социологией закончился дискредитацией функционалистских и марксистских моделей, представлявших внешнюю, т. е. оторванную от человеческих индивидов, социальность.

Поворот к психологии выглядел многообещающим; психология казалась сферой трактовки человеческой жизни, способной оказать философии «гуманитарную помощь», дать схемы и образы понимания индивидуального бытия людей, за счет которых можно было бы гуманизировать понятия о социальных системах, структурах и институтах. Возникающая зависимость философии от психологии скрывала методологическую недоопределенность большинства психологических концепций бы-

тия человеческих индивидов, оторванность этих концепций от анализа форм социальных связей, от содержательных характеристик предметного бытия людей. Философия, попадая в позицию потребителя, не могла фиксировать того, что «чистота» психологического знания оплачена отчужденностью его от других способов описания бытия людей. Если бы философия могла увидеть в обособленности психологического знания проблему — практическую, — сопряженную с оформлением психологии в особую дисциплину в конкретных социально-исторических обстоятельствах (запечатлевшихся и во внутреннем строе этой дисциплины), она бы вряд ли с таким наивным доверием относилась к психологическим моделям человеческого бытия и уж во всяком случае ограничила бы себя в их использовании для объяснения взаимосвязи и деятельности людей.

Для продолжения разговора важно отметить, что заметная психологизация философии (в данном случае — советской, российской), концентрация внимания на схемах непосредственных отношений человека к человеку, создала психологические предпосылки для описания человеческой коммуникации, для построения моделей языка как языка *непосредственного* общения.

Психология не могла взять на себя функцию методологического обоснования обществознания: в ней не было «твердых» форм, подобных тем, что механика предложила естествознанию, а логика — философии. И вот тогда в фокусе внимания оказались языковедческие дисциплины. Используемые ими языковые модели обладали рядом достоинств, присущих психологии (в них учитывался или предполагался индивидуальный характер человеческих взаимодействий, возможности их личностной, культурной наполненности), и, вместе с тем, они были свободны от крайностей субъективизма и иррационализма, порождаемых радикальной психологической установкой. Трактовка человеческих взаимодействий на основе схем языковой коммуникации давала возможность строить общезначимые характеристики и описания бытия людей, однако определенность таких представлений не исключала особенности, специфичности, уникальности человеческих взаимосвязей. Иными сло-

вами, достигался некий компромисс рационального понимания различных человеческих ситуаций и выявления их своеобразных черт, не редуцированных к каким-то абстрактным, внешним для них социальным формам; сохранялась гуманитарная ориентация (язык, субъектность, индивидуность), но оставалась и ориентация на устойчивость общезначимой формы (язык, связи его функций, единиц и т. п.). Языковедческие модели давали инструмент, подобный инструментам логики и математики, но как будто лишенный присущих им недостатков — абстрактности и натуралистичности. Язык оказался последней из известных форм, «стягивающих» абстрактные характеристики деятельности и социальности в фокус непосредственно индивидуальных взаимодействий и самореализаций.

Тем не менее, использование подобных схем меняло поле философских рассуждений, смещало предметность философии. Если прежде в центре ее внимания находилось мышление и познание, то теперь на первом плане оказалось отношение человек — человек, субъект — субъект.

По сути, речь должна бы идти о новой социальной онтологии или о социальных предпосылках построения философской онтологии. Но на первом плане оказался коммуникативный поворот, заслонивший поворот онтологический; феноменология контакта перекрыла метафизику процесса.

В этом плане самой значимой фигурой в российской философии оказался М.М. Бахтин. Переход к философии субъект-субъектных взаимоотношений осуществлялся им и его последователями с позиций эстетики словесного творчества и культурологии. Так преодолевался формализм языковедческих моделей, а заодно и ортодоксальные формы гносеологизма и рационализма.

Работа с субъект-субъектной схемой предполагала два основных пути. Первый путь: конкретизация модели, а, стало быть, и социально-философский анализ условий становления социальной формы (систем, структур, институтов) в деятельности людей. Реализация этой схемы была сопряжена с преодолением официально утвержденной социальной теории, что в начале 80-х не пред-

ставлялось возможным. Второй путь: обращение к духовности как к средству против жесткого рационализма и гносеологизма, переосмысление собственных культурных стандартов за счет проникновения в «другое», непостижимое и невыразимое, за счет освоения соответствующих техник и терминологий. Этот путь предполагал смешение философии с религией, эзотерикой, ведовством, он порывал с философским обоснованием и аргументацией, но сохранял эмоциональную атмосферу ожидания и надежды.

■ Свободный подиум

Перестройка началась для философии и философов довольно неожиданно. Конечно, на что-то надеялись, что-то прогнозировали, чего-то хотели. Общий вектор прогнозов и хотений намечался под знаком отказа, ухода, отречения. Но сказать, что перестройка философски подготавливалась было бы преувеличением.

Перестройка — это такое слово (опять — слово!). На самом деле ничего особенно не перестраивали — ни в техническом, ни в социально-политическом плане. За словом «перестройка» стояло другое слово: «гласность». Не в смысле доступа к средствам массовой информации, а в смысле возможности говорить громко то, что раньше говорили тихо. Люди громко и наперебой высказывали всякие слова уже не только на кухнях, но и в трамваях, подземных переходах, дворцах съездов и других местах общественного пользования.

Философский парадокс заключался в нехватке слов не только для организации плодотворных действий, но и для продолжения той словесной игры, которой люди занимались на протяжении нескольких лет.

Философы отступали под натиском упреков, посыпавшихся на них со стороны граждан, пытавшихся понять происходящее. Но тут-то выяснилось: слова есть, звучат они совершенно по-новому и — хотя производства отнюдь не отечественного, тем не менее — фасоном своим и оттенками очень соответствуют сезону хаоса, наступающему в России. Так в философии и науках об

обществе зазвучало слово «деконструкция». А вслед за ним — и «симулякры», и «ризоматика», и «трансгрессия», а там и «сексизм» с «политкорректностью», и «харизма» с «шизоанализом». Заговорили о приходе постмодернизма и постиндустриализма в Россию. Причем многие рассматривали их не как особые типы понимания общества, а как реальные стадии его эволюции (прямо как с Марксовыми формациями, которые в 60-е годы трактовали не в качестве моделей, а в качестве реальных ступеней истории). При этом так и остались невыясненными вопросы, был ли в России развитый модерн и какого типа индустриализм реализовался в российском обществе (а не в производстве, рассмотренном самом по себе). Но захватывающая перспектива оказаться в новом средневековье, в новом язычестве, в новой архаике делала, видимо, подобные вопросы ненужными методологическими тонкостями.

Словарь деконструктивизма не имел генетической связи с российской жизнью, зато хорошо вписывало в настроения и состояние российского общества начала 90-х. Жесткие структуры и иерархии распадались удивительно легко, растущая фрагментация общества находила соответствующее выражение в сознании и языке. Философия — как и некоторые другие сферы высокой культуры, не ставшие бизнесом, — утратила свои привилегированные позиции, провалилась в повседневность, стала одним из регионов общества, одной из субкультур. Осуществилась, наконец, та желанная связь с жизнью, к которой призывали многие досоветские и советские философы. Иначе говоря, философия стала утрачивать позицию, которая определяла ее профессиональную, культурную, социальную специфику, а значит терять свою ценность (хотя бы и функциональную) для общества. И дело не в том, что философия стала рассматривать повседневность как одну из важных исследовательских проблем, а в том, что в самой философии формы повседневности стали одерживать верх над специфически философскими способами характеристики практических и духовно-теоретических задач.

И раньше российская философия содержала в себе некий комплекс, совмещавший ощущения запаздывания

и вторичности с ожиданиями, надеждами и амбициями. Он проявлялся как зависимость — то от власти, то от науки, то от зарубежья, то от религии. Но это всегда была *зависимость*. Теперь — зависимость — от повседневности, от политической злобы дня, от журналистской попсы. Сложились в политической суете противопоставления патриотизма и демократии, государственности и либерализма, восточников и западников; и философы вслед за политиками и журналистами стали употреблять эти «нескладные», но стереотипные пары как формы рассуждения о российских перспективах. Стихийно сложившиеся — по принципу архаической оппозиции «свой — чужой» словесные связки, не выдерживающие элементарной исторической или логической критики, воспринимались как некая аксиоматика, исходя из которой можно характеризовать позиции, давать оценки, делать выводы.

Тут бы философии и заняться исправлением имен, однако она усваивает из политического жаргона слова без понятий и тем самым вольно или невольно участвует в порче имен, а тем самым и общества.

Журналисты, политики и чиновники постоянно говорят об исправлении общества, наведении порядка, сохранении единства России. Но что подразумевается под *обществом*, какой именно *порядок* имеется в виду, о каком — географическом, государственном, правовом, экономическом — *единстве* идет речь? А существует ли общество в России и Россия именно как общество? Существует ли Россия как единое социальное пространство, объединяющее жизнь и деятельность различных субъектов; может быть, это просто огороженная пограничниками территория? Порядок, единство общества, сила государства — это *слоганы* из предвыборного жаргона, равно используемые различными политическими движениями. Порядок, единство общества и сила государства — это *проблемы*, которые нужно поставить перед людьми. Но для этого российской философии необходимо разорвать дистанцию с обыденным жаргоном и журналистской попсой. Для этого надо продвигаться самостоятельным исследованием от известных слов к прояснению понятий. Плодотворная дистанция между

философией и обыденной жизнью измеряется путем, который философия проходит от стереотипов к конкретному пониманию проблем¹.

■ Догонять и опаздывать

Философская мода явственно указывает на принадлежность философии культуре, а приближение философии к массовой культуре позволяет говорить о философии в понятиях повседневности, оттесняющих на второй план категории собственно философские.

Моду трудно оценивать по каким-то внешним для нее критериям. Но сама смена мод в российской философии говорит о динамизме последней, о ее способности к обновлению и восприятию иного опыта. Не случайно разговор о российской философской моде пришлось начинать с 60-х годов; это время, когда философская мода вырвалась из-под власти догматического стереотипа, противопоставила себя машинизированной социальности, отделилась от рутинной практики и определила этим непредсказуемость своих последующих изменений.

Понятно, эти рассуждения не являются историческим исследованием. Цель их — обнаружить *характерные* черты в изменениях моды, в частности — в отношении российской философии (или философов) к собственному слову. Вернее, к слову собственно-несобственному. *Собственному*, то есть оформляющему собственные желания, ожидания, надежды; *несобственному*, то есть зачастую *не выработанному* соответствующим исследуемой проблеме, а взятому уже готовым. Не выработанному именно из-за того, что оно уже есть готовое; им проблему можно обозначить, можно создать видимость ее решения, можно проблему закрыть, то есть воспользоваться термином как заслонкой.

Такое философское отношение к специальной терминологии несколько напоминает работу формирующе-

¹ В 70-е годы отечественные философы увлеклись словом «система». Но за этим словом стояли различные, даже противоречащие друг другу концепции и люди (например, Т. Парсонс и Л. фон Берталанфи), разные программы и линии реального — социального и экологического поведения. То же можно сказать о слове «самобытность»: за ним — разные понятия, разные стратегии, противоречащие друг другу.

гося детского сознания. Оно узнает мир через поступающие к нему слова, а потом уже примеривает эти слова к предметам, людям и задачам. А иногда слова так и остаются означающими без означаемых, именами без персонажей, действий и вещей. Детское сознание мало-помалу выбирается из этой словарной зависимости, приобретая автономность в самостоятельных действиях с людьми, предметами, в расширении круга решаемых задач.

Нечто похожее происходит и в каждом цикле нашей философской моды. Философия берет откуда-то означающие и подстраивает под них форму рассмотрения собственных проблем. Открытым остается вопрос: происходит продвижение в проблему или же слова, прокрутившись вокруг нее, исчерпывают свою первоначальную энергию, отбрасываются и заменяются новыми? С точки зрения, трактующей философию как смену мод, происходит скорее второе.

Возможен вариант, когда заемные слова не просто подстраиваются к обсуждению известных проблем, но *и диктуют выбор вопросов*, перемещают фокус философского внимания (например, от людей к структурам или от познания — к языку).

А возможен вариант, когда движение означающих становится главным философским интересом, участие же в этом движении видится наиболее привлекательной областью философского творчества. Недаром в первой половине 90-х, когда ищущими философской моды людьми овладели различные постконцепции, особый интерес был проявлен к темам *симуляции* и *виртуалистики*. Слова и образы поглощали реальность; манипулируя ими можно было — так по крайней мере казалось — управлять ходом социальных процессов; за рамками этих манипуляций ничего существенного как будто не оставалось. Важно было иметь слово и образ, владеть словом и образом¹. И тогда вам подчинялась виртуальная реаль-

¹ Безусловным лидером этого движения стало словесное сочетание «как бы»; оно вкупе с «видится», «кажется», «авось» и «как-нибудь» оформляло особую сослагательную метафизику и соответствующую бессубъектную мораль. См.: Кемеров В. Метафизика-динамика // Вопросы философии. 1998. № 8; Познер В. Как бы // Дружба народов. 1999. № 10.

ность (то есть виртуальные партии, виртуальные фонды, виртуальные платежи); при том, что реальной ответственности ни за кем не предполагалось. Эта идеология была свойственна не только и не столько философам, сколько тем, кто фактически заправлял движением слов и образов. А философия российская опять очутилась в позиции субкультуры *зависимой и запаздывающей*¹. Остающейся на распутье: то ли заняться наконец по существу проблемами собственного общества, то ли опять кого-то догонять. При том, что кого бы ты в данный момент не догонял, ты все равно опаздываешь².

¹ Опять приходилось повторять: «Мы не знаем общества, в котором живем». И повторять *вслед* не за философом, а за шефом могущественной спецслужбы.

² О природе этой прыти было сказано давно, почти два века тому назад: «Началом и причиной медленности наших успехов в просвещении была та самая быстрота, с которой Россия приняла наружную форму образованности: без всякого основания, без всякого напряжения внутренней силы» (Веневитинов Д.В. Избранное. М., 1956. С. 210).

ЗАПАД – НЕ ЗАПАД, ВОСТОК – НЕ ВОСТОК

Широко известны строки Киплинга: *«Запад есть Запад, Восток — Восток, пути их не совпадут...»* Эти строки, начальные в «Балладе о Востоке и Западе»¹, часто используются не только для иллюстрации, но и для аргументации противопоставления Востока и Запада. И обычно они преподносятся как аксиома либо как законченный вывод.

Но уже во второй строке баллады сказано: «Пока над небом и над землей не начат Господен суд». А в третьей и четвертой строчках формулируется основная идея баллады, и этой же формулой баллада завершается: *«Нет Востока, и Запада нет, нет границ у племен Земли, / Когда сильный и сильный лицом к лицу стоят, хоть откуда пришли»*.

Смысл баллады Киплинга в том, что поединок, начатый по закону войны (противостояния), может перерасти этот закон и порождать ситуацию взаимопризнания и взаимопонимания. Стереотип, оформленный первой фразой баллады, уничтожает этот смысл. Словесная схема отрывается от истории, которой принадлежит, и своим обособленным существованием эту историю перечеркивает. Таким образом, проблема «Восток — Запад» во многом оказывается проблемой *преодоления стереотипных* трактовок взаимосвязи Востока и Запада.

В последнее время много писалось и говорилось о диалоге Востока и Запада. Однако диалог толкуется, как правило, на основе описанного стереотипа: он и сводится обычно к простейшим формам компромисса между принципиально различными социальными силами или

¹ Kipling R. Selected Verses. L., 1977 (перевод С. Меркульева).

культурными системами. Поэтому проблематизация стереотипа «Восток — Запад» — это проблематизация соответствующей формы диалога, которая не существует вне взаимодействия конкретных систем, их внутренней и внешней истории, развития их взаимоотношений. В этом плане собственно философский подход к формуле «Восток — Запад» является, по существу, *отходом* от стереотипного ее понимания. Он реализуется в ходе размышления о Востоке и Западе, максимально конкретизирующего соответствующие понятия, проясняющего проблемы и обстоятельства, порождающие эту формулу и поддерживающие ее (в том числе — и стереотипное) бытование, выясняющего ее перспективы в современной практике, в духовном развитии человеческого сообщества.

■ Проблема оппозиции

Оформление проблемы Востока и Запада в географических определениях фиксируется еще в Античности, когда греки противопоставляли себя Востоку, под которым главным образом подразумевалась Персия, а также находившиеся рядом с ней страны и территории. В дальнейшем намеченные понятия Востока и Запада меняют содержание и объем, заметно смещаясь в зависимости от контекста употребления (политика, религия, философия), а также и от «центра», по отношению к которому Запад и Восток определяются. Так, в рамках христианства размежевание между Востоком и Западом — это раздел сфер влияния между православной и католической церквями, соответственно — между странами, принявшими эти формы религиозности (хотя, вместе с тем, крещение Руси может расцениваться как акт присоединения ее к европейской традиции, следовательно — к Западу). Когда в геополитических спорах Россия рассматривается как центр, Восток и Запад «располагаются» по разные стороны от нее, отсюда доктрины (типа евразийской), определяющие Россию как пространство, соединяющее и примиряющее Восток и Запад. В политической жизни XX столетия Запад и Восток явно отождествлялись с противостоящими политическими блоками, цент-

рами которых были США и СССР. Социальный мир оказывался биполярным; существование «третьего» мира сути не меняло, поскольку он не был нейтральным в этом противостоянии. С распадом СССР исчезла (или заметно ослабла) основная оппозиция: выявились возможности определения нескольких региональных и политических центров. В этой ситуации еще более заметными стали различия между «разными» Востоками (средиземноморским, центрально-азиатским и тихоокеанским) и, соответственно, между разными Западами (центрально-европейским, западноевропейским, атлантическим). Изменение географии Запада и Востока подчеркнуло зависимость проблемы «Восток – Запад» от истории, конкретизировало эти понятия в характеристиках не физического, а социального пространства.

Двухтысячелетняя история взаимоотношений Востока и Запада складывалась из различных взаимодействий (политических, экономических, культурных), фиксировавших и сдвигавших пространства Востока и Запада, смещавших их взаимоотражения, акцентировавших мотивы противостояния или взаимообогащения. Стереотипные противопоставления Востока и Запада по «линиям»: духовность – практицизм, космоцентризм – антропоцентризм, мистицизм – рационализм, монизм – дуализм — в значительной мере проявились в ходе торговой, политической (в том числе — и военной), культурной экспансии европейских стран на азиатские территории. Указанные оппозиции естественным образом обозначились в результате длительных попыток развитых европейских держав установить *свой* порядок на колонизируемых территориях, свой режим организации общественной жизни, а через него — и свой образ взаимоотношений, мышления и т. д. В этом смысле противостояние Востока Западу — реакция на распространение европейского влияния в азиатских прежде всего регионах. Таким образом, противостояние и обусловленное им *понимание специфики* Востока — его скрытости, «сокровенности», «тонкости», «неподатливости», «лукавости» — есть следствие европейского воздействия, есть фиксация *ответа* на это воздействие. И эта фиксация может быть осмыслена не только как харак-

теристика Востока, но и как косвенная характеристика западного культурно-политического *типа*, представленная через его отражение в реакциях других типов социальности и культуры. Иными словами, определенный тип деятельности, выдаваемый за универсальный, сталкиваясь с разнообразными противодействиями со стороны других типов, на которые он распространяет свое влияние, обретает дополнительные характеристики, конкретизируется, но конкретизируется опять-таки в отношении к ситуации, созданной его экспансией в другие социальные и культурные пространства. Отсюда можно сделать вывод о том, что проблема «Восток — Запад» имеет европейское происхождение, что формулировка связи Востока и Запада — одна из главных культурологических оппозиций — утверждается «западной» культурной традицией, что «востокоцентризм» есть *ответ* на тот социально-исторический и культурный *вызов*, который проявлялся в претензиях «европоцентризма» на распространение во всем человеческом сообществе.

Критика «европоцентризма» (и соответствующее изменение трактовки оппозиции «Восток — Запад») также в основном связана с кризисными событиями, потрясшими европейскую цивилизацию в XX столетии, определившими поиск новых социальных, экономических и культурных ресурсов ее дальнейшей эволюции.

■ От оппозиции — к различиям

В рамках этой, достаточно широкой исторической тенденции формировался и подлинно культурный, научный, философский интерес европейцев к восточному образу жизни и мысли. Эпоха Просвещения была отмечена оживлением внимания к восточным темам (Монтескье, Дидро). Санскритская литература оставила несомненный след в размышлениях таких философов, как Шеллинг, Фихте, Гегель, Шопенгауэр. Обнаруживались общие для восточной и западной философии мотивы, темы, вопросы. Именно на уровне сопоставления классических образцов проявлялось сходство в осмыслении ключевых проблем бытия и мышления, общества и человека; утрачивало свою прямолинейность противопо-

ставление восточного мистицизма и западного рационализма, соответственно — коллективизма и индивидуализма, созерцательности и активизма. Философия уже в XIX в. преодолела рамки простых противопоставлений, которых стереотип «Восток — Запад» держится до сих пор.

Европоцентристские и востокоцентристские установки остаются в силе. Они, с одной стороны, препятствуют плодотворному взаимодействию, с другой стороны, не ограничивают использование чужого в качестве *средства* для достижения собственных целей (в случае востокоцентризма — для модернизаторских, в случае европоцентризма — для ресурсной и культурной стабилизации).

Появление новых независимых государств в результате распада системы колониализма несколько изменило и обострило проблему «Восток — Запад». Обозначились противоположные тенденции: первая, связанная с пониманием ограниченности «центристских» установок, вторая, сопряженная с усилением различного рода «центристских» настроений, выражающих стремление молодых государств к самоутверждению, к приданию их культурам мирового статуса. Первая тенденция стимулировала развитие компаративистских исследований (распространившихся в США, Германии, Индии, Франции). Их суть — *сравнительное* изучение культур Востока и Запада, ориентированное на установление общих форм; такие формы выявлялись на уровне языка, литературных сюжетов, архитектурных мотивов, мыслительных схем, обнаруживаемых в разных традициях, на разных исторических этапах. Выявляя сходство и различия, компаративистика подразумевала возможность «единой» — не западной и не восточной — «всемирной литературы», «вселенской» философии и культуры, примиряющих в себе противоположные тенденции, не утрачивающих «ни одного элемента» из общечеловеческого наследия. Это была во многом искусственная попытка синтезировать то, что в реальности противопоставлялось, враждовало, не допускало компромиссов. Тем не менее появление и развитие такого рода исследований выражало тенденции новейшей истории, рас-

тущее понимание необходимости события различных социальных и культурных систем. Однако проблема общности разных культур таким путем не решалась, поскольку сравнения абстрагировались от содержания реальных взаимодействий. Более того, сравнительные методики оставались под подозрением, поскольку сравнительные изучения национальных стереотипов — например, по американским методикам, — не снимали вопрос о том, насколько эти методики являются нейтральными (не оказываются ли они скрытой формой реализации «американоцентризма» или «европоцентризма»).

Возрождение «центристских» идей уже после того, как была вполне осознана ограниченность традиционного противопоставления Востока и Запада, свидетельствовало о появлении новых социальных сил, о мобилизации ими всех культурных ресурсов, идущих на пользу самоутверждению. Эти силы оказывались между Востоком и Западом как социально-политическими системами, они фактически утверждались как «третий» мир, но не могли мириться со своей «третьесортностью», поэтому использовали традиционные противовесы и выдвигали сравнительно новые идеи: негритюд, африканская исключительность, арабское единство и т. д.¹

Акценты смещаются: приобщение к стандарту уступает выработке культурной формы, использующей и умножающей ресурсы особой культуры (какой бы тип она ни представляла). Происходит сдвиг от общности образцов к общности тенденций.

Проблема «Восток — Запад» оказывается шире традиционной связи-противопоставления «Восток — Запад»; ее решение находится как за пределами простого противопоставления, так и за границами единства, устанавливаемого компаративным и другими методами. Обратимся еще раз к балладе Р. Киплинга: «Но нет Востока и

¹ «На смену индеанизму приходит индеанидат — качественно новое общественное движение за национально-культурную самобытность коренных народов Америки, ведущую роль в котором играют сами индейцы, а не их белые «покровители». Эспиноль Суарес А. Особенности философской мысли инков // Вопросы философии. 1997. № 3. С. 143.

Запада нет, нет границ у племен Земли, / Когда сильный и сильный лицом к лицу стоят, хоть откуда пришли».

Проблема может быть понята так: если взаимодействие сил неизбежно, то переход от конфликта к событию возможен только по мере взаимопризнания сторонами особенностей друг друга. Общность оказывается не столько идеей, сколько реальным (бытийным, онтологическим) процессом, в котором стороны признают особенности друг друга, соответственно корректируют свои собственные установки и притязания, вырабатывают общие модели, правила, нормы, кодексы взаимодействия. В этом смысле действительно «нет Востока и Запада нет», так как и Восток, и Запад, и любая иная социальная или культурная система, взаимодействующая с другими в сохранении и формировании человеческой общности обретает право на признание ее специфичности; признание специфики системы становится общим правилом, общим местом достижения взаимопонимания в современном обществе.

В конце XX столетия общность бытия разных регионов, стран и культур более не означает подчиненности их одним и тем же социальным, политическим и культурным стандартам. Общность современного человеческого мира формируется теперь из сочетания различных региональных, экономических, политических, этнокультурных объединений. Форма этой общности вырабатывается в ходе диалога или полилога между ними. В результате оказываются неприемлемыми противопоставления типа «Восток — Запад», «Азия — Европа», обнаруживается, что в современном социальном мире нет единого измерения, с помощью которого можно было бы сопоставить и противопоставлять разные общества и культуры. Нет единого Востока и единого Запада, поскольку они распадаются на несколько экономических и культурных центров и соответствующих периферий. Стереотип «Восток — Запад» утрачивает свое прежнее культурно-философское значение, поскольку перестает быть общим культурным ориентиром и принципом объяснения социальных взаимодействий. Утрата им этого положения связана прежде всего с тем, что все более весомыми становятся оппозиции «Север — Юг», «Евро-

па — Африка», «Япония — Азия», «США — Латинская Америка» и т. д. Современный социальный мир предстает *полицентрическим* образованием, в котором не продуктивны ни линейные (одномерные) описания взаимодействий, ни характеристики, основанные на простых (бинарных) противопоставлениях.

История связи-противопоставления Востока и Запада интересна и поучительна во многих отношениях. Она показывает, как появляются, развиваются и меняются социальные *стереотипы*, как они приобретают значение «квазиестественных» форм (установок) мышления и поведения, как по ходу истории они возвращаются в контекст социальных взаимодействий, обнаруживают свою «частичность», относительность и, вместе с тем, свою бытийную «глубину». «Зацикливание» обыденного и научного мышления на стереотипе, а затем постепенное «расколдовывание» его является важной предпосылкой формирования современных представлений о связи *общей* логики взаимодействий и выявления специфичности, уникальности человеческих обществ, культур и субъектов.

Расколдовывание стереотипов

Исторический взгляд на диалог заставляет «раздвинуть» представление о нем как о форме общения людей (человеческих индивидов, социальных групп, культурных систем и т. п.). Общение перестает казаться простым и непосредственным. И диалог — это уже не схема, по которой строится коммуникация. Общение обнаруживается как *проблема* субъектов; оно проясняется и прорабатывается в ходе *выработки* диалога, то есть *процесса*, происходящего не только «между» субъектами, но и в них самих.

Как возможна такая работа? Где выявляются и закрепляются примеры изменений формы, обеспечивающей новый уровень межсубъектных взаимодействий?

...Разговор о пользе искусства обычно туманен. Часто из-за боязни все свести либо к полезности результата, либо к неопределенности творческой стихии. В нашем случае можно говорить о пользе искусства напрямую.

Оно показывает, как обновляются и вырабатываются формы диалога. Оно «моделирует» формы человеческих взаимодействий, выявляя «горизонты» для других деятельности, включающихся в проблему человеческих взаимосвязей.

Мы без особого труда обнаруживаем примеры. Но на первом плане — воздействие *восточной* культуры на опыт выдающихся *европейских* мастеров. Гораздо реже встречаем примеры обратного характера (подчеркнем, речь — не о технике, а о мироотношении, об основных установках творческой личности)¹. Еще труднее — с примерами, где органично был бы представлен «взаимообмен» культур, «внутренние» изменения субъектов, обеспечивающие развертывание диалога. Но такие примеры все же есть.

Знатокам известно: Ван Гог испытывал сильное влияние мастеров японской гравюры. Восприимчивость Ван Гога «перевела» на язык его собственных средств характерное для японской живописи восприятие цвета, «составление» цветовой гаммы и отдельных ее «аккордов». Сюжетные мотивы и детали некоторых его картин (например, известного портрета «Папаша Танги») тоже прочитываются как цитирование работ японских мастеров.

В результате сопоставлений такого рода вполне правомерным кажется вывод: то, что в первых наших впечатлениях закрепляется как «манера» Ван Гога, как проявление его индивидуальности, выделенность из ряда (в том числе — импрессионистов), является во многом результатом *переработанных* им форм японской живописной культуры.

В коллекции Ван Гога значительное место занимали гравюры школы Утагава. Влияние этой школы, по мнению специалистов, во многом обусловило особую композиционную и колористическую напряженность, отличающую Ван Гога от других импрессионистов².

¹ См.: «Восток — Запад», М., 1982, 1989; «Культуры в диалоге», Екатеринбург, вып. 1 — 1992; вып. 2 — 1994.

² Коллекция японской гравюры Ван Гога и традиция искусства школы Утагава в современной Японии (Творчество Утагава Секоку). Каталог выставки. СПб., 1995.

В свою очередь, «колорит картин Ван Гога был понят и принят» в Японии. К творчеству и личности художника обозначился здесь очевидный интерес, наиболее ярко реализованный в работах представителей той самой школы Утагава, гравюры которой так привлекали Ван Гога. Французский художник не только повлиял на композиционные и сюжетные построения картин японских мастеров, но и сам — вместе со своим ближайшим окружением (брат Тео, Еханна, Бергер, Гоген) — становится персонажем некоторых из них.

Интересным является построение картины Гоино Тадаси «Ныряльщицы за раковинами». У Ван Гога был триптих Утагава Тоекуни III «Развлечения принца Гэндзи на взморье», но без центрального листа. Гоино Тадаси воспроизводит композицию триптиха, но в центральной части появляется Ван Гог и его брат Тео, с интересом наблюдающие за ныряльщицами. Художник дает понять, что он в своем изображении следует за изображением Ван Гога, который, скорее всего, «реконструируя» в своем сознании отсутствующую часть композиции, тем самым «переносил» себя в центр происходящих на картине событий.

Японская живописная культура, таким образом, органично воспринимает воздействие Ван Гога и как личности, и как представителя определенной тенденции развития западного искусства. Однако важно не только это. Восприятие «вангоговской тенденции» служит японским художникам средством осмысления своей собственной традиции. Ван Гог естественным образом приобщился к длительной эволюции этой традиционной формы.

Пример, раскрывающий работу диалога, когда становится видно, как нейтрализуется действие стереотипа и приоткрывается завеса над органикой возникновения новых культурных форм.

■ Диалог против статики

Предметность диалога двухаспектна: нет непреходимой черты между внешним и внутренним. Но нет и совпадения взаимодействующих сторон, позиций, точек

зрения. Есть общее проблемное поле и *встречное* движение, порождающее новые формы и смыслы. Опыт искусства вынуждает пересмотреть представления о диалоге, сложившиеся в лингвистических дисциплинах и обыденной практике: взгляд на него как на определенную форму коммуникации или «механизм» взаимодействия оказывается недостаточным. Эта форма «живет» только тогда, когда она обеспечена работой взаимодействующих субъектов, их творчеством *самобытности*, их длительным воспроизводством и преобразованием со-бытия.

Намечается ситуация, которая в методологическом плане предполагает своего рода *оборачивание*. Если прежде философия (и обыденная практика) пыталась определить форму диалога, найти ей место в описаниях бытия и познания, соотнести с имеющимися категориальными системами, то теперь под знаком диалога оказываются категории философии, приемы исследования и стереотипы обыденного мышления. Диалог не просто «вписывается» в современную культуру, он задает определенный методологический тонус человеческой деятельности, высвечивает возможности со-бытия людей, преобразования главных для социальных взаимодействий практических и мыслительных форм. Проблема познавательная, затем коммуникативная *оборачивается* проблемой существования основополагающих структур человеческого бытия.

Простое противопоставление Востока и Запада — если присмотреться внимательнее — предстает довольно сложной «конструкцией», в которой использованы различные мировоззренческие и обыденные категории: бытие и становление, естественное и искусственное, природное и историческое, пассивное и активное и т. п. Понятия эти могут вести свое происхождение от разных видов человеческого опыта, но входя в стереотипную форму, они *сдвигаются* в оппозиционные пары, что делает сравнительно легким и как будто естественным сопоставление восточного и западного типов восприятия бытия. Возникают различные, а то и взаимоисключающие концепции природы, поляризованные образы общества, несогласуемые представления о связях естественных процессов и человеческой истории.

Такая стереотипизация некоторых основополагающих мировоззренческих понятий предопределяет трактовку диалога: он видится контактом, в ходе которого согласуются взаимоисключающие и, следовательно, взаимодополняющие друг друга позиции. Укорененность этих позиций в бытии, их историческая и перспективная проблемность, их внутренняя противоречивость и конкретность в расчет не принимаются. В определенных границах и такая трактовка диалога может быть продуктивной. Но когда *общая для взаимодействующих сторон проблема* выходит за рамки отдельных контактов, когда дело касается перспективы, требующей постоянных взаимообусловленных изменений, тогда необходимо преодоление исходной односторонности позиций, поиск «внутри» этих установок ресурсов для решения проблем, обновляющих диалог.

Раздваивающийся образ бытия начинает складываться в «картину», где перспектива важнее деталей. Раздвоение снимается не только за счет того, что две точки зрения дают нормальное, то есть стереоскопическое изображение, обладающее глубиной, объемом, свидетельствами изменения и развития. Дуализм преодолевается в тех моментах особого напряжения человеческой мысли, когда формируются новые образы мира, когда, возможно впервые, определяются мировоззренческие представления как ответы на самые трудные вопросы.

На уровне противоречий, сопутствующих становлению философской мысли, мы обнаруживаем много общего между западным и восточным типами понимания бытия. Более того, на материале старых классических текстов трудно проводить «западно-восточную» границу: противопоставление, которое будет принято как аксиома, здесь кажется неуместным. Такое впечатление, что на рубеже нашей эры диалог между Западом и Востоком уже состоялся; у восточных и западных мудрецов нашлось много общих тем и понятий, общих вопросов и задач. Образовывалось общее поле человеческой мысли, и различия лишь добавляли ему напряжения: физические границы не являлись далее для него препятствием. Другое дело — хозяйственная жизнь, политика, сфе-

ра практических средств. Когда человеческая мысль не могла адаптировать к себе практику и *была вынуждена подчиняться утилитарным формам*, она, соответственно, *принимала вид повседневных стереотипов и технических стандартов*, ограничивалась логикой оппозиций и простейших взаимодействий. Адаптированное знание одерживало верх над живой и конкретной мыслью. Но философия в период своего оформления уже дала пример способности преодолеть физические, географические и политические границы. В ней сохранялась готовность выйти на первый план, когда стереотипы частичного знания и специализированной деятельности обнаружат ограниченность, непродуктивность или противоестественность.

■ «Восток» и «Запад» как конкурирующие модели

Устойчивому противопоставлению Востока и Запада как культурных типов предшествовало осмысление двух возможных установок и перспектив, очерчивающих положение человека в бытии. Первой — «вписывающей» человека в поток бытия. И второй — выделяющей человека из бытия, противопоставляющей его бытию, выступающему далее под именем «природа». Вторая установка стимулируется развитием индустрии, естествознания, прикладной науки, реализуется в продукции этих сфер деятельности. Ее экспансия приводит к столкновению с другими установками, и этот конфликт в одном из своих простейших выражений принимает форму противопоставления Востока и Запада. Оно зачастую трактуется в духе оппозиции естественного и искусственного. И для этого как будто есть основания: первозданному положению человека в мире противостоит позиция, опосредованная различными рукотворными средствами, природному бытию человека противопоставляется деятельная установка, оперирующая абстрактной моделью природы (то есть природы препарированной, приспособленной к определенному типу практических средств). Но это поверхностное впечатление: за ним — разные по характеру модели природы, разные режимы включения общества (человека, людей) в процессы бы-

тия, разные культурные механизмы социальной революции. У каждой культуры — своя «газета природы» (О. Мандельштам), соответствующая особым условиям ее воспроизводства, обстоятельствам исторических изменений. В этом смысле Восток и Запад — *метафоры*, которые маскируют *крайние* типы в *широком спектре моделей*, характеризующих положение человека в бытии.

В перспективе взаимодействие и конвергенция этих моделей становится не только желательной, но и необходимой. Причем «восточный» опыт, уходящий в глубокое прошлое, поставляет материал для новейших системных представлений, а «западный» служит для развивающихся стран предостережением против использования упрощенных моделей природы, которые заложены, как мины, в программы ускоренных модернизаций и угрожают не только отдельным странам, но и целым регионам.

В XX столетии постоянно появлялись социальные величины и направления мысли, указывающие на недостатки стереотипных трактовок Востока и Запада. Это — и «третий мир», и «Римский клуб», и «мир-системный» подход. В диалоге (если он жизненно необходим) всегда появляется «третий» элемент, аспект или участник: предмет, проблема или целая страна. А за этим «третьим» обнаруживаются другие элементы, обнажающие полифоническое движение истории.

Диалог — лишь форма, выявляющая сложные взаимодействия, позволяющая сокращать проблемы и прояснять их видение. Но решение задач иногда достигается только ценой выхода за его пределы. Для историософии, рассуждавшей о путях России, проблема Запада и Востока, их противопоставления и диалога, была, пожалуй, главной. Многочисленны попытки отнести Россию то к Западу, то к Востоку и тем самым решить важнейшие практические и духовные вопросы.

Суть проблемы — в том, что Россия не укладывается в логику этого противопоставления, намечающего «крайние» типы, в ряду социально-культурных систем. Исходя из этого, любители решать методологические задачи с помощью поэтической строки, делают вывод:

«умом Россию не понять». Да, умом, оперирующим бинарными оппозициями как главным инструментом мышления, не понять. Слишком обширный предмет, слишком сложная система. Но таким умом не понять и Японию, и Испанию, и Канаду. Пора, стало быть, искать и осваивать инструменты, для исследования сложности, особенность которой не исчерпывается логикой простых противопоставлений.

Глава 3

К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФИИ САМОБЫТНОСТИ

Вопрос о самобытности общества, культуры, индивида не является только философско-методологическим и общественно-научным. Потребность в признании особенного бытия охватила все человеческое сообщество: регионы, страны, группы, субкультуры, личностей. Из-за этой потребности все связи общества испытывают огромное напряжение. Последствия, вызываемые столкновениями сдвинутых сил, оказываются зачастую трагическими. Ее политический аспект вытесняет другие. В тени остаются экономические, культурные, духовные грани социального бытия (в особенности, когда острота конфликтов доходит до предела). Но и они играют свои роли, порой ведущие. Именно они — поскольку речь идет о самобытности субъектов — образуют некую плотную основу, порождающую энергию самоутверждения, энергию разрывов и противостояний.

Обратим внимание на последнее обстоятельство. Внимание к самобытности в нашем социальном и временном контексте связано с противостояниями, конфликтами, отторжением социальных субъектов от каких-то более широких общностей.

Разные трактовки самобытности

Для обыденного сознания представляется естественной мысль о том, что самобытность общности или индивида реализуется через проведение жесткой границы с более масштабными общественными системами или через упразднение связей с ними. Линия обрыва сложившихся пространственных и временных за-

висимостей с объемлющим социальным миром представляется формой самоопределения, формой самоутверждения субъекта среди других общественных субъектов.

В менее жестком и менее отрефлектированном варианте мысль о самобытности базируется на допущении, что самобытность — это некая данность. Необходима забота, обеспечивающая сохранение этой данности от внешних вмешательств и от изменений, продиктованных какими-то внутренними причинами.

Как может быть представлена эта самобытность? Это природное пространство в политических границах, это территория, в которой воплотилась государственная история. Это писаная история, легенды и мифы, связанные с обретением данного пространства, с защитой его границ. Это может быть набор традиционных самохарактеристик и самоназваний, подчеркивающих укорененность самобытности в архаическом прошлом. Прошлое, тем более архаика, выступает своего рода знаком качества, гарантирующим ценность и своеобразие самобытного наследства.

Поскольку представление о самобытности тесно связано с понятиями некоторой данности или наследства, постольку ценностные ориентации направлены в основном на прошлое. Там — нормы и образцы, то есть тот «аршин», которым можно измерять самобытность и ее нынешнее состояние. Что касается настоящего и будущего, то они сдвинуты к краю и находятся под знаком вопроса или под подозрением. Настоящее неизбежно носит переходный, неустойчивый характер: оно надстройка над прошлым, его достройка или перестройка. Будущее еще менее определено; возникает дилемма: либо включить в образ будущего проекты из внешнего для самобытности социального мира и поставить тем самым ее под угрозу, либо перенести в будущее образ прошлого, что не может быть реальной стратегией и не сулит практических выгод. Неопределенность настоящего и будущего — это сложная для обыденного сознания психоидеологическая ситуация, ибо она — в условиях неизбежного давления времени и, стало быть, наступления будущего — поддерживает постоянное

напряжение и неуверенность, опасение конфликта с будущим, «футурошока»¹.

Но уже на уровне повседневного мышления может возникнуть и возникает вопрос: чем обеспечена самобытность? Даже если она данность и наследство, должна же она как-то сохраняться, реализовываться. Видимо, требуется уточнение: кем реализуется самобытность? Чья она самобытность, кто ее носители, кто ее субъекты? Кто действует, кто *работает* над ее *воспроизводством*?

Вот тут-то и вырисовывается не только возможность, но и необходимость другого взгляда, другого отношения к идее и практике самобытности.

Самобытность, как реальность, не может быть представлена без деятельности, в которой она оживает и обновляется, без субъектов (субъекта), эту деятельность осуществляющих, по сути, и выступающих носителями этой самобытности. Без учета такого рода субъектности и воспроизводимости самобытность остается оторванной от общества и людей абстракцией, идеей, онтологизированной, превращенной в натуралистическую конструкцию или мифологический образ.

В этой проекции самобытность органично связана с настоящим и будущим. Воспроизводимость самобытности объясняет ее континуальность, субъектность — силы и средства ее поддержания и обновления. Сохранение самобытности, таким образом, сопрягается с выработкой каких-то ориентиров, планов и проектов совместной деятельности людей, она зависит от людей, от того, как они ее простираивают в будущее. И тогда будущее воспринимается не как источник неизбежной тревоги, не как опасность шока, но как трудная, но необходимая работа людей по сохранению и изменению своего бытия. И тогда мышлению самобытности как процесса естественным образом соответствует повседневное переживание людьми бытия в формах надежд, значений и смыслов.

¹ Об ориентациях на будущее и эффектах, с ними связанных, см.: Тоффлер А. Футурошок. СПб., 1997; Лем С. Моим читателям. На грани литературы, философии и футурологии // «НГ Ex libris», 2009. № 11. 26 марта.

Самобытность и системы

На уровне здравого смысла понятие самобытности общества довольно часто сближается с понятием особой системы. Причем особенность системы может трактоваться и как ее замкнутость, и как специфический способ ее воспроизводства. Различие трактовок, скрытое за употреблением одного и того же слова, обусловлено разными версиями развертывания понятия в практике, науке, философии.

Среди многих версий можно выделить в первом приближении две основных, которые выражают не только разные типы понимания систем, но и разные этапы разработки понятия «система».

Первый тип связан с трактовкой устойчивых структур, обеспечивающих, закрытость и своеобразие системы. Эти структуры представляются как порядок, соединяющий элементы, поддерживающий между ними жесткие детерминистические связи.

Система в этом плане представляет собой машину. Ее работа носит «реактивный» характер в том смысле, что действие ее зависит от внутреннего пускового механизма или от внешней среды, нарушающей или возбуждающей ее работу.

С точки зрения термодинамики такая система может быть охарактеризована как закрытая; она стремится к равновесию, не нуждается в обмене веществом, энергией и информацией с внешней средой. Ее устойчивость оказывается не зависящим от времени сохранением основных параметров, замедлением внутренних процессов и возрастанием энтропии¹.

В плане практическом такое понимание системы было стимулировано развитием экономики индустриального типа, где главным субъектом деятельности становилась машина. Но машина оказывала воздействие на представление системы и в других сферах.

¹ В соответствии с законами термодинамики закрытые системы обретают равновесие, «выпадая» из времени, достигая максимальной энтропии и утрачивая свободную энергию. См.: Саговский В.Н. Основания общей теории систем. М., 1974. С. 166.

Образ общества как машины долгое время оставался привлекательным для политики, идеологии, повседневного мышления. Следы его действия мы встречаем сейчас в рассуждениях о «механизмах» реализации управленческих решений и «рычагах» воздействия на людей и организации.

В середине XX в. толкование самодостаточности системы как ее закрытости обнаруживает свою ограниченность. В биологических науках разрабатываются подходы, показывающие, что самодостаточность системы не может быть обоснована ее закрытостью¹. Более того, динамика живых систем, обеспечивающая их сохранение, получает адекватное выражение в концепции открытых систем. А представление об открытости системы оказывается связанным с представлением об ее активности. Представление об активности требует конкретизации в других понятиях, но ясно, что оно радикально меняет взгляд на самобытность систем, стимулирует новую системную методологию.

Самобытность, организация, самоизменение

Чтобы организму быть самим собой ему необходимо постоянно работать над поддержанием своих жизненных функций. Самобытный организм жив, пока он сохраняет способность активно обмениваться веществом, энергией и информацией с внешним миром. Сложная система — природная или социальная — воспроизводит свои внешние и внутренние связи, свою динамику и, тем самым, свою устойчивость. Основатель Общей теории систем Л. фон Берталанффи писал, что его методологическая установка характеризует мир «по ту сторону принципа гомеостазиса»², то есть системный подход ве-

¹ «Поскольку закрытая система всегда стремится к достижению равновесного состояния, в ней нельзя получить длительной работы. Это возможно только в открытой системе, находящейся в состоянии подвижного равновесия. Так как организм является системой, то он способен производить работу, но для своего отклонения от состояния равновесия он нуждается в постоянном притоке энергии и вещества» (Саговский В.Н. Основания общей теории систем. С. 167).

² Bertalanffy L. von. General System Theory. N. Y., 1969, p. 106.

дет к ограничению и в ряде ситуаций к преодолению и преобразованию принципа равновесия.

Тогда равновесие системы трактуется как динамическое; идея устойчивости системы приобретает новый смысл. Устойчивость системы раскрывается через понятия движения, воспроизводства, изменения. Жизнь системы раскрывается через ее деятельность. Складывается понятие жизнедеятельности системы, указывающее прежде всего на то, что система живет и существует именно как система, как особая природная или общественная сложность, пока она в состоянии перерабатывать внешние воздействия соответственно своим структурам.

Причем речь идет не об отдельных воздействиях (вызовах) внешнего мира и не об отдельных ответах, а об активном усвоении и преобразовании системой внешнего процесса, внешнего времени и пространства¹. Система обрабатывает полифоническую сложность внешнего мира не отдельными реакциями, а динамикой своей внутренней организации, поддерживающей ее специфическую жизнедеятельность.

Поскольку понятие самобытной системы все более связывается с представлениями о динамике, о процессности, возникает сдвиг в трактовке понятия структуры, обнаруживается тенденция к трактовке системы через понятие организации.

Понятие структуры многозначно; позиции отдельных значений в их иерархии за последние сто лет заметно изменились. Это относится и к повседневному мышлению, еще более — к мышлению научному.

Традиционно — структура, это — состав, и — это порядок. «Каталог состоит из тридцати двух ящиков», «ящики расположены в алфавитном порядке». Привести в систему — значит привести в порядок. Традиционно структура имеет дело с вещами, стало быть, речь идет о порядке вещей, о «логике вещей». Когда в XIX в. обра-

¹ Перефразируя высказывание физиолога П.К. Анохина, формулировавшего понятие функциональной системы, можно сказать: фактор времени — вот тот внешний параметр, в отношении которого строится деятельность сложной системы. См.: Анохин П.К. Теория отражения и современная наука. М., 1970. С. 14.

зуется научное обществознание, оно социальные и человеческие структуры трактует по образу и подобию структур, состоящих из вещей. Люди уподобляются вещам, а логика людей — логике вещей. Более того, научность обществознания многими методологами определяется в зависимости от того, насколько оно способно свести отношения людей к логике вещей.

Такому пониманию структуры, в частности — социальной структуры, соответствует индустриальное производство, производство, производящее вещи, с помощью особого рода структур, состоящих из вещей, то есть машин. Вещи в машине связаны жесткими детерминистическими связями и пространственными зависимостями. Элементы таких структур имеют строго определенную вещественную форму, занимают четко определенное место в пространстве и поэтому обеспечивают выполнение четко определенной механической операции. Четкое вещественно-пространственное определение частей один из важнейших признаков таких структур. Такое понимание структуры на некоторое время, во всяком случае до начала XX в., остается доминирующим. Оно определяет взгляд на системы, которые рассматриваются в основном как машины. Нетрудно заметить, что такая трактовка структуры естественно связано с пониманием закрытых систем.

Понятие организации начинает «отрывать» элементы структуры от вещественного субстрата и от жесткой их локализации в пространстве.

Понятие организации ставит рассмотрение элемента в зависимость от тех действий и тех функций, которые он выполняет во взаимосвязи с другими элементами. В отличие от пространственно фиксированных и механически детерминированных структур, организация работает с элементами, которые могут быть непосредственно не связанными между собой и не запускаются каждый раз в действие специальными механизмами. Организация детерминирована прежде всего направленностью взаимосвязей между элементами на получение результата, на реализацию модели будущего и лишь во вторую и третью очередь механическими причинами и внешними стимулами. Понятие структуры оказывается

«внутри» понятия организации, ибо оно теперь означает позицию элемента в отношении совокупной деятельности, а не в отношении пространства, и характеризует не части как вещественные составляющие системы, а элементы как функции в ее жизнедеятельности.

Кроме того, организация как связь обособленных элементов во времени и пространстве предусматривает, что автономные элементы являются потенциальными носителями различных функций и могут в зависимости от ситуации эти функции менять. Поэтому с точки зрения организации константой остается общая направленность, то есть система деятельности целого, тогда как элементы жестко не фиксируются, тем самым придавая системе гибкость, сохраняя за ней способность к изменению.

Намеченный сдвиг от структуры к организации в трактовке систем намечается в 30-е годы XX в. Этот сдвиг во многом обусловлен передовыми разработками в области биологии активности (П.К. Анохин, Н.А. Бернштейн, Л. фон Бергаланффи). Затем понятие органической системы приобретает расширительный смысл: органическими начинают называть не только биологические системы, но и другие, прежде всего социальные системы, организация которых имеет немеханический характер.

Приходит время брать выражение «органическая система» в кавычки, поскольку оно указывает не только на биологические системы, но и на широкий класс систем, сохраняющих динамику за счет собственной организации.

Надо заметить, такой методологический ход предлагался в XIX в. в немецкой классической философии, когда Шеллинг, Гегель и Маркс уже использовали образы и модели органических, самоизменяющихся систем, в том числе и для характеристики общества¹. Но обы-

¹ «...Органическая система как совокупное целое имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него еще недостающие ей органы. Таким путем система в ходе исторического развития превращается в целостность. Становление системы такой целостностью образует момент ее, системы, процесса, ее развития», — писал К. Маркс (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 229*).

денное и научное мышление оказалось невосприимчивым к этому, перспективному методологическому предложению. Практика ставила на первый план работу с системами-машинами, с системами-каталогами, с системами вещей. В этой ситуации более приемлемым казался взгляд на «органическую» систему с точки зрения системы механической, нежели рассмотрение систем-машин в перспективе развития и использования «органических» систем.

Другое дело — середина века двадцатого. На этом рубеже становится ясной ограниченность механистического подхода к сложным природным и общественным явлениям. В науке появляются и утверждаются концепции, преодолевающие рамки каузального детерминизма. В практике развитых обществ намечается отход от шаблонов индустриального развития экономики. Машина перестает быть образцом для организации деятельности людей. Эффективная экономическая деятельность ориентируется на качественную деятельность людей, на динамичные технические системы, приспособленные к постоянным изменениям. Динамика машинной работы встраивается в более гибкие схемы социальных взаимодействий. Логика вещей постепенно подчиняется логике эффективного использования человеческих ресурсов.

Система вещей, система-машина отодвигается на второй план. Метафора машины уже не кажется такой привлекательной для описаний природы, организма, общества и государства.

Меняется понятие системы. Его продуктивность обнаруживается как раз на уровне трактовки органических систем.

Соответственно, в расширительном понятии органической системы на первом месте оказывается не биология, а организация системы, ее возможности участвовать в сложных и разнообразных взаимодействиях, ее готовность к самоорганизации.

Делается еще один важный шаг в переходе от логики вещей к логике сложных систем, к логике человеческих взаимодействий. Там, где объектом системного подхода оказываются социальные системы, малопродуктивной представляется методология сведения челове-

ческих взаимоотношений и действий к логике вещей. Наоборот, логика вещей, использование техники, эксплуатация машинной составляющей производства все более обнаруживают зависимость от эффективности человеческих организаций.

Акцент на внутренней организации системы заставляет менять подход и к внешней среде. Она уже не представляется неким резервуаром, из которого система загружается веществом и энергией. Не представляется она и податливым материалом, который система может перерабатывать для нужд своего функционирования. Допущение об «органическом» характере самобытной системы делает вполне естественным допущение о системном характере среды, то есть о том, что среда состоит из различных систем, с которыми невозможно взаимодействовать по одному шаблону, с каждой из которых необходимо выстраивать особые отношения, вырабатывать особые связи.

Далее речь идет уже не о механическом взаимодействии системы со средой и не о простом преобразовании системой вещества и энергии; взаимодействие системы со средой предполагает изменения самой системы, формирования в ней новых форм кооперации между элементами, новых форм действия, новых инструментов. Иными словами, взаимодействие «органической» системы со средой как ансамблем разнообразных систем предполагает изменение системы, а это изменение системы оказывается в значительной мере ее *самоизменением*. Так происходит с социальной системой, когда она вступает во взаимодействие с другим сложным социальным образованием и вынуждена настраивать свои подсистемы на специфику своего «партнера», его особые ценностно-нормативные механизмы. Так происходит с нею, когда она вступает в плотный контакт со сложной природной системой (биогеоценозом) и вынуждена — прежде всего в интересах самосохранения — учитывать особую логику и историю этой природной системы, приспособлять (изменять) инструменты и формы своей деятельности. Так происходит с обществом, когда оно включает в свое бытие сложные технические системы. Люди, использующие эти системы, вынуждены менять-

ся, прежде всего, на уровне организации своих контактов, на уровне развития своих действий и знаний, то есть на уровне самоизменения¹.

Сложность трактовки самоизменения «органической» системы заключается в том, что мы рассуждаем именно о сложной системе, не являющейся отдельной вещью, отдельным объектом, отдельным субъектом. Эта система сложна тем, что она состоит из разных элементов и подсистем, реализуется в разных связях и кооперациях элементов, на разных уровнях их взаимодействий. Смысл организации такой системы состоит именно в том, что она не может быть изменена механически одним действием, одним «волевым» актом, исходящим из одного центра. Такая система меняется и самоизменяется постольку, поскольку изменения происходят в связях разнообразных ее элементов, поскольку сами эти элементы своими изменениями участвуют в изменении свойств системы.

■ Самоорганизация общества и самореализация индивидов

Понимание сложной системы включает допущение о том, что элементы системы тоже могут трактоваться как системы с особой организацией, с ресурсами самоизменения². Так, рассмотрение общества как органической, активной системы неизбежно ставит вопрос о системном характере бытия человеческих индивидов, о возможностях их самоизменения и самореализации. Трудно представить последовательную концепцию са-

¹ Речь может идти о взаимодействии людей с системами, сопоставимыми с ними по организации (см.: *Лефевр В.А.* Системы, сравнимые с исследователем по совершенству // Системные исследования. М., 1969). Таковыми, например, оказываются информационные коммуникации, заводы-автоматы, системы управления ракетами (см.: *Поваров Г.Н.* To Daidalu ptero // Системные исследования. М., 1972). Включение компьютерных технологий в повседневную жизнь людей оказывается существенным изменением форм мышления, действия и общения тех, кто использует эти технологии постоянно.

² См.: *Саговский В.Н.* Основания общей теории систем. М., 1974. С. 84–85.

моизменения общества, если индивиды рассматриваются и (и практически реализуют свое бытие) как винтики или зубчики большой социальной машины¹.

Попытки системного истолкования личности, как и формирование Общей теории систем, приходится на 30-е годы XX в. Поначалу это кажется случайным совпадением. Но последующие изменения в методологии показывают: в этой синхронности дали о себе знать некоторые практические и научные тенденции, которые проявились уже более явно во второй половине XX столетия.

Важный шаг в понимании системности личности был сделан Гордоном Оллпортом². Причем Оллпорт акцентирует внимание на личности как системе, а не просто на ее принадлежности как элемента какой-то системной сложности. Оллпорт трактует системность личности как целостность, отдельные аспекты которой детерминированы индивидуальным процессом ее становления, функционирования и развития. Наследуемые диспозиции, воздействия среды, задатки индивида — это сырой материал; отбор возможностей, реализация общих предпосылок осуществляются индивидуализированно и оформляются в достаточно устойчивое целое по мере становления человеческой личности.

Главным достижением современной ему психологии Оллпорт считал открытие «личности». Как один из авторов этого открытия он понимал, что внимание к проблеме личности должно повлиять и на позиции психологии и на ее отношения с другими социально-гуманитарными науками.

Г. Оллпорт выделяет в истории две линии трактовки личности, обусловленные противостоянием лейбницевской и локковской традиций. Лейбницевская линия — это путь изучения личности как органического единства, являющегося источником активности. Особенность локковской линии выражена в установках, которые за ос-

¹ См.: Bertalanffy L. von. General System Theory. N. Y., 1969, p. 52, 192.

² Allport G.W. Personality. A Psychological Interpretation. N. Y., 1938.

нову анализа личностного бытия берут элементарные акты поведения, рассматривают в качестве главного стремление индивида к поддержанию равновесия со средой, руководствуются образом человека как существа пассивного («реактивного»).

Относительная независимость личности от воздействий момента выявляет сложное переплетение внутренней и внешней детерминации: не только прошлое воздействует на совершаемые акты, но и будущее оказывается детерминирующей силой поведения. Иными словами, личность — одновременно и то, что она есть, и то, чем она может быть. Рассматривая личность в качестве открытой системы, Оллпорт подчеркивает ее предрасположенность к усложнению внутренней организации и активному отношению к среде.

Открытие или переоткрытие, в котором участвовал Г. Оллпорт, заключалось в том, что личность возвращалась в общественное сознание после полувекового господства позитивизма, игнорировавшего индивидуальные и индивидуальные аспекты социального бытия. Но личность возвращалась уже не в образе сознательного и разумного субъекта классики, а в образе субъекта действующего, осваивающего бытие, приспособляющего среду к своим потребностям. Однако эта способность личности воздействовать на бытие пока остается не раскрытой в достаточной степени. Традиции противопоставления внутреннего и внешнего, индивидуального и социального, психологического и социологического ставят, казалось бы, непреодолимые барьеры для понимания того, как личность воздействует на функционирование и изменение систем, в которые она включена. Остается либо фиксировать адаптацию личности к системе как элемента, либо рассматривать ее системность и активность, дистанцируясь от связей систем, в которых она воспроизводит свое бытие. Дальнейшее развитие системных представлений о личности идет по второму пути.

В психологии развиваются концепции, акцентирующие внимание на открытости и активности личности как системы. Им приходится преодолевать мощные методологические препятствия, в частности, стереотипные представления о социализации, продолжающие трактовать

личность как пассивную («реактивную») систему. Эти представления кажутся незыблемыми, пока сохраняется взгляд на социальные структуры, как на внешние для личности формы, пока социологические теории типа структурно-функционального анализа сохраняют свой авторитет. Положение начинает меняться в 60-е годы XX в.

Поворотным оказывается решительное наступление концепций личности, связывающих внутреннюю активность с открытостью личности, ее способностью осваивать внешние, в том числе социальные связи. А. Маслоу обосновывает развитие личности ее потребностями к самоутверждению¹. В. Франкл пишет о самотрансцендировании личности как способности преодолевать собственную ограниченность². Т. Ярошевский говорит об «автодетерминации», о том, что основы мотивов и действий формируются в самом человеке³. При разных философских истоках эти концепции обладают двумя общими установками: а) личность как система реализуется на собственных основаниях, б) процесс самореализации личности не замкнут на ее внутренний мир (как это было в классических концепциях), он идет через освоение внешних связей и взаимодействий, через преодоление границ, возникающих на пути становления, функционирования и изменения личности.

Осуществить эти установки оказывается довольно сложно. Прежде всего потому, что сохраняется и доминирует представление о социальности, о социальных структурах, как о формах, существующих вне индивидов подобно природным явлениям. Возможна ли самоорганизация общества, когда формы самоорганизации не развиты у образующих эту систему подсистем и элементов?

Фиксация простого факта, что индивиды действуют в системе общества, недостаточна. Г. Оллпорт, утверждая, что личность реализуется в социальных взаимодействиях, вместе с тем не считал перспективными теории,

¹ Maslow A. Motivation & Personality. N. Y., 1954.

² Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

³ См.: Кемеров В.Е. Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл. М., 1977. С. 154 – 155.

полагавшие, что система общества функционирует за счет адаптации личностных мотивов к внешним для них функциям и ролям, за счет внедрения в психику личности нормативных механизмов, которые образуют *superego*, контролируют и подчиняют спонтанную активность личности¹.

Если система с ее самоорганизацией не есть машина, вмещающая и адаптирующая индивидов, значит ее нужно *представить как форму, реализующуюся в жизни и деятельности людей*. Тогда в принципе становится понятно, как во взаимодействиях и самореализации индивидов могут осуществляться процессы воспроизводства и изменения различных структур системы. Тогда приставка «само-» наполняется социальными значениями и предметными человеческими смыслами. Если «самоорганизация» системы происходит вне и «над» элементами, в нашем случае «над» социальными индивидами, она неизбежно сопровождается превращением индивидов в вещественный и энергетический ресурс, в природный материал, подобный тому, который система потребляет из внешней среды. Но в таком случае «самоорганизация» ведет к превращению открытой системы в систему закрытую.

Тезис о структурно-динамической аналогии в действиях системы и ее элементов исподволь подводит к другому важному выводу. Традиционные рассуждения о личности и обществе применительно к проблеме самоорганизации общества как системы оказываются непродуктивными. В этой ситуации мы имеем дело не с обществом и личностью, а с обществом и *личностями*, составляющими ансамбль, систему связей, в котором общество воспроизводится, изменяется, обновляется как некое целое.

Тезис о структурно-динамических аналогиях в самоорганизации социальной системы и самореализации индивидов может показаться увлекательным, но не слишком практичным упражнением. Однако именно практика стран, вступивших на путь постиндустриаль-

¹ Allport G. *Personality & Social Encounter (Selected essays)*. Boston, 1968, p. 22, 47.

ного развития, заставила рассматривать экономические, политические, научные и даже технологические структуры как структуры взаимодействий между индивидами, как формы реализации их сил и способностей. Наука, образование, знания, информация — все эти ресурсы, вышедшие на первый план, могли быть полноценно использованы только на уровне личностной самореализации. Если этого не происходило, они превращались (и превращаются) в мертвый капитал, как это было с тяжелыми и большими машинами в 20 — 30-е годы XX столетия.

Методологические поиски не сразу и не полностью отобразили эту тенденцию. Так в этнометодологии и в социальной феноменологии в фокус исследования попадает вопрос о проектировании и конструировании людьми форм социального взаимодействия¹, то есть в перспективе возникает вопрос об изменении больших социальных систем и воздействии людей на их воспроизводство и обновление. Пока этот вопрос рассматривается как частный. Но он, по сути, является отправным пунктом для пересмотра многих привычных представлений социально-гуманитарного познания, сложившихся за последние два столетия.

■ «Само-» и «со-»

Понятие самобытности в XX в. заметно обогатилось. Прежде всего потому, что оказалось в большой компании

¹ «С точки зрения феноменологической социологии нельзя считать второстепенными такие выдвигаемые ею проблемы, как порождение, сохранение, уточнение и усвоение смысла "социальной структуры" Это центральные проблемы социологии». *Филлипсон М.* Феноменологическая философия и социология // Новые направления в социологической теории. М., 1978. С. 271. ...Самые ординарные, будничные ("повседневные") взаимодействия носят в высшей степени систематичный и организованный характер. Это, однако, не столько свойство, внутренне присущее самим взаимодействиям, сколько результат определенного упорядочения их... ...обнаруживается сам процесс конструирования индивидами упорядоченности из наличного разрозненного многообразия повседневных действий...» (*Филмер П.* Об этнометодологии Гарольда Гарфинкеля // Там же. С. 335).

родственных понятий, выразивших поворотные сдвиги в трактовке природной и социальной сложности, в формировании теоретических и практических средств освоения динамики самобытных систем. Понятия самоорганизации, самоизменения, самодетерминации, самоактуализации и т. д. указывают на присущие системам силы, структуры, установки, на их связь, выстраиваемую в соответствии с направленностью функционирования и изменения систем. Все эти понятия акцентируют внимание на собственных формах системы и на том, что эти формы оказываются динамическими, разворачивающимися и воспроизводящимися во времени, открытыми к взаимодействиям с другими системами, перерабатывающими разнообразные стимулы внешнего мира за счет самонастройки своих элементов и подсистем.

Вместе с терминами, образованными с акцентом на приставку «само», в оборот науки и философской методологии XX в. входят термины, акцентирующие значение приставки «со»: со-бытие, со-изменение, со-творчество, со-действие, со-знание (родственная им по смыслу «коэволюция»).

Частица «со» формирует терминологию, специфичную для философии второй половины XX столетия, намечает особую стилистику понимания бытия, человека, знания. Термины, образуемые с помощью этой частицы, очерчивают вроде бы традиционные для философии «предметности»: бытие людей, их деятельность, их сознание, их творчество, но их исходное понимание оказывается существенно отличным от соответствующих традиционных трактовок. Понятия со-бытия, со-изменения, со-знания, со-творчества не являются простым дополнением к понятиям бытия, изменения, знания, творчества. Они задают перспективу рассмотрения, в которой традиционные понятия раскрываются и «развертываются» через новые способы их видения и трактовки.

Если прежде природа, общество и человек характеризовались через некие абстрактные формы бытия, то теперь «контуры» бытия проявляются через формы со-бытия людей, через вырабатываемые ими формы со-знания, со-действия, взаимопонимания. Бытие предстает

разнообразным и многокачественным именно благодаря разнообразию связей со-бытия людей, различным комбинациям используемых ими сил.

Известное положение «Человек есть мера всех вещей», попадая в сферу толкования бытия как со-бытия разных человеческих, социальных, культурных субъектов, их взаимодействий с природными системами, обнаруживает свою ограниченность и даже опасность. Системы и вещи, с которыми имеет дело современный человек, по сложности своей могут не укладываться ни в какие изначально определенные человеком меры. Поведение человека в этих условиях требует от него *выработки* форм деятельности, познания, мышления, обеспечивающих его со-бытие с другими субъектами и системами. Со-бытие требует со-изменения, сотворчества. Формы самобытности субъекта выявляются и вырабатываются через эти формы со-бытия. Человеческие субъекты осуществляют свое со-бытие не в одном отдельно взятом диалоге. Они пребывают в многообразии субъектных взаимодействий, в полифоническом переплетении связей и зависимостей. В качестве «другого» для отдельного субъекта могут выступать социальные индивиды, социальные общности, культурные и природные системы, обобщенные характеристики бытия. Философская задача состоит в том, чтобы конкретизировать представление о «другом», перевести рассуждения о со-бытии из плана психологического, отождествляющего взаимодействие с непосредственным общением, в широкий онтологический план, в план различных субъект-субъектных отношений, взаимодействий человеческих и нечеловеческих систем. Такого рода «перевод» не может быть представлен в виде набора абстрактно-общих определений бытия. Признание со-бытия принципиальным пунктом в понимании самобытности систем и субъектов означает то, что современная философия отдает предпочтение *выработке* форм со-бытия готовым фигурам деятельности и мышления, что выработка этих форм со-бытия может быть осуществлена философией в контакте с другими формами человеческого познания.

Вопрос о взаимосвязи самобытности системы и ее со-бытия с другими вырастает в проблему выработки

соответствующего методологического инструментария. Традиционные «связки» понятий уникального и универсального, особенного и общего, индивидуального и социального, внутреннего и внешнего, привлекаемые для прояснения и решения этого вопроса, оказываются в лучшем случае «оптикой» первого приближения, дающей лишь «грубые эскизы» самобытных объектов и их многообразного со-бытия. В текущих дискуссиях именно эти противопоставления и сопоставления часто диктуют направление и исход споров. Не содержание вопроса, не его сложность и не его актуальность, а именно традиционные приемы познания часто определяют логику обсуждения или анализа. И так дело обстоит не только в обыденной практике, но и в массовых научных исследованиях, где методологические упрощения (часто неосознаваемые) оказываются основой конфликтов и последующих компромиссов между школами, дисциплинами и даже видами знания.

СОЦИАЛЬНОЕ И ГУМАНИТАРНОЕ

«Социальное» и «гуманитарное» часто употребляют как интуитивно ясные понятия, но иногда их используют как синонимы, а иногда как понятия различные и даже противоположные по смыслу.

Когда речь идет о «грубых эскизах» человеческого познания, а в обыденной жизни и в массовой научной деятельности работают именно такие определения, тогда социальное и гуманитарное — одно и то же; например, в противопоставлении естественных и общественных наук, естественно-научного и гуманитарного знания.

Когда речь заходит о влиянии общественных наук друг на друга, тут возникает тема существенных различий; цена вопроса — научный, институциональный, методологический суверенитет, которым никто поступаться не хочет. И, скорее всего, социологическая работа имеет минимальные шансы получить грант по гуманитарному знанию, так же как филологическая работа имеет мало перспектив в конкурсе социальных наук. Хотя в повседневной практике это различие может легко преодолеваться, а сложность проблемы сводиться к упрощенным рассуждениям о характере общественной науки, как будто бы это — нерасчлененная и однородная область деятельности.

Вопрос о тождестве-различии социального и гуманитарного — это вопрос не только логико-методологический и организационный. В пределе — это вопрос о том, может ли общество существовать отдельно от людей. Чтобы ощутить историческую подоплеку этого вопроса, достаточно представить, что еще два, два с половиной века назад философы отвечали на этот вопрос, по сути, утвердительно.

Второй, такого же напряжения вопрос: можно ли представить социальность в четких, скажем, научных, формах, причем представить так, чтобы не потерять динамику человеческого бытия, те силы, которые это бытие осуществляют.

В классической философии острота этих вопросов не осознавалась, поскольку философы считали, что всеобщих определений бытия, общества и человека вполне достаточно для продуктивного мышления о социальном мире и для правильного действия в нем.

■ Проблема специфики обществознания

Этот вопрос приобрел особую значимость, когда классическая философия стала стремительно терять свой общественно-культурный авторитет. Произошло это в середине XIX в. Абстрактные определения бытия, общества и человека не выдерживали конкуренции с новыми формами практики индустриального общества, с возникающими дисциплинами научного обществознания, с конкретными схемами организации подсистем и сфер человеческого бытия.

Научное обществознание в построении исследований использовало главным образом методологические стандарты естествознания, которые тогда расценивались как общенаучные. С их помощью создавались различные типизации и классификации человеческих взаимодействий, позволяющие практиковать процедуры обобщения и объяснения, выстраивать некое подобие картины общественной жизни. Опора на эту методологию для формирующихся общественных наук представлялась вполне органичной и единственно перспективной. Тем более, что подлинно научной философией признавался позитивизм, а его влияние на социологию, экономику, историю, психологию было преобладающим.

Однако уже в последние десятилетия XIX в. проявляются проблемы, сопряженные с таким подходом к методологии обществознания. Философы и ученые, работающие в дисциплинах, требующих конкретного описания особых объектов, начинают поиск иных путей. В. Дильтей ставит вопрос о разделении всего познания

на два вида «науки о природе» и «науки о духе». Он подчеркивает, что «науки о духе», то есть гуманитарные науки по необходимости формируют особый подход к решению собственных задач.

Специфическую задачу гуманитарных наук Дильтей определяет следующим образом: «Субъектами всяких высказываний в последних являются социально между собой связанные индивидуальные единицы. Таковы прежде всего личности... Движения, слова, действия — таковы их проявления. Задача гуманитарных наук сводится к тому, чтобы их заново пережить и понять»¹.

Гуманитарные науки — как науки «о духе» в дильтеевском смысле — оказываются познанием внутреннего (духовного) опыта индивидуальных единиц общественной истории, опирающимся на внутренний опыт самого исследователя. Гуманитарные науки в качестве наук «о духе» выделяют в общественной истории «духовные» индивидуальности. А в качестве наук об индивидуальном выделяют в духовной динамике общества индивидуализировавшиеся явления.

Эта методология предполагает соразмерность внутреннего опыта исследователя и того исторического опыта, раскрытие глубин которого является главной задачей науки «о жизни». Отчленение сверхличностных и сверхчувственных логических характеристик или их подчинение основной задаче понимания создает предпосылки для целостного переживания индивидуально-своеобразных событий и ситуаций, соответствующих им ритмов и масштабов.

Трудно не заметить того, что не совпадают задачи понимания человека человеком и задачи понимания общества, в масштабах которого собственно и предполагается развертывание методологии наук «о духе». Это ставит перед ними дилемму: либо они отказываются от анализа исторических индивидуальностей, «превышающих» по масштабам личность — общностей, культур, ситуаций, либо они будут трактовать их по образу пони-

¹ Дильтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении. СПб., 1909. С. 2.

мания человеком человека, то есть в своего рода персоналистском смысле.

Эта дилемма указывает и на другой аспект: либо методология гуманитарного познания отказывается от логики сверхличностного и сверхчувственного, либо она растворяет эту логику в психологии. «Если не смотреть на историю как на игру марионеток, то она не что иное, как история психических явлений... — писал Г. Зиммель. — Если бы существовала психология в виде науки о законах, то историческая наука была бы в той же мере прикладной психологией, как астрономия теперь прикладная математика»¹.

Последовавшие обвинения Дильтея и его сторонников в психологизме имели основания. Но они не исчерпывали проблематики этого направления, тем более не решали тех задач, которые оно определило. Традиционные стандарты научной объективности и рациональности были достаточными, чтобы критиковать его недостатки, но слишком узкими, чтобы определить методологические и культурные перспективы вопроса о специфике гуманитарного познания. В наше время понятно, что дильтеевский психологизм не только фиксировал границы традиционной рациональности, но и очерчивал область человеческого бытия, от этой рациональности ускользающую. Более того, уже не кажутся экстравагантными и попытки «примерить» метод понимания для естествознания²; мысль о том, что исследователь должен иногда рассматривать природную систему как человекоподобное существо уже не представляется субъективистской.

Рациональность проходила проверку на способность (или неспособность) выразить динамизм жизни человеческих индивидов. Это и было, собственно, главным стимулом методологических поисков специфики гуманитарного познания. Отношение к этому вопросу определило расхождения в трактовке обществознания между дильтеевской школой и баденским неокантианством.

¹ Зиммель Г. Проблемы философии истории. М., 1898. С. 3.

² Butts S. Alternative Epistemological Framework for Sociology // Sociological Analysis. 1973. V. III. № 3, p. 88.

Теперь представляются историческими недоразумениями попытки отождествить методологию этих двух школ.

Методологический дуализм

Лидер баденской школы В. Виндельбанд писал: «В настоящее время принято делить их (науки. — В.К.) на естествознание и науки о духе; я считаю такую форму деления неудачной»¹. «Выделение двух предметов — природы и духа, лежащих в основе этого разделения, недостаточно и непоследовательно. Это определяется, кроме прочего, тем, что наряду с механикой... ставят соответствующую ей науку о жизни души, т. е. психологию и сообразно этому и решающие успехи в области наук о духе ожидаются главным образом от применения психологического метода»².

Переживание и понимание человеческой реальности, основанное на достоверности внутреннего опыта (уместное в определенных пределах), оказывается несостоятельным в функции методологического регулятива общественнознания. Как раз психология менее всего поддается предложенному разделению наук; она в зависимости от методологии может оказываться то наукой «о природе», то наукой «о духе».

Так, собственно, обнаруживается зависимость предмета науки от трактовки ее метода. На этом и основывается тезис В. Виндельбанда и Г. Риккерта (развившие его в философскую концепцию) исходить в разделении научного познания не из предметных различий, а из различий основных методов.

Теперь деление наук приобретает новый смысл и по-новому оформляется терминологически: науки «о культуре» и науки «о природе». Науки «о культуре» концентрируются на описании отдельного, особенного, индивидуального, науки «о природе» — на обобщенном представлении действительности. Поскольку последние берутся не в противоположности к исследованию духа,

¹ Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904. С. 318.

² Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 45.

а в противоположности к исследованию индивидуального, конкретного, неповторимого, постольку науки «о природе» оказываются знанием об абстрактном и общем.

Таким образом, «культурой» оказывается то, что изучается индивидуализирующим методом, «природой», то, что изучается методом генерализирующим (обобщающим)¹.

Такова жесткая методологическая дилемма, предложенная Риккертом и Виндельбандом. В плане аксиологическом, в отношении к ценности она подкреплялась тезисом о том, что природа — это действительность, рассматриваемая безотносительно к ценностям, тогда как культура — это действительность, отнесенная к ценностям. Этот, второй аспект, остался недостаточно проясненным и неявным образом указывал на неразработанность проблем детерминизма и логики индивидуального.

Использование в науках «о культуре» процедуры отнесения к ценностям свидетельствовало о невозможности опереться в этой области на концепцию механистического детерминизма, доминировавшую в науке XIX в. Идея индивидуализирующего понятия, о которой размышляли Риккерт и Виндельбанд, также не могла быть реализована на основе общепринятой логики науки. Процедура отнесения к ценностям, таким образом, оказывалась подкреплением методологического дуализма и его некоторым смягчением. Она оставляла возможность сохранять и традиционное разделение действительности на природу и на историю (общество, культуру).

Надо отметить, что в массовых исследованиях концепция Виндельбанда и Риккерта в основном рассматривалась как закрепление за разными областями действительности (природой и обществом) разных методологических подходов (номотетического и идиографического). Однако именно методологический принцип разделения наук «о природе» и наук «о культуре» приводит к свободному замещению этих методов друг другом, а также и к разным формам их совмещения.

¹ В литературе их еще называют «идиографическим» и «номотетическим» методами.

С позиции методологического дуализма любой объект, если он обобщается, становится предметом наук «о природе», и любой объект, если он индивидуализируется, становится предметом наук «о культуре». Это значит, что один и тот же объект может быть предметом и наук «о природе», и наук «о культуре». Это ведет к парадоксальному на первый взгляд результату. Общество, например, может рассматриваться как предмет наук «о природе», и не потому, что в нем обнаруживаются физические или биологические закономерности, а прежде всего потому, что в соответствии с генерализующей методологией оно изучается как некая обобщенная действительность, как система устойчивых структур или функций. В плане применения этой методологии знание об обществе оказывается абстрагированным от единичных событий, уникальных ситуаций, описаний индивидуального бытия людей. В конце XIX — начале XX в. оно таковым, по сути, и является. Социальные науки — социология, экономика, отдельные разделы истории, этнографии, психологии, — ориентированные на номотетический подход, оказываются науками «о природе». Дисциплины, предпочитающие индивидуализирующий подход — филология, искусствознание, совокупность дисциплин, называемых сейчас культурологией, области истории и этнографии, ориентированные на уникальность ситуаций, личностей и событий, — занимают в этом разделении позицию наук «о культуре». Таким образом, разграничение социальных наук и гуманитарного знания (допускавшее их смешение и даже отождествление) приобретает твердое обоснование, определяющее логические и методологические источники двух разных подходов и двух разных видов наук в познании общества и людей. Дуализм социального и гуманитарного получает свое продолжение и в пространствах отдельных наук. Так, в психологии наряду с бихевиоризмом, явно демонстрирующим свою номотетическую направленность, возникают концепции, настаивающие на личностной трактовке психики. В социологии, где доминируют генерализующие подходы, действующие по стандартам наук «о природе» (социология Дж. Ландберга, например), предпринимаются попытки вернуть и

использовать гуманитарную составляющую познания общества (концепции «социального действия»). Более того, даже в рамках одной школы поляризуются подходы по принципу оппозиции наук «о природе» и наук «о культуре»: в психоанализе явно просматривается размежевание между биологически ориентированным учением и гуманистическими концепциями, пытающимися сочетать личностную трактовку психики с представлениями о действии в ней социальных и культурных форм. Такую прогрессию методологического дуализма, проявление его на разных уровнях познания общества можно была бы расценить просто как тенденцию к беспредельной фрагментации общественнознания, к методологическому плюрализму. Но в этом, беспорядочном на первый взгляд, движении сохраняется определенная логика. На разных уровнях она проявляется как сопоставления предварительно противопоставленных общего и особенного, абстрактного и конкретного, коллективного и личностного, социального и гуманитарного. Об этом говорят и участвовавшие к середине XX в. попытки связать разделенные и противопоставленные аспекты процесса общественной жизни.

Социальное и гуманитарное: проблема взаимосвязи

В 30-е годы XX в. намечается тенденция «связывания» социального и гуманитарного в разных областях осмысления и использования человеческих взаимодействий. Так, в сфере менеджмента заявляет о себе концепция «человеческих отношений», согласно которой усиление экономических структур идет по линии использования индивидуальных качеств людей и личностного характера их взаимодействий. Таким образом, человека перестают трактовать только как винтик или зубчик большой социально-экономической машины.

Распространяется концепция «социального действия», фиксирующая внимание на взаимосвязи социальных форм и индивидуальных смыслов, обеспечивающей системность отношений между людьми в обществе. Т. Парсонс пытается показать, что социальность присутствует в самом наборе форм, которыми индивид закреп-

ляет свое функционирование в системах взаимодействия и поддерживает работу этих систем. Позже Парсонс использует для этих же целей концепцию личности З. Фрейда, обнаруживая в психическом уровне «Супер-Эго» механизм присутствия социальности «внутри» личности, показывая, таким образом, как согласуются функционирование социальной системы и поведение индивида.

Делается как будто сильный ход на пути достижения взаимосвязи социального и гуманитарного. Но их взаимосвязь на этой ступени методологических поисков трактуется отнюдь не как симметричное взаимопроникновение социального и гуманитарного. Речь идет главным образом о форме адаптации индивидного к социальному, об использовании в социальных структурах и их отображении в социальных теориях личностных качеств людей, которые прежде по практическим («выживание пота») или принципиальным методологическим (генерализующий подход) соображениям не принимались во внимание. Речь скорее может идти о новой форме поглощения индивидуального социальным, о более интенсивном использовании индивидного в социальных системах и о более отчетливой форме присутствия общества «внутри» личности. Идея интернализации (в варианте Л.С. Выготского — интериоризации) внешнего во внутреннее, социального в индивидуальное — это еще не показатель гуманизации социальности. Эта идея пока фиксирует внешний, квазиобъектный и квазиприродный характер существования общества (социальной системы, социальных структур) по отношению к индивидам и, вместе с тем, показывает, как социальность, опираясь на внутренние детерминанты личности, может использовать ее силы. Поэтому психологи (Г. Оллпорт, Э. Фромм), понимая, что выстроить концепцию личности без обращения к социальности нельзя, испытывают серьезные затруднения в использовании представлений о социальных формах для трактовки личностного развития. Поэтому и говорить о взаимосвязи социального и гуманитарного в данном случае было бы преувеличением. Скорее можно сказать о некоторой дополнительности гуманитарного по отношению к социальному. Но с точки зрения последовательной методологии — это не

взаимосвязь, поскольку структура и процесс, объектная и субъектная, квазиприродная и человеческая составляющие изначально отделены друг от друга. Необходимы какие-то сильные практические и методологические стимулы, подготавливающие видение социального и гуманитарного как аспектов единого процесса.

Тем не менее, к середине XX в. оформляются, в том числе и терминологически, направления и школы, методологически осмысливающие введение гуманитарного «измерения» в изучение социальных взаимодействий и личностного бытия людей. Это — *гуманистическая психология*, включившая целую плеяду впоследствии знаменитых исследователей: А. Маслоу, К. Роджерса, Х. Салливан, В. Франкла, Э. Фромма, К. Хорни, Э. Эриксона¹. В основе взглядов этих психологов — установка на понимание личности как целостного, уникального и самореализующегося субъекта, открытого к социальным взаимодействиям, обладающего потенциалом для преобразования внешних влияний.

В 60-е годы XX в. нарастает гуманистическая тенденция и в социологии. Важно подчеркнуть, что социология с момента возникновения и до конца XX столетия была, наряду с экономикой, образцом социальной науки, последовательно реализующей номотетическую методологию, то есть действовала как наука «о природе» в риккертском смысле. Поэтому включение в социологию гуманитарного «измерения» проходило в несколько этапов, но каждый следующий этап указывал на новые области социологии, захваченные этой тенденцией. Вначале на первом плане оказалась критика господствующих теорий, в особенности структурно-функционального анализа; главным пунктом критики был отрыв теории общества от персональной реальности индивидов².

¹ К этому направлению можно отнести и Г. Оллпорта, с той оговоркой, что установку на исследование целостного и открытого характера личности он осуществил гораздо раньше — в 30-е годы и, может быть, именно поэтому его работы не оказали воздействия на еще прочные тогда традиционные концепции социальности.

² См.: The New Sociology. Essay in Social Science & Social Theory in Honor of C.W. Mills. Ed. by I. Gorowitz. N. Y., 1964; Gouldner A. The Coming Crisis of Western Sociology. L., 1971.

На фоне этой критики все чаще возникали предложения переосмыслить схемы взаимодействия социального и индивидуального, традиционные для социологии; наиболее определенным был призыв Дж. Хоумэнса «Вернуть людей в теорию»¹. Далее возникали вопросы: в каком качестве люди возвращаются в теорию и в каком качестве их необходимо обнаружить в самой социальности? В общих чертах идея была ясна: «Человек — не средство, общество — не система»². Но этот лозунг гуманистической социологии был далек от воплощения.

Что касается теории, важно вспомнить, что в середине XX в. появилась концепция соотношения микро-социальности (то есть индивидных взаимодействий) и макросоциальности (то есть больших подсистем, существующих как внешняя для людей реальность). Эта концепция разделяла уровни исследования людей и структур и вроде бы создавала предпосылки для их совмещения в картине общества. Но фактически она не снимала вопроса об отчужденном бытовании больших структур и, соответственно, о возможности их рассмотрения безотносительно к бытию человеческих индивидов.

Разрыв в понимании макро- и микросоциальности преодолевался только в том случае, если выстраивались убедительные методологические гипотезы относительно того, что большие социальные структуры воспроизводятся на микроуровне, что социальные индивиды в своих взаимодействиях и в самореализации несут энергию и обеспечивают формы воспроизводства социальности, что сама энергия и форма социальности может пополняться и обогащаться при условии самореализации индивидов. Эти гипотезы уже определились к 70-м годам XX в., но им не хватало достаточно ясного понятийного оформления, исследовательского масштаба и признания, а главное — связи с актуальными изменениями в социальной практике. Им не хватало контекста; их более конкретная определенность могла стать и средством включения в контекст, и средством выражения этого контекста.

¹ *Homans G. Bringing men back in // American Sociological Review, 1964. V. 29, № 5.*

² *Lee A. Toward Humanist Sociology. Englewood Cliffs. 1973.*

И вот возникает ряд понятий и подходов, фиксирующих взаимопроникновение социального и гуманитарного. Это понятие *habitus*'а, обновленное французским социологом П. Бурдьё, который обрисовал форму, воспроизводящую установки личности, направленность ее поведения и социальные позиции, реализующиеся через это поведение¹. В СССР свердловская и ростовская школы предлагают концепцию понимания личностного бытия людей как процесса осуществления социальных связей². Социальность, до сих пор трактуемая как квазиприродная внешность по отношению к человеческим индивидам, как будто оплотняется в их непосредственном бытии, обнаруживает энергетику в их потребностях, интересах, притязаниях и действиях. П. Бурдьё доводит до последовательного и достаточно отчетливого выражения тезис о том, что социальность не может существовать, не будучи воплощенной и реализуемой в бытии индивидов, а ее структуры — в схемах их деятельности.

Индивиды воспроизводят и обновляют не только энергетику социальности, но и ее формы. На этом акцентирует внимание Энтони Гидденс в своей концепции структуризации структуры. Он так характеризует ее смысл: «Говоря о том, что структура представляет собой "виртуальный порядок" отношений преобразования, мы подразумеваем, что социальные системы, как воспроизводимые социальные практики, обладают не "структурами", но "структуральными свойствами", а структура как образец социальных отношений, существующий в определенное время и в определенном пространстве, проявляется посредством подобных практик и как память фиксирует направление поведения компетентных субъектов деятельности»³. Несколько дальше он пишет: «Структура не существует независимо от знаний деятелей относительно того, что они делают в процессе повседневной деятельности. Субъекты деятельности всегда имеют

¹ Бурдьё П. Структуры, *habitus*, практики // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. Новосибирск, 1995.

² Проблемы социального познания, Свердловск, 1973; Гуманизм и исторический детерминизм. Свердловск, 1976; Ватин И.В. Человеческая субъективность. Изд. Ростовского университета, 1984.

³ Гидденс Э. Устройство общества. М., 2003. С. 59.

представление о том, что делают...»¹. Отметим, речь идет о субъектах, то есть об индивидах автономных и независимых, хотя и связанных взаимодействием, временем и пространством. Отметим и то, что речь идет уже не о личности и обществе, не об индивиде и социальности, а о том, как общество воспроизводится, как социальность реализуется в динамике бытия человеческих *индивидов*². Первый план социальной реальности занимают взаимодействующие индивиды, поскольку формы социальности реализуются и обновляются, в них и через них.

Если считать с 30-х годов XX в., сорок лет попыток связать социальное и гуманитарное, социальное и индивидное прошли через стадию трактовок социализации индивида (адаптации его к системе), через стадию истолкования воспроизводства социальной системы в формах взаимодействий индивидов и завершились постановкой проблемы изменения, конструирования социальных систем во взаимодействиях социальных индивидов. На первых порах этот проект нашел наиболее яркое воплощение в концепции конструирования социальной реальности, выросшей в феноменологической социологии³.

Именно в фазах становления и преобразования социальных форм проявляется продуктивная работа индивидного бытия в жизни общества. На сдвигах этих форм социальность раскрывается как связь совместной и индивидуальной жизни людей. Но этот тезис мог бы остаться гипотезой, не будь близких по смыслу сдвигов

¹ Гиггенс Э. Устроение общества. С. 71 – 72.

² Этот взгляд активно используется не только в социальной философии и социологии, где, благодаря ему, проявляется процесс экстерниоризации социального из бытия индивидов. Он становится важным фактором переосмысления методологии психологического познания, где развитие психики человеческого индивида все пристальней рассматривается через его *социальные взаимодействия*. Причем это характерно не только для социальной психологии, но и для большинства других дисциплин, вплоть до психопатологии.

³ См.: Schutz. The Phenomenology of the Social World. Evanstone, 1967; Бегреп П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. Вопрос о реальности как конструкте поставлен. Другое дело, насколько он разрешим на базе феноменологического подхода, ограниченного непосредственными взаимодействиями индивидов. См.: Pivcevic E. Can there be a Phenomenological Sociology // Sociology. 1972. V. 6. № 3.

в структурах практической жизни. А они накапливались и уже могли быть осмыслены как определенный тип проблем выживания и развития современных обществ.

■ Гуманизм трансформируется

Современная философия и социально-гуманитарные науки генетически связаны с гуманизмом, выросшим на почве Просвещения, выразившим определенные черты эпохи становления индустриального общества, соответствующих институтов права, политики и культуры. Гуманизм этой эпохи утверждал права, свободы и достоинство личности, характеризовал их как естественные условия функционирования гражданского общества и вообще цивилизованного типа организации социальной жизни. Значение такого рода гуманизма подкреплялось верой в естественный прогресс общества, основанный на развитии экономики, индустриального производства, просвещения и образования. По своему характеру этот тип гуманизма связан с линейными представлениями о развитии и истории.

С конца XIX в. просвещенческий гуманизм подвергается критике с различных позиций, прежде всего в связи с кризисами (экономическими, политическими, культурными), обостряющимися в индустриально ориентированных обществах. В противовес ему начинают формироваться направления мысли (в том числе и философские), определяющие сферу реализации гуманизма как отчужденную от экономического и промышленного роста, официального образования и культуры, вытесняющих из общественной жизни ее индивидуальные, конкретные, духовные проявления. Это — гуманизм неклассического типа, во многом определенный *реакцией* на абстрактные образцы классического гуманизма; им, по сути, отвергаются обобщенные образы человека, истории, культуры, понятия о деятельности людей, сведенные к производственно-экономическим стандартам.

Классический (просвещенческий) гуманизм продолжает существовать, но его мотивирующая сила ослабевает, он все чаще оказывается риторическим украшением для различных политических и идеологических программ.

Фактически под одним и тем же именем в обществе действуют разные гуманизмы; один из них предлагает абстрактные стандарты человеческого существования, другой противостоит этим стандартам и скрывающимся за ними отчужденным структурам социальности.

История XX столетия показала несостоятельность просветительского гуманизма. Сотни миллионов человеческих жизней, унесенных войнами, концлагерями, межнациональными конфликтами, массированное использование изощренных средств уничтожения для реализации военных, политических и прочих проектов «развития» — все это свидетельствовало об отсутствии связи между прогрессом промышленности, техники, науки и утверждением гуманистических ценностей. Политические, индустриальные, культурные структуры тоталитарных обществ (а также развитие индустриальных структур в обществах, напрямую с тоталитаризмом, фашизмом и большевизмом не связанных) превращали человеческих индивидов в «зубчики» и «винтики» огромной социальной машины. «Девятнадцатое столетие сказало: "Бог умер", двадцатое может сказать: "Умер человек"», — писал Эрих Фромм¹.

Своеобразный итог традиционному гуманизму подводят работы Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946) и М. Хайдеггера «Письмо о гуманизме» (1947)². При всем различии этих работ они близки в оценке традиционного гуманизма как метафизической концепции, использующей абстрактно-общий схематизм человека, не нашедшей выражения индивидуному бытию людей, конкретике социальных ситуаций.

Возникает вопрос о выделении социально-исторических типов гуманизма. Причем для гуманизма постклассической формации важным оказывается переосмотр традиционных схем, представляющих связи бытия людей, социального и индивидуного, универсального и исторического.

¹ *Fromm E. Value, Psychology & Human Existence // New Knowledge in Human Values / Ed.: A. Maslow. N. Y., 1959, p. 154.*

² *Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989; Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.*

Во второй половине XX в. множатся концепции, провозглашающие конец истории, гибель автора, субъекта, человека, индивида, личности, смерть социального. Соответственно, как будто, подводится черта и под гуманизмом. Однако дальнейший ход социальной эволюции показывает: общество нуждается не только в людях, но и в субъектах, личностях, в авторах, а стало быть, вынуждено формулировать какие-то, нетрадиционные ориентиры человеческого развития, образы человеческого бытия. Исчерпанность модели «Общество — социальная машина» заставляет по-новому увидеть проблему гуманизма. Резервы развития экономики, технологии, науки нужно искать в людях — без учета и использования их личностных ресурсов дальнейшее усовершенствование различных подсистем общества оказывается невозможным. Актуализация личностных ресурсов индивидов оказывается важной в свете экологической проблематики: «качественная» деятельность людей — условие и сбережения природных систем и взаимодействия с ними. Возникают « типовые » задачи гуманизации экологии, экономики, политики, гуманитаризации культуры, науки, образования.

Серьезным препятствием на пути развития нового гуманизма оказывается структура науки, в особенности — обществознания. В социальных науках люди, по сути, не рассматриваются в их особом бытии, а их силы и способности учитываются лишь в абстрактных формах и измерениях.

Американский социолог Дж. Хоумэнс обращался к коллегам с призывом «вернуть людей в теорию». По существу, этот тезис указывает на необходимость «вернуть» людей в историю, экономику, культуру, науку и предполагает радикальный пересмотр оснований современного обществознания.

■ Гуманизация и гуманитаризация

Проблема гуманизации обезличенных структур общества обостряется прежде всего в области практической. Решающими являются не идеологические или теоретические мотивы, но поиск ресурсов, обеспечива-

ющих развитым обществам возможность сохранения во второй половине XX столетия и далее экономической, культурной, политической динамики. Конечно, переосмысление гуманизма и постановка его в связь с практическими проблемами сопряжены с исчерпанностью классического, просветительского гуманизма и с непродуктивностью неклассического гуманизма, провозглашающего враждебность социальной практики ценностям человеческой жизни. Но главными оказываются мотивы, которые обобщенно можно определить как установку на *качественное* использование человеческой деятельности, на максимальный учет человеческих возможностей в целях интенсификации всех форм социального воспроизводства. Этот гуманизм менее идеологичен, чем прежние формы, он гораздо более практичен и даже прагматичен, поскольку достаточно четко определяет, с одной стороны, человеческие качества, востребованные практикой, с другой, те практические формы, которые обеспечивают самореализацию индивидов. Дело идет не столько об изменении идеологии гуманизма, сколько об изменении различных форм практики, о характере соединения объективированных средств, организационных структур и индивидуального бытия как конструктивного и энергетического фактора совокупной человеческой деятельности.

Гуманизация практики — это проблема сохранения динамики основных форм человеческой деятельности, обеспечивающих социальное воспроизводство. Говоря традиционным языком, это — «внутренняя проблема» самой практики, ибо мобилизация человеческих ресурсов, обеспечивающая циклы социального воспроизводства, — решающее условие его дальнейшего развития.

Стимулирование этих личностных форм — не только механизм воздействия на людей через потребление, распределение, повышение зарплат и т. п. Это — инвестирование средств в организацию деятельности, в компетенцию и квалификацию работников, в создание связей между ними, обеспечивающих эффективное использование вещественного состава производства и его обновление. Вещественные средства становятся элементами, помещенными «внутрь» этих индивидуализиро-

ванных форм и социальных связей, и в этом человеческом измерении проявляют свою продуктивность. Иными словами, не люди сводятся к «логике вещей» (что соответствовало принципам классической экономики), но «логика вещей» выстраивается и меняется в соответствии с логикой человеческих взаимодействий.

Конечно, такая динамика и логика социального воспроизводства создает большое напряжение; она не только перспективна, но и опасна, поскольку теряет жесткую привязку к вещественно-ощутимым, квазинатуральным структурам. Она особенно трудна для тех обществ, которые не пережили индустриальную эпоху как эпоху правовых, политических, культурных преобразований, а использовали лишь модернизационные эффекты в промышленности. Эта практика трудна и для общественно-знания, пытающегося описать происходящее с помощью давно сложившегося понятийного аппарата, оперирующего противопоставлениями коллективного и индивидуального, структурного и личностного, социального и гуманитарного.

КЛАССИЧЕСКОЕ, НЕКЛАССИЧЕСКОЕ, ПОСТКЛАССИЧЕСКОЕ

История взаимосвязей социального и гуманитарного, социального и индивидного показывает, что конкретизация понятия о социальном происходила под действием многих факторов, как внутринаучных, так и вненаучных. На уточнение и развитие этого понятия, безусловно, повлияло становление научного обществознания, но не осталось оно и без влияния методологии естественных наук. Некоторые сдвиги этого понятия, производимые, казалось бы, чисто теоретической работой, оказывались следствиями разделения труда в науке или его трансформациями. Изменения теоретической точки зрения на сопоставимые с социальным понятия (гуманитарное, индивидное) оказывались подготовленными какими-то запросами практики. Существенные методологические «повороты» в трактовке этого понятия становились очевидными под влиянием изменений в характере форм бытия людей. Чем сложнее и конкретнее становилось это понятие, тем больше мотивов приходилось учитывать в его развитии. Иными словами, его развитие достаточно определено — хотя и не просто — выражало эволюцию системы обществознания, смену взаимосвязей между его составляющими, сдвиги методологических ориентиров.

В ходе анализа взаимоотношений социальных наук и гуманитарного знания не трудно было заметить, что в этом сюжете есть несколько поворотных точек, позволяющих выделять отдельные акты методологической драмы, отдельные ступени ее развития и соответствующие типы взаимоотношений включенных в нее действующих сил и форм.

Тезис о системе обществознания, выдвинутый выше, может быть детализирован соображениями о том,

что обществознание как система представлено особыми историческими типами, обладающими специфическими признаками и, прежде всего, особым характером постановки и разрешения методологических вопросов. У нас уже есть возможность полагать, что в рамках этих типов понятие о социальном обосновывается по-разному и выполняет различные функции. Но есть возможность и другого хода: используя проблему социального как плацдарм, более объемно характеризовать специфические формы отдельных типов обществознания.

■ Проблема парадигмы обществознания

В 70-е годы XX столетия, когда стали очевидными изменения в структуре исследований и во взаимоотношениях между социально-гуманитарными науками, возникла дискуссия об использовании понятия парадигмы для характеристики обществознания. Чтобы обобщенно представить изменения, происходящие в обществознании, необходимо было допустить, что оно обладает некоторой внутренней связностью, важно было выявить схемы и установки, которые могли эту связность формировать и удерживать.

Напомним, понятие парадигмы было использовано Томасом Куном для характеристики типов и этапов развития естествознания, главным образом физики. Для обществознания использование этого понятия оставалось проблематичным.

Внимательное рассмотрение этой проблемы подсказывало, что в рамках обществознания можно вопрос о парадигме рассматривать начиная с социологии, поскольку она считалась лидером научного обществознания. Тогда естественным становилось предположение: кризисы и сдвиги в теоретико-методологических основаниях социологии укажут на перспективы изменений всего обществознания¹.

¹ «Революция в социологии — это революция в цельной дисциплинарной структуре изучения людей», — писал Дж. Арри (*Urry J. Thomas Kuhn as Sociologist of Knowledge // The British Journal of Sociology. 1973. V. XXIV. № 4, p. 466*).

Но затруднение состояло в том, что в 60 — 70-е годы XX в. отсутствовала единая социология, которая могла бы задавать систему отсчета, как задавала ее теоретическая механика для классической физики и естествознания XVIII — XIX вв. Даже такая авторитетная школа социологии как структурно-функциональный анализ не считалась примером, поскольку постоянно подвергалась методологическому давлению со стороны гуманистических и радикально-критических направлений¹.

Использовать напрямую идеи Т. Куна для характеристики парадигмы (и ее смены) в обществознании не удавалось. Выдвигались более «мягкие» программы с предложениями описывать парадигму как «лоскутную», как «эkleктическую», как множественную, как мультипарадигму и т. п.² Вопрос был поставлен, но, по сути, остался без ответа. Однако затруднения в прямом использовании куновских схем эволюции науки для истории обществознания не отменяют исследования типов обществознания, их взаимовлияний и смены.

Далее я постараюсь наметить один из путей, позволяющих продвинуться в этом направлении.

В предшествующем рассмотрении социального и гуманитарного, социального и индивидуального обнаруживались определенные корреляции между разными сопоставлениями этих понятий и разными формами разделения деятельности между социально-гуманитарными науками. Достаточно указать на традиционное противопоставление социального и индивидуального и его постоянное подкрепление столь же традиционной борьбой социологов против психологизации социального, а психологов — против социологизации личности. Естественным становится предположение: тип обществознания и характерная для него трактовка социального зависит не только от теоретико-методологических ориентиров, но и от формы разделения труда между науками.

¹ См.: *Martins H.* The Kuhnian Revolution & its implications for Sociology // *Imagination & Precision in the Social sciences.* L., 1972.

² См.: *Albrow M.* Dialectical & Categorical Paradigms of Science of Society // *The Sociological Review.* 1974. V. 22. № 2; *Ritzer G.* Toward an Integrated Sociological Paradigm. Boston, 1981; *Cole St.* The Hierarchy of the Sciences? // *American Journal of Sociology.* 1983. V. 88. № 4.

Это разделение — результат становления научного обществознания, результат воздействия разных факторов на этот процесс. В частности, нужно учитывать степень включенности обществознания в практику общества. До возникновения научного обществознания об этом вообще трудно рассуждать, тем более что большинство задач обществознания тогда ставилось и соответствующим образом решалось в рамках философии, с использованием ее обобщающих схем. Отсюда, в частности, и невнимание к повседневной жизни человеческих индивидов при определении общества, истории и даже человека.

Таким образом, выявляется ряд установок на выделение типов обществознания. Они ориентируют на характерные взаимосвязи обществознания и его системности со структурами практики. Они ставят в план анализа разные отношения обществознания к проблемам повседневной жизни людей. Далее они фиксируют внимание на сопоставлении обществознания и философии: на сюжетах включенности его в философию или, наоборот, — отторжения от философии.

Кроме того, надо учесть, что в процессе своего становления научное обществознание испытало сильное влияние естественных наук, особенно в ходе методологического обоснования своей научности. Однако затем отношение обществознания к естественно-научной методологии менялось, и это оказывало влияние не только на сдвиги в самом обществознании, но и на его взаимодействия с философией и его влияние на общекультурную ситуацию. Поэтому в каждом из типов обществознания складывалась особая методологическая ситуация, где при всем многообразии подходов можно выделять характерные для каждого типа методологические темы, своеобразную борьбу за доминирующую методологию.

Если приведенные суждения выстроить соответственно ходу становления и развития научного обществознания, мы получаем достаточно простую последовательность характеристик, позволяющих выделять типы обществознания. Любая характеристика способствует выделению особого типа, но в каждом из них она выявляет различные соотношения. Из накопления таких

различий, собственно, и образуется совокупная характеристика специфики типа.

Итак, характеристика типов обществознания будет выстраиваться на основе отношения обществознания к:

- а) философии;
- б) естествознанию;
- в) быденному опыту;
- г) формам разделения и интеграции научных дисциплин;
- д) доминирующей методологии.

Естественно, первый тип связан с периодом становления научного обществознания, с проблемой освоения и преодоления классической традиции в общественных науках.

Классика

Исходным в ряду — *классическое, неклассическое, постклассическое* — является понятие классического, с ним связаны представления об образцах знания и всякой другой деятельности. С точки зрения исторической каждая культура представляет свои образцы, сохраняющие значение до наших дней.

В более узком представлении классика может быть ограничена XVII — XIX вв. и в основном пространством европейского региона, так как именно в этом хронотопе идея классичности получила подробное обоснование и развитие. Такое сужение «поля» философской классики делает более четким сопоставление классического, неклассического и постклассического.

Классический тип предполагает наличие системы образцов, определяющих соизмерение и понимание основных аспектов и сфер бытия: природы, общества, жизни людей, их деятельности, знания, мышления. Подразумевается и соответствующий режим реализации образцов: их дедуцирование, распространение, закрепление в конкретных формах духовной, теоретической, практической деятельности людей. Так, например, обобщенное представление о человеке включается в конкретные описания человеческих индивидов, в объяснения их действий, оценки их ситуаций. В этом образце

форма описания и объяснения предзадана, и когда она приходит в соприкосновение с «человеческим материалом», она выделяет в нем определенные качества и позволяет соизмерять их. Соответственно, какие-то качества людей и вещей не учитываются образцом, остаются в «тени» или попросту отсекаются им.

Главной сферой трактовки образцов в классический период, то есть вплоть до середины XIX в., является философия. Она задает образцы описания бытия и познания, природы, общества, истории, культуры, человека и т. д. В философии действует обобщенный образец объекта и субъекта, знание трактуется как результат применения обобщенных логико-методологических процедур.

В период становления научное обществознание испытывает инерционное давление абстрактных определений общества, человека, бытия людей. Но по мере выделения и институционализации отдельных наук возникает потребность в более конкретных определениях социальных форм, и это приводит к конфликту обществознания с философской методологией.

Поскольку научное обществознание не имеет собственных методологических средств, оно формирует свои подходы к фиксации и определению социальных форм с «оглядкой» на естествознание. Самой авторитетной наукой оказывается механика, задающая простые, ясные, выверенные принципы и подходы для получения объектного знания. «...В Новое время общественная деятельность человека приняла такую форму, через призму которой ему "открылся" вещный, безличный характер взаимодействий в мире. Вот почему мы придаем большое значение факту изоморфности двух типов отношения к миру в эпоху Нового времени: первый тип был характерен для всей сферы практической деятельности, второй сложился в сфере научной деятельности. Оба состояли, коротко говоря, в установлении объективно-вещного отношения к окружающему миру»¹. Взаимосвязанные

¹ Матяш Т.П. О социальной обусловленности категорий естественно-научного мышления (на примере категории механическая причина) // Социальная природа познания. М., 1979. С. 170.

объективность, наблюдаемость, общезначимость представляются настолько обоснованными принципами получения достоверного знания¹, что к середине XIX в. они начинают вытеснять из трактовки знания логико-гносеологические концепции философии и заменять их методологическими схемами естественных наук, прежде всего физики.

До определенного момента (середина XIX в.) позитивистская программа функционирования научного знания вписывается в классические представления о познавательной деятельности. Критика классической метафизики не является для позитивизма препятствием в использовании классических представлений относительно получения обобщенного знания. Позитивизм, по существу, принимает эти представления, но ориентирует редукции бытия и познания людей не на философские постулаты, а на формы опыта, улавливающие логику вещей. Онтология общих законов преодолевается методологией общих исследовательских форм. Однако классическая идея единства этих форм, то есть их одинаковости в разных видах знания, еще не подвергнута радикальной критике. Это произойдет позже, когда проявятся особенности развивающегося научного обществознания, когда обнаружится разнообразие схем повседневного мышления, оказывающих нарастающее давление на функционирование научных стандартов.

Для классики повседневное знание людей не имеет существенного значения и не представляет заметного интереса именно потому, что повседневность своей хаотичностью и пестротой заслоняет и затемняет формы и ориентиры знания, ведущего к истине и высшим ценностям. Собственно, задача классической методологии и заключается в очищении знания от субъективного преломления и индивидуального искажения, неизбежных в повседневных взаимодействиях и индивидуализированном опыте людей.

¹ «В результате становятся интуитивными, всеобщими такие методы мысленного эксперимента, которые по своему происхождению были глубоко специфическими, зародившись в недрах механики» (Арсеньев А.С., Библер В.С., Кегров Б.М. Анализ развивающегося познания. М., 1967. С. 109).

В классической трактовке обществознания — странным на первый взгляд образом — сплетаются наивно-метафизическая онтология социальности и позитивистская — то есть антиметафизическая — методология. В ней отчетливо проявляется корреляция между макроанализом знания, редукционистской методологией и обобщенными, то есть упрощенными, схемами детерминации. Редуцирование бытия людей к философским образцам, знания — к естественно-научным стандартам, методологии — к процедурам сведения, обобщения и причинно-следственного объяснения соответствуют тенденциям практики. Особая социальная значимость придается схемам деятельности и мышления, обслуживающим расширяющееся производство, серийное изготовление вещей, лишенных индивидуальных признаков. Устойчивость этим схемам придает соответствующий образ индивидного бытия людей, согласуемый с обобщенными образцами и общезначимыми стандартами.

Обобщенный образ человека действовал в науке и философии в явной или косвенной координации с обобщенными же образами природы, истории, культуры, деятельности, науки, права, политики и т. д. Все эти понятия были сформированы по одному и тому же *типу*. Поэтому они и составляли согласованную классическую картину мира и осуществляли соответствующую ей методологию, точнее — были четкими и довольно жесткими средствами ее реализации. Они были достаточно устойчивы по отношению к индивидуальному своеобразие и динамике явлений природной и общественной жизни. Естественная, казалось бы, устойчивость классических образцов (их совокупности) стала одной из важных предпосылок их распада, ибо именно невозможность использовать классическую картину мира в работе со своеобразными и динамичными системами заставила людей засомневаться в ее надежности, а затем и придать ее критике.

Начавшийся во второй половине XIX столетия кризис классических образцов обнаружил еще одну их важную, прежде скрытую, особенность: по мере того как выяснялась их методологическая ограниченность, открывалась их роль в воспроизводстве социальных и куль-

турных форм, в трансляции человеческого опыта через пространство и время. Распад образцовых классических форм предстал не только кризисом в познании природы и человека, он грозил существованию фундаментальных структур хранения и передачи человеческого опыта. Классические образцы обнажали свое значение форм социального воспроизводства и свою неспособность далее соответствовать этому предназначению.

■ Неклассический тип

Неклассический — это тип действия, знания, мышления, сопряженный с реакцией на классические образцы, с кризисом классики и ее преодолением. Это — реакция на несоразмерность абстрактного субъекта классики конкретным индивидам, абстрактного объекта — эволюции природы, ее сложности и разнообразию. Ситуация, которую принято называть *неклассической*, поначалу выявляется на границах классической науки, когда классические теории познания сталкиваются с объектами, не «укладывающимися» в привычные познавательные формы. В конце XIX в. такие объекты воспринимаются как исключения из правил, как экзотические представители микро- и мегамиров, однако число подобных объектов неуклонно возрастает, и уже приходится мириться с тем, что «простая и ясная природа» (которой следовало «подражать») окружает человека хитросплетением ненаблюдаемых и четко не фиксируемых объектов. Более того, к середине XX столетия выясняется, что общество, система жизни людей с ее условиями, средствами, продуктами тоже принадлежит миру неклассических объектов, не может быть редуцирована к вещам, к инструментам, механизмам, машинам, работающим с вещами. Классическая установка на устойчивые природные и мыслительные образцы и следовавшая ей в этом плане позитивистская ориентация на «логику вещей» оказываются несостоятельными.

Другим важным обстоятельством, стимулировавшим неклассическую ситуацию, стало развитие научного общественнознания. Появление социально-гуманитарных наук поставило под вопрос обобщенные представ-

ления классики о бытии людей, об обществе, истории, культуре, знании и мышлении. Наметившееся доминирование позитивистской методологии в социально-гуманитарном познании так и не реализовалось, и вскоре — к концу XIX в. — со стороны гуманитарно-ориентированного общественнознания началась критика позитивистской концепции единства знания.

Развитие социально-гуманитарного познания и открытие неклассических объектов порождают ряд гипотез, отвергающих идею единства знания, выводящих обоснование знания за границы науки механистического образца.

В. Дильтей выдвигает идею разделения познания на два вида — на науки о природе и науки о духе. Г. Риккерт и В. Виндельбанд переводят проблему целиком в план логико-методологический, подчеркивая, что возможны два вида познания — науки о природе и науки о культуре.

Таким образом, классическая концепция единства знания оказывается под вопросом, познание выводится за рамки натуралистической науки, возникает проблема влияния субъектов на средства представления действительности. Первым заметным следствием этих сдвигов становится разделение социальных наук, хранящих верность редукционистским схемам, и гуманитарного познания, ориентированного на выяснение конкретных, особых, индивидуальных форм человеческого бытия. В начале XX в. возникает дискуссия о разных подходах к изучению природы, о разных схемах представления объектов, деятельности субъектов, о возможности сочетания или дезинтеграции этих схем.

Проблематика обыденного поведения и мышления людей также подталкивает к разворачиванию идей методологического плюрализма. Активное включение в практическую деятельность больших групп людей делает актуальной тематику взаимодействия и борьбы различных интересов. Развивающиеся социальные и гуманитарные науки фактически опровергают философскую концепцию абстрактного человека и субъекта с ее стандартами знания, трактуемыми в духе философского и естественно-научного рационализма. Знание все более связывается с деятельностью людей, развитием их сил

и потребностей, с реализацией их воли и стремлений. Данные, добываемые этнографией и социальной антропологией, умножают представления о разнообразии картин мира, присущих разным регионам, обществам и культурам, о разных обыденных методологиях, которыми люди оперируют в пространствах своих локальных взаимодействий.

Другой важный момент — связь формирующегося научного общественнознания и структур социального воспроизводства индустриального типа. Развитие этих структур в производственно-экономической и правовой сферах приводит к деиндивидуализации общественной жизни. Частно-индивидуальная жизнь людей оказывается «по ту сторону» жестких социальных структур, но остается в поле общественнознания благодаря знанию, не подчинившемуся стандартам абстрактной научности и формальной социальности.

Выявление предметов и методов дисциплин социально-гуманитарного познания оказывается не столько следствием сознательной методологической работы ученых, сколько результатом воспроизводства определенной структуры социальности, определенной «логики вещей». Социология, например, стремится обнаружить объективные «механизмы» социальных взаимодействий и начинает рассматривать, как второстепенные, формы самореализации и самоутверждения людей в обществе. Психология в этой ситуации вынуждена отвлекаться от характера и содержания общественных связей, дистанцировать человеческую субъективность от социальных взаимодействий. Подобное разграничение установок происходит не только между науками, но и в рамках отдельных отраслей социально-гуманитарного познания. В историческом познании, ориентированном на общепринятые стандарты и нормы научности, во второй половине XIX в. развиваются такие дисциплины, как экономическая история, археология, этнография, которые в значительной мере связаны с описанием условий, структур, вещной обстановки социального процесса. Вместе с тем в исследованиях по истории политики, культуры, искусства продолжают доминировать взгляды, фиксирующие особенности деятельности людей, ситу-

аций, событий. «Соседствующие» дисциплины взаимодействуют по принципу *взаимоисключающего взаимодополнения*, они исходят не из представлений об эволюции социальной системы, а из предварительно расчлененной на противоположные аспекты и факторы жизни людей в обществе, причем рассматривают эти аспекты и факторы в качестве самостоятельно существующих предметов.

Методологический дуализм, начало которому положили Дильтей, Риккерт и Виндельбанд, задает своего рода принцип прогрессии, определяющий нарастающую фрагментацию обществознания. В пределе эта методология означает, что любая дисциплина может быть и обобщающей, и индивидуализирующей. Сам термин «социально-гуманитарное познание» указывает на то, что обществознание «составлено» из двух разных видов познания, т. е. термин этот фиксирует не столько связь, сколько различия.

Различия социальных наук и гуманитарного познания проявлялись и в отношениях научного обществознания с повседневным сознанием людей. Социальные науки четко противопоставлялись повседневному сознанию как специфическая область теорий, понятий и концепций, «возвышающихся» над непосредственным отображением людьми их обыденной жизни. Гуманитарное познание в значительно большей степени считалось со схемами повседневного человеческого опыта, опиралось на них.

Отметим, что различие социального и гуманитарного, переходящее в соперничество, в основе своей содержало попытку развернуть методологию редукционизма на все человеческое познание. Реакции на эту претензию и фактический провал ее привел к тому, что возник вопрос о создании антиредукционистской методологии. вопрос этот в рамках неклассического типа прояснен не был.

Научное обществознание с присущим ему строем и функциями, с его интеграцией по принципу «взаимоисключающего взаимодополнения» сталкивается в первой половине XX столетия с серьезными трудностями. Типологическое родство кризисов начала XX в. проясня-

ется в проблеме соотношения структур и людей. Большие структуры, «адаптирующие» к себе индивидуальную жизнь людей, выявляют свою непродуктивность по всему «фронту»: в экономике, политике, науке, образовании. «Большая наука», построенная по принципам промышленного производства, оказывается неэффективной в социальном, организационном и прикладном аспектах.

Постклассический тип

Примерно со второй четверти XX столетия в методологию познания возвращаются философские вопросы о субъекте, объекте, о развитии обществ, о социальном значении личностного опыта людей. Правда, возвращаются они не в традиционной классической форме, а в формах продиктованных усложняющейся практикой XX в.

Методология познания сталкивается с незаместимостью субъекта, поскольку работа со сложными объектами указывает на решающую роль усилий субъекта, его теоретической и аппаратной оснащенности в самом выявлении таких объектов, а затем и в их исследовании. «Можно... принять за показатель особенностей воспроизведения природы в науке системную сложность техники, поскольку здесь в первую очередь проявляется способность социального организма потреблять фрагменты природы различной сложности»¹.

Конечно, в этой ситуации вопрос о субъекте выходит за рамки психологии и гносеологии, рассматривается в плане включенности субъекта в организацию и в плане социального конструирования самого субъекта, создания «многоместного» субъекта, его технической оснащенности.

Сложившаяся традиция противопоставлять естествознание, с одной стороны, как знание объектное, и обществознание, с другой, как знание неизбежно субъектное оказывается чрезмерным упрощением. Чем сложнее

¹ Степин В.С. Проблема субъекта и объекта в опытной науке // Вопросы философии. 1970. № 1. С. 89.

проблема, тем явственней усилия субъекта, средства его деятельности, его социальные установки, независимо от того, исследуется ли элементарная частица, экологическая система или взаимодействие между культурами.

Понятие объекта возвращается в методологию познания в новой роли; это уже не объект-вещь, представляющий «логику вещей»¹, а объект-система, соразмерный субъекту, а возможно, и превосходящий его по сложности. Этот объект обладает специфическими формами существования и вынуждает субъекта выстраивать логику взаимодействия с ним. Традиция, разводящая методологию общественнознания, как установку на изучение особого и конкретного, и методологию естествознания, как установку на исследование общего и абстрактного, становится анахронизмом.

В этой ситуации вырабатывается *методология*, которая может быть охарактеризована как *антиредукционистская*². Она ориентирована на взаимодействие со сложными системами и их познание, на исследование особых форм их становления, воспроизведения, изменения. Такая методология задает и современную *онтологию*, представляющую бытие как процесс развития и взаимодействия различных систем, учитывающую представление бытия как совокупности вещей лишь в качестве одного из возможных его отображений. В стилистике такой онтологии по-новому выглядит вопрос о разделении и связи наук. Предметное разделение наук оказы-

¹ «Единственные объекты, поведение которых действительно "просто", существуют в нашем мире на макроскопическом уровне. Классическая наука тщательно выбирала объекты изучения именно на этом промежуточном уровне... Однако, как мы знаем теперь, эта простота отнюдь не является отличительной особенностью фундаментального; она не может быть приписана остальному миру... Мы знаем теперь, что устойчивость и простота являются скорее исключением, чем правилом» (Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 278).

² См. подробнее: Кемеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии. 2006. № 2. О соотношении редукционизма, антиредукционизма и разных концепций знания см.: The Unity of Science // Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007 // <http://plato.stanford.edu/entries/scientific-unity/>

вается необходимым как возможность описывать бытие и отдельные его системы с разных позиций, с разных точек зрения, с использованием разных познавательных инструментов и средств. Четкое понимание этого выводит объекты из-под влияния предметно-дисциплинарной зависимости. Человек не остается только носителем разума, стоимости, классовых интересов, все это может быть ему присуще, но реализуется лишь в контексте его субъектных взаимодействий с другими людьми, в его совместной и разделенной деятельности с ними. Природная система не остается только физическим пространством,местилищем ресурсов, плацдармом для развития хозяйства, все эти аспекты ее взаимодействия с другими системами (как и другие, пока не раскрытые) не исчерпывают ее собственных форм воспроизведения и изменения.

Таким образом речь идет о новой парадигме, которую можно назвать проблемной или системной, имея в виду, что интеграция наук образуется не на основе гносеологических постулатов и не в ходе стихийно развившегося разделения труда, а в процессе постановки и решения проблем, требующих системного видения бытия и соразмерного этому видению интегрирования различных познавательных инструментов и знаниевых средств¹.

В период, когда оживленно обсуждалась предложенная Т. Куном концепция парадигмы, одним из принципиальных был вопрос: а возможно ли применение понятия парадигмы в обществознании, правильным ли будет рассмотрение совокупности современного обществознания и естествознания как единой системы знания? Тогда (в 70 — 80-е годы) большинство склонялось к тому, что концепция парадигмы применима лишь к естествознанию, где есть четко выраженный лидер, фокусирующий методологические ориентации других наук.

Теперь ситуация выглядит иначе. Очевидна зависимость различных регионов познания и знания от гло-

¹ «Синтез общественных и естественных наук требует довольно глубокого преобразования и тех, и других...» (Кузнецов Б.Г. Взаимодействие естественных и общественных наук на современном этапе // Вопросы философии. 1973. № 10. С. 42).

бальных практических проблем, от постиндустриальных тенденций, ориентирующих знание и практику на выработку качественных взаимодействий между людьми, между социальными и природными системами. Даже если учитывать традиционные подходы к определению единства знания, тема эта выглядит многоаспектной, не исчерпывающейся одной точкой зрения, одним определением, одним «измерением». Она характеризуется сходством методологической стилистики разных областей познания, общими онтологическими представлениями о процессности и полисистемности бытия при неизбежном и необходимом разнообразии дисциплинарных предметов, воплощающих традиционные установки различных наук, именно различиями своими поддерживающих возможность многомерных и многогранных онтологических представлений. Тем более, что на первый план выходит связь этой проблемы с глубинными проблемами социального воспроизводства.

Научное познание фиксирует возросшую плотность контактов и конфликтов в социальном мире. Разные регионы повседневности сдавливаются, пересекаются и перекрывают друг друга. Их прежняя жизнь в тени Больших структур и Больших теорий заканчивается трансформацией последних. Прежние границы перестают выполнять привычные функции разделения и связывания. Социальная структура более не вещь, а социальное взаимодействие — не заранее определенная форма.

Задача науки в этой ситуации, во-первых, — прояснить различия между регионами повседневности. Отсюда — вторая задача: проектирование и простраивание форм, делающих возможным взаимообусловленное существование различных социальных субъектов, систем, форм деятельности. Это — задача конструирования норм, ориентиров, стандартов, обладающих некими общезначимыми («межсубъектными», «межсистемными») свойствами и, вместе с тем, задача экспертного анализа их возможностей и границ.

Эта ситуация требует пересмотра представлений о социальности и самого методологического режима развития этих представлений.

РАЗДЕЛ 2. ДИНАМИКА СОЦИАЛЬНОСТИ

Глава 6

КОНЦЕПЦИЯ РАДИКАЛЬНОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ

Слово «радикальная» в определении социальности используется в его прямом смысле, указующем на укорененность социальности во всех основных аспектах индивидного и совместного бытия людей. Стало быть, разговор — не об отдельных сферах, отраслях, сторонах, а о незаместимых формах, без которых невозможен общественный процесс. Речь — не о политических или методологических крайностях, а о взгляде (и переходе), преодолевающем упрощенные антитезы индивидного и коллективного, предметно-телесного и интерсубъективного, непосредственно-личного и опосредованно-общественного.

Как возможен социальный процесс, если в нем отсутствует напряжение, создаваемое индивидной самореализацией? Исчерпывается ли он непосредственным взаимодействием социальных индивидов, их общением, их коммуникациями? Какое значение имеют вещи для реализации связей между социальными субъектами?

Эти вопросы суммируются в один, главный; под вопрос ставятся частичные и остаточные трактовки социальности: 1) как внешней для индивидов структуры; 2) как противостоящей индивидам коллективности; 3) как некоей внепроизводственной (в отношении к вещам) сферы; 4) как непосредственного взаимодействия людей...

В концепции радикальной социальности частные трактовки не «снимаются», не «смазываются», не перечеркиваются; они обнаруживают свое значение *стереотипов*, дополняющих друг друга, проявляющих отдельные аспекты, типы, этапы социального процесса. Эти их функции долгое время удовлетворяли и науку, и повседневные практические запросы. Но экономические, политические, экологические кризисы XX столетия прямо или косвенно указывают на разрывы в самой «ткани» социального процесса, в том числе — и на деформации тех стереотипов, что закрепляли и связывали его обособленные элементы и выражения.

Изменения в философии XX столетия часто характеризуются как онтологические, антропологические, коммуникативные «повороты». Их можно толковать и как философские выражения упомянутых выше кризисов, и как сдвиги философского зрения, по ходу которых «всплывают» связи глубинной социальности, сохраняющие возможность синтеза ее жестких структур и органики человеческой жизни. С отдельных точек зрения обнаруживаются отдельные грани, элементы, «островки» ускользающей от взгляда социальности, провоцирующей некоторых философов и гуманитариев к заявлениям о ее «ослаблении», «завершении», «смерти», «конце»¹ и т. п.

■ Смерть и возрождение социальности

Встречи с рассуждениями о деструкции социальности (конце истории, закате культуры, смерти субъекта,

¹ Выявляется своего рода эсхатология социальности (истории, культуры), связывающая разные направления (социальная феноменология, интеракционизм, деконструктивизм, постмодернизм) и разные имена (М. Бланшо, Ж. Бодрийяр, Дж. Ваттимо, Э. Фромм, М. Фуко, Ф. Фукуяма). Конечно, при ближайшем рассмотрении все может выглядеть не так просто, и «ослабление» социальных структур предстанет их разнообразием или «секуляризацией». Но труд подобных интерпретаций — удел создателей эсхатологических тоналностей. Остальным приходится рассматривать социальность как открытую практическую и теоретическую проблему человеческого бытия. См. об этом, например: *Иноземцев В.А.* Современный постмодернизм: конец социального или вырождение социологии // Вопросы философии. 1998. № 9.

автора, человека) заставляют задуматься о том, с каких точек зрения этот катастрофизм фиксируется.

Возникают два предположения. Либо наблюдатель (описатель) рассматривает социальность *со стороны*, занимает позицию вненаходимости по отношению к происходящим трансформациям... Либо он находится «внутри» всего происходящего и «вписывает» свое наблюдение в общий драматизм ситуации; тогда гибнущая социальность (завершающаяся история) достраивается неявным образом какой-то другою, откуда и ведется описание... Или же, «внутри» нее формируется *новое* социальное пространство, выявляющее по контрасту разрывы старых связей.

Так или иначе, но сдвиги в обыденных и теоретических определениях социальности можно рассматривать как изменения в ее деятельно-практических формах, ее бытийных основаниях и структурах. Переоценка средств общественнознания, описывающих социальность, намечает и *тенденцию* к преобразованию ее форм, по-разному выразившуюся в суждениях об онтологических, антропологических и коммуникативных поворотах философии XX столетия.

С учетом этого оправданным представляется следующее допущение: различные констатации кризиса социальности являются выражением изменений ее содержания и характера. Возможно своеобразное *оборачивание тезиса*: необобщаемые заявления о деструкции социальности являются фрагментарными свидетельствами процессов ее трансформации.

Фрагментарность подобных суждений тогда есть указание на несоразмерность *представлений* о социальном и *процессов* человеческих взаимосвязей, на неадекватность методологических средств режиму воспроизведения социальности, на неотрефлексированность философской и социально-гуманитарной позиции, с которой выносится приговор социальности.

Социальное не уместается в пространстве национального государства и в пристройке к экономическим структурам; ему тесно в масштабах обособленных культур и национальных миров, оно действительно «умирает» там, где пресекаются взаимосвязи индивидуальной са-

морализации людей. Но социальность каким-то странным образом продолжает существовать, обеспечивая энергетикой движение общественной жизни, прорываясь на свет в разрозненных позициях, в том числе и тех, что подводят ему черту.

Вспомним, что в конце XIX — начале XX в. дискуссии о кризисе социальности возникали неоднократно, когда фиксировалось наступление субъективизма, иррационализма, нигилизма. В связи с этим и пространство культуры представлялось все более *фрагментированным*, лишаящимся своих устойчивых измерений и соответствий. И поле общества виделось совокупностью взаимодействий разных субъектов, удерживаемых от полного произвола только *жесткими* структурами социальности.

Примерно со второй четверти XX в. вопрос о субъективности вступает в «резонанс» с проблемой поиска собственно человеческих ресурсов развития общества. Экстенсивный путь в принципе оказывается тупиковым; продуктивность экономики, перспективность техники, обновление науки и культуры обнаруживают зависимости от энергии и качества деятельности индивидуальных субъектов. *Проблема субъективности постепенно превращается в проблему субъектности индивидов* как силы и формы развития социальности. Индивиды «входят» в рассмотрение этой проблемы сначала как носители физической и нервной энергии, то есть в основном как природные телесные объекты, приравненные к другим ресурсам социального воспроизводства. Но этот ход не обещает качественных сдвигов. Возникает необходимость включения в экономические, технологические, управленческие цепочки индивидов во всей возможной полноте их социальной субъектности, то есть — со всеми их возможностями самореализации и продуктивного взаимодействия. Определяется тенденция к выявлению и комбинированию моделей, которыми индивиды оперируют в организации своих актов и контактов, моделей, реализуемых в средствах и результатах деятельности, иными словами — моделей, *онтологизируемых* в практике, превращаемых в элементы социального бытия. Поле социальности предстает разделенным между множеством субъектов, и это уже не только индивиду-

альные субъекты с их психологизированной субъективностью, а «составные» — групповые, например, субъекты, реализующие свои образы мира, свои модели деятельности. Это — субъекты, аккумулирующие в себе энергию и организованность социальных общностей, отраслей деятельности, познавательных дисциплин, использующие их средства и ресурсы, утверждающие их субъективность и эгоизм. В пределе — это *социальные машины*, не только занимающие важные позиции в социальном пространстве, но и воспроизводящие это пространство, онтологизирующие свои модели и инструменты, формирующие предметность социального бытия и типы поведения самих людей.

Пространство общества постепенно заполняется такими онтологизированными моделями. С точки зрения, принимающей обычную логику вещей, в этом как будто нет ничего странного. Однако в том-то и дело, что такое моделирование бытия приходит в противоречие с логикой вещей, поскольку подменяет односторонними схемами (и их онтологизациями) собственное бытие природных объектов с присущими им ритмами и законами.

Это, по сути, и порождает, а затем делает все более угрожающей экологическую проблему и ряд других проблем современного общества, связанных с огромной социальной инерцией *экстенсивных* типов деятельности. Возникает вопрос не только ограничения такого типа социальности, но и согласования разных моделей мира, режимов их взаимодействия, потребностей и условий их переработки.

Тема взаимодействия разных моделей, оформляющих позиции и поведение социальных субъектов, вырастает из темы их столкновения. Конфликтные ситуации как раз и обнажают факт наличия у субъектов различных образов мира и моделей деятельности. Кризисные формы отношений людей и природных систем в некотором смысле говорят о том же самом: способы действия людей не соразмерны способам (которые могут трактоваться как своего рода «модели») воспроизводства природных комплексов.

Так выявляется группа методологических задач по выявлению моделей, их деонтологизации, ограничению

и переработке. И, прежде всего, — это задача *деавтоматизации* моделей, «переродившихся» в крупные производства, управленческие структуры, институализированные формы научной деятельности, «захвативших» в орбиту своего функционирования огромные природные и человеческие ресурсы.

Решение этих задач предполагает выбор стратегии, нацеленной на выведение онтологизированных моделей из автоматического режима работы, определение их границ и возможностей; их корректировку или переработку соответственно подконтрольным для людей результатам. Однако такого рода стратегия сразу не формулируется, по сути, ее — как обоснованной и развернутой концепции — не существует до сих пор. Она «намекает» на свое, все еще подспудное, существование совокупностью научно-методологических, философских, идеологических, общественно-политических движений, проявившихся в разных сферах общественной жизни, но объединенных *типом* решаемых задач.

Разные обществознания

В конце 60-х годов XX в. обществознание начинает утрачивать черты даже того формального единства, которое было связано с декларативным признанием общих норм и стандартов научной деятельности. Сохраняется еще некоторая терминологическая общность, но она лишь маскирует разнотильность методологических ориентаций, реализуемых в разных науках и дисциплинах. За одними и теми же терминами — «общество», «личность», «система», «деятельность» — скрывается существенно различные методологические схемы и понятийные связи.

Утрата формальной общности приводит к «плюрализации» и «фрагментации» обществознания. Сама практическая потребность в «связывании» дисциплин обществознания, присущих им представлений и стилистик исследования указывает на то, что единство обществознания определяется не столько стандартами познания, сколько *общими проблемами*, стоящими перед людьми в их совместной и индивидуальной жизни,

связью проблем глобального характера и проблем самореализации индивидов. Намечается новая философия интеграции обществознания, а вместе с нею и переосмысление его бытийных оснований, его истории и перспектив, его связи с практикой общества, его соотносительности с естествознанием и широко понимаемой социальностью.

«Фокусирование» ориентаций обществознания в проблемно-смысловом «поле» бытия людей указывает и на ограниченность прежних установок дисциплинарно-отраслевого разделения обществознания. Все более очевидной становится зависимость этих установок от практики *воспроизводства* общества как Большой структуры, в рамках и на фоне которой реализуется жизнь социальных индивидов. Явной становится и непродуктивность социально-методологических концепций, фактически отождествлявших социальность со структурностью (догматический марксизм, структурно-функциональный анализ). Поскольку в трактовке социальных систем на первый план выходит проблема их *становления и изменения* — и в аспекте формирования *качества* жизни отдельных обществ, и в аспекте системного оформления связей человеческого сообщества, — постольку все более осознается необходимость представить *зависимость структурности* общества от самореализации человеческих индивидов. Таким образом, понимание взаимосвязанной индивидной жизни людей оказывается «ядром» трактовки воспроизводящейся и меняющейся социальности. Реализация этой перспективы означает переосмысление характера интеграции обществознания и, вместе с тем, — логических и методологических стереотипов, задававших определенный стиль исследования и трактовки жизни людей в обществе.

Приходит время, когда можно говорить о завершении этапа эволюции обществознания, связанного с доминированием особого *типа* структурной и экстенсивной социальности, преобладающей и в плане бытийно-практическом — в формах больших сфер, отраслей, технологий, — и в плане теоретико-методологическом, в виде больших теорий с их системами, функциями, «механизмами» и редукциями.

Этот этап еще не завершен, а тип социальности, им выраженный, продолжает действовать, сохраняя инерцию Больших структур. Но рядом — иногда как опровержения, иногда как трансформации сложившегося стереотипа социальности — работают другие схемы, вращаясь в обыденную практику и меняя стиль мышления. Предварительно эта тенденция может быть представлена через простое перечисление концепций: «человеческих отношений» (Э. Мэйо), «микросоциологии», «социального действия» (во множестве его вариантов), «коммуникативного действия» (Ю. Хабермас), «структуризации» (Э. Гидденс), «конструирования социальной реальности» (П. Бергер, Т. Лукман), «социального мира» (А. Шутц), «мир-системы» (И. Валлерстайн). К ним прилегают разнообразные схемы диалогических и полилогических взаимодействий, представления о качестве социальной жизни и деятельности, закладываемые в проекты современной экономики и экологии, модели «невидимых колледжей», переводящие в личностный и межиндивидуальный планы трактовки социальной обусловленности познания и науки.

Все эти — весьма различные концепции, школы, направления мысли и деятельности — сходятся в одном: они не используют в качестве «опорного» представление о структурной социальности, то есть они не достраивают и не перестраивают прежние традиционные и классические концепции; они смещают их на «периферию», ибо работают с понятием социальности в ином режиме.

■ К онтологии социальности

Не случайно в предыдущих рассуждениях мы постоянно говорили о сдвигах, кризисах, тенденциях, трансформациях — именно в этих словах и выявляется современная онтология социальности. Социальность сохраняется, выживает, имеет перспективы, поскольку она ограничивает действие инертных структур и «механизмов», поскольку делает свою процессуальность *главным предметом* практических и теоретических забот, поскольку освобождается от анонимности и реализуется в действиях самих индивидов.

Переживание и понимание социальности как *процесса* смещает акценты, в частности, вынуждает приступить к рассмотрению пространственной распределенности и организованности человеческой деятельности в ее *временной* перспективе¹.

Самобытность людей и человеческих вещей образуется из постоянно возобновляющейся «ткани» социального процесса. Она оказывается предметностью не столько телесности и вещественности, сколько процесса и деятельности². Самобытность реально существует в своем собранном, специфичном виде, как *процессность*, которая дает возможность человеку удержать в единстве распадающиеся во времени и распадающиеся в пространстве моменты деятельности. С учетом этого и устойчивая определенность общества может быть понята как *воспроизводимость* социальных связей во времени и пространстве.

Понятие *социального воспроизводства* указывает и на то, что индивиды выполняют определенные функции, и на то, что функции являются элементами жизни людей, сохраняются и изменяются в актах их деятельности и в конечном счете зависят от конкретного содержания человеческих взаимодействий.

Динамика социальности, следовательно, реализуется и в непосредственных контактах людей (совместность, коллективность), и в пространствах, где такие

¹ Обществознание, ориентированное на «логику вещей», подчиняло время пространству, процессы — результатам, динамику социальности — пространственно представленным структурам. Отсюда и многие парадоксы исторического познания, когда история «читается наоборот»: на первом плане — результаты, на втором — средства, на третьем — сам процесс деятельности людей. Ход исследования истории оказывается противоположным ходу ее воспроизводства и обновления человеческими индивидами; формируется своего рода «изнаночное изображение», характеризующее процесс жизни и деятельности людей сквозь призму итогов и результатов. Чтобы не оставаться в границах этого видения, необходимо выявлять «лицевую сторону» истории, обнаруживать за вещными ее выражениями ее динамику, ее личный состав.

² Возникает задача смещения акцентов в схемах «вещи и процессы», «люди и процессы». Необходима методологическая установка, позволяющая выявлять в вещах их процессность, а в людях — формы, обеспечивающие динамику социального бытия.

контакты отсутствуют (обособленная деятельность индивидов, их опосредованные зависимости). Тогда, собственно, и возникает группа вопросов о том, как осуществляются социальные связи за границами непосредственной совместности. К этим вопросам примыкает группа других, связанных с описанием социальных опосредований и самый, может быть, интересный: в какой форме и в какой степени индивиды могут рассматриваться в качестве таких социальных опосредований.

Восстановление социальных «прав» индивидуального сопряжено не столько с погружением в глубины индивидуальности, сколько с выяснением того, какую роль в разных системах коллективности играет индивидуальное бытие людей, каким образом оно задает энергетику и форму этих систем, их организованность и сложность.

На стереотипное противопоставление социального и индивидуального можно посмотреть и с точки зрения кооперации человеческой деятельности. Это противопоставление подчеркивалось в социальном аспекте коллективности. Там, где люди образуют некое групповое взаимодействие, там и реализуется социальность. Там, где коллективность отсутствует, то есть там, где индивиды отделены (от-далены), обособлены друг от друга, они «отдаляются», отделяются и от социальности. *Коллективность* раскрывается как *совместность*, как пребывание людей в одном месте, в одном пространстве, определяющем характер их со-бытия.

Говоря иным языком — это *пространство простой кооперации*, суммирующей человеческие силы, ориентированной на экстенсивный рост человеческих взаимодействий. Все, что остается за рамками этой формы, не реализуется и в масштаб социальности не вписывается.

Отсюда и представление о социальных структурах и институтах как о предметах, существующих независимо от людей. За пределами этого стандарта социальности остается связь людей *во времени*, то есть связь людей, находящихся в разных пространствах, совершающих разные действия, реализующих способности, непосредственно не суммирующиеся друг с другом. Мыш-

ление, воспитанное на этом стандарте, неприменимо к проблемам сложной кооперации и разделения человеческих сил, ограничено в понимании и развитии сложных систем человеческой деятельности.

Для социальных процессов именно сложная кооперация оказывается формой, выражающей их бытие. Она раскрывает «секреты» того, как возникают добавочные эффекты, зоны роста, новые синтезы в практической и духовной жизни людей, обнаруживает новые источники энергии и векторы социальной динамики.

С точки зрения методологической самой важной оказывается задача определения того «места» или тех «мест», где происходит совмещение разделенных функций, операций, способностей, позиций, реализуемых людьми. Принимая во внимание достаточно широкий круг предпосылок, можно предполагать: это совмещение происходит не только в пространстве непосредственно данных контактов между людьми.

К социальной метафизике

Каким образом людям удастся связывать разрозненные фрагменты социального опыта не только в пространстве, но и во времени? К ответу на этот вопрос обществознание XX в. двигалось разными путями, но решения, в конце концов, оказывались сходными. Понятия деятельности, поведения, социального и коммуникативного действия были призваны для того, чтобы проявить *процессность* социальности, ее индивидуальные характеристики.

Общая стратегия этого движения: от логики вещей — к логике человеческих взаимодействий. Однако формировалась она постепенно, в каждом дисциплинарном «питомнике» на свой лад и во многом с оглядкой (или даже с опорой) на традиционную субъект-объектную гносеологическую схему. Эта «оглядка» сказалась и в сохранении-влиянии данной схемы, и в ее половинчатом преодолении. Субъект-объектная формула познания и деятельности постепенно вытеснялась субъект-субъектной схемой: «ключевое» отношение человека и вещи заменялось отношением двух субъектов.

Этот сдвиг вполне понятен: в многочисленных теориях социального (позже — коммуникативного) действия от М. Вебера до Ю. Хабермаса человеческая сторона деятельности противопоставлялась вещественно-предметной, логика человеческих взаимодействий освобождалась от механических и биологических моделей, обнаруживала свою особенность. Вместе с тем этот шаг означал вытеснение за пределы социальности предметных аспектов деятельности, вещных ее средств и естественным образом сводил тогда социальные связи к непосредственным взаимодействиям индивидов. В результате гносеологическая робинзонада преодолевалась, но на ее месте оказывалась... робинзонада коммуникативная¹.

Понятие деятельности как будто застряло в феноменологической полупозиции; оно приостановилось в поле непосредственной данности (и для участников, и для наблюдателя) взаимодействия двух субъектов. Элементарная форма социальности была артикулирована,

¹ Трактовка человеческих взаимодействий на основе схем языковой коммуникации давала возможность выявлять общезначимые характеристики бытия людей, однако определенность таких характеристик не препятствовала описаниям специфических взаимосвязей. Так, сохранялась гуманитарная ориентация (язык, субъектность, индивидуность), но сохранялась ориентация на описание общезначимых, устойчивых форм. Философия XX в. воспользовалась языковедческими схемами потому, что их можно было трактовать в той же функции, в которой ранее употреблялись фигуры гносеологии и логики, то есть для характеристики основных отношений человека и мира. Но использование таких схем естественно меняло поле философских рассуждений, смещало предметность философии. Если прежде в центре внимания находились познание и мышление, то теперь на первом плане оказалось отношение «человек — человек», непосредственные взаимодействия и коммуникации индивидов. Сосредоточенность философии XX в. на языковом анализе социальности указывает на ее вторичность, на ее зависимость от специально-научных схем. Если условно разделить социальное бытие на вещественные, энергетические и информационные компоненты, можно сказать, что философия с такой установкой занимается стилистикой информационных связей в отсутствии вещественного состава и сил, реализующих деятельность. Этого мало для актуального типа задач, требующего интегрировать людей, их знания, средства и результаты их деятельности, когда разорваны, разделены или отсутствуют непосредственные коммуникации.

но за ее рамками осталась многомерная динамика, лишь внешним образом данная в непосредственном контакте. Вне этой формы оставалась процессность социальности, реализующейся по разным линиям и переплетениям человеческих деятельностей. Вне этой социальной формы оставалась и энергия человеческого бытия; этот дуализм энергии и формы закрепляется как дуализм деятельности и общения, инструментальности и коммуникации.

Попытка обнаружить специфику социального в картине непосредственных взаимодействий как методологический ход вполне логична. Но это лишь *первый ход*. Он «возвращает» в социальность индивидов. Но оставляет пока за ее пределами предметность, создаваемую людьми, и сам процесс бытия людей, воспроизводящий разнородные социальные формы. *Следующий ход* — «возвращение» в социальный процесс многообразной человеческой предметности, «предлагающей» огромный набор схем человеческой самореализации и ее опосредований. Эти опосредования не фиксируются в непосредственных взаимодействиях, но они реально нарушают биполярность диалогического пространства и, «растягивая» его геометрию, постоянно его оживляют и проблематизируют, открывают его к непосредственно отсутствующему бытию.

Радикальное прочтение социальности так или иначе оказывается связано с *метафизической* проблематикой. Но это — не та метафизика, на которой настаивала классическая философия.

СОЦИАЛЬНОСТЬ КАК ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛЮДЕЙ

Когда мы пытаемся характеризовать социальное бытие как процесс, то прежде всего решаем вопрос о том, кто создает, воспроизводит, изменяет его формы, кто все это делает. Ответ — в общем виде — давно известен. Однако, по сути, он не объясняет, как возможен социальный процесс. Да, люди вырабатывают, сохраняют и обновляют формы социального бытия. Но как им это удастся? Каким образом они связывают разнообразное, фрагментированное, неоднородное бытие в некую длящуюся цельность? Пока мы наблюдаем социальность как совместность, такие вопросы как будто не очень существенны. Но если мы задумаемся о том, что люди постоянно занимаются передачей своего опыта друг другу, причем могут присоединять к своему опыту опыт людей, с которыми не находятся, не находились и, вероятно, не будут находиться в непосредственных контактах, сложность вопроса значительно возрастает. А если мы подчеркнем, что люди — единственные в природном мире существа, способные перемещать свой опыт не только в пространстве, но и во времени, цена вопроса возрастет многократно.

■ Понятие и принцип деятельности

Социально-гуманитарные науки с момента своего оформления — то есть уже 150 лет — пытались дать конкретные ответы на вопрос, как людьми формируются связи социального бытия. Создавались понятия, с разных сторон и в общем виде, характеризующие воздействия людей на условия жизни, друг на друга, на свои собственные силы. В ряду этих понятий: труд, практика, поведение, социальное действие, деятельность.

Понятие труда определяло специфический характер обмена веществ между человеком и природой, способность человека придавать природному материалу новые полезные свойства. Но это понятие в массовом и специально-научном применении не включало представления об индивидуальном человеке, его самобытности и развитии. Труд и частная жизнь человека оказались по разные стороны социального процесса.

Понятие практики было попыткой связать изменение людьми их условий и становление социальных связей, формирование и реализацию человеческих сил. Но и в этом случае социальное развитие как развитие масс оказалось отделенным от индивидного бытия людей. В марксистском, например, понятии практики акцентировалась ее социальная сущность, но социальность — в практической и теоретической реализации Марксовой идеи — оказывалась, по сути, поглощением индивидного бытия людей их коллективными взаимодействиями.

Поведение как особый термин был введен в науки о человеке бихевиоризмом. Поскольку бихевиоризм был одним из проводников последовательно позитивистской методологической программы, он в принципе исключал из описания динамики бытия людей образы и понятия, выражающие их самореализацию, их специфически социальные характеристики. В плане нашего анализа термин «поведение» интересен тем, что он провоцировал мощную антипозитивистскую реакцию, разнообразные попытки рассматривать действия и связи людей в единстве их коллективных и индивидных форм.

Понятие социального действия акцентировало внимание на взаимодействии людей; социальное трактовалось прежде всего как межиндивидное. При этом неясным оставался вопрос о социальном значении вещей, об их роли в человеческих взаимосвязях. Такое перемещение акцентов явилось, по сути, отказом следовать за позитивизмом в описании человеческих взаимодействий как квазиприродных, неприятием экономических концепций человека как сгустка физической и психической энергии. В некотором смысле введение этого понятия было возвращением к гуманитарному взгляду на динамику социального бытия. Но ресурсы этого понятия

оказались недостаточными именно в характеристике динамики, т. е. изменения людьми условий, структур и форм самореализации. Поэтому понятие социального действия методологически оказалось ограничено полем микросоциального анализа.

Когда мы ставим вопрос о том, как людям удается транслировать опыт не только в пространстве, но и во времени, мы чувствуем, что нам необходимо понятие, проясняющее взаимообусловленность воздействия людей на предметность их бытия, друг на друга, на самих себя, определяющее средства их связи *за пределами* непосредственных контактов. Иными словами, необходимое понятие, изначально удерживающее в единстве основные (но различные) векторы социальной динамики. Общим понятием, характеризующим динамику социального бытия, становится понятие деятельности. Долгое время оно употреблялось как одно из понятий перечисленного ряда. Часто оно использовалось как синоним понятий труда, практики или поведения. Сейчас такое его использование представляется некорректным, хотя бы потому, что за понятиями труда, практики, поведения или социального действия стоят особые сюжеты борьбы за методологическое или политическое доминирование, в контексте которых слова оказываются вовсе не нейтральными в отношении школ и движений, настойчиво вводивших их в оборот.

В середине XX в. у понятия деятельности формируется особый статус. С помощью этого понятия исследователи пытаются выйти за рамки дисциплинарного разделения труда в описании социальной динамики. В отдельных дисциплинах оно также приобретает заметную методологическую роль: социология, психология, эргономика все чаще обращаются к нему, чтобы показать динамический характер изучаемой ими предметности. Почему это происходит именно во второй половине XX столетия? Середина XX в. — рубеж, за которым открывается панорама реальности, подверженной разнообразным трансформациям, производимым самими людьми. Идет ли речь о воздействии людей на природные системы, на социальные структуры, на формы их собственного индивидуального бытия, в любом случае уже нельзя

отвлечься от степени и характера человеческой активности. Значительная часть людей живет в мире созданном, рукотворном, в этом смысле искусственном, — со всеми его возможностями и опасностями. Сама жизнь людей в этом аспекте оказывается освоением, преобразованием, творением и разрушением внешних и внутренних условий их бытия. Она открывается в режиме сдвига, становления, изменения. Устойчивость и стабильность требуют постоянной работы, ежедневных усилий.

Осмысление этой ситуации выдвигает понятие деятельности на первый план; открывается возможность понять социальное бытие как процесс, понять актуальные проблемы этого процесса. Но чтобы удерживать континуальность этого процесса, в понятии деятельности необходимо сохранить связь основных отношений людей к миру: их отношений к вещам, друг к другу и к самим себе. Понятие деятельности в этой функции не может быть одномерным как, например, понятие труда, акцентирующее отношение человека к вещи, предполагающее рассмотрение самого человека как вещи. Или как понятие социального действия (общения), акцентирующее отношение человека и человека и в этом плане отделенное от отношения человека и вещи. В этом и — сложность концептуального развертывания понятия деятельности: оно должно быть достаточно определенным и, вместе с тем, многомерным, открытым к различным определениям человеческого бытия. Но в этом и — смысл: удержать в разных определениях социального бытия динамику его сил, средств и форм.

Понятие деятельности приобретает принципиальное методологическое значение. Его обсуждают как принцип деятельности, как отправной пункт деятельностного подхода¹. У этого принципа достаточно противников. История классической философии напоминает

¹ См.: Круглый стол по проблеме деятельности // Вопросы философии. 1985. № 2; Кемеров В.Е. Поле деятельности // Кемеров В.Е. Методология обществознания: проблемы, стимулы, перспективы. Свердловск, 1990; Деятельность // Современный философский словарь, Лондон, 1998; Лекторский В. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2001. № 2; Швырев В.С. О деятельностном подходе к истолкованию «феномена человека» // Вопросы философии. 2001. № 2.

о том, как перевод или постановка какого-нибудь понятия в принципиальную позицию приводили к философскому догматизму, когда бытие природы, общества и человека, вместо конкретного исследования, сводилось к *понятиям* природы, разума, науки или практики.

Понятие деятельности оказывается принципом в ином смысле. Оно лишь ориентирует исследование: как находить в устойчивости динамику, в обособленном — взаимосвязь, в индивидуальном — социальное.

Предметность деятельности

Предметность деятельности обычно толкуется как воздействие человека на предмет. Человек, действуя, дает предметный результат. Этот результат является обнаружением и закреплением деятельности, доказывает ее полезность. Таков обычный взгляд, таковыми в большинстве оставались и экономические воззрения на человеческую деятельность до середины XX столетия.

Для этого взгляда остаются скрытыми два важных обстоятельства. Уровень освоения человеком предметности обусловлен его социальными связями. Разные человеческие предметы требуют от субъекта деятельности различных по характеру сил и способностей.

В истории действуют не отдельный индивид и не отдельные индивиды, а совокупности и «ансамбли» людей, взаимообусловленных реализацией сил и способностей. В социальном процессе люди не просто взаимодействуют с предметными условиями и средствами, но создают и воспроизводят эту предметность как предметность *социальную* своими усилиями, т. е. сами действуют как вполне *предметные* существа.

Социальное воспроизводство обеспечивается предметами, создаваемыми людьми (мы имеем в виду весь объем производства жизни людей, включая их способности, а не только производство вещей). Движение предметов в формах социального процесса предполагает соответствующие силы людей, придающие предметам социальные формы, либо «вычитывающие» в них заложенную ранее деятельность. Реализация этих сил, их приложение и обнаружение также предметны: опери-

рование предметами приводит к их изменению, к созданию других предметов, к освоению недоступного прежде уровня предметности, к замещению одних предметов другими и т. п. Так или иначе, погружение человека в мир социальной предметности предполагает, что *сам он — предметное существо*. Предметное существо — не в смысле только телесности, обладания определенными органами предметного действия, физической массой, силой, но прежде всего — в смысле такого развития деятельных способностей, которое позволяет использовать социальную предметность в качестве средства разворачивания, обновления и наращивания жизненных, индивидуальных, личностных сил.

Отметим: разворачивание индивидом своих способностей в предметную сферу строится при явном (в ходе формирования личности) или скрытом содействии других людей. Отметив это, обратим внимание на другую сторону вопроса. Определечивание индивидом способностей оказывается вместе с тем его самообнаружением. Осваивая социальную предметность, он и себя «помечает» как особого субъекта, владеющего предметной способностью. Индивид обнаруживает и определяет себя через освоение социальной предметности, он приходит к пониманию себя как предметного средоточия собственных сил, как способности выстраивать процесс своего собственного бытия. Иными словами, в основе переживания человеком своей укорененности в бытии лежат его предметные самоопределения, обнаруживающие и выстраивающие грани его жизненного процесса, их внутренние взаимосвязи.

Поэтому, когда я говорю о предметной самореализации человека, я имею в виду определение его как «существа способного», осваивающего и преобразовывающего предметную обстановку на основе изменения присущих ему социальных форм, на основе трансформации собственных сил, умений, знаний.

Понимание особой предметности человеческого индивидного бытия имеет определенную культурно-философскую традицию, впрочем, не нашедшую четкого выражения в новоевропейской философии, находившейся под влиянием «классической» науки.

Так, еще в древнеиндийских философских учениях развивалась идея о предметном самовыявлении человека, способного, благодаря взаимодействиям с предметами, обнаружить свои собственные качества и состояния, сосредоточиться на них, связать их в некую последовательность или совокупность и, таким образом, освободиться от господства отдельных своих влечений, интересов, страстей.

В буддистской традиции формировалась идея о предметном бытии человека, развернутом во времени, сохраняющем устойчивость в постоянном становлении и смене психофизических, ментальных, деятельных состояний. Постоянство индивидуальной человеческой предметности фиксировалось не в замкнутости телесного существования, а в способности индивида владеть связью своих различных состояний и в этом смысле быть независимым от них¹.

В XIX в. важным этапом была разработка концепции деятельности в немецкой классической философии. Гегель в «Феноменологии духа» поставил вопрос о деятельной реализации субъекта и его завершенном предметном проявлении. Маркс переставил акценты с предметной реализацией духа на предметную реализацию субъекта как живой силы, носителя и создателя практического опыта. Соответственно, Маркс приближает философское понятие субъекта к понятию эмпирического человеческого индивида с его повседневными потребностями и стремлениями. Бытие индивида трактуется как деятельность, реализуемая предметно, а не только как мыслительная, психическая, потребительская форма его самоутверждения в социальном мире². К несчастью, этот аспект Марксовых исследований оказался незамеченным либо понятым эпигонами Маркса в духе

¹ См.: Кемеров В.Е., Коновалова Н.П. Восток и Запад: судьба диалога. Исследования, хрестоматия, комментарий. Екатеринбург, 1999; Хрестоматия, гл. 4.

² Маркс подчеркивал, что собственное бытие индивида есть общественная деятельность (См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 118), но общественный характер этого бытия выявляется и подтверждается предметно, что делает это бытие необходимым и доступным для других людей (См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 47).

технократического истолкования деятельности, сводящего ее к овеществлению человеческих сил в предметах, в производстве, в средствах жизни.

В философии XX в. эта традиция стала возрождаться в онтологических концепциях, направленных не на абстрактно-общие определения бытия, а на описания бытия социального или человеческого, где коренится проблематика жизни людей, в том числе и философская проблематика. Из попыток этого наиболее заметной оказывается концепция Хайдеггера, трактующего бытие людей через их «откровение» миру, через их присутствие в предметности мира, через процессность их собственной жизнедеятельности. Главное, что отличает эту традицию от других, скажем — от позитивистской, это — понимание предметов и вещей человеческого обихода не в физическом (или — не только в физическом) смысле, а как воплощение человеческих сил и способностей, социальных форм, направляющих движение человека к человеку.

Собственное предметное бытие человеческого индивида является исходным и опорным пунктом его движения по различным линиям социально оформленной и организованной предметности. Освоив элементарный «план» предметных действий, человек получает доступ к многообразию предметно воплощенной истории, приобретает возможность самоутверждать себя через модификацию и обновление культурных форм.

Деятельность как социальная связь

«Тяга» человека к предмету детерминирована скрытыми или выявленными в форме предмета (как в произведениях мастеров) человеческими качествами. Поэтому контакт индивида с предметом оказывается, по сути, его общением с другим человеком, его контактом с человеческими силами, аккумулярованными или преобразованными в предмете.

Для того чтобы использовать предметное многообразие, сочетать его с процессом своей деятельности, воплощать в предметах новые схемы, индивид должен владеть социальной формой, выявлять и воплощать в

предмете его социальное значение, его «настройку» на человека, на логику социальных взаимодействий. Как возникает эта форма?

Для младенца деятельность других людей является формой его утверждения в социальном мире, формой освоения человеческих способов действия, формой наращивания элементарных средств, обеспечивающих самостоятельность и будущую субъектность.

А.И. Мещеряков в работе со слепоглухими детьми выявил, показал, а затем и объяснил, как у ребенка формируется способность самостоятельного действия с предметами обихода. Сначала его действие — элемент со-действия взрослому, затем уже взрослый помогает ребенку, затем ребенок привыкает действовать самостоятельно, обретает независимость от взрослого, пока, правда, в среде относительно простых предметов: ложек, шнурков, пуговиц, кнопок и т. п.¹ Автономность действия ребенка оказывается продуктом общения. Но, возникнув, эта автономность разрывает непосредственную связь общения, оставляя следы этой связи в способности к индивидуальному действию, а, стало быть, и в способности освоения предмета.

Для взрослеющего и взрослого человека со-бытие с другими людьми оказывается формой развертывания его индивидного бытия, развития его индивидуальных сил. Только для него это со-бытие не является столь же непосредственным, как для ребенка, и он использует многослойную человеческую предметность как поприще для контактов не только с близкими, но и с дальними, отдаленными в пространстве и во времени социального процесса субъектами, актами и продуктами человеческой деятельности.

Фиксация этого момента чрезвычайно важна. Она подчеркивает корневую связь самобытности индивида и его со-бытия с другими людьми. Индивидуальная са-

¹ Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. М., 1974. У слепоглухих детей процесс формирования самостоятельных навыков в общении со взрослым идет замедленно, что позволило четко выявить стадии и элементы этого процесса, которые скрыты при более быстром развитии.

мобытность возникает из со-бытия с другими, опирается на это со-бытие, обновляется, сохраняет способность к становлению, к развитию благодаря открытости прямому или косвенному «присутствию» других.

Этот подход не использует традиционное разграничение деятельности и общения. Это разграничение часто встречается в психологических работах, особенно в работах по социальной психологии, где социальная психология обычно трактуется как наука об общении, об общении в малых группах, об общении непосредственном. Упускается значение деятельности как социальной связи, как процесса, осуществляющего опосредованное общение. Остается непонятым значение человеческих предметов как посредников, как инструментов, стимулирующих развитие человеческих способностей в общении. Такой взгляд можно было оправдать, когда непосредственное общение противопоставлялось отчужденным от людей структурам практики, а человеческие контакты — логике вещей. Сейчас опосредованное общение становится обычным для сотен миллионов людей, обычной деятельностью с использованием особых инструментов: мобильных, компьютеров и т. п.¹ В такой ситуации разграничение общения, непосредственной и опосредованной социальной связи представляется неперспективным². Неперспективно оно и с точки зрения психологии, для которой актуален вопрос о растущем влиянии опосредствованного общения на психику современных людей.

Самореализация человеческого индивида осуществляется в разнообразных связях его с другими людьми и

¹ См.: Кемеров В.Е. Проблема вещи в социально-историческом познании // Историческое знание и современность. Свердловск, 1987; Вещи // Современный философский словарь. Лондон, 1998; Латур Б. Об интеробъективности // Социология вещей. Сб. статей, М., 2006.

² «...Нам нет иного пути, кроме одного: пути полного и бескомпромиссного сращения и взаимопроникновения деятельности и общения. Дело идет не просто об их сочетании или каком-то объединении, а о **принципе межсубъектности** как всепронизывающем принципе самой деятельности» (Батищев Г.С. Деятельность и ценности // Вопросы философии. 1985. № 3).

их опытом, и эти связи оказываются формами отношений индивида к самому себе, средствами преодоления им своей ограниченности.

■ Деятельность как самореализация индивидов

Существуют устойчивые представления, согласно которым деятельность людей понимается как внешний по отношению к их индивидуальному бытию процесс. В согласии с ними самореализация (самодетельность, самоизменение, самосовершенствование или саморазрушение) человека — это своего рода пристройка к тем действиям, которые он совершает в соответствии с социальными функциями, с природными или квазиприродными вещными формами. Такое понимание прочно связано с представлением о противостоянии индивидуальной и социальной жизни, с определениями человеческой самобытности за границей социальных взаимодействий. Можно сказать, оно порождено «негативным» характером определений человеческой индивидуности и индивидуальности, поддерживаемых бытовой, культурной и научной традицией. Устойчивая черта таких определений: гиперболизация несоциальных, нефункциональных, не-предметных аспектов бытия человеческих индивидов, стремление именно в этих сторонах индивидного бытия увидеть его специфику.

Специфика человеческой индивидуности таким образом не определяется, а только отодвигается в «тень»: возникают другие проблемы и псевдопроблемы, в частности, проблема противопоставления рационального и индивидуального, «обставленная» логическими парадоксами.

Природа этих проблем и парадоксов раскрывается, вообще говоря, не в логике, а в истории, в конкретном анализе практических и теоретических ситуаций, которые «развели» в человеческом мышлении и «законсервировали» в человеческом опыте в качестве обособленных понятий: социальное и индивидуальное, внешнепредметное и самобытное. Сейчас важно наметить более продуктивное понимание деятельности, создающее базу для анализа, который представит, между прочим, и те

ситуации, что порождают «расщепления» социального и индивидуального.

В позитивной трактовке человеческая самореализация характеризуется как важный аспект деятельности людей, как процесс, обеспечивающий постоянное наполнение социального воспроизводства живыми человеческими силами. Это, собственно, «сердцевина» социального процесса, «срастание» и развитие человеческих способностей, обеспечивающих постоянную пульсацию деятельности. Предметные и внешне-социальные формы последней возможны как формы *деятельности* только при их наполнении самореализацией людей. Это наполнение социального процесса силами человеческой самореализации — условие, без которого он просто невозможен.

Разумеется, в конкретной истории мы не находим примеров «полной» гармонии между индивидной самореализацией и социальным процессом. Но из этого не следует, будто история иногда протекает при наличии человеческой самореализации, а иногда может без нее обойтись. Вне человеческой самореализации истории не существует. Другое дело, что она воплощается в формах, видоизменяющих и отчуждающих от людей их самореализацию: преодоление и смена этих форм, их новообразование и развоплощение и является одной из характеристик исторического процесса.

Понимание этого важного пункта невозможно при опоре на представления об *отдельном индивиде* и «охватывающем» его обществе, порождающие малопродуктивные манипуляции с понятиями общественного и индивидуального. Непродуктивно оно и при жестком разграничении предметного бытия людей и их самореализации.

Самореализация — не дополнительная, вторичная характеристика человеческой деятельности, это — грань, выявляющая ее многомерность. Обнаружение, использование и модификация в предмете социальных качеств только потому и возможны, что в силах и способностях человеческого индивида присутствует и реализуется его со-бытие с другими людьми, форма связи с их силами и способностями.

В бытии индивидуального человека различные грани и измерения, которые включают его «в социальный процесс», не рядоположены друг другу, они постоянно варьируются, «возвращаются», обновляются, образуют различные сочетания и «сплавы» и вносят тем самым в социальный процесс дополнительные мотивы, усиления, стимулы.

Если мы стремимся истолковать сложность социального именно как *процесса*, как *постоянного становления* совместной жизни людей, мы можем обнаружить, как в вариациях индивидуальной деятельности людей происходит обновление и наращивание совокупной социальной жизни.

Образ социального процесса не просто зависит от позиции людей, их точек зрения, взглядов и т. п. Дело не в субъективных ориентациях, говоря традиционным языком. Дело — в значении индивидов как «узлов» социальных связей, соответственно, в возможностях людей открывать (или закрывать) в своем поведении многомерность социального процесса. Дело — в бытийной, практической способности людей «открываться» полифонической сложности социальности, сочетать и сообразовывать разные формы освоения действительности.

Для современного философа и теоретика это означает культивирование представлений о нелинейности социальных взаимосвязей, об их несводимости друг к другу, о зависимости многогранного социального процесса от индивидуальной деятельности людей.

Когда мы начинаем рассуждать о деятельности людей, на первом плане — человек, его действие и предмет, с которым человек действует. Отдельный человек, отдельный акт, отдельный предмет — вот, кажется, элементы, из которых можно строить более сложные представления о деятельности и социальности.

Но деятельность человека как минимум *трехмерна*, поскольку она включает в себя отношение человека к предмету, его отношение к другому человеку (людям, обществу) и отношение его к самому себе. Деятельность с предметом, общение и самореализация — грани одного и того же жизненного процесса человеческого индивида. Каждая из этих граней, прямо или косвенно, включает другие.

В такой перспективе *отдельный акт деятельности перестает казаться элементарным*. Он обнаруживает свою зависимость от разных временных и пространственных «рядов» или «пунктиров» человеческих действий.

Представление об атомарности бытия и деятельности социальных индивидов, таким образом, становится недостаточным: в этом бытии не только пересекаются, сходятся различные линии и «мотивы» социального процесса, в нем происходит синтезирование новых социальных качеств, при сохранении или разрушении старых.

Неэлементарность бытия человеческого индивида раскрывается в том, что он выступает одним из множества субъектов, обеспечивающих органическое бытие

социального процесса, т. е. его сохранение и организованность в условиях постоянного и дискретного проявления новых человеческих сил. В этом плане аналогии и метафоры, определяющие человеческого индивида как элемент или атом социальности, как точку социального пространства оказываются приблизительными и непродуктивными. Задача — понять человеческого индивида в многомерности его бытия как *процесс*, причем как процесс, обеспечивающий «пульсацию» общественного организма.

Когда говорят или размышляют о том, что социальный процесс формируется из действий людей, вольно или невольно допускают взгляд, согласно которому многомерная сложность общественно-исторического движения образуется из сочетания простых действий, образуется сочетанием простых элементов.

Однако органическое сочетание и смена форм социального процесса не могут быть обеспечены сложением простых человеческих действий, способов индивидуальной самореализации людей, «безразличных» к сложности общественного процесса. *Сохранность и обновление процесса обеспечиваются лишь многомерностью и незамкнутостью составляющих его сил.*

Социальный процесс как постоянный перенос и смена человеческих качеств, при сохранении живой деятельности людей, эти качества реализующей, оказывается *проблемой*. Он является проблемой для общества, организующего или поддерживающего систему общественных отношений, он выступает таковым для отдельного индивида, осваивающего его с определенной исходной позиции, тем более — для теоретика, пытающегося найти масштаб для концептуального описания общества. Затруднительность теоретического предприятия как раз и определяется нередуцируемостью социального процесса к одной линии его реализации, к одной подсистеме или стадии. И эта несводимость процесса к одному началу или мотиву предопределена человеческой деятельностью как такой постоянной (не-величиной), которая все время меняет свое непосредственно индивидное выражение, человечески-конкретные формы реализации.

Деятельность людей как форма реализации их сил, как сложно расчлененная и сочетаемая их связь образует все новые «композиции» человеческих способностей, их воплощений, условий и средств осуществления. Каждое последующее поколение вступает в жизнь с другим, нежели у предыдущего, запасом и объемом человеческого опыта. Оно вынуждено вырабатывать новые формы его освоения, а стало быть, и самореализации. Его самореализация оказывается не приложением к предметным и внешнесоциальным преобразованиям, а внутренним условием, движущей силой и мотивом их осуществления.

■ Дискретность и континуальность социального

В сфере непосредственного опыта мы постоянно имеем дело с дискретными актами, вещами, индивидами. Люди живут в обстановке внешней несвязанности. Восприятию человека этот мир дан фрагментарно. Однако если бы человеческий мир был только фрагментарен, он бы просто не мог существовать. Дискретность социальной порождает вопрос о процессе, «стягивающем» ее отдельные фрагменты в некую совокупность. «Я б рассказал, чем держится без клея / Живая повесть на обрывках дней». Сослагательное наклонение, использованное Б.Л. Пастернаком в этих строчках вполне уместно: рассказать об этом и показать это очень трудно. Но без этого невозможно ответить на вопрос о том, как людям, разделенным не только в пространстве (причем в пространстве, намного превышающем ситуацию непосредственного контакта), но и во времени удается связывать и синтезировать разные формы человеческого опыта.

Мы вынуждены предполагать, более того — использовать — непрерывность социального процесса, но эта непрерывность не укладывается в рамки нашего обычного опыта и присутствует в нем только в отдельных актах взаимодействия людей друг с другом и с отдельными же вещами. Мы здесь сталкиваемся с *парадоксом* социальных процессов. Суть его в том, что люди могут сохранять континуальность своего бытия только благо-

даря различным обособленным от себя «органам» и средством, «курсирующим» в отрыве от людей по социальному времени-пространству и *связывающим именно таким образом* различные состояния человеческой жизни и социального опыта.

Разделенность социальной жизни нуждается в соответствующих формах кооперирования, формы же эти не являются натуральными структурами; их людям приходится вырабатывать самим. В этих ситуациях как раз и обнаруживается, что разделенность общественной жизни между обособленными субъектами — это не только ее расчленение, но и условие синтезирования новых качеств, предметностей, композиций. Трансляция, рен-трансляция, «оживление» упакованного в предметные средства опыта требуют индивидуализированных, оснащенных умениями, знаниями, энергией способностей: они «проявляются», присоединяясь к усилиям самостоятельно действующего и мыслящего индивида. Такое индивидуализированное деятельное напряжение человеческих сил, по сути, оказывается тем невидимым «клеем», на котором держится связность человеческого опыта.

В чем смысл социального творчества? Наверное — в том, что человеку с утра до ночи приходится связывать порознь существующие вещи.

Человек взаимодействует с различными вещами, его окружающими, но взаимодействует так, что выявляет все новые способы освоения вещей. Как гимнаст на разных снарядах проявляет свои различные усилия и навыки, так и «исторический» человек в ходе преодоления разных препятствий, а стало быть, и создания разных деятельных способностей, создает новые формы реализации своих сил. Причем, если присмотреться к работе гимнастов с разными снарядами, можно увидеть в этих последних (перекладинах, брусьях, «конях», лентах, мячах) обобщенные типы предметности, специально выявленные и подготовленные формы. Квалифицированное человеческое взаимодействие с предметами как бы высвечивает эту форму энергичным и тренированным усилием.

Человек использует подсказанные природой формы предметов, но он выявляет, отбирает, комбинирует эти

формы по-своему, в соответствии с «хитростью» собственного разума (правда, не всегда на пользу себе и своим ближним).

Мы уже говорили о том, что понимание людей как вещей особого рода, описание человеческих взаимодействий по «логике вещей» может дать для социального анализа лишь ограниченные результаты.

Более продуктивным представляется подход, рассматривающий вещи в качестве внешних выражений каких-то человеческих свойств, предполагающий, соответственно, своего рода «реконструкцию» человеческих качеств по качествам вещей и по комбинациям последних.

Но ведь предметность, окружающая, скажем, современного человека, по большей части создана самими людьми. И важно понять не только то, каких усилий вещи требуют от нас, но и то, какие качества и комбинации человеческих усилий эти вещи «впитали». Разница здесь почти такая же, как при прочтении книги и ее написании. В целом ясно: при всей общности представлений, которые должны быть у автора и читателя, от них все-таки требуются различные по характеру усилия.

Изучение социальных форм прежде всего рассматривается как изучение *форм объединения людей*. И это, вроде бы, верно. Но только в том случае, если в «тени» остается вопрос о человеческом бытии как процессе, о длительности, воспроизводстве, обновлении разных «потоков» человеческой деятельности.

Как только мы «освещаем» этот процессуальный план человеческого бытия, мы неизбежно оказываемся перед проблемой понимания природных материй, их комбинаций, вовлеченных и «вписанных» в человеческую деятельность как косвенных или прямых выражений меняющихся социальных форм.

Суть философской гипотезы, здесь намечаемой, состоит в следующем. Композиции вещей, сложные и простые, исторически меняющиеся и нарастающие в объеме, образующем среду человека, не являются результатом «хитрости» человеческого разума как такового. Своей *основой* и стимулом развития они *имеют формы организации деятельности людей*, обеспечивающей жизнь человеческих сообществ. Подчеркнем сразу: речь

идет не просто о формах внешней связи людей, о формах их совместности, но именно об организации их деятельности как процесса. Последний, как мы уже говорили, протекает, бытует, «живет» в каждой точке, в каждом элементе, в каждой ступени своей реализации.

Речь, стало быть, — о такой организации человеческих действий или сил, которая осуществляется в *самых людях*, т. е. в актах их самореализации. *Социальная форма* здесь трактуется, принимается не как внешняя по отношению к людям, а как *форма их сотрудничества и, вместе с тем, форма организации их собственной воли, знания, умения, усилий и т. д.*

Когда мы подчеркиваем *рост социальных форм* именно как *комбинацию (усложнение комбинации) человеческих способностей*, мы, по сути, фиксируем внимание на историзме социальных форм, обусловленном ростом индивидуальных человеческих сил. История с этой точки зрения вообще может быть представлена как меняющаяся социальная организация, воплощающаяся в живой деятельности социальных индивидов.

Акцент в этом истолковании истории сделан именно на трактовке *живой* деятельности людей, ибо в ней осуществляется сложный переход комбинации совместных действий людей в композицию способностей индивида, а через нее — в предметную комбинацию непосредственной деятельности.

Такой акцент тем более важен, ибо привычным является объяснение усложняющихся форм индивидуальной деятельности через применение, «культивирование» все более сложных вещей.

С точки зрения социологии, фиксирующей сложившееся в обществе положение вещей и предъявляемые, соответственно, к поведению людей требования, такой образ социальной организации может быть приемлем. Но для философии, которая стремится выяснить истоки тех или иных форм организации деятельности людей, подобный взгляд оказывается недостаточным.

Законченное *оформление действия* дает человек, он объединяет различные элементы бытия в связанное сочетание и движение и только таким образом может рассчитывать на приемлемый результат.

Дискретен не только мир, в котором действует индивидуальный человек, *дискретна и сама форма*, с помощью которой он объединяет и «оживляет» предметы. Она такова именно потому, что *сам индивид оказывает* социальным дискретом, т. е. *обособленным субъектом* социальных качеств, индивидуализированным фрагментом социальных форм, *некоей формой форм*, способной их связывать, возрождать и порождать.

Дискретность социальной формы, ее сокрытость, «замыкание» в индивиде как раз и создают возможность включения индивида в качестве «недостающего звена» в различные социальные «цепочки». Индивид, включаясь в них, замыкает контур социальной формы, выключаясь — создает возможность других сочетаний социальных качеств и связей.

Это включение индивида является главным условием проявления и воспроизводства социальной формы. Оно подчеркивает динамический характер социальной формы, процессуальность самого бытия индивида. «Полная» социальная форма — это форма разворачивающейся деятельности, форма самореализации индивидов, форма раскрытия социальных качеств и сил, отвердевавших в предметности. «Сборка» элементов социального процесса возможна только на ходу, на ходу обнаруживается присущность их к цельной организации процесса, и ход этот обеспечивает самореализация индивидов, как бы она ни ущемлялась и ни лимитировалась.

Конечно, люди могут включаться в процесс «на правах» деталей и действовать тогда по механической логике внешних побуждений и взаимодействий. Могут они участвовать в процессе и на почти биологическом уровне, лишь поддерживая его своими силами. Но и в этих случаях своим включением в процесс они прибавляют к нему новые энергии и мотивы движения, новые материалы и средства обеспечения жизнедеятельности и тем самым, — как правило, и не помышляя об этом, — производят переналадку и обновление его форм.

Фрагментарность, замкнутость, вещьность социальной формы — предмета ли, человека — кажутся естественными именно постольку, поскольку мы фокусируем

наши желания и воззрения на результатах процессов и деятельности.

Связанность, открытость, динамика социальной формы предстает столь же — или даже более естественной, — когда мы оказываемся перед проблемами ее деятельного освоения, воспроизводства, перекомпоновки, усовершенствования и т. д. Помещаясь в ней, и таким образом, воздействуя на нее, мы вступаем в контакт с оживающим в ней человеческим опытом.

Динамика социальной формы раскрывает *связь отдельных индивидов* и фрагментов предметной реальности *через их становление*, обнаружение, реализацию друг в друге, друг через друга. Взаимодействуя, они открывают друг в друге формы приложения и роста своих качеств и сил, форму контакта с различными пластами человеческого опыта. Сама фрагментарность, т. е. отдельность, особенность предмета тогда оформляется становлением, движением, динамикой человеческих сил. Но и отдельность, самобытность индивида тогда оформляется через прямое или косвенное (предметное) взаимодействие с силами других индивидов.

Попытка понять социальные формы в их динамике, во взаимообусловленном движении человеческих сил и их предметных воплощений — путь, позволяющий снять исходное противопоставление индивидов и общества, характерное для большинства философских и социологических концепций, да и для установок обыденного мышления.

Рассмотрение общества как некоей предзаданной индивидам структуры деятельности имеет смысл только при анализе условий, которые застают вступающие в эту деятельность люди. Иначе говоря, в интервале становления индивидов, оформления их личностных качеств общество еще остается чем-то внешним для них. Но, когда этот процесс заканчивается, общество оказывается в них, меняется или сохраняется, обновляется или «застывает» в зависимости от того, как складываются их усилия.

Эта история повторяется, поскольку появляются другие когорты индивидов, стоящие перед задачей освоения социальных форм. Но вообще история не повто-

ряется, потому что другие когорты неизбежно вносят, пусть незаметные на первый взгляд, изменения в организацию общественного процесса.

В рамках нашей попытки понять процессуальность социальных форм и возобновляющихся в них человеческих связей, противопоставление общества как структуры и индивидов с их жизненными процессами может иметь еще и такой, ограниченный, конечно же, смысл. *Общество* как совокупность различных деятельных форм, обеспечивающих их средств, материалов, сил *задает порядок расчленения всего* — природных условий, человеческой энергии и умений, пространственных и временных интервалов, — *что включается в его процесс*. Однако вся эта расчлененность общественного процесса оказывается «живой», напряженной, обновляющейся постольку, поскольку человеческие индивиды могут воссоздавать социальную форму, могут реализовывать и представлять *разделенность как связь, а фрагментацию как момент синтеза человеческих сил*.

Иными словами, в этом ограниченном представлении, имеющем характер *приема* анализа и понимания, вся тяжесть в демонстрации социального процесса опять-таки приходится на «плечи» человеческих индивидов.

Старый вопрос: с чего начать — с общества или с индивидов? — утрачивает свой простой смысл. Если рассматривать общество не как квазиприродную, точнее — квазимеханическую — совокупность, выискивая в нем или принося в него движущие силы, а исходить из общества как из динамической формы, связывающей процессы самореализации человеческих индивидов, то любой из ответов на этот вопрос будет бесперспективен. Перспективными становятся вопросы о возможности обнаружения взаимосвязи индивидов в динамике социальных форм, о представлении этой сложной зависимости, о включении этого представления в трактовку других проблем.

■ Совместность и разделенность деятельности

Обостренное понимание деятельности возникает из ее трактовки как совместно-разделенного между

людьми процесса. Когда люди находятся в устойчивом непосредственном контакте друг с другом, деятельность как будто подразумевается, но ее смысл заслоняется этим контактом. Когда же возникает ситуация разделенности деятельности и ее субъектов, сама деятельность выходит на первый план. В такой ситуации без осуществления деятельности социальная связь между людьми не возникает. Это понятно, когда мы внимательно рассматриваем *становление* совместно-разделенной деятельности как социальной связи.

Становление индивидуального человеческого субъекта (о чем речь уже шла в предыдущей главе) оказывается освоением и преобразованием совместно-разделенной деятельности. Автономная деятельность ребенка возникает в составе его совместно-разделенной деятельности с родителями и близкими. Постепенно деятельность «передается» ребенку; в результате он оказывается в состоянии выполнить цельное законченное действие, удовлетворить потребности и желание самостоятельно.

При сравнении логики становления индивидуального субъекта и логики становления рода обнаруживаются сходные тенденции.

Опираясь на гипотезы, выдвигаемые историками, можно с определенностью говорить о становлении специфических человеческих форм совместно-разделенной жизни, о замещении в ходе этого процесса форм непосредственной совместности (стадности) формами связи, обусловленными разделением совместной деятельности во времени и пространстве¹. Из этого разделения следует индивидуализация позиций, функций, операций, умений, навыков, знаний. Сконцентрированные в определенных позициях эти элементы совместной деятельности закрепляются в способностях людей, в предметных воплощениях — орудиях и средствах, в формах общения и передачи опыта. Так, совместная (коллективная) охо-

¹ См.: Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 1974; Кемеров В.Е. Взаимопонимание. М., 1984. Гл. 1; Андриев И. Связь пространственно-временных представлений с генезисом собственности и власти // Вопросы философии. 1999. № 4; Рэдклифф-Браун А.Р. Структуры и функции в примитивном обществе. М., 2001.

та постепенно вытесняется индивидуальной, а это значит, что распределенные ранее между несколькими людьми операции становятся схемами поведения отдельного работника. Это означает, что сложной схеме его умений соответствуют и более сложные средства, позволяющие ему в одиночку овладевать тем пространством и временем, которые ранее люди могли осваивать только групповыми действиями. Вследствие этого разделения социальные связи оказываются «шире» непосредственной совместности. Их индивидуализация, таким образом, трансформирует совместность, делает ее распределенной в пространстве и времени.

Следует подчеркнуть, что предметные орудия и средства на этом этапе являются *следствием* разделения и кооперации деятельности между индивидами. В орудиях объективируются определенные функции, операции, способы действий, разделенные и освоенные индивидами и постепенно облекаемые ими в вещные формы. В них закрепляется, а затем — отделяясь от индивидов — и передается общественный опыт. Собственно же влияние орудий (шире — техники) на разделение труда и на специализацию индивидов, судя по всему, — продукт более поздней истории, когда начинают действовать «ставшие» и относительно замкнутые системы разделения деятельности.

Если использовать привычное разделение кооперации на простую (в которой суммируются однородные усилия) и сложную (где складываются в результате прежде разделенные во времени и пространстве операции), то для социальных процессов именно сложная кооперация оказывается характерной формой взаимосвязи совместного и разделенного. Именно она показывает, откуда возникают добавочные эффекты, зоны роста, новые синтезы в практической и духовной жизни людей, в более широком смысле определяет источники энергии, формы и векторы социальной эволюции.

Мы здесь опять сталкиваемся с *парадоксом* социальных процессов, более определенно выражающим парадоксальность и других континуумов. Суть его в том, что люди могут сохранять континуальность своего бытия только благодаря различным обособленным от себя «ор-

ганам» и средствам, курсирующим «в отрыве» от людей по социальному пространству и социальному времени и *связывающим* именно таким образом различные состояния человеческой жизни и человеческого опыта.

Подчеркнем два обстоятельства. Во-первых, дискретные предметы, с помощью которых люди поддерживают и расширяют социальное воспроизводство своей жизни, создаются людьми в ходе эволюции общества, т. е. они отделяются от функций, операций, способностей, совпадающих с непосредственной деятельностью индивидов, выделяются из социальных взаимодействий, аккумулируют в себе опыт коллективной и индивидуализированной деятельности. Во-вторых, благодаря предметному обособлению и закреплению своего опыта, люди оказываются способными не только транслировать его, но и синтезировать опыт разных культур и эпох. Прерывность человеческого опыта, таким образом, оказывается и условием, и результатом социальной эволюции. И эта прерывность, обусловленная разделенностью совместной деятельности людей, создает постоянную возможность новой «сборки» этого опыта в иных формах совместности или индивидного развития. Подчеркнем, что здесь речь идет не только о дискретности языковых средств, передающих информацию, но и о самих умениях, способностях, силах людей, закрепивших в предметности свою социальную форму, а стало быть, особым образом подготовленных к «подключению» новой социальной энергии.

К сказанному важно добавить, что сами люди выступают носителями разделенной общественной жизни. Автономизация индивидов, их отделение от непосредственных социальных зависимостей создает предпосылки для образования социальных организаций, в которых люди взаимодействуют уже не на основе жестких связей, а в силу их взаимообусловленности нормами, проблемами, потребностями, интересами. В романтической философии XIX в. такая автономизация оценивалась отрицательно, отождествлялась с механическим упрощением общественной жизни, соответственно — с частичным, односторонним функционированием человеческих индивидов. Однако автономизация вовсе не

противостоит самореализации индивида, она может быть и зачастую является главным условием его саморазвития. Другое дело, что автономизация индивидов предполагает изменение характера внешних социальных структур и регулирующих их норм и «механизмов». Иными словами, разделенность социальной жизни, имеющая в своей основе взаимодействия автономных индивидов, нуждается в соответствующих формах совместности, формы же эти не являются натуральными структурами; их людям приходится вырабатывать. В этих ситуациях как раз и обнаруживается, что разделенность общественной жизни между обособленными индивидами — это не только ее расчленение, но и условие синтеза новых качеств, предметностей, связей.

Трансляция, ретрансляция, «оживление» упакованного в предметные средства опыта требуют индивидуализированных, оснащенных умениями, знаниями, энергией способностей; они «проявляются», присоединяясь к усилиям самостоятельно действующего и мыслящего индивида.

Проблема совместно-разделенной деятельности окажется еще сложнее, если мы учтем, что формами разделенности социального бытия, реализующими его «кристаллизации», являются не только люди, предметы, знаковые средства, но и отдельные моменты, аспекты, связи бытия самих индивидов. Парадокс континуума, о котором шла речь выше, распространяется, следовательно, и на процесс жизни индивида; и в этом процессе непрерывность и цельность реализуются через отдельные качества и свойства, их собирание и перекомпоновку.

Мы привычно говорим о силах, способностях, потребностях, интересах человеческого индивида, причем так, будто можем непосредственно их воспринимать и рассматривать отдельно друг от друга. Но на деле мы характеризуем эти стороны жизни человека через отдельные действия, средства, результаты. Косвенные характеристики указывают не просто на «размер» человеческой потребности, но и на то, что она проявляется как частичное выражение процесса жизни индивида; она связана с определенными способностями, ориентациями, интересами и т. д. Отдельный аспект личностно-

го бытия оказывается моментом реализации жизненно-го процесса, он и замещает, и включает в себя другие аспекты; его выделенность осуществляет непрерывность этого процесса. Разделенность и связность внутреннего бытия человеческого индивида обеспечивает связывание дискретных моментов социального процесса, то есть она не просто погружена в мир совместно-разделенного человеческого бытия, она является важнейшим условием его сохранения и развития, его функционирования и преобразования.

■ Многокачественность бытия людей и вещей

Человеческая предметность имеет особый характер. Предметное бытие человека не совпадает с его телесным бытием. А бытие человеческих предметов не тождественно их вещественности.

Эти «странности» предметного бытия людей обусловлены тем, что их предметность живет по законам социального процесса. Индивидуальное человеческое бытие и бытие человеческого предмета оказываются *пересечениями* многих траекторий человеческой деятельности, разных связей человеческого взаимодействия.

Самобытность людей и человеческих вещей образуется из постоянно возобновляющейся «ткани» общественного процесса, на ней закрепляет свою обособленность, отдельность, специфичность. Эта самобытность людей и вещей, определившаяся, уплотнившаяся в процессе сплетающихся и расходящихся человеческих действий, оказывается предметностью не телесности и вещественности, а предметностью процесса и деятельности. Иными словами, *она реально существует* в своем собранном, самостоятельном и специфичном виде как *процессность*, которая дает возможность индивиду удерживать в единстве расслаивающиеся во времени и распадающиеся в пространстве моменты деятельности. Отдельный акт, отдельный предмет, отдельный человек, в этом смысле, не являются отдельными, ибо их бытие «проецируется» на другие акты, предметы, действия и само поддерживается и стимулируется «проекциями» бытия других форм человеческой предметности. Из это-

го вовсе не следует, как иногда считают, что человеческий индивид должен рассматриваться как «придаток» системы, а вещь — как воплощение функции. И люди, и вещи выявляют свою особенность и многомерность не вопреки сложности социального процесса, а благодаря ей. Именно эта сложность заставляет не ограничиваться в понимании людей и вещей их телесными формами и социальными функциями. Именно в логике социального движения могут быть истолкованы редукции людей и вещей к отдельным функциям.

Мы начинаем понимать характер человеческой предметности через полифонию социального процесса. Но, следует подчеркнуть, само понимание социального процесса остается неполным, если мы не доводим его до понимания процессности бытия людей и вещей.

В сфере непосредственного опыта мы постоянно имеем дело с дискретными актами, вещами и индивидами. Суть же социального процесса в его постоянном *возобновлении*. Если бы он не возобновлялся в своих дискретных моментах, он не мог бы сохранять и свою континуальность, ибо процесс «протекает» в обособленных вещах и человеческих индивидах. Он живет и «пульсирует» и в тех, и в других, хотя и различным образом. Эта «пульсация» процесса в обособленных индивидах и предметах есть единственное объяснение их взаимообусловленности при отсутствии их непосредственных контактов.

Проблема гальнодействия в социальном процессе еще недостаточно оценена и осмыслена. Этому препятствуют формы непосредственных контактов, «маскирующие» суть этой проблемы, однако многие практические, теоретические, культурные вопросы связаны именно с ней. По мере того, как сохранение социальной связи на дистанциях пространства и времени будет обретать смысл для большего числа людей, осознание этой проблемы будет перемещаться из сферы сугубо методологической в сферу повседневных человеческих забот.

Преобладание чувственно-наглядного объяснения предметности и, собственно, человеческих взаимодействий, характерное для обыденного сознания, долгое время поддерживалось наукой, натуралистически — т. е.

по аналогии с вещами и их взаимодействиями — описывающей человеческое поведение. Такого рода наука, естественно, расценивала попытки понять сверхчувственное бытие людей и вещей как донаучные, вненаучные, мистические и т. п. Поскольку научность в значительной степени отождествлялась со стандартами классического естествознания, всякая *метафизическая* интерпретация бытия казалась сомнительной.

Однако со временем сомнительными оказались стереотипы, сводящие предметное бытие людей и человеческих вещей к рамкам непосредственного восприятия их телесности, к формам их наблюдаемых взаимодействий.

Как только нарождающаяся экономическая наука установила факт, согласно которому вещь человеческого обихода оценивается не только и не столько по ее природным качествам, сколько по качествам воплощенной в ней человеческой деятельности, возник вопрос о выявлении и объяснении этих качеств, как качеств не второстепенных, но определяющих бытие предмета в человеческом процессе. По сути, тогда — а это произошло в начале XIX столетия — в поле научного исследования были введены *ненаблюдаемые объекты*. Следует особо отметить: общественная наука, таким образом, начала работать с ненаблюдаемыми объектами почти на сто лет раньше, нежели наука естественная. Однако этот значительный шаг в познании не был по достоинству оценен ни тогда, ни сейчас. Тогда — потому, что познание сверхчувственного выходило за рамки стандартов научности и, по существу, эти стандарты нарушало. Сейчас — потому, что философия, сосредоточившись на критике стереотипов классической научности и рациональности, практически ничего не сделала для выработки новых научных и философских средств фиксации и описания сверхчувственных аспектов бытия.

Итак, сверхчувственное социальное бытие было первоначально обнаружено в товаре, в его движении, взаимодействии с другими товарами. Социальные свойства товара разворачивались во времени как формы человеческой деятельности, выступили ее представителями, обнаружениями ее процесса. Благодаря этому

оказалось возможным человеческую деятельность измерять, свести к общественно необходимым и средним величинам. Таким образом, процесс деятельности предстал первоначально в экономической науке в форме абстрактной и деиндивидуализированной. Это, собственно, и послужило причиной того, что многие гуманитарии и философы не смогли воспользоваться понятием деятельности для разработки гуманитарной проблематики, для исследований человеческой личности.

Экономическое, одномерное представление о человеческой деятельности не может быть достаточной характеристикой сверхчувственных аспектов бытия вещей, тем более — людей. Не может оно претендовать и на положение универсального объяснительного принципа. Сфера его продуктивного применения, пожалуй, ограничена круговоротом стандартных орудий, средств обеспечения человеческой жизни, сводимых к простым функциям, операциям, потребностям. Там, где мы оказываемся перед нестандартной продукцией человеческого созидания, а стало быть, и перед задачей реконструкции индивидуальных аспектов деятельности, личностных качеств и способностей, там требуется переработка этого представления, придания ему «глубины», выявление его конкретной многомерности.

Деятельность, скажем, находит среди вещей предмет человеческой потребности, соединяет отдельную потребность и отдельный предмет. Но за этим актом соединения предмета и потребности скрывается процесс создания предмета, его формирования сообразно специфическим потребностям людей. В нем же выявляется и наличие у людей определенных способностей к потреблению или освоению предметов, сформированных человеческой деятельностью. А эти неявные аспекты бытия предмета и бытия самого человека существенны для их «встречи»; смыкаясь, они образуют форму освоения предмета человеком, форму соединения человеческих сил, закрепленных в предмете, и тех, которые обнаруживают социальные качества предмета, включают их в движение способностей или потребностей человека.

Обнаружение социальных качеств предмета предполагает конкретное человеческое усилие, согласование

деятельных способностей индивида с формой, приданной предмету действиями другого человека. Даже в актах потребления этот созидательный момент присутствует. И человеку необходимо иметь определенным образом развитые силы, чтобы все это открывать для себя и использовать. Если они отсутствуют или не сформированы в достаточной степени, он оказывается в положении ребенка, который может существовать только с помощью взрослого, т. е. развитого человека.

Человеческие предметы — застывшие кристаллы социальных взаимодействий, молчаливые, но весьма убедительные формы человеческого общения, сопрягающие желания, умения и силы людей. Они обнаруживают эту «метафизическую способность», как только попадают в живое движение деятельности, раскрывают свою многомерность, включаясь в жизненный процесс развивающейся личности, ребенка или взрослого.

Именно в отношении к развитию личности человеческие предметы выявляют связность своих функциональных, социальных (межчеловеческих), физических, т. е. природных измерений.

Но в этом же отношении обнаруживаются и диссонансы функциональных, социальных и физических измерений предметов, неспособность, например, социальных стандартов выразить природную материю предметов, проистекающие отсюда противопоставления предметной одномерности и многогранности вещей. Только в предметном саморазвитии человек оказывается способным понять, что он не является «мерой всех вещей», что многогранность вещей, раскрывающаяся в потоке переплетенных человеческих деятельностей, этим потоком не исчерпывается, что именно понимание границ деятельности, т. е. своих границ, оставляет человеку возможность углублять свои контакты с миром.

Способность человека открывать и воссоздавать в предметах их сверхчувственные социальные свойства предполагает в нем носителя и творца подобных же свойств. Он овладевает социальной формой предмета потому, что владеет социальной формой своего собственного предметного бытия, находится в этой форме, выявляет ее границы, преодолевает их.

В наших рассуждениях акцент на сверхчувственной форме (формах) бытия человеческих индивидов не означает отрицания или принижения их чувственного, телесного, органического бытия. Не является он и попыткой обозначить какие-то особые сверхсоциальные силы или стихии. Внимание и исследование фокусируется на развертывающейся во времени связи моментов человеческого бытия, на форме, komponующей и соединяющей различные силы жизненного самоутверждения человека. При внимательном анализе оказывается: выявление и фиксация сверхчувственных аспектов бытия человеческих индивидов «теснит» не представления об органической и телесной жизни человека, а многие наши понятия об этой жизни, основанные на отождествлении ее с нашими непосредственными восприятиями.

Вообще, определение процесса человеческого бытия в терминологии «чувственного» и «сверхчувственного» в известной степени навязано нам «классической» наукой и философией, сводившими трактовку бытия к границам чувственного познания. Продолжая наши уточнения, можно сказать, что сверхчувственное в наших размышлениях определяется не через его противопоставление чувственному, что было бы сильным сужением темы. За термином «сверхчувственное» скрываются *процесс, организованность, развернутость* в пространстве и во времени человеческих деятельных сил, их кристаллизации в формах предметности, их функционирование в виде социальных связей, их «композиции», закрепляющиеся в разных социальных институтах.

Существует традиция противопоставления сверхчувственного чувственному, по аналогии с тем, как противопоставляется духовное и телесное, сознание и бытие. В логике наших рассуждений эта оппозиция нарушается: *сверхчувственное оказывается формой бытия, а сознательное и духовное — выражениями сверхчувственной сложности человеческого бытия, его континуальности.*

В этом плане сознание оказывается связью обособленных социальных, предметных и индивидных аспектов деятельности, «открытием» неявных аспектов челове-

ческого процесса. Оно становится организующей силой человеческой деятельности именно потому, что вводит в самоотчет человека усмотрение «дальнодействующих» в пространстве и времени актов человеческого бытия, включает их в формирование его поступков.

Духовность как собранность и открытость сознательно-психического мира человека также выступает онтологической характеристикой, свойством бытия человека, обусловленным его (бытия) сверхчувственной сложностью.

Выходя за границы своего физического бытия в мир разнообразных социальных связей, человек обретает способность видеть грани социального процесса, а стало быть, и новые возможности связей с реальностью. Сознание раскрывается как способность связывать особое, различное, дискретное; особые системы, различных субъектов, дискретные вещи. Но связи различных осуществляются тоже по-разному.

ПОЛИСУБЪЕКТНАЯ СОЦИАЛЬНОСТЬ И ОБЩЕСТВО РАЗЛИЧИЙ

■ Полисубъектность социального процесса

В социальной философии принято считать, что общественный процесс не сводится к сумме актов человеческой деятельности. Но из этого не следует его независимость от деятельности и жизни людей. Он не является «суммой» актов, но он не может существовать помимо этих актов. Возникает вопрос о поиске более органичного и конкретного, нежели «сумма», выражения совокупности деятельностей, образующих социальный процесс.

Социальность не только складывается из деятельностей людей, но и постоянно распадается на обособленные деятельности. Их обособленность указывает на их особенности, на их субъектов и на их неочевидную взаимообусловленность. Когда мы пытаемся их описать как сумму, в них исчезает субъектность, конкретность, индивидуальность. Когда мы пытаемся их выразить как совокупность разнообразных движений деятельности, мы обнаруживаем возможности их «умножения», взаимопроникновения, обновления.

Подчеркивая, что общество в его динамике есть деятельность многих, мы далеко отошли от привычного схематизма, рассматривающего деятельность как взаимодействие отдельного субъекта с отдельной вещью. На этой дистанции понятно, что классический схематизм представлялся надежным инструментом, пока философия в основном занималась чистым познанием. Когда же требуется описывать общество и познание в этом обществе, прежние представления о субъект-объектном

отношении оказываются малопригодными, и единственное, что остается, это определить их как схемы, имеющие свои методологические и социально-исторические граници.

Подчеркивая в трактовке общества его понимание как со-бытия многих, выделим два момента этого понимания.

Первый: *взаимодействие* различных — связанных и обособленных — субъектов, их деятельностей, предметных условий, средств и результатов этих деятельностей. Субъекты выступают условиями друг друга, так или иначе влияют на деятельность друг друга и ее результаты.

Второй: *воспроизводство* субъектами — в их совокупности и в связях их различий — самого поля деятельности, то есть того контура, в котором реализуется динамика общества. Сошлюсь на К. Маркса: «Если рассматривать бытие общества в его целом, то в качестве конечного результата общественного процесса производства всегда выступает само общество, т. е. сам человек в его общественных отношениях... Все, что имеет прочную форму... выступает в этом движении как момент. Условия и предметные воплощения процесса сами в одинаковой мере являются его моментами, а в качестве его субъектов выступают только индивиды, но индивиды в их взаимоотношениях, которые они как воспроизводят, так и производят заново»¹.

Общество как поле деятельности различных, но взаимообусловленных субъектов представляет собой пространство, но не физическое пространство, в которое помещены субъекты, а пространство, образуемое ими, воспроизводимое их взаимообусловленным бытием.

Слово «поле» можно взять в кавычки, определив, что оно является метафорическим выражением схемы, рисующей человеческие взаимодействия так, как будто они происходят на плоскости. И тут же придется оговориться, что эта плоскость есть условие выражения, от-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. II. С. 222. Развитие этого мотива в трактовке социального процесса обнаруживается у социальных теоретиков последней трети XX в. См., например: Бхаскар Р. Общества // Социо-Логос. М., 1991; Гиггенс Э. Устройство общества. М., 2003.

крывающего полисубъектную динамику, и, вместе с тем, есть условность, скрывающая свое происхождение из сложения и умножения сил взаимодействующих субъектов. Иначе говоря, она оказывается «полем», *относительно совокупности операций сложения и умножения субъектных сил.*

Но поскольку речь идет о воспроизводстве социального бытия, постольку в схему должна быть включена динамика повторов, а затем и динамика изменений. Стало быть, в схеме плоскость каким-то образом должна быть достроена объемом, а двумерное изображение становится трехмерным. Субъектные действия в совокупном «поле» оказываются взаимодействиями, а в «объеме» они обнаруживаются как элементы разных рядов, направлений, «потоков». Вместе с объемным схематизмом, выявляющим третье измерение — перспективу динамики, выявляется и четвертое измерение, определяющее смену субъектами друг друга, смену полями друг друга — то есть выявляется время. С учетом этого «поле» деятельности может быть определено как векторное поле, в котором каждой субъектной позиции сопоставляется вектор действия, «линия» воспроизводства или изменения. На плоском срезе объемного схематизма, разные, протекающие во времени потоки деятельности могут обнаруживаться как непосредственно сочетающиеся. Эффект непосредственности создается за счет того, что схема «поля» отвлекается от временной динамики, а динамика взаимодействия или воспроизводства передается как одновременность. Но если вводится параметр времени — а это необходимо, когда сочетание потоков деятельности меняется, — мы, по сути, имеем дело с переменным векторным полем, постоянно смещающимся, дающим моментальные отображения сочетаний полисубъектной деятельности.

Поле скрывает свою временность, но оно заряжено деятельностью, силами и взаимодействиями различных субъектов. Смысл поля как методологической схемы как раз в том, чтобы через статику выразить динамику, соединить циклически сопряженные моменты субъектных взаимодействий и процессуальную динамику воспроизведения и изменения субъектами складывающихся

структур. Отсюда и — возможность рассматривать поле как пространство объективных связей между позициями и как пространство, порождаемое взаимодействиями различных агентов (П. Бурдьё)¹.

Само понимание субъекта (субъектов) разворачивается в интервале между представлением, определяющим его в соответствии с позицией, и представлением его как силы, позицию воспроизводящей и изменяющей. Субъект реализуется в синтезе освоения позиции и ее преобразования, он выступает циклическим единством кинематики и кинетики деятельности. Отсюда — и возможности представлять общество как плоскость, на которой запечатлена социальная полисубъектность, вписанная в логику вещей, и понимать его как совокупное напряжение субъектных сил, в котором воспроизводятся и порождаются социальные формы.

■ Две модели общества

Теоретические вопросы определения системы общества все заметнее сопрягаются с практическими интересами. Нужно ли систему общества рассматривать в перспективе сохранения ее структуры или в перспективе ее изменения — две перспективы дадут две разные модели: функциональную и трансформационную; модель сохранения и модель изменения (сами схемы сохранения в этих моделях будет выглядеть различно).

Вопросы определения системы общества перестали быть только логическими, поскольку сама возможность общества как системы оказалась в зависимости от процессов его воспроизведения, изменения, развития и от субъектов, реализующих эти процессы. Различные картины общества стали рассматриваться как вариации его системных представлений. В плане историческом и типологическом они сопоставляются как картины обществ предшествующих и общества современного. В плане практическом они могут трактоваться как различные модели использования и развития человеческих

¹ См.: Бурдьё П. Социальное пространство и генезис классов // Бурдьё П. Социология политики. М., 1993; Бурдьё П. Поле науки // <http://Bourdieu.name/content//pole-nauki>

ресурсов в качестве ресурсов сохранения и развития общества.

По *первой модели* общество существует как особая форма, независимая от бытия человеческих индивидов. Представляется нормальным мыслить общество как некое вместилище для людей; люди заполняют его «помещения», разделяются его перегородками, связываются его законами; и все эти структуры, разделяющие и связывающие людей, можно трактовать и использовать так, как будто люди не влияют на их воспроизводство и изменение. Конечно, в этой концепции предполагается использование людей для обслуживания структуры общества, ее сохранения и обновления. Но индивиды учтены в этой концепции не в их специфическом бытии, разнообразии и особенностях, а как сырье и энергия, необходимые для возвышающегося над ними и действующего у них за спиной общества.

Если позаимствовать терминологию из вышеприведенного тезиса К. Маркса, можно сказать, что в этой модели общество выступает в твердой форме условий и результатов, а сами индивиды с их деятельностью оказываются только моментами этого процесса. На практике это означает, что структуры общества поглощают жизнь и деятельность людей. В теории эта методология производит квазиприродные картины и схемы общества, где социальные формы представлены как натуральная обстановка жизни людей, а сами люди как природная сила, адаптированная к этой обстановке. Логика человеческих взаимодействий оказывается логикой вещей. В соответствии с этой логикой люди и вещи сравниваются друг с другом, подчиняются неким общим стандартам. Многомерное разнообразие сводится к однородному множеству, а динамика к геометрии¹. Процедуры сравнения и сведения освобождают отдельных людей и

¹ Именно в рамках этой модели имеют смысл рассуждения о горизонтальных связях и вертикалях управления. Но когда практическая динамика общества заставляет вводить «объемное» представление социальности, включающее координату времени, образы горизонталей и вертикалей теряют свое значение. Моделирование современной социальности с помощью горизонталей и вертикалей равноценно описанию морского прибора, многоканальной связи и полифонической музыки средствами евклидовой геометрии.

отдельные вещи от их своеобразия, зато создают надежные предпосылки для сложения абстрагированных качеств в некую полезную сумму. Так на первом плане оказывается форма простой кооперации, в рамках которой реализуется экстенсивная социальность. Подчеркнем, что использование этой модели предполагает доминирование соответствующей *методологии сведения* многообразного к общему, многомерного к единому, индивидуального к социальному¹.

Попыткой смягчения этой модели является функционалистская модель (Т. Парсонс и последователи). В ней люди сводятся не к логике вещей, а к набору функций, задаваемых социальной системой. По видимости, здесь делается шаг в сторону от натуралистического понимания поля социальности, поскольку предполагается, что функции задаются взаимодействиями людей и соответственно выполняются индивидами. По сути же, логика первой модели и предполагаемая ею методология сохраняются: социальные агенты (акторы) не реализуются как субъекты воспроизводства и изменения общества. Прежде всего, поэтому функционализм вплоть до своего кризиса 70-х годов XX в. так и не справился с трактовкой преобразования социальных систем.

Вторая модель представляет общество как результат взаимодействия человеческих индивидов. Соответственно, по этой модели общество не может существовать независимо от человеческих субъектов, за их спинами или над их головами. Оно возникает и воспроизводится в их совместной и индивидуальной жизни, оно живо до тех пор, пока люди воспроизводят его своим взаимообусловленным бытием. Конечно, люди могут

¹ Таковую логику, как основную, использовали многие последователи К. Маркса. Использовал ее и сам классик, но для него она не была единственной. «Недостаточность марксистской теории классов, и в особенности ее неспособность учитывать ансамбль объективно регистрируемых различий, является результатом сведения социального мира к одному лишь экономическому полю, которым марксистская теория приговорила себя к определению социальной позиции по отношению к одной лишь позиции в экономических отношениях производства и игнорирования позиций, занимаемых в различных полях и субполях, в частности, в отношениях культурного производства...» (Бурдьё П. Социология политики. М., 1993. С. 81).

быть представлены в составе наиндивидуальных субъектов, подсистем, корпораций, субкультур — главное, что общество (его воспроизводство и изменение) оказывается в зависимости от взаимодействия людей. Полагается предел представлению общества как натуралистической данности, квазиприродной структуры, особой вещеподобной системы. Бытие общества в его становлении, сохранении и обновлении зависит от того, как взаимодействуют различные человеческие индивиды. Здесь намечен — и требует дальнейшего прояснения — иной, нежели в прежней модели, принцип воспроизводства социальных форм. Они воспроизводятся не за счет сведения человеческих индивидов, их различий и особенностей к неким стандартам, а за счет связывания их различных качеств, сил и способностей. Общество лишается доступа к ресурсам воспроизводства и обновления, если в нем не образуются продуктивные связи различных форм человеческого бытия.

Полисубъектность, дискретность, интервальность социального процесса задают исходные условия для действующих в нем индивидов: люди поддерживают и реализуют социальную организацию через определенные функции. В некотором отношении сходным образом функционируют в социальном процессе и вещи: они идут по линиям этого процесса главным образом благодаря социальным качествам, приобретенным ими в ходе человеческой деятельности, и этим в основном определяется их роль в жизни людей.

Но социальные функции, задавая некое пространство деятельности индивидов, не предопределяют результатов их деятельности, объема и содержания их самореализации. Более того, они «оживают» только в реализации человеческих сил и способностей и, в конечном счете, сами зависят от них — по сути и по форме.

Субъектная самореализация постоянно переходит рамки функциональной структурности социального процесса и так создает предпосылки для новых форм сочетания сил социальных индивидов. В этом плане самореализация человеческих индивидов оказывается главным импульсом и мотивом, преодолевающим сложившуюся или заданную мерность социального процесса. Причем

это способствует эволюции социальных форм, реализуемых и в человеческом, и в вещном бытии, втянутом в деятельность людей. Люди, меняя стандарты своего поведения, приближаются к учету и пониманию многомерности мира вещей, неисчерпанности вещей социальными их функциями. Человеческие вещи предстают знаками таящейся в них процессуальности, недоступной плоскому отображению и линейному описанию, требующей сочетания с возможностями человеческой самореализации. Человеческие вещи оказываются средствами переноса социального опыта во времени и пространстве, но они реализуются в этом качестве, только включаясь в работу человеческих сил и способностей.

Мы замечаем трудность вопроса «что есть общество», когда не обнаруживаем его в виде вещи, твердой формы, жесткой структуры. Логика вещей отходит на второй план, люди не соотносят свою логику с логикой вещей, более того, вещи все заметней зависят от логики человеческих взаимодействий. Форма этих взаимодействий то возникает, то пропадает, людям требуется значительное напряжение сил, чтобы сохранять форму или, точнее, формы воспроизводства своего бытия. Общество может рассматриваться как проблема со-бытия людей в ситуации, когда разрывы жесткой социальной формы или ее отсутствие требуют постоянного учета и восполнения. Это восполнение не может возникнуть само собой, оно проявляется как некий *эффект* человеческой разделенной или совместной деятельности. Условия воспроизводства этого эффекта также не могут быть натуралистически зафиксированы. Тем не менее, люди вынуждены постоянно возвращаться к этой практике, поскольку им необходимо кооперировать деятельность и поддерживать сохранность своего бытия.

Воспроизводство современного общества связано со сложнейшими формами кооперации людей, например действующими по типу *invisible college*, когда люди объединяют разделенные в пространстве и времени действия для решения общей научной, экономической, культурной задачи или для устранения конфликтной ситуации.

Когда мы слышим об утрате здравого смысла, логики вещей, надежных структур опыта, надо учитывать:

эти потери происходят не сами собой. Они возникают по ходу изменения людьми их «естественных» установок и жизненных траекторий, изменений особых, поскольку в деятельное освоение людьми бытия вовлекаются процессы, силы и формы, несоизмеримые со стандартами привычного опыта, классическими схемами натурализма и метафизики¹. А опыт, отличный от стандартного, не поддается обработке средствами редукционистской методологии. Возникает вопрос о пересмотре отношения к методологии редукционизма, о ее границах, ее дополнении и преобразовании.

■ Метафизика других

Концепция полисубъектной социальности предполагает, что индивидные субъекты через кооперацию различных и своеобразных сил создают подвижные композиции общественных связей, где редукция индивидуального к общему является лишь одной из форм кооперирования людей. Таким образом, *общее* может трактоваться не как результат сведения различий, а как связь между различиями, социальное, соответственно, — *как связь различных субъектов*. Режим существования такого общего отличен от форм осуществления абстракт-

¹ Две рассматриваемые модели могут быть интерпретированы как характеристики одного цикла социального воспроизводства, представленного в двух разных фазах (овеществления и становления), как инструменты двух разных подходов, акцентирующих внимание (1) на закреплении и на (2) обновлении социальных форм. Могут они быть рассмотрены и как средство социальной типологии, выделяющей досовременные (аграрные, индустриальные) и современные общества. Если учесть типологию системной дифференциации, предложенную Н. Луманом, выделяющую (а) сегментарную дифференциацию, (б) дифференциацию на центр и периферию, (в) стратификационную дифференциацию и (г) функциональную дифференциацию, окажется, что все четыре типа относятся к первой модели, поскольку предпосылают систему различий деятельности субъектов. Только функциональная дифференциация содержит возможность отказа от ранее определенной системы различий. См.: Луман Н. Дифференциация. М., 2006.

По-видимому, различие как субъектная и динамическая форма плохо поддается традиционным способам типизаций и классификаций.

но-общих социальных схем. И это — особая методологическая проблема. Во всяком случае, можно говорить, что этот режим не «схватывается» и не описывается в натуралистических и абстрактно-метафизических схемах классики и в сохраняющих родственные им черты схемах социального и коммуникативного действия второй половины XX в.

Большинство концепций социального (коммуникативного) действия (взаимодействия), пришедших во второй половине XX столетия на смену натуралистическим социальным теориям (догматическому марксизму, структурализму, функционализму), так или иначе, связано с феноменологической методологией фиксации и характеристики *другого*.

Воспроизводящийся в социальном действии (взаимодействии) образ другого, своего рода стабилизатор этого действия, определяет возможные функции, роли, ориентации, как норма и мера, протраивает перспективу поведения индивидов. Другой неявно заранее определен по отношению к обобщенному человеком представлению о себе, о социальности, о норме и т. д. Говоря языком немецкой классики, тут речь идет, по сути, о *своем-другом*. Формы определения другого заданы, хотя они могут существовать неявно, до и вне теоретических квалификаций¹. Примером служит традиционная культур-философская трактовка темы диалога. Именно эта тема часто привлекается для иллюстраций толерантного диалога между культурами. Ловушка заключается в том, что сама форма диалога задана до диалога, в одностороннем порядке. Характеристика отличия, инаковости другого здесь не есть элемент *процесса* взаимодействия, а есть одна из исходных установок. Отсюда и *другой*, такой же, но другой (в основе — скрытое отождествление другого с собой). Проблема — в том, что каждый другой — реализует себя по-другому.

¹ Альфред Шутц писал: ...Все социальные отношения имеют своим прототипом социальное отношение, связывающее меня с индивидуальным альтер-эго, с которым я разделяю общее пространство и время» (Шутц А. Социальный мир и теория социального действия // Реферативный журнал «Социальные и гуманитарные науки», серия 11. 1997. № 2. С. 36).

Сразу возникает вопрос: а почему — *другой*, а не *другие*? Наверняка, не нужны специальные аргументы, чтобы представить социально-онтологические проблемы как полисубъектные, а не дву-субъектные. Между тем обсуждение проблемы диалога и проблемы другого концентрируется вокруг дуальной субъект-субъектной схемы. Схема застревает в полупозиции: она преодолевает схематизм субъект-объектного отношения классики, но остается схемой отождествления субъектов, тогда как предназначена для их различения.

Формируется презумпция различия. Взаимодействие возможно на основе различий субъектов и взаимопризнания этих различий. Не взаимоотождествление, не «общий» язык являются главной проблемой диалога или полилога, а признание «равноразличности» (термин М. Гефтера) субъектов, возможность изменения исходных форм деятельности и мышления для взаимодействия равноразличных субъектов. Допущение другого (Ты, 2-го лица) в качестве конструктивной формы, созидающей социальное взаимодействие (шире — любое взаимодействие) остается принципиальным, но именно в качестве допущения. Само допущение может быть преобразовано в конструктивную форму взаимодействия только в ходе самого взаимодействия.

В XX столетии общественное знание шло от тезиса «Люди не ведают, что творят» к утверждению «Люди знают, что делают; они создают свой социальный мир *здесь и сейчас*». Взгляд на социальный мир как на становящуюся множественность и меняющееся разнообразие, то есть взгляд, исходящий из полифонической динамики социальности, выявляет методологическую непродуктивность намеченной дилеммы. Если в таком мире люди, полагаются на *здесь и сейчас*, они неявным образом отождествляют *там и потом* с этим *здесь и сейчас*, то есть они сводят другие ситуации к той, которая осваивается ими. Но это значит, что, определяя свою ситуацию как более предпочтительную, своего рода привилегированную позицию, они заведомо ставят себя в невыгодное положение. Выходя из своей ситуации *здесь и сейчас* в другие пространства, они не знают, что они делают, к чему приведут их действия. Если же они познают и дей-

ствуют, исходя из более широкого взгляда на разнообразие и динамику социального мира, они иначе оценивают и свою ситуацию, и другие пространства, и возможности связей между ними.

Вопрос о связи и взаимодействии разных регионов общества ставится как вопрос *научного* обществознания. Но решается он только при том условии, что обществознание меняет свою традиционную методологию, в том числе традиционные постановки задач в виде дилемм структурного и индивидуального, внешне-объектного и внутренне-субъектного описания социальных процессов.

Эти изменения указывают на глубокие сдвиги, происходящие в современной философии и обществознании, на пересмотр методологического значения философии тождества. Прежде всего имеется в виду метафизика тождества, какую она была до середины XX в., когда строила основные определения бытия и познания, общества и истории, исходя из неких общих оснований, когда она предполагала описание и объяснение конкретных систем, субъектов и событий, исходя из неких абстрактно-общих определений. В этом плане и средневековая метафизика и классический позитивизм оказываются разновидностями такой метафизики, поскольку сводят предметное и методологическое разнообразие к неким, казалось бы, абсолютно надежным формам (в первом случае — к первоисточкам и первопричинам, во втором — к наблюдениям и верификациям).

Это значит, что нуждаются в пересмотре онтологии, стимулирующие построение картины мира на некоем общем — подразумеваемом, интуитивно-угаданном, аксиоматически заданном — основании, представляющем систему координат для характеристики различных уровней бытия, вещей и людей.

В плане гносеологическом сомнительным оказывается принципиальное значение тезиса о сведении неизвестного к известному.

В плане логико-методологическом столь же сомнительной представляется определяющая роль сведения особенного, единичного, индивидуального к абстрактно-общему.

Достоинно внимания то, что в различных аспектах этой философии тождества мы обнаруживаем *метод сведения*, редукцию, которая является своего рода формообразующим принципом этой философии, принципом ее воспроизведения в различных эпохах и ситуациях. Иными словами, во всех своих аспектах эта философия остается *философией редукционизма*. Можно сказать и иначе, во всех своих аспектах эта философия остается *философией абстрактного обобщения*. Общее предшествует особенному, отдельному, единичному; оно их объясняет, оно их упорядочивает и связывает, очищает от затемняющих случайностей, делает прозрачными для познания и подготовленными для манипулирования.

Но в методологии процедура сведения утрачивает свое ведущее значение. Главным методологическим вопросом оказывается не сведение одного к другому, а поиск и создание форм постижения, познания, понимания особого объекта (субъекта), конструирования форм взаимодействия с ним¹.

Этот вопрос проявляется и в построении повседневного поведения и взаимодействия людей. В условиях, когда контакты самых разных субъектов становятся обыденной практикой, общеизвестные поведенческие максимы вновь нуждаются в осмыслении, а возможно, и в конкретизации и уточнении.

Конфуцианское: «Чего себе не пожелаешь, того не делай и другим». И евангельское: «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали, так поступайте и вы с ними» (Матф. 7; 12). И более позднее, кантовское, венчающее классическую традицию требование к индивиду поступать так, чтобы правило его личного поведения могло стать правилом для всех. Здесь четко очерчена симметричная форма человеческих взаимодействий. Но в центре этой формы субъект, который делает мерой взаимоотношения с *другим* свое желание/нежелание.

¹ «...Современная мысль порождается... открытием всех тех сил, которые действуют под воспроизведением тождественного. Все тождество только симулированы, возникая как оптический "эффект" более глубокой игры — игры различия и повторения» (Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 9).

Желание/нежелание другого в этой форме как будто несущественно, скорее всего, потому, что оно считается подобным исходному желанию/нежеланию, потому что симметрия формы подразумевает тождественность этих желаний/нежеланий. Но форма-то оказывается несимметричной, поскольку разные субъекты обладают различными желаниями/нежеланиями. И, возможно, существенным дополнением этой формы было бы положение: признание отличий (желаний/нежеланий) другого есть условие признания твоего особого бытия (твоих желаний/нежеланий). Особое бытие субъекта (субъектов) выявляется и онтологически утверждается в процессе выявления и онтологического признания особого бытия других.

РАЗДЕЛ 3. СОЦИАЛЬНЫЙ ХРОНОТОП И ДИНАМИКА ОНТОЛОГИИ

Глава 10

СОЦИАЛЬНЫЙ ХРОНОТОП – ПРОБЛЕМА МИРОВОЗЗРЕНИЯ И МЕТОДОЛОГИИ

■ Овременивание различий

В рассмотрении бытия как процесса, соответственно, в онтологии-динамике, смещаются акценты в понимании различий. Если первоначально психика фиксирует внешние, телесные различия людей и вещей, если в попытках обнаружить некий порядок сознание связывает объекты с определенными пространственными измерениями, с местами объектов и субъектов, то онтология-динамика заставляет учитывать их распределение во времени, их участие в его протекании и изменениях. Это, собственно, и вынуждает строить многомерные онтологии, развивать хронотопические воззрения как основополагающие для трактовки бытия как процесса.

В обыденном сознании людей идея хронотопа так или иначе проявляется уже довольно давно, по крайней мере с середины XX в. Представления о динамике времени и пространства, об их взаимосвязи, об отношениях людей в пространстве и времени присутствуют в самых обычных выражениях — «Земля — наш общий дом», «по ком звонит колокол», «мы все в одной лодке», — ставших уже штампами. Вместе с тем, хронотопичность социального бытия осознается весьма туманно, проблема взаимосвязи пространства и времени причудливо пре-

ломляется в традиционных стереотипах, ее новизна заглушается, а острота притупляется, что порождает не только повседневные проблемы, но и чревато пагубными практическими последствиями.

Парадоксальное присутствие проблемы хронотопа в *повседневном* поведении и мышлении обнаруживается на различных уровнях понимания социальности.

Так, скажем, позиция личности, как правило, отождествляется с *местом*, которое человек занимает в обществе. Причем *место* — и это характерно для России — понимается буквально: как физическое пространство, на котором закрепился индивид, как площадь, кабинет, стол, кресло. Представление о бюрократе, например, прежде всего фиксирует то пространство, то место, ту ячейку геометрически представляемой композиции, из которой бюрократ действует посредством рычагов и механизмов. Это — не менеджер, который вынужден управлять временем и распределенными в нем действиями людей и, тем самым, подтверждать наличие своей позиции, ее обоснованность. Это — бюрократ, то есть человек владеющий местом и присущими этому месту средствами и инструментами. Работа со временем и связанные с ней личностные качества — все это реифицируется, превращается в свойства пространства, присвоенные индивидом.

Когда обыденное сознание оперирует представлениями о социальных системах, например об отдельных странах, оно прежде всего характеризует их через понятия географические, геометрические, физические, пространственные. На первый план выходят размеры, положение, выход (или отсутствие выхода) к океану, наличие (отсутствие) полезных ископаемых. Отсюда — и суждения о силе, мощи, богатстве, потенциале системы. Время присутствует косвенным образом через историю, понятую тоже в отношении к фиксированному пространству: оно проступает либо как традиция, либо как внешнее по отношению к особенностям системы измерение.

Если определенная система сопоставляется с другими, время тоже вступает в рассуждение (в размышление) как абстракция, безразличная к особенной динамике системы. Так в рассуждениях о глобализации своя страна рассматривается как фиксированное пространство

с присущими ему особенностями, а динамика изменений как абстрактная внешняя тенденция, угрожающая этому конкретному социуму. Конкретный же социум предстает неким вместилищем людей, через границы которого проходят неуловимые экономические, культурные, информационные волны, создающие проблемы для сохранения его как особого пространства.

Сама идея современности оказывается парадоксальной. Большинство людей сознает, что они живут в быстро меняющемся мире. Но лишь немногие рассматривают эту эволюцию как изменения в связях собственного бытия, как изменения характера бытия своей страны, как становление новых способов человеческого взаимодействия. Современность в таком случае присутствует, прежде всего пространственно, т. е. как неизбежность сосуществования в плотном контакте различных социальных систем. Они в этом представлении современны не потому, что вырабатывают и используют общую метрику социальных процессов, а потому, что существуют одновременно, будучи «вписанными» в уже заполненное (и в этом смысл — исчерпанное) пространство социального мира.

Можно говорить не о социальном хронотопе, а о *повседневной топохронии*, в которой временные определения либо погружены в пространственные, либо дистанцированы от них. Не углубляясь пока в специальный анализ этого положения, заметим, что в нем проявляется вполне натуралистический взгляд на социальное бытие, отождествляющий пространственные формы с формами непосредственного восприятия. Сохраняется в этом подходе и традиция трактовки форм времени через формы пространства¹. С этим положением не труд-

¹ «...Эту установку Бергсон и пытался разрушить, полагая, что в ней... лежат причины множества философских псевдопроблем, в том числе неверных взглядов на... реальность» (*Блауберг И.И.* Бергсон и «переоткрытие» времени // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 119). Бергсон писал: «Реальны не "состояния"... снимки, сделанные нами... реальны, напротив, поток, непрерывность прохождения, само изменение» (*Бергсон А.* Введение к сборнику «Мысль и движущееся» // Там же. С. 128).

Эта тема заслуживает специального анализа. Пока можно предположить, что одним из его последствий окажется четкое определение различий между традиционной философской антропологией и современной социальной философией в отношении к проблеме хронотопа.

но было бы смириться, если бы не те изменения в жизни человеческого сообщества, которые во второй половине XX столетия коснулись практически всех. Пространство человеческого сообщества преобразуется. Но ведь оно меняется не физически. Не географически. Континенты, регионы, локальные цивилизации остались на прежних местах. Однако речь все более — об уплотнении контактов между ними, о проблеме образования общего, единого или глобального социального пространства¹. Речь, по сути, должна бы идти не только и не столько о пространстве, сколько о времени — об изменениях, сближающих различные социальные системы, о времени, качественно меняющемся, и под видом общего социального пространства фактически продвигающем совокупность одновременно существующих и взаимодействующих в режиме on-line социальных систем.

Так что же или кто обусловил эти изменения времени (и пространства)? Кто является носителем и субъектом этих изменений? Этот вопрос имеет неотложное значение и для практической деятельности, и для функционирующего мировоззрения людей. Но внятного ответа и самого осознания вопроса нет. И на это — свои причины.

Для ясного осознания вопроса необходимо пересматривать стереотипы мышления, привычно погружающего людей во внешние для них времена и пространства.

Прояснить ситуацию с проблемой хронотопа могла бы, кажется, методология обществознания, использующая арсенал современных научно-теоретических средств и модели работы со временем и пространством, которые формировались социально-гуманитарными дисциплинами в XX в. Однако и в этой области ситуация складывается довольно противоречивая. Интерес к хронотопической проблематике за последние пятьдесят лет

¹ «...Можно принять, что с помощью новых энергий и технологий земное пространство и время теряют все в большей степени свои традиционные физические характеристики и получают новые социальные характеристики, возводя таким образом цивилизацию в качественно новое состояние, открывая перед ней новые возможности, а также новые угрозы» (Ганчев П. Глобализация цивилизации и необходимость новой формы философии // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 160 — 161).

значительно вырос. А вот методологическая определенность в постановке проблемы социального хронотопа отсутствует. Существует идея связи социального пространства и социального времени, *не развернутая* в концепцию взаимозависимых понятий, интегрированных общей направленностью. Э. Гидденс характеризует эту ситуацию достаточно резко: «Не принимая в расчет последние работы географов, можно смело утверждать, что ученые обществоведы потерпели неудачу в попытках представить и проанализировать формы организации социальных систем во времени и пространстве»¹.

Внешним для общественнознания и социальной философии стимулом разработки концепции хронотопа являются физические идеи начала XX в., связывающие движение, пространство и время, намечающие задачи исследования пространства и времени как форм бытия конкретных систем и их взаимодействия. Существенным подкреплением этого стимула оказываются концепции активных, самоорганизующихся, самоизменяющихся систем (Л. фон Берталанфи, П. Анохин, И. Пригожин), дополняемые конкретными исследованиями пространства-времени систем в геологии, географии, биологии, психологии. Поворот ряда наук к качественному анализу сложных систем связывает пространство и время с организацией систем, с особыми отношениями между их элементами, с мерностью воспроизводства и смены этих элементов, взаимообусловленностью их функционирования. Эти идеи являются весьма эвристичными для разработки концепции социального хронотопа, но они не подлежат простому переносу в трактовки социального бытия, поскольку не соотносятся с его содержательным исследованием.

Философская линия рассмотрения социального бытия сквозь «призму» времени получила в XX столетии серьезное развитие (А. Бергсон, М. Хайдеггер, Э. Левинас, М. Мерло-Понти, П. Бурдье), но в концепцию соци-

¹ Гидденс Э. Устройство общества. М., 2003. С. 174. Хотя с момента появления этого высказывания прошло 20 лет, упрек Гидденса остается в силе; появились новые работы по теме; но не осмыслено влияние хронотопической тематики на методологию общественнознания и современной философии.

ального хронотопа она не оформилась. Философы не ставили, как правило, задач, сопрягающих общие идеи с представлениями о реализации времени-пространства в определенных типах общества, во взаимодействиях людей и, собственно, в конкретных социально-научных исследованиях.

■ Социальный хронотоп и дисциплинарная матрица обществознания

В отдельных дисциплинах обществознания идея хронотопа стала появляться все чаще, но она, как правило, редуцировалась к узким рамкам дисциплинарного интереса. Влияние идеи хронотопа было более терминологическим, нежели методологическим. Стимулирующим фактором оказывались не попытки построения новых онтологий, отображающих динамизм социального процесса, общие методологические поиски соответствующих средств, а частные интересы отдельных дисциплин выкроить из аморфных представлений о социуме свои собственные пространства и утвердиться на этих территориях. Представители различных научных дисциплин (а также некоторых сфер практической деятельности) заговорили о своих пространствах (аналогичный интерес ко времени был более редким). На авансцене научных дискуссий оказались правовое, политическое, педагогическое, культурное пространства. Реже говорили и писали о времени, но также стали выделять экономическое, этническое, психологическое время.

Социологи сосредоточили внимание на социальном пространстве, т. е. на том пространстве, которое исследует социология. Единицей такого социального пространства считается социальный статус. Индивид занимает социальный статус, выполняет предписываемые им функции. Это представление, обоснованное структурно-функциональным анализом середины XX в., обходится фактически без привлечения социального времени. Социальное время скрыто присутствует в схеме социального статуса, но оно особым образом законсервировано, поскольку сведено к простому воспроизвод-

ству функций, повторению позиций. Конечно, социальный статус предполагает и некую последовательность действий, но социальное значение этих действий состоит в сохранении основных схем поведения индивида и взаимодействия его с другими. В этом смысле социальность оказывается синонимом сохранения структуры, элементом которой является статус, а стало быть, и самого статуса. Люди занимают позиции в социальном пространстве как некие изначально существующие и стабильные ячейки. За скобками остаются проблемы развития личности, оказывающие воздействие на статусную форму, и более общие проблемы существования поля социальности во времени.

Ситуация может оказаться иной, если проблема изменений начинает «перевешивать» проблему стабильности, как это было, когда возникла тема социального конструирования реальности¹.

Поле (поля) социальности как особый предмет традиционной социологии можно рассматривать в качестве модельного представления, полученного за счет своего рода «горизонтального» среза множества сходящихся и расходящихся социальных процессов. Их взаимообусловленность и со-изменение, таким образом, редуцируются к пространствам человеческих взаимодействий, носящих устойчивый характер. Такая редукция делает подобные пространства приспособленными для социологического описания и исследования, но она ставит определенные препятствия для понимания динамики социальности, для создания онтологических представлений, интегрирующих социологию с другими социально-гуманитарными дисциплинами.

Вопрос интеграции дисциплин обществознания и проблематика социального хронотопа, по сути, связаны еще более жестко. Мы начали наши рассуждения с неявного предположения о том, что все социально-гуманитарные дисциплины в конце XX в. стали осваивать хронотопическую методологию и обретать некие общие представление о социальном процессе, стали интегри-

¹ См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.

роваться в понимании его динамики. На деле все обстоит скорее наоборот. Стихийное разделение труда между дисциплинами обществознания, сложившееся на рубеже XIX и XX столетий, разделяет дисциплины и в их отношении к пространству и времени. Социология, вступая в отношения внешней дополнительности с историческим познанием, предпочитает заниматься пространством, оставляя время на попечение истории. Такое разделение труда приводит к разрыву социального хронотопа на время и пространство, но этим дело не заканчивается. Социальное пространство, очерченное границами предмета социологии, поглощает социальное время, превращает его в некий служебный механизм, не имеющий существенного значения для исследования социальных структур. Таким образом, разделение труда и связанная с ним защита дисциплинарных позиций одерживают победу над перспективной методологией.

Согласно сложившейся стихийно системе разделения труда между социально-гуманитарными дисциплинами, динамические аспекты человеческого существования, оставленные в «тени» социологией, рассматриваются историей (периоды, типы, формации) и психологией (собственно динамика индивидуального человеческого бытия). В связи с этим специально разрабатывается концепция психологического времени. *Психологическое время* трактуется как *отражение* индивидом событий его жизни, как *оценка* их последовательности, одновременности, принадлежности к прошлому, настоящему и будущему, как *переживание* прерывности и непрерывности времени, как *представление* связи собственной жизни с жизнью других людей, поколений, общества, историей.

Главным в такой концепции является трактовка психологического времени как *отражения* внешней последовательности событий; или, если выразаться языком классической методологии, как *субъективного* представления некоего объективного хода событий, в который включены и сами индивиды¹.

¹ См., например: Психологическое время // Психологический словарь А.В. Петровского. http://www.pbi.ru/dic/p/p_132.htm

В этой трактовке психологического времени присутствует разделение времени человеческого бытия на *внутреннее*, отраженное и переживаемое, и *внешнее* время событий, в которых реализуются последовательности человеческих взаимодействий; то есть психологическое время в значительной мере оказывается отражением времени социального. Иначе говоря, если психологическое время в основном характеризуется как внутреннее, то социальное время как внешнее. Причем связь между ними — это связь, осуществляемая за счет отражения, связь гносеологическая, связь, не вскрывающая социального значения психологического времени.

Получается, психологическое и социальное время вроде бы дополняют друг друга. Но из этой дополнительности возникает проблема несводимости психологического времени к социальному. А за этой проблемой скрывается давно уже идущая дискуссия о недопущении социологизации психологии и психологизации социологии. В основе этой дискуссии и соответствующей трактовки дополнительности психологического и социального времени лежит все та же стихийно сложившаяся система разделения труда между социально-гуманитарными дисциплинами.

Если же отвлечься от дисциплинарных установок и интересов и попытаться взглянуть на связь психологического и социального времени с позиции бытийствующих, самореализующихся и взаимодействующих человеческих индивидов, картина этой связи оказывается иной.

Психологическое время, не теряя своей особенности, оказывается структурной составляющей социального времени: 1) оно делает возможным социальное время, поскольку «замыкает» его в самих человеческих индивидах; 2) оно само оказывается возможным и не только как отображение и переживание человеком длительности бытия, но и как проектирование и моделирование бытия, в том числе и в его внешних, «объективных» по отношению к психике личности, связях и предметностях. Психологическое время специфично, но оно входит в состав социального времени как необходимое

условие его реализации. И это особенно важно в ситуациях формирования новых социальных структур¹.

Такое понимание психологического времени позволяет по-новому взглянуть и на особенности человеческой психики, на работу сознания личности. Традиционно в фокусе рассмотрения человеческой психики оказываются отражение и переживание: человек отражает внешний мир, отражает свои переживания, свое ощущение времени; это достигается за счет комбинирования различных образов.

Рассмотрение психологического времени как особой структуры времени социального позволяет трактовать психику не только как отображение «внешних» и «внутренних» ситуаций индивида, но и как его связь с ситуациями, которые непосредственно представлены и пережиты быть не могут. Например, с человеческими взаимодействиями, которые происходят вдали от него, происходили в прошлом и возможны в будущем. Сознание личности в этом режиме работает с тем, что непосредственно не отображается, но что может, между прочим, иметь существенное значение для человека. Особенности человеческой психики тогда определяется как способность человека выходить за рамки отражения и переживания, как способность включать в действие схемы событий, находящиеся за гранью непосредственных контактов с миром и соответствующих рефлексивных процедур. Для современного человека, участвующего в разнообразных опосредованных контактах, использующего дальное действие в своем повседневном поведении, такая работа с психологическим временем становится все более значимой².

Современная трактовка социального хронотопа во многом затрудняется сложившейся системой разделе-

¹ См.: Блауберг И.И. Бергсон и «переоткрытие» времени // Вопросы философии. 2007. № 8.

² С учетом такой трактовки психологического времени меняется смысл социальной психологии. Обычно она понимается как психология групп, коллективов, непосредственных взаимодействий. Однако оказывается, что социальность контактов и соответствующая работа психики вовсе не обязательно связана с их непосредственностью. Возникает новая и важная проблема функционирования психики в условиях опосредованных социальных контактов и дальних действий.

ния труда между дисциплинами обществознания¹. Серьезными препятствиями оказываются представления, которые — по аналогии с классическими трактовками времени и пространства — позволяют представлять социальное время и социальное пространство как структуры, заполняемые людьми, существующие независимо от людей, функционирующие и изменяющиеся по какой-то своей отчужденной от людей логике. Конечно, такая методологическая инерция во многом препятствует решению перспективных задач, в частности, полноценному разворачиванию идеи социального хронотопа. Существенным, однако, является то, что в поисках наиболее перспективного варианта разворачивания этой идеи приходится не просто решать трудные методологические вопросы, но и прояснять коренные проблемы современной методологии и онтологии.

Проблема субъектности социального хронотопа

Вопрос о субъектах-носителях социального хронотопа постепенно нарастал в философии и обществознании первой половины XX в. Исходным пунктом оказалась философская критика абсолютного пространства-времени, следующим шагом был отказ рассматривать динамику общества по пространственно-временным меркам природы, далее естественными оказались попытки понять собственную динамику отдельных социальных систем, разнообразие пространственно-временных континуумов в различных социокультурных образованиях². Сама эта тенденция отхода от классических представлений об абсолютном пространстве-времени требовала специального социально-философского и социально-гуманитарного объяснения. Но до этого исследование не доходило, оставаясь на уровне констатации различных социальных хронотопов и суждений о выраженности особенностей социальных и культурных си-

¹ Подробнее об этой системе см.: Обществознание // Современный философский словарь. М., 2004.

² См.: Конец абсолютного времени // Артемов В.А. Социальное время. Прикладные и теоретические аспекты исследований. Новосибирск, 2004.

стем в этих различиях. Время-пространство все еще носит бессубъектный, обезличенный, наиндивидуальный характер, представляется внешней для людей и отчужденной формой, хотя и формой, принадлежащей обществу.

Привычка мыслить хронотоп бессубъектно объясняется инерцией действия классической методологии, которая вопреки ожесточенной критике обретающего самостоятельность социально-гуманитарного познания продолжала действовать в нем на всех уровнях¹. Необходимость «рисовать» картину общества, начиная с крупных форм: систем, структур, классов, групп, а затем уже подводить под эти системы или сводить к этим формам бытие человеческих индивидов, надолго определяет приемы исследования научного обществознания и преобразуется в нем в особого рода методологический штамп².

Современные социальные теоретики и социологи, конечно, признают, что мыслить социальное бытие, а стало быть, и социальный хронотоп, без индивидов и малоинтересно, и непродуктивно. Но присутствие индивидов в социальных системах и структурах зачастую трактуется вполне в духе XIX в. Так, например, В. Ильин, рассуждая о взаимосвязанности индивидов и отношений, которые они создают и поддерживают, настаивает на возможности их раздельного рассмотрения. Причем в качестве аргумента он использует следующую метафору: люди уподобляются электрическим проводникам, по которым проходит электрический ток; и так же как

¹ «Итак, с этой точки зрения время — не что иное, как идеальное пространство, где выстраиваются в ряд все прошлые, настоящие и будущие события, которым что-то мешает сразу предстать перед нами всем вместе... Таково, осознанное или неосознанное, убеждение большинства философов, согласующееся, впрочем, с требованиями рассудка, с нуждами языка, с символизмом науки. Ни один из них не искал во времени позитивных свойств. Они толкуют последовательность как отсутствие сосуществования, а длительность как лишенность вечности» (Бергсон А. Введение к сборнику «Мысль и движение» // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 129).

² См. подробнее: Кемеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии. 2006. № 2.

не стоит отождествлять электрический ток с проводниками, так, собственно, считает он, и не стоит отождествлять людей с их социальными структурами, системами и пространствами...¹ Вопрос, по сути, — не о том, можно ли структуры общества рассматривать отдельно от людей или нет. Не трудно представить достаточно ситуаций, когда в исследовательских целях мы абстрагируемся от индивидов и рассматриваем структуры, существующие как бы сами по себе. Вопрос — о другом: насколько точна предложенная метафора для рассмотрения социального хронотопа или социального пространства. Дело в том, что люди являются не только «проводниками» социального хронотопа, но и тем «током», который этот хронотоп создает и поддерживает. Они — не только элементарные формы, проводящие социальную энергию, но и «ядерные» силы, эту энергию создающие, воспроизводящие и меняющие. Отсюда ясно, что без взаимодействия людей никакой социальный хронотоп невозможен и нет никакого смысла говорить о социальном пространстве и социальном времени. Не ясно пока другое, как возможно действие социальных систем и соответствующих социальных теорий, в которых люди как будто отсутствуют или присутствуют в каких-то нехарактерных для их существования формах. Это — часть важного социально-философского вопроса: как и почему возможно мышление об обществе, уклоняющееся от конкретных характеристик человеческих индивидов?

Судя по всему, особая роль проблемы социального хронотопа начинает осознаваться в связи с тем, что во второй половине XX столетия существенно меняются формы пространственно-временной организации социальных взаимодействий на всех уровнях: и на уровне больших социальных систем, и на уровне крупных комбинированных социальных субъектов, и на уровне непосредственных межличностных человеческих контактов. Какие из этих изменений в предварительном плане можно выделить?

¹ См. раздел «Социальное пространство» в кн.: Ильин В. Государство и социальная стратификация советского и постсоветского обществ (1917 — 1996). <http://socnet.narod.ru/library/authors/ILyin/syrata/html>

Во-первых, можно отметить тенденции развития качественной деятельности людей, выводящие их из-под господства больших социальных структур; социальная значимость индивидов все менее определяется их адаптированностью к структурам и все более — их личностным вкладом в практические результаты деятельности. Соответственно, заметнее становится воздействие индивидов на функционирование, изменение и преобразование социальных структур. Пространственно-временная организация, внутренне присущая этим структурам, обеспечивающая их устойчивость и сохранение таким образом, выводится из автоматического режима и тоже обнаруживает свою зависимость от индивидов, характера и содержания их взаимодействий. Происходит своего рода отрыв человеческих взаимодействий от фиксированных временных и пространственных стандартов. Внешний пространственно-временной «каркас» человеческой деятельности утрачивает свой квазивещественный, квазинатуралистический, объективно-принудительный характер и обнаруживает признаки простраиваемых самими индивидами социальных связей. Заметным значение этого момента становится тогда, когда мы учитываем согласованную деятельность, производимую в сколь угодно удаленных друг от друга точках пространства. Так называемые «невидимые коллежки» являются тому лучшим примером. Совместно-разделенная деятельность ученых выстраивается в определенную пространственно-временную структуру не на основе их непосредственной совместности (пространства), а на условиях определенной последовательности и одновременности действий, определяемых порядком решения общей проблемы¹. Общее пространство образуется не непосредственными взаимодействиями людей и не их подчинением какой-то фиксированной физически структуре. Оно предстает сочетанием последовательных и одновременных действий, каждое из которых оказывается и элементом времени, и элементом пространства. Подобные примеры мы можем привести, обращаясь к современным формам финансовой, произ-

¹ См.: Прайс Д. Наука о науке // Наука о науке. М., 1966.

водственной, военной, образовательной деятельности и т. д.

Субъекты-индивиды появляются в фокусе хронологической проблематики не потому, что большие структуры общества теряют свое значение. Дело в другом: изменение, преобразование, становление новых форм социального хронотопа отчетливей всего обнаруживается на уровне совместно-разделенной деятельности человеческих индивидов. Именно на этом уровне *становление хронотопа* открывается в актах и контактах социальных взаимодействий, именно на этом уровне определяется значение *фазы становления и для воспроизводства* социальных форм, которое зачастую представляется автоматическим, обезличенным, квазиприродным процессом.

В социологии середины XX столетия вопрос о соотношении «внешних» для индивидов больших структур общества и их, индивидов, самореализации ставится на фоне методологической дискуссии о связи «макросоциологического» и «микросоциологического» подходов. В этот период уже многим исследователям становится ясно, что без специального рассмотрения взаимодействий между индивидами представления о социальных системах остаются существенно неполными. Сюжет дискуссии о микро- и макроконцепциях социальности определяется тем, что на первых порах микросоциологические представления рассматриваются как дополнения или наполнения более масштабных описаний социальных систем. Однако впоследствии, начиная примерно с 70-х годов, перевес оказывается на стороне тех методологических подходов, которые рассматривают социальные взаимодействия индивидов не только как некую энергию, поддерживающую существование больших систем, но и как совокупность взаимодействующих форм, обеспечивающих обновление этих систем и их трансформацию. Таковы феноменологические, этнометодологические, экзистенциально-гуманистические концепции, напрямую ставящие вопрос о проектировании и конструировании социальности в зависимости от взаимодействия индивидов и их самореализации. Сдвиги в практике жизни больших современных обществ и

в их взаимоотношениях в конце XX в. могут рассматриваться как косвенное подтверждение продуктивности отмеченных концепций.

Социальный хронотоп, как и другие структуры, начинает утрачивать свою «внешность» по отношению к бытию индивидов. Он в своей реализации (и в своих) изменениях оказывается зависимым от них. Поскольку все более значимым оказывается воздействие людей на формы последовательности и сопряженности их действий, на выбор этих форм, на определение их конфигурации, хронотоп в некотором смысле осуществляется «внутри» человеческих взаимодействий. «Внутри» не в плане того, что он превращается в некую субъективную, психологическую реальность, а в том смысле, что он, включая и эту психологическую реальность, воспроизводится и обновляется в действиях, распределенных между субъектами, в действиях, зависящих от сил и способностей субъектов, от связи этих сил и способностей, от их воплощения в определенные предметные результаты.

В этой ситуации традиционные гносеологические противопоставления внешнего и внутреннего, объективного и субъективного, так же как и традиционная оппозиция социального и индивидуального (индивидуального), теряют смысл. Здесь речь не о человеческой субъективности, а об индивидах-субъектах, в своем сосуществовании составляющих живую ткань социального бытия. Речь не о внутреннем как отражении внешнего и социального, а о субъектном как форме и силе во взаимодействии с другими подобными и различными силами, образующем ритмы человеческой деятельности и поля ее интеграции.

В условиях такого функционирования социального хронотопа социальное время как бы растягивает социальное пространство, выводит его за рамки непосредственной социальной совместности индивидов¹. Выполняя

¹ «Пространство-время означает сейчас открытость, просвещающую во взаимном протяжении наступающего, осуществившегося и настоящего. Одна эта открытость и только она впервые вмещает привычно известное нам пространство во всей возможной для него широте... Подлежащее такому осмыслению присутствие мы не можем отнести к одному из трех измерений времени, а именно, как это

определенное действие в запроектированной последовательности, человек может образовывать пространство с людьми, находящимися далеко за пределами прямых контактов с ним; согласованность кооперируемых действий, а не их соприсутствие образует конкретное поле социального пространства. В этом плане субъект социального хронотопа реализует социальное время и социальное пространство как разные, но взаимосвязанные аспекты бытия, разные связи с людьми, с предметностями, оформляющимися и воспроизводящимися совместно-разделенной деятельностью.

В этом плане неоднородность социального времени может быть понята не только как его разорванность, как присущность разным социальным системам и разным ритмам социального бытия¹, но и как его распределенность между разными социальными субъектами или системами, разделенными в социальном пространстве, но связанными различиями их деятельностей, последовательностью, целью и результатом. В этом смысле время находится не вне людей и не между ними, а в их деятельностях и их прямых и косвенных связях, в определенных порядках этих связей, опять же разделенных между субъектами.

напрашивается, к настоящему. Скорее единство трех измерений времени покоится на игре каждого в пользу другого. Эта взаимная игра оказывается особенным, в собственном времени разыгрывающимся протяжением, т. е. "как бы" четвертым измерением — не только "как бы", но и по сути дела» (*Хайдеггер М. Время и бытие* // Хайдеггер М. *Время и бытие. Статьи и выступления*. М., 1993. С. 399 — 400).

¹ Сорокин П., Мертон Р. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа // Социс. 2004. № 6.

Глава 11

СОЦИАЛЬНЫЙ ХРОНОТОП И ДИНАМИКА СОЦИАЛЬНЫХ ФОРМ

■ Хронотоп как социальная форма

Развитие темы социального хронотопа явственно сопряжено с осмыслением темы социального времени. Если для традиции и для классики было характерно осознание времени в формах пространства, его натурализация, овещнение и овнешнение (по отношению к людям), то в нынешней ситуации важной, а потому и более понятной становится задача осмысления пространства в формах времени, в особенности — социального времени. Возрастает объем вопросов, направленных на уяснение того, как социальные субъекты поддерживают согласованную структуру операций в условиях дальнего действия, чем связаны их действия в отсутствии механических рычагов, вынуждающих их работать согласованно. Пространство оказывается представленным через понятия структуры, одновременности, организации, последовательности, порядка воспроизводства.

Другая группа вопросов возникает на основе понимания того, что социальное пространство как своего рода освоение людьми пространства физического, географического, земного наталкивается на пределы физическим же пространством и полагаемые. Иными словами, экстенсивное развертывание социального пространства, еще не будучи толком осмыслено, истощает свои ресурсы. Собственно, пространство являлось главным природным ресурсом человечества, включавшим все остальные. Поэтому тему истощения природных ресурсов — сырья, энергии, атмосферы — следовало бы рас-

крывать начиная с рассмотрения исчерпанности экстенсивного подхода к пространству.

Интенсивный подход к пространству как раз и предполагает рассмотрение его в зависимости от времени, как пространственного воплощения времени, как превращения социального времени в социальное пространство. Возникает тема взаимообратимости социального времени и социального пространства; эта взаимообратимость становится понятной, если мы учтем, что социальное время и социальное пространство являются разными аспектами совместной, но разделенной между людьми деятельности.

Интенсивный подход к пространству стимулируется еще и тем, что исчерпанность экстенсивного его освоения заставляет искать ресурсы социального воспроизводства уже не в природных условиях, а в человеческой деятельности, в ее структурах и преобразовании этих структур. Таким образом, воспроизводство и развитие социального пространства достигается не распространением человеческой деятельности на природные объекты, а изменением ее моделей, порядков, организаций. Но изменение этих порядков означает преобразование последовательностей человеческих действий, то есть изменение временных цепочек, в которые выстраиваются связи социальных субъектов. Пространство раскрывается как время, социальное время реализуется как социальное пространство. Социальное пространство и социальное время как разные аспекты человеческой полисубъектной деятельности, интегрируются в бытии этих субъектов и оказываются формами их связи друг с другом.

Простым примером хронотопа как социальной формы является учебное расписание. В нем сочетается последовательность и одновременность действий разных групп людей. Социальное пространство задается одновременностью осуществления разными группами разных работ. Заметим: суть — не в том, что люди размещаются по аудиториям, а аудитории закрепляются за группами, а в том, что разные предметы и действия по их освоению распределяются и закрепляются за разными людьми; использование же разных физических про-

странств — помещений — оказывается в значительной степени произвольным. Но такое социальное пространство задано социальным временем, то есть порядком процесса, в котором разные группы должны реализовать определенную последовательность действий. Значение социального времени подчеркивается тем, что социальный хронотоп как порядок определяется общим результатом и общей деятельностью по достижению этого результата. Без соблюдения такой последовательности поступательная деятельность не складывается в необходимый результат. В каждый момент люди занимаются разными действиями и занимают разные позиции, но различие позиций тоже оказывается условием достижения общего результата; разные позиции в свернутой форме представляют разные вариации движения к общему результату. Таким образом, положение-действие каждого отдельного субъекта характеризуется и как временное — в логике последовательности, — и как пространственное в смысле совместности и координации действий с другими социальными субъектами.

Этот пример может быть транспонирован — с учетом соответствующих содержательных сложностей — и в область трактовки более масштабных социальных систем (стран или регионов) — прежде всего в плане понимания особенностей социального порядка, организованности, форм интеграции составляющих их субъектов. Социальный хронотоп позволяет понять конкретную форму социального порядка. Но он и сам выступает в качестве социального порядка, вырастающего из совместно-разделенной деятельности людей, подчиненной достижению определенного предметного результата.

Иными словами, социальный хронотоп — это социальная форма. Но форма особого рода: она характеризует человеческие общества и взаимодействия как процессы, причем как процессы, в которых субъекты могут быть и непосредственно связаны, и разделены во времени и пространстве. В этом аспекте социальный хронотоп оказывается характеристикой опосредованных и непосредственных социальных связей, образуемых сложным сочетанием и переплетением подвижных человеческих взаимодействий. Социальный хронотоп —

социальная связь, но связь многомерная, поскольку он сочетает разные линии взаимозависимости между людьми. Социальный хронотоп — форма, но форма динамическая, существующая и проявляющаяся в процессах социального воспроизводства, возникающая в процессе обновления отношений между людьми, создания ими новых структур и институций. Динамизм социального хронотопа как формы определяется его укорененностью и распределенностью во взаимодействиях людей и их самореализации. Вне отношения к этим деятельности социальный хронотоп существовать не может.

Трактовка социального хронотопа как динамической связи между социальными субъектами накладывает отпечаток на понимание и представление других социальных форм.

Первоначально социальный хронотоп рассматривается как важная добавка к традиционным социально-онтологическим схемам. Но развертывание идеи социального хронотопа так или иначе затрагивает все важнейшие аспекты современного понимания социальной онтологии. Развернутая концепция социального хронотопа влияет и на принципы обоснования социальной онтологии, и на признание ее многомерности, и на введение субъектного измерения в истолкование всех схем онтологии. Преодоление традиционных противопоставлений социального и индивидуального, внешнего и внутреннего, объектного и субъектного уже определенным образом указывает на те изменения, которые происходят в современных онтологических представлениях. Принципиальным же является то, что идея хронотопа придает онтологии динамический характер, побуждает трактовать общество как процесс и доводить понимание процесса до порождающей его формы и энергии человеческой субъектности.

Что это, по сути, означает? Принятие идеи социального хронотопа, как принципиальной в методологическом и мировоззренческом смысле, побуждает нас рассматривать системы, структуры, субъектов, объекты социального бытия как динамические формы, как процессы. Иными словами, мы начинаем представлять субъектов (системы, структуры, их связи) не наряду с соци-

альными процессами, но как составляющие процессуального бытия, как различные компоненты и формы этого процессуального бытия. Структура оказывается не внешней формой, в которую помещаются субъекты и объекты, а формой процессуальной взаимозависимости этих субъектов во времени и пространстве. Социальный хронотоп выявляется как форма, связывающая разные аспекты *процессуальности* социального бытия. Это своего рода «клей», обеспечивающий взаимосвязь разных компонентов социального бытия, демонстрирующий свое значение тем заметнее, чем более разделенными, «отдаленными» в пространстве друг от друга оказываются субъекты, чем более опосредованными между ними становятся отношения и зависимости.

Вопрос о процессуальности социального бытия поражается самой дискретностью, т. е. прерывностью человеческой реальности, поиском практических и теоретических «указателей» на силы или формы, «стягивающие» отдельные фрагменты жизни общества в некое целое. Именно в свете этого вопроса становится понятным, что фрагменты социального бытия существуют не сами по себе, а как обособления и отдельные моменты социальных процессов. В этих процессах они собственно и обнаруживают свое нефизическое, то есть социальное качество.

Для понимания социального процесса особое значение имеет понятие деятельности. В условиях, когда господствуют формы непосредственной зависимости между людьми, когда их социальная связь выражена в простой кооперации и совместности, — особой потребности в понимании *процесса* социального бытия не возникает. Но когда непосредственные зависимости людей начинают уступать свое место опосредованным связям (отношениям) их *во времени и пространстве*, тогда возникает и практическая, и теоретическая необходимость в осмыслении процессности социального бытия, а само понятие социального процесса начинает оказывать сильное воздействие на характер и содержание ключевых понятий общественнознания.

Когда в характеристику социального бытия вводится концепция социального хронотопа, как принципиаль-

ная с методологической точки зрения, это, по сути, означает, что мы начинаем понимать социальное бытие не только как процесс «в общем виде» в духе классических представлений. Это означает, что мы изначально пытаемся представить социальное бытие как взаимосвязь процессов, как структуру процессов, как их некую «полифоническую» совокупность.

Социальная онтология перестает быть картиной социального мира в буквальном смысле; она может описываться как «картина» только метафорически. Возникает проблема построения модели социальной динамики, модели (или совокупности моделей) взаимосвязи социальных процессов, сочетающих становление, воспроизведение, изменение и развитие различных социальных форм.

Такая модель, конечно, не может быть одномерным пространственным изображением социального бытия. По существу, она (модель или картина) не была таковой раньше, ибо предполагала различные представления общества и представления различных обществ. Но в основу понимания этой картины или совокупности онтологических представлений, тем не менее, полагалось представление общества как объекта, как системы особых квазивещественных или квазинатуральных условий, в рамках которых могли быть поняты и люди, и их действия.

Онтология-динамика

С введением концепции хронотопа в рассмотрение основ социальной онтологии процессуальность, динамика, временность становятся условиями трактовки структурности, устойчивости, пространственности социального бытия. Соответственно, деятельность людей становится условием трактовки обстоятельств их бытия, систем их взаимодействия, средств их существования и самого процесса изменения связей между этими системами, взаимодействиями и средствами.

Если говорить о построении социальной онтологии из имеющихся уже в распоряжении средств, то этими средствами оказываются философско-методологиче-

ские понятия, приближающие нас к пониманию социального бытия как процесса (процессов). Это — понятия деятельности, социального воспроизводства, социального взаимодействия, становления, изменения, развития и т. п. Но эти понятия, попадая в сферу разворачивания концепции социального хронотопа, утрачивают свою абстрактную форму, то есть отвлеченность от бытия субъектов, от конкретно-социальных, исторических условий. Так, например, понятие деятельности, имеющее принципиальное значение для трактовки социального бытия как процесса, не может быть использовано в рамках хронотопической концепции как понятие, характеризующее взаимодействия абстрактного субъекта с абстрактным же объектом или как воздействие эмпирического индивида на отдельную вещь.

В рамках хронотопического подхода деятельность представлена в своей разделенности между различными субъектами, позволяющей совместным усилиям людей достигать эффектов, не достижимых при простом сложении их сил. Иначе говоря, деятельность предстает полисубъектным процессом, придающим черты полисубъектности и всей социальной онтологии.

Деятельность субъектна, дискретна, индивидуализирована и вместе с тем она онтологична, континуальна, социальна, т. к. связывает различные действия, функции, акты самореализации разных индивидов.

Хронотопический подход акцентирует внимание на зависимости социальных форм от таким образом трактуемой (и реализуемой) деятельности людей. Эти формы перестают быть внешними объектами, диктующими людям условия жизни и общения, но и сами они обнаруживают свою воспроизводимость, т. е. устойчивость бытия, в деятельности людей. Люди же в деятельности подтверждают актами созидания и воспроизведения условий свое бытийное, онтологическое, объектное значение, т. е. выступают главными элементами, компонентами, «ядерными» силами социального бытия, «ядерными» формами социальной онтологии.

Объекты-вещи в их отдельности и в их различных конфигурациях также обнаруживают свою зависимость от полисубъектной деятельности людей: они обретают

и обнаруживают социальные значения в процессах общения и самореализации людей, выполняют функции условий, средств и результатов деятельности, и именно потому раскрываются в полисубъектных связях социального бытия. Таким образом, вещные условия, так называемое «объективное положение» вещей утрачивает свой квазинатуралистический характер, что означает: на первый план в социальной онтологии выходит ее субъектное содержание и оформление.

Поскольку субъекты взаимодействуют и реализуются хронотопически, то есть через временные и пространственные связи, они именно посредством хронотопа (хронотопов) образуют разные субъектные композиции, которые могут характеризоваться как «сборные субъекты», группы, классы и т. п. Понятно, что хронотопы, а следовательно, и субъектные композиции могут оформляться по-разному. В этом плане большие системы общества могут пониматься как разные хронотопы, а само большое общество, в форме государства, например, может трактоваться как хронотоп хронотопов.

Далее возникает задача создания типологии хронотопов. Решение этой задачи позволит избежать предельно абстрактных характеристик социальной онтологии, а стало быть, сохранить установку на ее процессность и динамику. В другом аспекте создание такой типологии позволит дать более конкретное представление о субъектном содержании и оформлении социальной онтологии.

Выделение типов хронотопических связей дает возможность внести динамический аспект в понимание основных типов социальности. Поскольку модель социального хронотопа приближается к особым типам социальных связей, она неизбежно вступает в плотный контакт с конкретно-научным и с конкретно-историческим материалом. Сама история оказывается тогда представлена хронотопически как связь различных хронотопов (типов общества) во времени и как взаимодействие различных хронотопов (обществ, культур, цивилизаций) в пространстве¹.

¹ Таким образом исследование истории выходит далеко за рамки осмысления прошлого. См.: Гумбрехт Х.-У. «Современная история» в настоящем меняющегося хронотопа // НЛО. 2007. № 83.

■ Социальные типы как хронотопы

Социальная онтология приобретает вид концепции, выявляющей динамический характер жизни людей, хронотопический порядок их совместной и разделенной деятельности, субъектность их участия в социальном воспроизводстве и его обновлении.

Дальнейшая конкретизация этой концепции сопряжена с выделением различных типов общества именно как типов пространственно-временной организации бытия людей, как различных схем действия социальных хронотопов, различных его соотношений с хронотопами природы.

Таким образом, социальная онтология перестает быть «картиной» социального мира, ибо она конкретизируется не прописыванием деталей, основанным на заявленных принципах трактовки социально-исторической динамики, а определением различных схем (моделей) хронотопической организации бытия людей, их связью и последовательностью. То, что мы называем Историей, может быть в этой конкретизации представлено как последовательность и меняющееся соотношение социальных хронотопов. Сама динамическая модель социальной онтологии может быть понята как результат такой Истории. Соответственно, и существующая дисциплинарная матрица социально-гуманитарных дисциплин с ее установками на описание общества и истории, пространства и времени, — соответственно, и понимания необходимости ее изменения, — также может трактоваться через проблему динамики социального хронотопа. В последнем случае происходит «оборачивание»: смысл которого в том, что не социальный хронотоп «упаковывается» в схему традиционных предметно-методологических установок, а, наоборот, эти установки рассматриваются как выражение определенного хронотопического типа, а их эволюция попадает в контекст изменения хронотопических и онтологических представлений.

Выделение и описание разных социальных хронотопов это — тема особого и весьма обширного исследования. Здесь мы ограничимся лишь краткой характерис-

тикой типологии, дающей возможность понять устройство современного типа общественности и, соответственно, условия характеристики пространственно-временной взаимосвязи.

Применительно к *архаической* истории человечества рассмотрение темы социального хронотопа может быть ограничено гипотезами относительно схем построения совместной и разделенной деятельности людей. Достаточным представляется тезис о том, что социальный хронотоп определялся хронотопом природным, который задавал пространство и ритм человеческих взаимодействий; разумеется, в разных природных условиях эти ритмы и пространства были различными.

С появлением крупных обществ-государств проблема усложняется, так как в каждом из них возникает необходимость жесткого определения общего пространства, потребность в согласовании порядков и действий различных секторов социального целого, имеющих часто разные этнические истоки, разные культурные уставки. Но основное устройство хронотопического механизма остается в силе: зависимость социального хронотопа от хронотопа природного, его «вписанность» в природный хронотоп сохраняются.

Социальный хронотоп сложного *традиционного общества* еще не настолько оформлен, чтобы отделиться от природного, но он уже достаточно сложен, чтобы далее не совпадать с ним.

С середины второго тысячелетия н.э. формы взаимодействия людей, культивируемые прежде всего в торговле, а затем и в промышленности, преодолевают ограничения, налагаемые формами сословными, корпоративными, государственными, культурными, этническими, либо вместе с формами правовыми образуют такие «сети» социальных форм, где появляется возможность разворачивать схемы экономической деятельности в пространстве и во времени. Соответственно, такое разворачивание экономических схем деятельности служит разворачиванию социального пространства и социального времени «поверх» сословных, корпоративных, государственных границ; само использование этого хронотопа становится захватывающей задачей, средством

наращивания богатства, мощным стимулом жизни людей. Люди в этой деятельности обретают новые возможности, не связанные с их исходным социальным статусом, их силы сопоставляются и сравниваются процессом развертывания деятельности, а ее результаты все более зависят от способностей людей работать со временем и пространством, перемещаться в них и перемещать различные жизненные средства, ценить и экономить время, создавать новые пространственные и вещественные конфигурации.

Ремесленное производство превращается в *индустриальное*, а мануфактурное — в фабрично-заводское под воздействием стимулов, порожденных расширением социального пространства и социального времени, радикальным ростом торгово-экономических взаимодействий, преобразованиями схем человеческой кооперации. Это стимулирует экономию времени, вещества и энергии, а стало быть, и возрастание объемов и доходов производства. Машинное производство синтезирует в себе эти тенденции, поэтому оно символизирует развитие экономики, а иногда и отождествляется с ней. Однако его экономическая функция может быть в достаточной степени понята только с учетом социально-исторического контекста, в котором *различные общественные связи* и схемы деятельности людей *«пакетируются»* в логику вещей, выстраиваемую индустриальным производством, а сами машины (и производимые ими вещи) выступают мерилami социальности, мерами человеческого.

В экономике, ориентированной на индустриальное производство вещей, происходит своего рода *погмена* социального воспроизводства производством вещей. Ритм взаимопереходов живой деятельности и накопленной (овеществленной) нарушается. Кольцевые структуры социального воспроизводства «выпрямляются», заменяются линейными формами, в которых живая деятельность сводится к накопленной, личностное бытие — к вещественному, человеческие качества — к абстрактному богатству.

Кроме того, это означает, что социальный хронотоп далее не является вписанным в хронотоп природный и зависимым в своей устойчивости от природного ритма.

Ритм задает производство, а природная мерность становится лишь предпосылкой и материалом, из которого производство создает новые вещи, условия жизни и схемы деятельности.

Живая деятельность подчиняется логике мира вещей; этот мир «питается» деятельностью, поскольку без нее не может существовать, но он же и истощает ее, исчерпывая, упрощая, разрушая ее человеческий потенциал. Подчеркнем, что социальное бытие захватывается миром *искусственных* вещей, что они создаются и воссоздаются людьми, но логика, которая задается ими социальному бытию, искажает либо вытесняет связи человеческих взаимодействий и самореализации людей.

Фактически сталкиваются одномерная экономика, нацеленная на экстенсивное развитие, и многомерная экономика, ориентированная на развитие интенсивное. За «первой» — одномерная социальность, сведенная к логике вещей, к деиндивидуализированной, машиноподобной структуре. За «второй» — многомерная социальность, выявляющая разнообразные ресурсы человеческого бытия, сконцентрированная на различных формах кооперации живой деятельности людей. «Первая» в основном работает с *пространством*, «перерабатывая» его в пространство овеществленных, дегуманизированных социальных форм. «Вторая» работает *со временем*, связывая различные ресурсы живой человеческой деятельности в самых разных точках социального пространства, синтезируя новые качества человеческого бытия, соответственно, — новые формы выгоды, богатства, власти.

Конфликтность современной экономической ситуации свидетельствует, что методологии и технологии кооперации деятельностей, основанные на редукции природного, социального, культурного многообразия к линейным схемам роста богатства, не работают далее ни в социальном воспроизводстве, ни в развитии экономики, ни в отношениях общества и природы.

В *постиндустриальном типе*, идущем на смену индустриальному, радикально меняется сама стратегия рассмотрения и использования хронотопа. Это связано, по крайней мере, с двумя обстоятельствами.

Социальное пространство развернуто в пределах Земли, и дальнейшее его распространение не предполагается. Если история не закончилась, она будет протекать в формах использования времени, его наполнения, интенсификации, синтезирования качественных форм человеческой деятельности и взаимодействий¹.

В образующемся общем социальном пространстве синхронно существуют общества/государства, культуры/цивилизации, — то есть пространства, — относящиеся к разным социальным и, стало быть, хронотопическим типам. В практическом смысле возникают проблемы конфликта и согласования разных типов хронотопов. В плане теоретико-методологическом определяется задача трактовки социального хронотопа как многомерной системы, сочетающей различные региональные хронотопы с их особыми ценностно-нормативными и регулятивными «механизмами», и глобальный хронотоп, делающий возможными политические, правовые, транспортные, культурные, информационные коммуникации в масштабах человеческого сообщества. Понимание смысла такой трактовки и выработка соответствующих моделей — условие выживания человечества².

¹ «Рассматриваемое изменение — новая неуместность пространства, замаскированная под полное уничтожение времени. В мире “программного обеспечения” с перемещениями со скоростью света пространство может бы аннулировано. Пространство больше не устанавливает пределы действиям и их последствиям и имеет мало значения, если вообще имеет. Как сказали бы военные эксперты, оно утратило свою “стратегическую важность”» (Бауман З. *Текущая современность*. СПб., 2008. С. 128).

² «Нам нужно распространять динамические несверхъестественные образы временной жизни: какова она будет... в приближающемся будущем» (Тоффлер А. *Футурошок*. М., 1997. С. 346). «Разрушение контроля в сегодняшнем обществе непосредственно связано с нашими неадекватными представлениями о вероятном будущем» (Там же. С. 377).

ХРОНОТОПИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ И ПРОБЛЕМА ИНТЕГРАЦИИ ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ

■ Разделенное обществознание и хромотопическая проблема

В донаучном знании об обществе тема пространства-времени намечена уже достаточно определенно. С эпохи Августина эта тема проблематизируется в вопросах соотношения природы и истории, времени циклического и времени исторического. В науке XVII — XVIII вв. намечается сопоставление «механического» времени природы и неупорядоченного времени человеческой деятельности. Важный сдвиг в исследовании этой темы связан с формированием индустриального общества, работающего в пространстве мирового рынка, стимулирующего процедуры практической унификации времени человеческой деятельности, а также в науках, обеспечивающих методы сведения разных пространств и времен к общим измерениям.

Формирующееся обществознание, вырастая из определенной социально-практической почвы, по-своему преломляет структурность этой социальной основы: предметы и методы выделяющихся дисциплин «следуют» за логикой воспроизводящихся социальных связей, фиксируют доминирующие типы деятельности, затем — дополняющие их, а потом «решают» проблему их разграничения и взаимосвязи. В формирующемся научном обществознании сопоставления и противопоставления дисциплин выражают практические различия форм социальных связей и типов деятельности людей.

Выявление предметов и методов дисциплин социально-гуманитарного познания оказывается не только

следствием сознательной методологической работы ученых, но и результатом воспроизводства определенной структуры социальности, определенной «логики вещей». Так, экономическая наука в своей установке на объективность отвлекается от индивидуальной активности и психологической мотивированности в поведении людей. Она ориентирована на сравнение разных человеческих сил и действий, на сопоставление их с вещественными результатами деятельности. В экономических представлениях социальное время это — абстрактное время деятельности, полученное путем редуцирования разных актов к необходимым, элементарным затратам. Это время дает возможность сравнивать людей и вещи, рассматривать людей как вещи, сводить процесс деятельности к ее результатам. В культурологических же дисциплинах люди и вещи рассматриваются прежде всего в их уникальности и неповторимости. С этой точки зрения каждый человек или вещь связаны с определенными пространственно-временными условиями и ситуациями. В этом плане культурная ценность и экономическая стоимость не совпадают, в том числе и потому, что экономическая стоимость может быть сведена к абстрактному времени и стоящему за ним редуцированному процессу деятельности, а культурная ценность в принципе противоположена абстрактным измерениям и редукциям.

Социология ориентирована на обнаружение объективных «механизмов» социальных взаимодействий и начинает рассматривать, как второстепенные, воздействия индивидов на социальные структуры. Социальное время либо оказывается вне внимания социологов либо присутствует как время воспроизведения социальных структур, то есть время, не оказывающее воздействия на сами структуры.

Психология в этой ситуации вынуждена отвлекаться от характера и содержания общественных связей. Она фиксирует предмет своих особых исследований, начиная с элементов психики человека, абстрагированных от предметно-содержательных аспектов его деятельности. Отсюда и возникает желание психологов выделять особое психологическое время, описывающее субъективно-психологический план жизни людей, противопоставлен-

ное отчужденному от индивидов социальному времени социологии или абстрактному времени экономики.

«Соседствующие» дисциплины взаимодействуют по принципу *взаимоисключающего взаимодополнения*, согласно которому они исходят не из представлений о социальной эволюции или системе общества, а из предварительно расчлененной на противоположные аспекты и факторы (вещественное — духовное, объективное — субъективное, совместное — индивидуальное) жизни людей в обществе; причем представляют эти аспекты и факторы в качестве самостоятельно существующих предметов (как особые вещи), трактуют вопросы их «внешних» взаимодействий и, соответственно, воздвигают дисциплинарные барьеры для их совмещения («смещения»). Полифоническая сложность социального процесса подпадает под стихийную логику разделения труда; по ее схемам выявляются противоположные аспекты социального воспроизводства, которые *онтологизируются*, превращаются в особые объекты, рассматриваемые затем в их совокупности как социальная реальность (или проще — «жизнь людей»), исходная для работы научного обществознания¹. Доминирование логики разделения труда в этой ситуации означает, что определяются дисциплины, ответственные за время социального бытия (история) и за его пространство (социология), абстрактное рассмотрение времени-пространства (экономика) и за конкретное его описание (культурология), за абстрактно-социальные (коллективистские) характеристики хронотопа (социология) и за индивидуальные формы его выражения (психология). Когда повышается интерес к хронотопической проблематике — 70-е годы XX в., — он вписывается именно в эту методологическую рамку («парадигму»). Но она не только не способствует удовлетворению этого интереса, она, по

¹ «Науки достигают высокой специализации. Бывают предметы, колеблющиеся в своей подведомственности между одной и другою. В таких случаях единственным определением первой оказывается отрицание принадлежности данного вида к ее предмету. Часто методические мотивы такого отказа служат теми элементами, из которых соседней наукой складывается формула признания предмета за свой собственный» (Пастернак Б. Об искусстве. М., 1990. С. 122).

существу, блокирует его реализацию, т. к. в ней отсутствует принципиальное онтологическое представление о социальном бытии как процессе.

■ Проблемно-аспектный характер интеграции

Представление о социальном бытии как процессе и о конкретных типах его процессуальной реализации вынуждает соотнести формы интеграции общественности с конкретными типами социальных хронотопов и со сдвигами, приводящими к их изменению. В этом плане развитая хронотопическая концепция оказывается условием продуктивного рассмотрения сдвигов, происходящих в системе общественности, в принципах разделения и взаимосвязи его дисциплин. Но это условие имеет не только методологическую подоплеку.

Необходимость рассматривать человеческих индивидов как силу и форму социального воспроизводства, как основу синтезирования качественной деятельности и соответствующих продуктов ориентирует социально-гуманитарное познание на определение проблем и ситуаций, в которых само бытие людей оказывается формой, связующей разные предметы и методы. Там, где люди изменяют социальные структуры, они преодолевают взгляды, порожденные дисциплинарным разделением исследований, там, где они действуют как полноценные субъекты, они демонстрируют условность границ совместного и индивидуального, внешнего и внутреннего, объективного и субъективного. Переход этих границ и есть форма процесса, полагающая подчинение отдельных научных подходов синтетическому взгляду на бытие людей¹.

¹ Этот переворот в методологии намечается в 60-е годы XX в. В начале XXI в. он сказался во всех социально-гуманитарных дисциплинах от экономики до филологии. ...Мы стараемся рассматривать целостность человека не как зафиксированную данность, а как проблематичное интегрирование множественных и разноуровневых форм вовлеченности в мир... Речь идет о том, чтобы преодолеть сведение социальной реальности к традиционным для социальных наук противопоставлениям: индивид — коллектив и частное — публичное» (Тевено Л. Креативные конфигурации в гуманитарных науках и фигурации социальной общности // НЛО. 2006. № 77. С. 300). В по-

В последней четверти XX столетия повседневность попадает в «фокус» всех социально-гуманитарных дисциплин. Она диктует предметы и методы теперь уже не только гуманитарно ориентированным направлениям исследований, но и социальным наукам (вроде социологии и даже экономики), которые еще совсем недавно придерживались классических объектных воззрений относительно устройства социального бытия. Представления людей о предметах их повседневных забот оказываются важнее предметно-методологического разделения между дисциплинами общественнознания. Люди в своей обычной жизни являются стихийными холистами. Они не разделяют проблему выживания, самоидентификации или устойчивого развития на психологический, экономический, культурологический и социологический аспекты. Они нуждаются в знании и, определенно, в научном знании о своей повседневности, но это знание должно быть вписано в масштабы их опыта, адаптировано к его формам.

Систематизация этого знания происходит не по стандартам разделения и связи социально-гуманитарных дисциплин, а под действием проблем, вопросов и проектов, которые вырастают из повседневной практики. В ряду этих проблем стоят так называемые глобальные проблемы и так называемые актуальные проблемы (часто это — одно и то же). Особое значение имеют проблемы, специфические для последних десятилетий, существенно повлиявшие на повседневное поведение людей и на построение исследований в разных социально-гуманитарных дисциплинах.

Проблема идентификации людей является одной из них. Действуя в соответствии с логикой научной традиции, эту проблему можно разделить на проблему коллективной идентичности и проблему персональной идентичности. Первая в логике такого разделения называется социологической, вторая — психологической. В социологии изучаются вопросы отнесения людей к определенному социальному пространству, социальной

следние годы мы все чаще встречаемся с различными вариациями этого методологического мотива. См., например: Прохорова И.Д. Новая антропология культуры // НЛО. 2009. № 100.

общности или группе. В психологии — способности (неспособности) индивида связывать свои различные действия во времени, отождествлять себя с собою в разных обстоятельствах, сохранять свое «Я» в динамике коллективных и личных трансформаций. В логике такого разделения деятельности между социологией и психологией эта проблема сейчас изучается. Однако, учитывая все возрастающее ее значение, надо заметить, что данная логика разделения затрудняет работу с ней.

Прежде всего отметим: резко возросшее внимание к этой проблеме отмечается в последние десятилетия XX в., когда становится заметным влияние социальных — в частности, миграционных — процессов на сложившуюся стратификацию обществ. В СССР и других бывших странах социалистического лагеря вообще меняется социальная структура. Социологам приходится искать новые определения для социального расслоения. Социальные индивиды в массе своей нуждаются в новых ориентирах для самоопределения в обществе. Но эта же проблема вырастает в своем объеме и сложности и для психологии: из области психопатологии («утрата себя») она переходит в области исследований развития личности и трансформации социальных взаимодействий. Проблема идентификации ставит вопросы о единстве человеческой личности и личностного сознания, о характере этого единства и его теоретическом отображении, об изменении методологии трактовки человеческого «Я», о психике как предмете психологии, о ее — психики — статусе как неклассического объекта.

Добавим, что рассмотрение психики в условиях устойчивых, «квазиприродных» социальных структур это — одно, а в условиях структур, распадающихся и растворяющихся в социальных взаимодействиях, — совсем другое. В первом случае потребность психики индивида существовать сразу в нескольких временах — признак патологии, во втором — необходимость и предпосылка связывания воедино разных стадий и состояний, то есть предпосылка единства личности. Однако эта предпосылка не оборачивается патологией, «расщеплением» личности только тогда, когда она перерастает в способность связывать различные времена и простран-

ства личностного бытия в единый процесс, самостоятельно воспроизводить и изменять это единство. Проблема личности раскрывается со стороны формирования и воспроизведения этой способности. Но в этом аспекте проблема перестает быть только психологической.

В условиях, когда социальные структуры были внешним по отношению к индивиду пространством, структурность психики была сугубо психологическим вопросом. В условиях, когда структуры общества все более совпадают с динамикой индивидуальных взаимодействий, их воплощенностью в разных формах пространства и времени, она становится проблемой социальной и социологической. Структурность психики, обеспеченная способностью связывать разные пространства и времени, становится условием сохранения, а стало быть, и воспроизведения социальных связей. Синхронность и последовательность человеческих взаимодействий обеспечиваются действием именно этой психологической способности. Отсутствие этой способности производит в социальных сетях «черные дыры», в которых пропадает энергия и качество человеческой деятельности.

Бытие во времени перестает быть литературной гиперболой и философской метафорой, оно становится работой людей по связи разных пространств, по синтезу разных действий, сил, знаний и умений. Социология и психология отображают разные аспекты социального процесса; аналогичное распределение и совмещение ролей мы могли бы показать в сопоставлениях этики и правоведения, экономики и культурологии. Важно подчеркнуть, не дисциплинарные предметы далее диктуют научные отображения бытия взаимосвязанных социальных индивидов, а полисубъектность социального бытия определяет значение научных методов как разных способов отображения социального процесса и, соответственно, построения дисциплинарных предметов. Предметность и методология отдельных дисциплин общественнознания далее не предопределяются разделением труда между ними. Наоборот: проблемность совместного и индивидуального бытия людей обуславливает связь дисциплинарных предметов и методологий и формы этой связи.

Парадигмальный сдвиг современного обществознания наиболее сильно сказывается в проблеме интеграции социально-гуманитарных дисциплин. Смысл этого сдвига проявляется в логике и масштабах хронотопической трактовки социального бытия. Собственно, этот сдвиг в области познания намечает формирование нового хронотопа, в котором работа людей со временем оказывает все большее воздействие на конфигурации социального пространства.

■ Случай истории

С обычной точки зрения, обязанной существованием и повседневному, и научному опыту, историческое знание — это знание о прошлом. Этот тезис подкрепляется предметно-методологическим разделением деятельности между историей и социологией, закрепляющим за историей прошлое как предмет исследования, за социологией, соответственно, — настоящее¹. Если в плане логики стандартная «парадигма» обществознания разделяет между дисциплинами общее и единичное, абстрактное и конкретное, социальное и индивидуальное, то в плане трактовки бытия она распределяет между ними прошлое, настоящее и будущее, создавая соответствующие границы для трактовки социального процесса.

Критика классической философии истории была сопряжена с отказом от априорных схем, с попытками строить историю как науку, исходящую из реальности. Но ясный — в плане критики — тезис о реальности терял свою определенность, как только дело доходило до его позитивной трактовки.

В классической философии, надо заметить, трактовка истории как *прошлого* была связана с пониманием истории как *процесса*. К середине XIX в. представления

¹ Kuzminski A. The paradox of Historical Knowledge // History & Theory. 1973. Vol. XII. № 3; Bulmer M. Sociology & History: Some Resent Trends // Sociology. 1974. Vol. 8. № 1; Sociology & History: Methods. L., 1978. Для смягчения этой оппозиции была создана специальная социологическая теория изменений, трактующая историю как аспекта, «который может быть извлечен из социальной действительности» (Rocher G. A General Introduction to Sociology. 1972, p. 336).

эти стали расходиться. Объяснение истории через абстрактно-общие схемы, через идейные и психологические мотивы, через ценностную и смысловую устремленность человеческой деятельности стало отходить на второй план. На первый стало выдвигаться представление об истории как о прошлом, о том, что было, что *завершилось* и в этой *завершенной* (и часто *овеществленной*) форме подлежит *научному* описанию и объяснению.

Обозначилась возможность *двух* истолкований истории: 1) истории как *процесса* деятельности людей, разворачивающейся во времени социальные и культурные формы, процесса, совершенного и совершающегося, т. е. *включающего прошлое, настоящее и будущее*, и 2) истории как *завершившегося* бытия, представленного в результатах деятельности людей, в ее следах и памятниках. Они намечали два принципиально различных подхода к пониманию реальности и объяснению истории. Первый, нацеленный на понимание и объяснение истории как развития общества, претендующий на системный охват его полифонии, и второй, ориентированный на выделение из человеческого бытия *особого аспекта* и особой *предметности*, подвластных специально историческому описанию и объяснению. Именно второй подход стали противопоставлять философии истории; он во многом обусловил формирование истории как специфической области научного знания.

Поле деятельности исторического познания заметно сокращалось и становилось все более подготовленным для применения эмпирических методов исследования. Вместе с тем как будто бы отпадала надобность в объяснительных схемах, выходящих за рамки непосредственно воспринимаемого и описываемого материала. Историческая реальность, таким образом, сужалась до конкретной совокупности письменных документов, следов и памятников человеческой деятельности. История редуцировалась к пространственно-вещественным ее выражениям, время человеческой деятельности из истории незаметно исчезало. Тенденция ко все более конкретному отображению исторической реальности, ко все более научному ее описанию грозила исчезновением людей с авансцены исторической драмы, к вытес-

нению их на задний план обстановкой и декорациями исторического действия.

Мыслительные, психологические, личностные аспекты человеческой деятельности, столь привлекательные для философии истории, отодвинулись на дальний план; разнообразие нового эмпирического материала заслонило их, затемнило их значение для описания социальной реальности. Человеческий состав истории, открытый для фактического изучения, для определения его массовых, масштабных характеристик, оказался в значительной мере приравнен к другим компонентам истории как естественного процесса: к вещам, к вещным связям, к «логике вещей». И хотя такое сведение деятельности людей к «логике вещей» на первых порах обещало заметное прибавление исторического знания, оно же создавало серьезные трудности для понимания истории как процесса и для трактовки конкретных событий, сдвигов, новообразований¹.

С точки зрения последовательно научного (каким он представлялся в конце XIX в.) подхода главными источниками знания оказывались вещественные и письменные памятники; люди включались в это знание, поскольку они «высвечивались» этими источниками. Не вещи и знаки трактовались через призму деятельности людей, но, наоборот, деятельность людей сводилась к вещам и знакам. Письменные памятники, в той мере, в какой они сопоставлялись друг с другом и с вещами, а не с людьми и их действиями, тоже начинали уподобляться вещам. Такое «овеществление» социального бытия, тем не менее, не снимало ни проблемы взаимодействия исследователя с материалом, ни проблемы зависимости вещных памятников от деятельности людей, их создавшей.

¹ Историки с тревогой отмечали узость подобного подхода. Арнольд Тойнби писал: «Известно, обращение с людьми или животными, как с неодушевленными предметами, может иметь катастрофические последствия. Почему же нельзя предположить, что подобный образ действия не менее ошибочен и в мире идей? Почему мы должны считать, что научный метод, созданный для анализа неодушевленной природы, может быть перенесен в историческое мышление... (Тойнби А. Постигание истории. М., 1999. С. 16).

В XX столетии этнология, социология и психоанализ выявили такие слои человеческого бытия, которые отражаются в источниках и контролируются сознанием лишь косвенным образом. Приоткрылась завеса над неописанной и ненаблюдаемой социальной реальностью, ускользавшей до сих пор от включения в идеологические и научные схематизмы. Отечественная история представила в последние годы богатый материал, указующий на то, что письменные источники не только искажали положение дел, но вообще не фиксировали многие события коллективной и личной жизни людей. Возникла проблема поиска косвенных свидетельств, которые бы могли, хотя бы отчасти, заполнить пробелы истории. Встал вопрос о способах фабрикации вещественных и письменных памятников, представивших свидетельства событий истекших десятилетий. Определился вопрос о людях, о схемах их деятельности, о стандартах их взаимодействия, обо всем том, что не находило непосредственного отображения в следах эпохи, но обусловило, в частности, появление именно таких ее памятников. Оказалось, что методология трактовки истории как прошлого или как процесса имеет мощное воздействие на сознание общества¹.

Аналогичные проблемы проявились в изучении более отдаленных эпох, например Средневековья. Выяснилось: «молчаливое большинство» простолюдинов не оставило важных свидетельств жизни в документах, дошедших до нас. И дело не только в том, что некоторые аспекты быта простых людей оказались не отраженными в официальных свидетельствах и летописях. Сам язык памятников часто был чужд языку простонародья; официальный и идеологизированный языки могли быть вообще чужими языками². И в этом случае возникала про-

¹ «Возрождая образ Прекрасного Прошлого, консерватизм превращает его в Прекрасное Будущее... Никаких собственных черт в перспективе такого взгляда Настоящее уже не имеет, оно исчезает. Как следствие: сам субъект не видит такого настоящего и в таком Настоящем не ориентируется» (Иванников С. Вечное и повседневное. К спорам о русском консерватизме // Москва. 2007. № 12. С. 173).

² См., например: Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

блема реконструкции конкретных социальных хронотопов, соответствующих форм общения, психологии, идеологии. Возрождались, стало быть, проблема схем объяснения, в разворачивании которых вещественные и письменные памятники обнаруживали свое значение *результатов, средств и условий человеческой деятельности, разделенной и связанной в пространстве и времени.*

Возвращение этой проблемы обостряло понимание того, что мы часто «читаем» историю «наоборот»; на первом плане у нас — результаты, на втором — средства, на третьем — условия и лишь на четвертом — сам процесс деятельности людей.

Таким образом, ход исследования оказывается по логике противоположным ходу истории, ее созиданию, воспроизводству, обновлению людьми. Так формируется «изнаночный» образ истории, ее видение в обратной перспективе, открывающей и высвечивающей деятельность людей через призму ее результатов.

Чтобы не оставаться в границах этого видения, необходимо было выявить «лицевую» сторону истории, обнаружить за вещными ее выражениями ее личный состав, ее человеческие силы, ее живое движение, находящее лишь частичное выражение в предметных формах. Надо было вопросы о том, кто и как делает историю, предпослать вопросам истолкования вещей и текстов, понять их значение как своего рода «стрелок», переводящих исследование с уровня эмпирического описания материала на уровень теоретического представления о конкретной связи людей. Тогда и результаты человеческой деятельности оказались выведенными из состояния своей вещной одномерности, предстали промежуточными продуктами, пересечениями хронотопических связей, кристаллизациями человеческих возможностей¹.

¹ «Кто сказал, что История — это только и исключительно попытки осмыслить Прошлое и что так будет всегда? Нельзя ли на это возразить, что исторические музеи стали в последние десятилетия так невероятно популярны именно потому, что вышли за рамки задачи концептуализации прошлого и превращения его в Историю?..» (Гумбрехт Г.-У. Современная история в настоящем менющегося хронотопа // НЛО. 2007. № 83. С. 47).

Последовательная реализация динамической онтологии требует доведения ее схем, образов и концепций до субъектного уровня, то есть до уровня представлений о том, *кто и как делает историю*. Рассматриваем ли мы прошлое, настоящее или будущее — этот вопрос оказывается фундаментальным. Это вопрос о том, *как возможен социальный процесс*. И каждая социально-гуманитарная наука по-своему, то есть со своей позиции и точки зрения, используя свои подходы и инструменты, отвечает на этот вопрос. Промежуточными ответами на этот вопрос оказываются модели социальных типов и соответствующие модели хронотопов. В их конкретизации разные общественные науки также обнаруживают свои аспекты для характеристики развернутой в пространстве и времени полисубъектной деятельности, но допущение многомерного, воспроизводящегося, обновляющегося социального процесса присутствует в каждой из них, ибо только оно гарантирует понимание превращений совместного в индивидуальное, внешнего во внутреннее, вещного в человеческое, разделенного в совместное.

Необходимость «вернуть» людей в социальный процесс превращается для исследователя в задачу по формированию конкретной схемы или картины реальности, в которой будут зафиксированы контуры распределенной в пространстве и времени деятельности людей, превращающей «логику вещей» в человеческую историю в собственном смысле.

■ Случай социальной антропологии

Непродуктивность обобщенно-метафизических представлений о жизни людей и специализированных предметных расчленений социального бытия, осуществляемых отдельными науками, демонстрирует развивающаяся в XX столетии *социальная антропология*. Схематизм абстрактного субъекта («человека вообще», «родового человека»), характерный для классической философии, и частичные (аспектные) характеристики общества, культивируемые социальными науками, приходят в противоречие с разветвляющимися научными исследованиями *различных обществ и культур*, с откры-

ваемыми там структурами социальных связей и системами мысли. Исследования этой направленности составляют начальный этап развития социальной антропологии. Возникает проблема описания людей в конкретных условиях социального воспроизводства их жизни, их общения и обособления.

На первых порах такого рода описания связывают с исследованиями «примитивных» народов, соответственно с этнографической работой на периферии европейского мира. Однако уже на этом этапе возникает тема реконструкции *форм*, определяющих особые системы организации деятельности людей и их мировоззрения, их коллективного и индивидуального бытия, причем эти реконструкции приобретают не только исторический, но и вполне актуальный смысл. В конце XX в. *социальная антропология* дистанцируется от *философской антропологии*, в которой предпринимались попытки определить общие характеристики человека как представителя уникального вида.

Социология, так же как и формирующаяся социальная антропология, была своего рода реакцией на абстрактные характеристики человека, сложившиеся в философской классике, но до конца XX в. фокусировала свои исследования на структурах и функциях, обеспечивающих устойчивость социальных систем, социализацию и адаптацию индивидов. Соответственно, в социологической методологии доминировал *редукционизм*, сводящий особенности индивидуального бытия людей к внешним для них структурам и функциям (Э. Дюркгейм, Т. Парсонс). Для социальной антропологии этот путь был непродуктивен, поскольку она не могла постулировать структуры и функции социальной системы, но стремилась их выявлять как форму, возникающую из взаимодействий людей, фиксируемую в их контактах и актах индивидуального бытия. Сама гипотеза о структурах и функциях социальной системы проходила в социальной антропологии проверку на ее соответствие конкретному бытию особой социальной общности. Эта проверка значительно сузила границы структурно-функциональной гипотезы, и это сблизило впоследствии социальную антропологию с социальной феноменологией, этномето-

дологией, герменевтикой, т. е. с направлениями, стремящимися выводить структуры социальности из взаимодействий между людьми.

Психология противопоставила абстрактным философским представлениям о человеке разработку проблемы личности. Однако направленность этой разработки в XX в. носила специфический характер: она в значительной части игнорировала социальную предметность человеческого бытия и в заметной мере отвлекалась от форм социальных связей (что, собственно, было предопределено игнорированием предметности и ее роли посредника между людьми). В социальной антропологии вопрос о личности включается в описание социального воспроизводства; воспитание и обособление человеческого индивида. трактуются как процессы, поддерживающие и обновляющие социальную форму (М. Мид). Социальная форма обнаруживается во «внутренних» установках личности, в базовых схемах (А. Кардинер), служащих и для участия в общении и для «протраивания» различных — телесных, мыслительных, технических — проекций особого индивидуального бытия. Знаменательно, что именно «еретические» направления психологии, уклоняющиеся от первоисточков — неофрейдизм, необихевиоризм, гуманистическая психология — сближаются с социальной антропологией в вопросе о «внутреннем» мире личности как важнейшей составляющей социальной формы (не только ее проводнике, но и преобразователе), влияющей на «внешние» социальные механизмы. Вспомним, для примера, проделанный Э. Фроммом анализ корреляций между типом конформиста-автомата и воспроизводством тоталитарной машины в его работе «Бегство от свободы».

В отличие от культурологии, акцентирующей внимание на средствах и результатах человеческой деятельности, на знаковых и символических системах взаимодействий, на следах социальных процессов, социальная антропология отдает предпочтение описанию особенностей поведения, общения, самореализации людей, образующих конкретное общество. Для нее важна не запечатленная культура памятников и произведений, а живая культура, реализуемая в актах и контактах чело-

веческих индивидов. Определение культуры как «социальной наследственности» членов общества «верно, однако почти бесполезно для понимания того, как развивается личность»¹, — писал Ралф Линтон.

Для социальной антропологии вещи (причем все вещи, включенные в конкретный социальный контекст) важны прежде всего как посредники, осуществляющие социальные связи, как промежуточные продукты реализации человеческих сил и способностей, намерений и ориентаций. Рассматривая вещи в их единстве с деятельностью и общением людей, социальная антропология получает возможность характеризовать культуру как качественную определенность особой социальной общности. Таким образом, снимается разделение культуры на материальную и духовную, ибо вся предметность, вовлеченная в социальное воспроизводство, оказывается носителем обобщенных социальных значений и особых культурных смыслов; пространство и время оказываются *социальным пространством и социальным временем*, устанавливающими *особый порядок связи* между людьми, условиями, средствами и результатами их деятельности. В этом смысле для социальной антропологии нет культуры «вообще»; но есть культура особого общества, выражающая специфику его социального воспроизводства.

В плане *методологическом* социальная антропология все более отдаляется от абстрактно-антропологических концепций философской классики, от системы взаимоисключающей взаимодополнительности социально-гуманитарных дисциплин, сложившейся в процессе становления научного обществознания.

Если принять, что социальная антропология, социология, социальная психология, культурология исследуют один и тот же объект, т. е. общество, то надо подчеркнуть: *предмет* социальной антропологии — это не часть или подсистема, «сфера» объекта (общества), как это следовало бы из логики разделения труда в обществознании XIX — XX вв., но *особый образ общества*, фиксирующий то, как воспроизводятся его структуры в масштабах меж-

индивидуального взаимодействия и индивидуального бытия людей. В этом плане принципиальное различие между *объектом* и *предметом* исследования преодолевается, поскольку предмет фиксирует логику бытия объекта, логику его самобытности; понятие о специфической форме объекта *возникает* в исследовании, а не предшествует ему. Такая установка социальной антропологии ставит серьезные проблемы перед методологией обществознания: понятия особенного, локального, индивидуального оказываются определяющими для применения понятий общего, универсального, социального.

РАЗДЕЛ 4. СОЦИАЛЬНОСТЬ ПОЗНАНИЯ

Глава 13

ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И АНТИРЕДУКЦИОНИСТСКИЕ СТРАТЕГИИ

■ Редукционизм: за и против

Частный, казалось бы, методологический сюжет взаимосвязи редукционизма и антиредукционизма интересен тем, что в своем развитии он постоянно указывает на границы, которые приходится преодолевать современной философии, на стимулы и мотивы, делающие такое преодоление жизненно важным. Отображение этого сюжета — своего рода голограмма, она особым образом представляет общие тенденции, меняющиеся и сохраняющие философствование как задачу, как дело, как профессию. Нерв этого сюжета — постепенно раскрывающаяся зависимость предметности философии от меняющихся характеристик людей и обществ, от практически необходимой социально-гуманитарной конкретизации этих характеристик.

Наиболее радикальным поворотом в философии XX столетия был онтологический, в результате которого проблематика сознания, мышления, познания, науки оказалась проблематикой бытия, его процессуальности, его структурности. На поверку этот онтологический поворот — как выяснилось в последней четверти XX в. — оказался поворотом социально-философским, поскольку

ку важно было ответить на вопросы, *кто* воспроизводит и выстраивает формы бытия, в *каких субъектных взаимодействиях и ситуациях* они воспроизводятся, изменяются, проектируются и конструируются.

Причем вопрос «кто?» требовал достаточно конкретных ответов, и ответы эти в различных ситуациях были разными. В этом плане коммуникативный или феноменологический повороты можно рассматривать как «незавершенные формы» социально-философского поворота, лишь частично и лишь в узком поле непосредственных взаимодействий характеризующие различные конфигурации связей между субъектами.

Все повороты философии XX столетия, так или иначе, сходятся в «фокусе» социально-философской работы. Философия как дело современного общества, как форма взаимосвязи людей и организации их деятельности, в значительной степени оказывается социальной философией — и в своих ориентациях, и в содержательных характеристиках бытия, и в своем самообосновании.

Именно вопрос о самообосновании философии в конце XX в. выводит на первый план проблематику социально-философского осмысления изменений в отношениях философии с повседневной жизнью людей, вынуждает рассматривать философию в ряду других форм духовно-теоретической деятельности, прежде всего — социально-гуманитарных дисциплин, «погруженных» в связи социального бытия, испытывающих свою зависимость от этих связей.

Представления людей о предметах их повседневных забот оказываются важнее предметно-методологического разделения между дисциплинами обществознания. Люди в своей обычной жизни не разделяют проблему выживания, идентификации или устойчивого развития на философский, психологический, экономический, культурологический и социологический аспекты. Они нуждаются в знании, в том числе и в научном знании о своей повседневности, но это знание должно быть вписано в масштабы их опыта, адаптировано к его формам.

Систематизация этого знания — используем выражение Н. Смелзера — не поддается «дисциплинарной

расфасовке», она осуществляется под действием проблем, вопросов и проектов, которые вырастают из практики повседневной жизни. Получение знания такого типа оказывается важной методологической задачей обществознания, но решение этой задачи наталкивается на мощные барьеры философской и научной традиции, которая в значительной мере продолжает опираться на методологию редукционизма.

Значительное развитие редукционизм получил в ходе построения и взаимодействия классических философских систем. Однако в пределах философии он оставался «спекулятивным», в том смысле, что он «подсказывал» решения задач, которые предполагали сведение конкретного научного и обыденного человеческого опыта к неким общим философским допущениям и интуициям, редукцию особого бытия людей, культур и обществ, к абстрактным характеристикам бытия, истории, субъекта.

В процессе становления научного обществознания редукционизм сыграл главную методологическую роль, но это уже был не философский редукционизм, сводящий конкретику к философским абстракциям, а редукционизм, взращенный естествознанием и его стандартами научности, объективности, общезначимости. Само отделение «научного» от «ненаучного» в обществознании происходило во многом под влиянием норм и стандартов естествознания, в особенности — теоретической механики. Тезис о сведении человеческих взаимосвязей к «логике вещей», об уподоблении социальных взаимодействий вещам принимается как важнейшая методологическая установка и действует в обществознании почти столетие (остается для многих исследователей важным ориентиром вплоть до наших дней).

Другой важный момент, требующий специального комментария, это — связь методологии редукционизма и структур социального воспроизводства в обществах индустриального типа. Развитие этих структур в производственно-экономической и правовой сферах приводит к деиндивидуализации общественной жизни, поскольку в указанных сферах начинают доминировать связи и эталоны, сопоставляющие абстрактно-социальные ка-

чества людей и соответственно «жертвующие» их индивидуальными различиями.

Выявляется четкое разграничение формально-социальной и частно-индивидуальной жизни людей. Большие подсистемы общества: производство, право, образование, наука, политика (в значительной мере и культура «как сфера») — ориентированы на использование и умножение формально-социальных аспектов бытия людей. Частно-индивидуальная жизнь людей оказывается «по ту сторону» жестких социальных структур, но остается в поле общественнознания благодаря представлениям, не подчинившимся редукционизму, а также благодаря формам вненаучной рефлексии жизни, традиционной культуры и религиозности.

Разумеется, редукционизм можно рассматривать как универсальную методологию человеческой деятельности, сводящую сложное к простому, неявное к явному, немеренное к исчисленному. Но в плане становления и развития научного общественнознания редукционизм играет особую роль. Причем следует подчеркнуть, эта особая роль довольно быстро меняется, порой незаметно для самих участников этой истории.

На первых порах редукционизм работает как инструмент сведения различного к тождественному в человеческой деятельности, индивидуального к коллективному в человеческих взаимодействиях, специфического к общему в определении общественных форм. Так возникают представления о классах и группах людей, об отраслях и сферах их деятельности, о структурах, обеспечивающих воспроизводство их жизни. Так формуруются детали, из которых может быть скомпонована картина общественной жизни, представлена модель общества, в которой эти «части» находятся в определенном соотношении и соподчинении. То, что эта картина груба и приближительна на первых порах не так важно. Важно, что открывается перспектива научного изучения общества, а стало быть, и научно обеспеченного воздействия на него.

Так, в конце XIX в., когда возник вопрос о применении Марксовой методологии социального анализа к исследованию социально-экономического положения

России, В.И. Ленин исследует связь становления методологии общественнознания с конкретным этапом движения истории и возможность применения сформированного методологического аппарата к меняющемуся материалу общественной жизни. Он, в частности, пишет: «Г. Струве очень справедливо указывает, что игнорирование личности в социологии или, вернее, ее устранение из социологии есть, в сущности, частный случай стремления к научному познанию...»¹. Акцент здесь делается не на «частности» случая, а на «стремлении к научному познанию».

В другом месте, характеризуя материализм как гипотезу социологии, он отмечает, что эта «гипотеза впервые создала возможность *научной* социологии, что только сведение общественных отношений к производственным и этих последних к высоте производительных сил дало твердое основание для представления развития общественно-исторических формаций естественно-историческим процессом»². Значение метода редукции для научного общественнознания выражено вполне определено. Однако остается вопрос: существует ли грань в использовании этого метода на стадии становления научного общественнознания и в его применении к исследованию конкретного бытия людей?

Примерно в то же время во Франции ту же самую методологическую проблему в контексте своих собственных исследований рассматривает Э. Дюркгейм. В «Метод социологии» он пишет: «Нам нужно... рассматривать социальные явления сами по себе, отделяя их от сознающих и представляющих их себе субъектов. Их нужно изучать извне, как внешние вещи, ибо именно в таком качестве они предстают перед нами»³. Дальше он поясняет это так: «...Когда социолог предпринимает исследование какого-нибудь класса социальных фактов, он должен рассматривать их с той стороны, с которой они представляются изолированными от своих индивидуальных проявлений»⁴.

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 427.

² Там же. С. 138.

³ Дюркгейм Э. Социология. М., 1995. С. 52.

⁴ Там же. С. 67.

Классики-создатели социальных наук шли на определенные жертвы качества ради построения самой социальной науки, ради возможности формировать в ней соответствующие теории и использовать их. В перспективе предполагалась конкретизация этих теорий, их приближение к реалиям жизни самих людей. Однако фактически положение дел в общественных науках складывалось так, что основанные на редукционизме схемы часто выступали в роли готовых теорий, в качестве инструментов социального проектирования и практического действия¹.

Концепция общества, «стоящего» над людьми, и редукционистская методология оказались тесно связанными; общество отчуждается от индивидов (и в теоретическом, и в практическом смысле) за счет того, что его структуры редуцируют в свое воспроизводство деиндивидуализированные силы людей, оставляя за пределами социальности их различия, их особенности, их самобытность. Так, собственно, создается *двойная онтология* общества: 1) онтология структур и 2) онтология людей — отсюда и разнообразные дуализмы: структурного и агентного, объектного и субъектного, социального и гуманитарного.

■ Антиредукционизм как неклассическая реакция

Исследователи, признававшие значение (в том числе и социальное значение) индивидуальных, конкретных, специфических качеств, неотъемлемых от бытия людей, не могли согласиться ни с ролью редукционизма, ни с претензиями, основанных на нем социальных наук.

Негативные реакции на методологию редукционизма подкреплялись еще и тем, что он был существенным фактором преодоления классического философского образа человека как субъекта сознания, и тем,

¹ Это своего рода «привычный вывих», подставляющий методологический прием на место онтологического принципа, подменяющий редукционизм методологический онтологией редукционизма, возводящий исследовательские процедуры и модели в ранг онтологических определений.

что он фактически способствовал разрушению классического гуманизма с его схематизмом человека как средоточия неотчуждаемых возможностей и достоинств. Ориентация на новую онтологию человеческой совместной и индивидуальной жизни, стимулируемая редуционизмом, оборачивалась сильными упрощениями, вела к противопоставлению социального и гуманитарного познания.

Весьма примечательна для характеристики этой ситуации позиция Ф. Ницше, который рассматривал ее не столько со специально методологической, сколько с общемировоззренческой точки зрения, а также и в плане перспективы отношений философии и науки. «Какую благодарность не возбуждал у нас всегда объективный ум... в конце концов нужно научиться быть осторожным в своей благодарности и воздержаться от преувеличений, с которыми нынче прославляют отречение от своего Я и духовное обезличение, видя в этом как бы цель саму по себе... — что именно и происходит обыкновенно среди пессимистической школы, имеющей со своей стороны веские причины для преклонения перед «бескорыстным познанием»¹. «Объективный человек» — и ученый, и человек, представляемый работой ученого, — это индивид, постоянно, отвлекаемый от его конкретного бытия, от его «здесь и сейчас», редуцируемый к «более общему случаю». «Объективный человек есть орудие; это дорогой, легко портящийся и тускнеющий измерительный прибор... он не есть цель, выход и восход, он не дополняет других людей, он не человек, в котором получает оправдание все *остальное* бытие, он не заключение, еще того менее начало, зачатие и первопричина... скорее это... выдутая форма, которая должна ждать какого-либо содержания и объема, чтобы "принять вид" сообразно с ними, — обыкновенно это человек без содержания и объема, "безличный" человек»².

Ницше оказывается противником обезличенного-общего, усредненного-общего прежде всего потому, что оно оставляет людей «*по ту сторону*» социальности и,

¹ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 328.

² Там же. С. 329.

таким образом, оставляет социальность без человеческой энергии, воли, стремлений, желаний, перспектив¹.

Существенным фактором, поставившим под вопрос методологическую роль редукционизма, оказался переход передовых разделов естествознания на неклассический путь. «Оглядка» социальной науки на классическое естествознание сыграла с ней плохую шутку. В то время как социальная наука пыталась уподобить изучение людей изучению вещей в классической механике, естествознание приступило к исследованию неклассических объектов, то есть объектов, вещами не являющихся.

Логика вещей теряла свою гносеологическую и онтологическую опору; вещь больше не являлась аксиоматической предпосылкой исследования, а взаимодействие вещей — его элементарной клеточкой или рамкой соотношения. Сведение совместной и индивидуальной жизни людей к логике вещей утрачивало свою прежнюю научную привлекательность. «Здесь мы достигаем точки, в которой пандетерминизм превращается в редукционизм. Поистине только отсутствие различения причин и условий дает редукционизму выводить человеческие феномены из субчеловеческих и сводить человеческие феномены к субчеловеческим. Однако человеческие феномены, выводимые из субчеловеческих, превращаются просто в эпифеномены... Вчерашний нигилизм провозглашал "ничто", Нынешний редукционизм проповедует "не что иное, как"»².

Возникает достаточно стимулов — гуманитарных, мировоззренческих, собственно научных — для постановки вопроса об альтернативной методологии. В начале XX в. эта тенденция проявилась в появлении маргинальных направлений научного обществознания. У социальных наук появлялись «теневые» спутники: в социологии, психологии, истории обнаруживались признаки работы «теневого» школ.

¹ Противопоставляя современную ему науку и философию в вопросе о трактовке человеческого бытия, Ф. Ницше отдает предпочтение классической философии, а не современникам ученым, поскольку в философии видит ресурсы раскрытия динамики истории, общества, человеческого бытия и познания.

² Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 84.

Проблемы развития обществознания становятся предметом философского анализа, поскольку в них отображаются противоречия философии и науки, познания и культуры. В. Дильтей пытается обосновать специфику обществознания и выдвигает, в противовес натуралистически ориентированному познанию область «наук о духе».

В. Виндельбанд и Г. Риккерт фактически обосновывают двойственность методологии как для познания в целом, так и для обществознания. Они разделяют и противопоставляют виды познания не по предметам, а по методам: обобщающий метод формирует предмет, который мы называем «природа», а индивидуализирующий метод указывает на сферу жизни (и ее особые проявления), которую мы называем «культура». Поскольку это разделение имеет прежде всего методологический характер, оно касается не только различения естественных и общественных наук, но распространяется и на ситуацию «внутри» обществознания, где могут быть выделены по преимуществу обобщающие и по преимуществу индивидуализирующие дисциплины.

Как это ни странно на первый взгляд, но методологическая гипотеза Г. Риккерта получила много подтверждений в обществознании. XX столетия. Легко определимы «полярно ориентированные» направления, например — бихевиоризм и гуманистическая психология, физикалистская социология (Ландберг) и «социальное действие», структурный функционализм и этнометодология.

■ «Компромиссная» социальность

Методологический конфликт редукционизма и антиредукционизма носил в основном скрытый характер, борьба между ними шла с переменным успехом. Ученые, работающие в социально-гуманитарных науках, искали и находили компромиссы. Оставаясь в рамках науки, надо было признавать, что картина общества, представления о его структурах и связях, так или иначе, основываются на методологии редукционизма. Стремление же удержать в исследовании специфически человеческие

(и в этом смысле — специфически социальные) качества взаимодействий между людьми заставляло вводить существенные ограничения на редукционистские процедуры, а порой и вовсе сдвигать их на периферию работы. Первоначально это проявлялось прежде всего в тех исследованиях, где делались попытки преодолеть натуралистические трактовки взаимодействия людей, вывести их описания за границы господства логики вещей.

Особая роль в этом движении принадлежит концепции «социального действия» М. Вебера. В плане методологии это была неклассическая социальная концепция, отвергающая логику вещей, натуралистический редукционизм, объектные стандарты, привлекающая внимание к ценностным ориентациям людей. Вместе с тем, принципиальным моментом этой концепции было понимание социальности как взаимосвязи (в значительной степени — взаимоориентированности) двух или более индивидов. Важность этого момента становится ясной при сопоставлении «социального действия» с позитивистскими концепциями труда и поведения, где специфически человеческие качества индивидов редуцировались к структурообразующим машиноподобным формам и вещественным эталонам деятельности. В конкретном контексте истории (30 — 50-е годы XX в.) такой акцент был важной предпосылкой для перехода к качественно-му анализу человеческих взаимодействий. Учтем, что именно этот переход, по сути, образовал современную социальную психологию, сфокусировавшую внимание на непосредственных контактах людей и их влиянии на все аспекты психики человека. Сильное воздействие этот переход оказал и на развитие менеджмента, в котором организация людей по логике вещей сменялась организацией собственно человеческих сил и форм деятельности, их совершенствования и развития. В перспективе весь менеджмент мог оказаться социальным в том смысле, что эффективное использование вещей и их «логик» оказывалось в зависимости от характера и качества человеческих взаимодействий, их конкретных конфигураций, схем связи сил и способностей людей.

«Социальное действие» как будто очерчивало и прорисовывало особое пространство, где люди в присущих

им формах сохраняли свою взаимообусловленность и взаимосвязь. Причем делали это не как вещи, то есть не под действием внешних сил, а как взаимозависимые субъекты, соотносящие свои мотивы с общими формами. Это был взгляд, принципиально противостоящий натуралистическим, бихевиористским, тэйлористским воззрениям, то есть взгляд на социальных акторов не как на тела, на организмы, на энергию, а как на индивидов, причастных к воспроизводству социальных форм и мотивированных на их поддержку.

Можно сказать, социальность, как специфическая характеристика бытия людей, таким образом была спасена от редукционизма; были поставлены заградительные редуты для ее овеществления и натурализации. Но пространство этой социальности оказывалось не только ограниченным, но и довольно узким. За рамками этого пространства оставались почти все сферы практической жизни общества. Само общество в результате незаметно «отделялось» от социальности, а социальность отстранялась от общества¹. Они образовывали симбиоз, существующий на основах взаимоисключающей взаимодополнительности. Общество создавало жизненный фон для «социального действия», давало ему материал и энергию, а «социальное действие» воспроизводилось как некая динамическая резервация, где социальные формы воспроизводились через ценностно-ориентированные взаимодействия людей. Социальность оказывалась своего рода идеально-типической конструкцией, которая могла существовать и в уме социолога, и в психике взаимодействующих индивидов. Таким образом, фокусировался аспект динамики социальности, а именно зависимости ее воспроизводства от действующих индивидов, но этот аспект был обрисован в весьма урезанном виде, ибо становление социальной формы, ее изменение и развитие в нем не были представлены. И это вытекало из важнейшей в методологическом смысле установки «социального действия» на антиредукционистское по-

¹ Отсюда — и появление соответствующей терминологии: социетальное и социальное, макросоциологическое и микросоциологическое.

нимание совместного бытия людей. Поскольку люди в их причастности социальной форме были отграничены от логики вещей, от предметных преобразований, они были лишены энергии, дающей силы осуществлять продуктивное конструирование и обновление социальной формы.

В принципе отношение «социального действия» к логике вещей было непоследовательным: его антиредукционизм был (и остается) в определенном смысле внешним, демонстративным: физические взаимодействия сдвигаются за границы «социального действия», но сама-то исходная схема — взаимодействие двух или нескольких акторов — копирует схематизмы физики-динамики, исходящей из взаимодействия вещей и связанных с ним эффектов. Антиредукционистская в своей методологической направленности концепция обнаруживает свои редукционистские основы; стремление подчеркнуть и понять субъектность социальных взаимодействий оказывается обоснованным постулатами классической объектной науки¹.

Граница, которую проводит антиредукционист между «социальным действием» и объектной наукой, дистанцирует его и от предметности такой науки, и от ее возможностей. Объектная наука строится на изучении объектов-вещей, позволяющих получать знание, отчуждаемое от людей и их субъективности, и именно поэтому транслируемое от человека к человеку, из одного интервала времени-пространства в другой. Подчеркнем, общезначимость (и социальность) знания в данном случае основывается на его объектности, а объектность выступает главным аргументом его общезначимости. На этой взаимосвязи закрепляются формы взаимодействия между исследователями в классической науке. Эта же взаимосвязь просматривается в правовых и экономических формах, получивших самостоятельное и полноценное развитие. В конце XIX — начале XX столетий аспект от-

¹ Эта методологическая непоследовательность дает о себе знать в структурно-функционалистском варианте «социального действия» (40–60-е годы XX в.), в котором акторы, по сути, редуцируются к формам социальной системы и представляют собой своего рода модель конформистской социализации.

чуждения этих форм-объектов-вещей от индивидуального бытия людей становится очевидным и оказывается одним из главных моментов критики, направленной антиредукционизмом на классическую науку. И классическая наука начинает отступление, во всяком случае, с территории социально-гуманитарных исследований. В ходе наступления антиредукционизма и отступления классической науки, за границы актуальных исследований сдвигается представление об объектной обоснованности и закреплённости общезначимых форм. Вместе с критикой вполне понятной ограниченности объектной науки утрачивается возможность трактовать объектные формы в их социальном значении и культурном смысле.

Были отложены ответы на вопросы: как возможно взаимодействие людей, разделённых во времени и пространстве; как могут влиять друг на друга и сотрудничать люди, не находящиеся в ситуации «социального действия», как осуществляется трансфер человеческого опыта, причем не только в пространстве, но и во времени.

Отсутствие ясной постановки этих вопросов подкреплялось компромиссным противостоянием редукционизма и неклассического антиредукционизма. Выход из этой ситуации был неизбежен, но ни та, ни другая сторона принципиального решения предложить не могла. В рамках самой ситуации решения не было. Оставалось надеяться, что оно созреет за ее пределами.

Позиции неклассического антиредукционизма были предопределены его отношением к объектной науке; при всех своих аргументах против классического редукционизма он был «величиною» зависимой. Антиредукционисты «снижали» абстрактно-общее, к которому сводилось индивидуальное бытие людей, и вынуждены были остановиться перед проблемой интерсубъективности. Они дистанцировались от редукции людей к вещам и наталкивались на вопрос об объективной реализации общезначимого. Они стремились избегать крайностей — поскольку проблема социального без идеи общей формы теряла всякий смысл, но, дистанцируясь от абстрактно-общих и объектных редукций человеческого бытия, по необходимости ограничивали социальное «кругом» непосредственной совместности.

Между тем к середине XX в. возникла череда неотложных общественных проблем, в которых разные социальные и культурные «круги» образовывали поле сильных взаимодействий, где главным становился вопрос не о непосредственных контактах между индивидами, а вопрос возможности (и способности людей) вырабатывать общие формы взаимодействия.

О социальном значении индивидуального бытия людей, его разнообразии и многомерности можно не думать, когда общественная система работает как «механизм». Но поскольку во второй половине XX в. таких «механизмов» оказывалось все меньше, возникали сильные сомнения в самом устройстве социальной системы по принципу «механизма»; все настоятельнее выдвигались вопросы трактовки человеческих индивидов как «ядерных» структур, обеспечивающих энергетику социального бытия, поддерживающих и обновляющих его формы.

Именно *субъектность* человеческих индивидов, а не только их присутствие в социальности (тем более — не редукции их жизни и деятельности) представляются главным условием обновления социальных форм, будто суперсистемы в духе Валлерстайна, Хантингтона или Мартинелли, взаимодействие культур или общественные институты.

Решающими были, конечно, не идеологические или теоретические мотивы, а поиск ресурсов, обеспечивающих развитым обществам возможность сохранения во второй половине XX столетия экономической, культурной, политической динамики. Деструкция социальности в этом контексте представлялась прежде всего как *распад или демонтаж больших квазивещественных структур*, разделяющих и связывающих индивидов, поглощающих их энергию, приспособляющих (социализирующих) их к своим функциям. Деструкции социальности соответствовало разрушение теорий и методологий, останавливающихся на сведениях индивидуального бытия к большим структурам, представлявшим *социальность как редуцированное человеческое бытие*.

Одним из первых о «возвращении» людей в социальную теорию заговорил Джордж Хоумэнс в середине

60-х годов прошлого столетия¹. В эти годы все явственней определяется необходимость «возвращения» людей в историю, экономику, производство, культуру, науку. Спустя два десятилетия Ален Турен выпускает книгу «Возвращение человека действующего». Сам он ее характеризует следующим образом: «Эта книга должна бы, может быть, называться "Возвращение субъекта", ибо субъект и есть название действующего лица, когда последнее рассматривается в аспекте историчности, производства больших нормативных направлений общественной жизни. Если я предпочел говорить о "Возвращении человека действующего", то потому, что речь идет о возвращении на всех уровнях общественной жизни. Но главное заключается в необходимости заново определить субъекта, ориентируясь при этом не столько на его способность господствовать над миром и трансформировать его, сколько учитывая дистанцию, которую он занимает по отношению к самой этой способности и к приводящим ее в действие аппаратам и дискурсам. Дистанция, которую занимает субъект в отношении общественной организации, не должна его замкнуть в себе самом, она должна подготовить его к возвращению к действию, привести его к тому, чтобы он включился в общественное движение или в культурную инновацию»².

Необходимость «возвращения» и само «возвращение» разделены различными практическими и теоретическими зияниями; на первых порах (да и до сих пор, пожалуй) их разделенность переживается как разрыв между людьми и социальными структурами между индивидами и социальными концепциями. Преодоление этих разрывов — задача глобальная. Вернуть людей в теорию и практику, а точнее — *вернуться* людям в теорию и практику — невозможно, не меняя режим работы тех социальных структур, к «механизмам» которых люди редуцированы, соответственно, не меняя схемы взаимодействия и самореализации людей.

¹ Homans G. Bringing men back in // American Sociological Review, 1964. V. 29. № 3.

² Турен А. Возвращение человека действующего. М., 1998. С. 10 — 11.

Задача возвращения людей в социальность, а значит — и социальной формы в бытие людей, сопряжена с большими затратами и усилиями, которые — при отсутствии методологически обоснованных средств — приводят к неизбежным потерям...

Кризис структурной социальности не был одномоментным; в нем можно выделить некоторую последовательность ступеней. И если в отношении социальной практики такую градацию провести довольно трудно (в разных регионах процесс обнаруживал особые формы протекания), то, рассматривая социальные теории XX в., это сделать значительно легче.

До 60-х годов концепции «социального действия» переживали инкубационный период, пребывая «внутри» Больших теорий или служа дополнением к ним. Они могли трактоваться как вариант того самого микросоциального подхода, что допускался теперь в общественных науках, чтобы скомпенсировать жертвы качества, возникавшие в применении Больших теорий. Но вскоре — вступив в резонанс с практическими тенденциями постиндустриализма и с методологическим наступлением социальной феноменологии, критической теории, гуманистической социологии, этнометодологии, — они оказались средством переоценки Больших социальных теорий. «Социальное действие» далее не толкуется как дополнение к структурам общества; сами структуры общества предстают воплощениями социального действия, различными формами его воспроизводства. Наиболее четко этот ракурс выявляется при ответе на вопросы о том, *кто* изменяет социальные системы и *как* они изменяются.

Этот поворот в трактовке «социального действия» определяется в конце 60-х и в 70-е годы. Социальной теорией и методологией улавливается *динамика структур социальности*, их индивидуальная мерность. Однако этого было мало. Динамизм общественной жизни и многообразие социальных изменений в последние два десятилетия XX в. явно превышали теоретико-методологические возможности знания о социальном. Оно отображало отдельные аспекты социально-исторической динамики, но не в силах было охватить происходящее связными

теоретическими моделями, соотнести глобальную, локальную и индивидуальную динамику социальности.

■ Проблема оживления «несоциального»

В начале XX столетия «социальное действие» было противопоставлено несоциальным сферам общественной жизни, оно оказалось уже общества, было выделено в особый его сегмент, где люди могли проявлять качества субъектности, субъективности, способности к конструктивной кооперации. Во второй половине XX в. ситуация изменилась настолько, что теперь уже общество виделось внутри социального процесса, и само понятие «общество» оказалось под вопросом.

В этом плане симптоматично участвовавшее с 70-х годов XX в. в литературе по обществознанию употребление термина «социальность», в том числе и вместо термина «общество», и вместо термина «социальное действие». За этим термином — представления о многих и разнообразных обществах, образующих совокупный процесс, об изменениях, производимых людьми в формах этого процесса, о его неопределенности и незавершенности и, соответственно, о средствах его проектирования и представления.

Если знание в рамках «социального действия», так или иначе, сводилось к феноменальной данности *другого* или к воспроизведению ранее усвоенных (социализированных) представлений, норм, стандартов, то проблема проектирования и конструирования социальной реальности предполагает *выход за границы данной социальности*, но методологически это означает выход за пределы «социального действия».

Такой переход может реализоваться через учет социальных качеств вещей, через освоение непосредственно не данных и в этом смысле пространственно не представленных форм социальности, через схемы, модели и картины, фиксирующие разные аспекты многомерной социальности. Феноменологически ориентированное знание «социального действия» в этой ситуации оказывается недостаточным. Социальность, возвращаемая к формам жизни и деятельности людей, нуждается в зна-

нии, во многом и по-разному превосходящем непосредственную данность человеческих взаимодействий.

Многомерная социальность, как сложная динамическая форма, не схватывается имеющимися познавательными средствами. Концепции «социального» и коммуникативного действия исчерпали свои методологические ресурсы в отображении динамики бытия людей. Они были продуктивны в противостоянии позитивистским представлениям о структурах социального как квазивещественных или овеществленных формах, когда они подчеркивали человеческий характер социальных взаимодействий. Но именно эта акцентуация оборачивалась сужением поля социальности до масштабов непосредственного общения. Опосредованные связи людей, социальное время как связь и последовательность различных человеческих актов, социальные качества человеческой предметности (тех же вещей) как хранители и трансляторы человеческого опыта — все это оставалось за рамками таких подходов.

Возникали проблемы с объяснением социальных форм, их устойчивости и субъектности. Скажем, устойчивость социальной формы достаточно просто можно было объяснить, опираясь на стереотип квазивещественного ее представления как жесткой структуры, «внутри» которой или «вокруг» которой собираются люди. Гораздо труднее объяснить не пространственную, а временную устойчивость социальных форм как форм динамических, как форм деятельности, связывающих разделенных, дистанцированных друг от друга индивидов, превращающих корпускулообразную, казалось бы, «рассыпанную» социальную связь в мощную субъектную композицию (как это происходит в современных экономических, научных, военных стратегиях). Причем сама дискретность, пространственная распределенность и разделенность социальной связи оказывается важным условием ее качественного синтеза, собирания, динамизации, умножения человеческих сил.

Проблема «возвращения» людей в социальность оказывается проблемой «оживления» социальности и прежде всего тех ее аспектов (или сфер), которые — как в концепциях «социального действия» — дистанциро-

вались от социальности, представлялись отчужденными или отграниченными от нее. Динамика «оживления и возвращения» перенастраивала методологическое зрение и видение ситуации. Необходимо было представить социальность не в определенных рамках пространства и не как границу, проведенную в пространстве, а как *переход через границу*, как *становящуюся* или воспроизводящуюся *связь разных* пространств бытия людей. Необходимо было снять заклятие с веками складывающегося представления о социальности как о застывшей форме человеческого бытия, как о запрете, ограждении, препятствии, колее, шаблоне, «прессующих» человеческие силы. И это — говоря веберовским языком — «расколдовывание» социальности — требовало и требует методологических представлений, выводящих на первый план ее многообразную динамику, полисубъектность ее процесса, ее человеческое напряжение.

■ Антиредукционизм – опыт постклассического синтеза

Вопрос об антиредукционизме представляется довольно сложным, прежде всего потому, что долгое время антиредукционизм трактовался как реакция на классическую, объектную научность. Если обратиться к публикациям последнего десятилетия, так или иначе касающимся этой темы, и заглянуть с этой целью на страницы Интернета, не трудно обнаружить, что и сейчас в трактовке антиредукционизма доминируют довольно простые представления. Во многих случаях антиредукционизм отождествляется с холизмом, интегративизмом, органицизмом, даже с коллективизмом (в противовес методологическому индивидуализму). Постоянным является «зеркальное» противопоставление антиредукционизма и редукционизма как приемов исследования.

Возникают парадоксальные ситуации. Дюркгейм оказывается антиредукционистом, поскольку он ориентировал на выведение социального из социального. И он же является редукционистом, так как требовал сведения

индивидуального к социальной форме. Можно, таким образом, провозгласить антиредукционизм на макросоциальном уровне, подчеркивая самобытность Большой системы, и оставаться вполне традиционным редукционистом, сводя бытие конкретных человеческих субъектов к определениям или функциям этой системы. Подобный взгляд кажется нормальным, если оставаться в рамках традиционной абстрактно-обобщающей методологии науки.

Если же исходить из сдвигов, произошедших за последние полвека в методологии обществознания, необходимо антиредукционизм характеризовать иначе и более весомо. В последние годы антиредукционизм перестает быть только реакцией на классическую научность, приемом, дополняющим редукционизм, он становится методологической стратегией, отвечающей потребностям понимания динамики общества, связи этой динамики с самобытностью составляющих его индивидов. Эта методология сопоставляется с трактовкой человеческих различий как ресурсов качественного обновления социальных форм, с характеристикой взаимодействия разных социальных форм как условий дальнейшего развертывания социального процесса.

Методология постклассического антиредукционизма предстает методологией исследования (и понимания) *динамики социального бытия*. Сама эта динамика в методологическом плане детализируется в задачах сохранения и развития социального воспроизводства, проектирования и конструирования связей бытия, обеспечения и развития социальных взаимодействий. Последняя задача четко сопряжена с вопросами выявления особенностей, различий, индивидуальной структуры субъектов, *создающих* ситуацию взаимодействия. Отсюда возникает и проблема *становления*, сохранения и изменения социальной формы как формы взаимодействия конкретных субъектов. В этом же пункте наиболее отчетливо возникает перспектива рассмотрения субъектной и индивидной размерности социальных проектов, моделей, конструкторов, становящихся формами социальных взаимодействий. В общеметодологическом плане это, по сути, — проблематизация, операционализация,

инструментализация систем отсчета, намеченная А. Эйнштейном.

В плане *социально-онтологическом* это — проблематизация, динамизация, персонализация социальных форм, *выведение* (то есть практическое и теоретическое продуцирование) их из контекста полисубъектной социальности.

Таким образом, для постклассического антиредукционизма *социальная онтология* — это онтология динамическая, допускающая существование и рассмотрение устойчивых, «сверхчеловеческих» структур как форм, производных от взаимодействий, возникающих в совместной и индивидуальной деятельности людей, в их прямом и опосредованном общении. Эта онтология субъектна или полисубъектна в том смысле, что фиксируемая ею динамика социальности имеет в качестве своей основы элементарные формы и «ядерные энергии» человеческих индивидов, складывающих или умножающих свои действия в различных кооперациях¹. Это — онтология многомерности, поскольку полисубъектные связи не редуцируются к какой-то одной модели общества и не могут быть «схвачены» с одной точки зрения (что создает, конечно, особые методологические и гносеологические сложности). Сама онтология обнаруживается как создание субъектов, как схема или схема схем, характеризующая, поддерживающая, воспроизводящая связи бытия. Общее здесь — разделяемое и связываемое пространство-время, социальный хронотоп.

Мне приходилось писать о том, что сведение и выведение — связанные этапы изучения сложных (прежде всего — социальных) систем, в котором исследование не застревает на абстрактных характеристиках развивающегося объекта, а сопутствует ему в его воспроиз-

¹ Р. Коллинз называет индивидов «узлами сетей социального взаимодействия» (Коллинз Р. Социология философии // Личность, культура, общество. 2001. Т. 3, вып. 3(9). С. 49). Я предпочитаю говорить об индивидах как ядерных силах и формах бытия, подчеркивая динамику социальности, ее становление, воспроизведение, изменение.

водящемся и изменчивом бытии¹. Здесь я хотел подчеркнуть социально-историческую «вписанность» редукционизма и антиредукционизма в изменения общества, в становление современных форм социальности. С точки зрения такого подхода редукционизм и антиредукционизм — не просто оппозиции или дополняющие друг друга методологические приемы; они в своих эволюционирующих взаимоотношениях своеобразно выражают направленность социально-исторической динамики, ее форм и ритмов. С точки зрения логической редукционизм остался той же самой процедурой, что и сто пятьдесят лет тому назад, но с точки зрения практических задач и задач новейших научных исследований его роль заметно изменилась. Причем сама эта роль теперь по преимуществу определяется в контексте антиредукционистских стратегий.

¹ См.: Кемеров В.Е. Методология обществознания, проблемы, стимулы, перспективы. Свердловск, 1990.

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ ОБУСЛОВЛЕННОСТИ ПОЗНАНИЯ

В начале XXI в. обсуждение проблем познания ведется не так, как это было принято в середине века XX-го. Изменилась обстановка, накал интересов, терминология. Реже говорят о теории познания и гносеологии, чаще об эпистемологии. Меньше — о философии познания, больше о его прагматических измерениях. Этот сдвиг достоин специального анализа, выходящего за рамки познавательной деятельности в сферы исследования изменений, происшедших и происходящих в структурах социальности.

В теме социальной обусловленности познания понятие «социальное» таит самые большие сложности. За ним скрываются интенсивные формы изменений характера социальных процессов, проявившиеся в конце XX столетия, и задачи адекватной методологии воспроизведения динамики социальности, во многом еще неосмысленные современной философией и обществознанием.

С учетом этого далее нецелесообразно использовать слово «социальное» как дежурный эпитет, прилагаемый к любым формам человеческого опыта, указывающий лишь на то, что этот опыт порождается, реализуется и обновляется в обществе.

Каким же может быть более адекватное и более продуктивное употребление понятия «социальное»? Это можно определить с помощью нескольких вопросов, уточняющих современную методологическую ситуацию. Например — какие важные сдвиги в протекании общественных процессов отражены и не отражены в обычном употреблении понятия «социальное»? Как ме-

няется понятие социального с момента появления научного обществознания и по настоящее время? Каковы самые важные сдвиги понятия социальности, как в них выражена актуальная проблематика общества? Как сопряжена динамика изменений социальности с изменениями в статусе познания и в его трактовках?

Потребность рассматривать познание в широком и разнообразном социальном контексте, во взаимодействии с различными общественными, культурными, природными системами вынуждает трактовать само познание как условие, средство и результат этих взаимодействий. Учет этого контекста подталкивает к пониманию того, что меняющиеся представления об объектах, субъектах и процессах познания есть элементы нового типа бытования познавательной деятельности. Речь идет не просто об эволюции социальной детерминации познания, а о смене типов этой детерминации, о корреляции в развитии социальности и познания.

В рамках намеченного нами исторического интервала (XIX — XXI вв.) вырисовываются три основных типа и этапа во взаимодействии социальности и познания.

Первый, когда появляются научные представления об обществе и характеризуются самые крупные социальные формы, ставятся вопросы о месте и значении познания — главным образом науки — в жизни общества.

Второй, когда выясняется недостаточность научных определений социальности для трактовки человеческого бытия и познания, ограниченность обобщенных представлений о познании и его научности, сложившихся в XVII — XIX вв., когда стандартное представление о познании и познающем субъекте сталкиваются с усложняющимся и расширяющимся социальным контекстом.

Третий тип обусловлен радикальными сдвигами в бытовании и трактовках социальности, в принципиально новых концепциях детерминации сложных систем, в рассмотрении перспектив синтеза знаний с точки зрения проблем повседневного бытия людей и глобальных практических задач сохранения и развития общества¹.

¹ О задачах и возможностях такой типологии см. подробнее в главе 5 этой работы.

Стандартная трактовка социального связана с его сопоставлением и противопоставлением индивидуальному (индивидуальному).

Такая, объектная трактовка социальности вполне соответствует тезису о внешней социальной обусловленности познания.

■ «Внешняя» обусловленность познания обществом

Классические схемы социальной обусловленности познания выявляются в процессе создания научных концепций, ориентированных на построение крупномасштабных изображений общества. Общество описывается как система или формация, познание как одна из его подсистем. Причем познание при таком выяснении его особенностей оказывается прежде всего научным познанием¹. Иными словами, масштабы исследований таковы, что акцентуация особенностей познания выводит вопрос о социальной детерминации познания в пространство его внешних взаимодействий с другими подсистемами и обществом в целом.

Пока научное обществознание не достигло зрелых форм, в трактовке познания доминируют представления, ориентированные на стандарты методологии естествознания. Соответственно представление о детерминации познания носит квазинатуралистический характер, то есть опирается на схемы каузальной связи между вещами или системами.

Это означает, что признание «внешней» зависимости познания от «условий эпохи» (Ф. Энгельс) естественным образом дополняется исследованием «внутренних механизмов» познавательной деятельности, не обусловленных причинно-следственно социальной практикой. До середины XX в. такое разделение мотивируется опасениями социологизации познания, редукции познавательной деятельности к идеологии, политике и экономике, чему действительно было немало примеров.

Ныне широко обсуждаемый вопрос о включенности познания в опыт повседневности находился на третьем плане и не привлекал особого интереса философии и науки.

Но такое разделение, по сути, не избавляло от редуccionизма, поскольку выводило познавательный процесс за рамки социальности, так что его потом можно было связать с социальностью только за счет сведения познавательной деятельности людей к отчужденным от них системам и структурам. «Распространенность такого подхода и привела к тому, что социологи уступили детальный анализ научного знания философам и историкам науки»¹.

В этом типе (и на этом этапе) рассмотрения социальной обусловленности познания существует отчетливая корреляция между макроанализом социальности, макроанализом познания, редуccionистской методологией и обобщенными, то есть упрощенными схемами детерминации. Редуccionирование человеческого бытия к стандартам социальности, познания — к образцам естественно-научного исследования, методологии — к процедурам сведения, обобщения и причинно-следственного объяснения соответствуют тенденциям практики. Особая социальная значимость придается схемам деятельности и мышления, обслуживающим экстенсивное производство, серийное изготовление вещей, лишенных индивидуальных признаков. Устойчивость этим схемам придает соответствующий образ индивидного бытия людей, согласуемый с обобщенными образцами и общезначимыми стандартами.

Естественная, казалась бы, устойчивость классических образцов и стандартов становится одной из причин их расшатывания. «Широкозахватная» методология вводит в практический и научный оборот проблемы и объекты, не поддающиеся культивируемому ею же типу исследования и практического освоения.

¹ Малкей М. Наука и социология знания. М., 1983. С. 8. Подобная ситуация в отечественных исследованиях познания сохранялась до 70-х годов прошлого XX в. «До сравнительно недавнего времени в ряде книг и статей по гносеологии изложение вопросов велось так, как если бы проблема социальной детерминации познания вообще не имела отношения к теории познания» (Мотрошилова Н.В. Теоретические предпосылки и проблемы марксистского исследования социальной природы познания // Социальная природа познания. М., 1979).

■ Динамика социальности и методологический дуализм

Одним из первых симптомов, обозначивших непродуктивность классических схем детерминации познания, была реакция ряда философов на онаучивание и натурализацию классических стандартов. Замена философских абстрактно-общих концепций механистическими схемами, определяющими редукцию вещей и людей для их включения в объектное и общезначимое знание, стимулировала выдвижение оппонирующих гипотез. Они выводили познание за рамки науки механистического образца, а методологию — за пределы причинно-следственных детерминистических объяснений. В. Дильтей выдвигает идею разделения познания на два вида. Это позволяет — в первом случае — опираться на обобщение и объяснение, во втором — на понимание, акцентирующее внутренние основания бытия культурно-исторического, социального, индивидуального субъекта (особого объекта). Г. Риккерт и В. Виндельбанд переводят проблему целиком в план логико-методологический, подчеркивая, что два основных вида познания обусловлены двумя основными подходами. Таким образом, классическая концепция познания и связанная с ней схема детерминации оказываются под вопросом, познание выводится за рамки натуралистической науки. Концепция влияния субъектов на средства представления действительности получает новые аргументы.

Первым заметным следствием становится разделение социальных наук, хранящих верность редукционистским схемам, и гуманитарного познания, ориентированного на выяснение конкретных, особых, индивидуальных форм человеческого бытия. Но затем — начало XX в. — возникает дискуссия о разных подходах в изучении природы, о разных схемах представления объектов, деятельности субъектов, о возможности сочетания или дезинтеграции этих схем.

Критическим моментом в пересмотре традиционных представлений о познании становится открытие неклассических объектов. Исследование напрямую не наблюдаемых и не воспроизводимых объектов ведет к

радикальному пересмотру детерминистических схем, касающихся взаимодействий между вещами, между людьми и природными предметами, влияния связей между людьми на процесс познавательной деятельности. Во второй четверти XX в. происходит существенный сдвиг в трактовке связей социальности. Индивиды, бытие которых трактовалось в формах внешних для них обусловленностей, выступают в качестве элементов, обеспечивающих сохранение и функционирование социальных форм, а затем и в качестве акторов, изменяющих эти формы, то есть в качестве носителей и субъектов детерминистических связей и зависимостей. В области практической этот сдвиг продиктован необходимостью перехода к интенсивной экономике, в области научно-теоретической — нарастающим сознанием исчерпанности машинной метафоры для трактовки общества как системы, в области познания — кризисом классической концепции субъекта, поиском описания познавательной деятельности людей в их работе с разнообразными и сложными объектами.

Споры о трансформации, разрушении, «смерти» субъекта уходят за рамки нашей темы. Оставаясь в ее пределах, мы можем ограничиться вопросом: а какой, собственно, субъект исчезает. Люди, добывающие знание, никуда не делись. Более того, их воздействие на продуктивность познавательной деятельности и ее формы становится все более очевидным...

Стало быть, речь — о разрушении классического схематизма субъекта, в котором человек представлен как абстрагированная познавательная способность. Этот схематизм разрушается динамикой самой познавательной деятельности, необходимостью для людей осваивать все более сложные естественные и искусственные системы, выстраивать взаимодействия между разными культурами. Абстрактный субъект отступает в историю. Означает ли это, что познавательная деятельность теряет субъектный характер? На этом этапе развития неклассической ситуации ответы мы обнаруживаем разные... Например, предлагается трактовка познания без субъекта, в которой человек с его идеями выполняет подчиненную функцию по отношению к объективиро-

ванным структурам познания (К. Поппер)¹. Возникает ряд концепций, в которых объективированные познавательные структуры рассматриваются в зависимости от форм коммуникации, общения, социальных взаимодействий в познании². Причем среди этих форм выделяются основные, определяющие правила познавательной коммуникации, соответственно, — методы получения и обоснования предметного знания. Основные формы могут рассматриваться как сменяющие друг друга типы («парадигмы» Т. Куна), модифицирующие и нормы субъектных взаимодействий, и стилистику познавательной деятельности³. Складывается своего рода коллективная гипотеза о том, что на месте отступившего субъекта классики, образуется некий совокупный субъект, не сводимый ни к отчужденной от людей социальной форме, ни к индивидуализированным формам познания, ни к суммированию последних.

«Заметим, что существует множество коллективных субъектов познания, связанных между собой определенными отношениями. Так, например, изучение функционирования той или иной "парадигмы" ... предполагает анализ некоторого сообщества; последнее в этом случае выступает в качестве коллективного субъекта определенного вида познавательной деятельности. Разные "парадигмы", очевидно, определяют различных, относящихся к ним коллективных субъектов»⁴.

Главная проблема заключается в том, что допущение такого субъекта (субъектов), признание его действенной силы и продуктивности оставляет неясным вопрос о его зависимости от сложившихся институционализированных

¹ Поппер К. Эпистемология без познающего субъекта // Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.

² Микешина Л.А. Методологические следствия коммуникативности науки // Микешина Л.А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990.

³ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975; См. также: Lammers C.I. Mono-and-poly-paradigmatic development in natural & social sciences // «Social process of scientific development», ed. R. Whitley. London-Boston, 1974; Ritzer G. Toward an Integrated Sociological Paradigm. Boston, 1981.

⁴ Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 280.

форм познавательной деятельности. Д. Прайс показывает высокую эффективность «невидимых колледжей», то есть неформально организованных научных групп, на фоне тяжеловесной и инертной Большой науки¹. Но проблема в том, что институционализирована Большая наука, а «невидимые колледжи» с их высокими результатами оказываются неформальным дополнением к ней. Иными словами, вопрос об индивидуально-коллективной форме познающего субъекта застревает на уровне социально-психологических представлений. Социально детерминирующая роль такого субъекта в развитии предметно-методологических форм познания становится важным вопросом исследования, тем не менее, образ экстенсивно развивающегося познания, прежде всего образ Большой науки, остается доминирующим. И это — на пороге последней четверти XX в., когда Большая наука все более явственно обнаруживает свою организационную недостаточность.

В сфере познания социальности методологическая ситуация рисуется совершенно также. Идет активная разработка микросоциальных концепций, призванных компенсировать недостатки макросоциального анализа, его неготовность исследовать ускоряющуюся динамику социальных взаимодействий. Но, в общем, они не меняют представлений о схемах детерминации социальных процессов и методологическим образом не влияют на характеристику больших структур.

Стереотипы методологического дуализма продолжают свою работу. Редукция деятельности людей к абстрактным стандартам познания или социальности уже не представляет особого интереса. Но и сосуществование разных подходов создает лишь видимость связей и не способствует интегрированному пониманию динамики социальности и познания.

Взаимосвязь различий и субъектные ресурсы

В 70-е годы XX столетия представления о сложности переходят барьер, за которым сложность все чаще ока-

¹ Прайс Д. Наука о науке // Наука о науке. М., 1966.

зывается самоизменением, самоорганизацией, самодетерминацией природных, общественных, познавательных систем. Общественная практика в поисках ресурсов качественной деятельности вынужденно создает проблему, заставляющую людей перестраивать основные схемы деятельности, в том числе и представления о природе, социальности, познании, детерминизме, субъекте и т. д. Методологический дуализм в этой ситуации оказывается лишь ступенью к пониманию различий предметов и методов. Вопрос заключается в том, как выстраивать связи между разными системами, как решать задачу взаимодействия между сложными объектами, сходство которых лишь в том, что они подчиняются собственным законам. Редукция не может сыграть прежнюю роль, поскольку связь в данной ситуации не является стандартной предпосылкой, а может быть получена лишь в качестве результата.

Вопрос о самодетерминации систем напрямую касается и субъекта познания. На первом, так сказать, уровне речь идет о самодетерминации (автодетерминации, самоактуализации) познающего человека, о его способности создавать форму познания в работе с оригинальными и сложными объектами, о необходимости развития этой способности, ее практическом, культурном, научном смысле в современных условиях¹.

Самодетерминация познающего субъекта предопределена при его столкновении со сложными, самоизменяющимися системами. Он не может «охватить» такую систему (биогеоценоз или другую культуру), опираясь на свои индивидуальные возможности. Субъект вынужден выходить за рамки непосредственно индивидуального бытия. Он создает новые реальные или виртуальные позиции, а стало быть, и точки зрения для комплексного изучения системы. Возникает своего рода исследовательский «многочлен» (А. Лефевр), который разворачивается в

¹ Надо отметить, конечно, психологов, подготовивших переход к этой детерминистической модели, а именно А. Маслоу, А.И. Мещерякова, Г. Оллпорта, Ж. Пиаже, С.А. Рубинштейна, Т. Ярошевского. См. также: *Мотрошилова Н.* Проблема внутренней социальной детерминации познания // *Философия и социология современной науки.* М., 1992; *Полани М.* Личностное знание. М., 1985.

формы коллективной деятельности и сворачивается в форму индивидуального бытия. Действует ли внешняя социальная детерминация? Конечно, проблема может быть обнаружена внешним для субъекта образом. Но проблема проясняется, а может быть, и решается при условии, если субъекту удалось построить для ее охвата соответствующий «многочлен», то есть замкнуть связь детерминации, направить или перенаправить ее.

С точки зрения современной социологии (и феноменологии) речь в таком случае идет, как правило, об описании непосредственного общения, о ситуации «здесь и сейчас». Но не менее важно, что познающий субъект может разворачивать познавательную деятельность, «включая» социальные связи, «растянутые» во времени. Он «ткет паутину» познания, создавая новые ячейки, но делает это, опираясь на деятельность других субъектов, которые некогда совершили свою работу и которые вновь начинают существовать и действовать, участвуя в его синтетических усилиях. Познание, таким образом, выходит за рамки отдельного общества и начинает связывать разные эпохи, разные типы социальной связи, средством ее реализации, вместе с тем создавая предпосылки для обновления актуальных средств и предметов. Как говорит Р. Коллинз, «программа состоит в изучении того, каким образом идеи формулируемые индивидами, обуславливаются положением последних в сети, как "вертикально" в терминах предшественников, так и "горизонтально" — в терминах союзников и соперников»¹. Он поясняет эту программу следующим образом: «Мы пытаемся прочертить путь к беседам, формировавшим данную сеть, а также к внутренним беседам в головах мыслителей, составлявших в своем разуме коалиции, что и становится созданием новых сетей»².

Важно расставить акценты: субъект не только находится под влиянием социальной детерминации, не только реализует ее связи и обуславливания, он синтезирует и изменяет эту детерминацию, перестраивает ее

¹ Коллинз Р. Социология философий. Новосибирск, 2002. С. 34.

² Там же. С. 35.

как «фабрику коллективных значений и смыслов» (В.А. Лекторский)¹.

Тема субъектов познания в ее современной интерпретации подводит нас к тезису о *многомерной социальной обусловленности познания*. Речь может идти о сочетании разных детерминаций познания: обществом, отдельными научными и культурными сообществами, субъектной и межсубъектной деятельностью. Чтобы не упрощать этот тезис, важно подчеркнуть: конкретная связь разных уровней детерминации актуализируется именно на уровне самодетерминации субъектов. Они оказываются не только «узлами» в хронотопической сети познания, но и своего рода «синтезаторами», приводящими во взаимодействие разные силы познания.

Эта конструктивная работа неизбежна, когда познание сталкивается с необходимостью учитывать и использовать всевозможные различия, когда оно вынуждено настраивать свои инструменты на взаимодействие с многомерным социальным миром.

■ Знание – социальная связь

Последовательное рассмотрение познания в связях социального бытия неизбежно приводит к вопросу «кто?»; в фокусе — не вопрос о том, *что* знание содержит, отражает и выражает, а вопрос, *кто* знание создает и воспроизводит, *кто* его использует, *как* и для чего. Стало быть, от вопроса *кто* зависит и ответ на вопрос *как, какими* средствами, *какими* способами. Речь идет не только о социально-субъектных предпосылках и ре-

¹ «Социальность познания выражается через взаимоотношения субъектов в процессе их деятельности... Вне активного усилия "конечных" субъектов по поддержанию того или иного способа выполнения познавательной деятельности последнее вместе со всеми своими нормами и регулятивами не оможет существовать», — пишет В.А. Лекторский в работе «К проблеме диалектики субъекта и объекта в познавательной деятельности // Проблемы материалистической диалектики как теории познания. М., 1979. С. 49. См. также: Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001; Харре Р. Социальное построение «собственного Я» // Синтаксические и семантические исследования неэкстенциональных логик. М., 1989.

зультатах познания, но и о самом его процессе, о самой его конструкции. Иными словами, формируется вопрос о *субъектности, ктойности* познания, предполагающий достаточно конкретные характеристики познавательных ситуаций. Под субъектом (субъектами) подразумевается не абстрактный схематизм, а человеческие индивиды в конкретно-социальных формах общения и обособления. Знание, соответственно, ассоциируется с деятельными, предметными, знаково-символическими средствами взаимосвязи между людьми, между разными — разделенными в социальном времени и социальном пространстве — фрагментами человеческого опыта.

Смещение субъекта (субъектов) из плоскости гносеологии в онтологическую многомерность так или иначе сталкивается с проблемой социально-онтологической конкретизации знания, его производителей, трансляторов, пользователей. Степень конкретизации зависит от практических или исследовательских задач, но в любом случае она опирается на какие-то социально-типологические и социально-культурные модели воспроизводства социальных связей; тип связей указывает и на схемы реализации знания в человеческих взаимодействиях. Скажем, знание, дистанцированное от практики и человеческой субъектности, знание в «чистом виде» или обобщенное знание, с которым предпочитала работать классическая эпистемология, оказывается особым случаем, предполагающим специфическую организацию социальных связей, соответствующее функционирование знания, построение познавательной деятельности.

В процессе социального воспроизводства знание не только отображает бытие людей, но и является выражением того, что непосредственно отобразить невозможно¹. Оно фиксирует социально-пространственные контакты и деятельности людей и служит способом связи субъектов и актов, «распределенных» в социальном времени. Оно оказывается элементом, своеобразной «скрепой» социальности, обеспечивающей связность челове-

¹ Вартофски М. Модели, репрезентация и научное познание. М., 1988.

ческого бытия за пределами «физически» представленных взаимодействий. Поскольку знание — элемент социального процесса, оно — не только отражение и переживание людьми их бытия, но и форма их воли и побуждения, взаимодействия и самоидентификации.

Если акцентировать внимание на постклассической ситуации, то можно добавить, что знание/познание не только «скрепа», обеспечивающая социальное воспроизводство, но и средство расширения социального воспроизводства, средство введения в него все новых предметностей в условиях повышающейся плотности взаимодействий между разными субъектами и различными системами. Работая над созданием фрагментов социальной реальности именно как конструкторов, познание само входит в их состав и делает необходимыми последующие усилия людей по его обнаружению, использованию и воспроизводству.

В динамике социальности знание, связывающее людей, постоянно «преодолевают» и «сдвигает» границы их психики, «открывает» их друг другу, обеспечивает их самореализацию за счет их взаимодействий. Но знание непродуктивно в отрыве от психики социальных индивидов, т. к. его образы и схемы есть формы воспроизводства и развития их бытия, формы, обеспечивающие его континуальность.

Знание *есть*, когда оно воспроизводится и развивается, является динамической формой социального бытия, обеспечивает единство бытия отдельных человеческих индивидов, связывает их в полисубъектную совокупность.

В плане гносеологическом знание предстает как *содержание*, а в плане социальном оно определяется как *форма*, обеспечивающая воспроизводство совместно-разделенного бытия людей. Поскольку знание связывает *различные* интервалы, фрагменты, аспекты социального бытия, оно при ближайшем рассмотрении оказывается формой выявления (а порой — и сокрытия) многомерности этого бытия. Образ «прорастает» образами действий, побуждений, взаимосвязей.

Как форма социальной динамики, знание реализует прямые и косвенные связи между людьми, их отношение

к предметности, их саморефлексию. В плане историческом разделенное между людьми знание становится условием их со-бытия, их индивидуализированной деятельности и опыта (М.М. Бахтин, М. Вартофски, Э.В. Ильенков, Р. Коллинз, А.Н. Леонтьев, Б. Поршнев).

В плане онтогенетическом знание первоначально совпадает с совместно-разделенной деятельностью ребенка и взрослого; затем оно становится внутренней формой личностного роста и внешней формой человеческих и предметных контактов (Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, А.И. Мещеряков, Дж. Мид, Ж. Пиаже, Р. Харре). Причем различные — коммуникативные, индивидуальные, предметные — аспекты генетически взаимосвязаны и встроены друг в друга: индивидуализированное познание предполагает совместно-разделенное знание как предпосылку и как результат, предметное знание делает возможным опосредованное общение, а предметная самореализация личности выступает условием роста и трансляции знания.

С учетом этого можно сказать, что «чистое» знание как содержание, определяемое в субъект-объектном отношении, является результатом специализированной деятельности, которая «сплющивает» многомерность знания в плоскостное отображение. Создание таких отображений вызвано необходимостью обеспечить хранение и передачу социального опыта, снабдить его средствами перевода из одной (например — коммуникативной) формы в другую (например, непосредственно индивидуную или предметную). Эта редукция осуществляется практически в процессе трансляции знания в социальном времени и социальном пространстве, а также средствами специальной деятельности — науки, выполняющей работу по созданию и накоплению таких образов.

Классическая трактовка знания оказывается ограниченной вовсе не потому, что люди больше не нуждаются в отображении объектов. Проблема — в другом: классика, сводя знание к отображению, оставляет его в мире вещей. В исследовании общества, таким образом, блокируется путь к определению связей, реализуемых за пределами непосредственных связей между людьми,

между людьми и вещами¹. В исследованиях природы этот путь является тупиковым, поскольку ему недоступны объекты, вещами не являющиеся, не укладываемые в размерности обычного человеческого опыта.

Перспективы развития познания сопряжены именно с возможностями его выхода за рамки отображения вещей. В этом — залог продуктивного контакта людей с природными системами, эволюции социальных форм, сохранения человеческого сообщества. Чистое знание уже продемонстрировало свою разрушительную силу. Но еще не испытаны возможности знания как формы, связывающей многообразие социального.

¹ Ныне эту патовую ситуацию, созданную ранее классикой, воспроизводят подходы, обосновывающие методологию на базе социальной феноменологии, социального действия, диалогии, концепций «здесь и сейчас» и т. п.

Глава 15

ЕДИНСТВО ЗНАНИЯ КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

■ Прочность традиции и динамика проблемы

Если мы обратимся к поисковой системе «Яндекс» и закажем работы, посвященные теме «Единство знания», обнаружится следующее: девять из десяти работ реализуют логико-методологический подход к теме.

Ситуация весьма странная. Ученые и философы достаточно осведомлены о том, что уже сто лет идет обсуждение исследований, направленных на новые типы объектов, что уже пятьдесят лет рассматриваются методы познания сложных систем, что уже четверть века конкретизируются взгляды на социальный статус субъекта познания, что положение науки в обществе за двадцатое столетие радикально изменилось. Тем не менее, обсуждение проблемы идет в том же русле, как и в эпоху классики и первоначального позитивизма. И не то чтобы сдвиги в позиции познания совсем не учитывались, но они расцениваются как нечто внешнее по отношению к его структурам, где до сих пор сторонники единства знания пытаются обнаружить факторы единства, а противники единства — барьеры для его достижения. Установка на традиционные предметные различия видов знания оказывается сильнее методологических, социальных и культурных сдвигов в познании, произошедших за истекшее двадцатое столетие.

На страницах этой работы уже были даны характеристики типов и этапов, по-разному представлявших проблему единства знания. В частности, речь шла о клас-

сическом этапе, когда была сделана попытка трактовать все познание в соответствии с едиными образцами, попытка закончившаяся крахом классической методологии. Далее речь шла о неклассическом этапе, когда вопрос об единстве знания был заменен вопросом о методологическом дуализме и плюрализме. Затем были очерчены контуры постклассического этапа, когда трактовки всех составляющих классической модели (объектов, субъектов и средств познания) обнаруживали новый смысл¹. Приобретение познавательными формами новых смыслов и значений диктовалось уже не только познавательными проблемами, но изменением роли познания в бытии людей, выявлением прежде скрытых функций познания в процессе социального воспроизводства.

■ Единство знания и формы социального воспроизводства

Косвенным результатом кризиса классических образцов было обнаружение их роли в сфере социально-практической, в обыденном поведении и мышлении людей. Выяснилось, что классические образцы играют роль социальных и культурных схем, обеспечивавших сохранение и накопление человеческого опыта, воспроизводящих связи между разными поколениями и пространствами социальности. Иными словами, формы знания, ориентированные на образцы классической философии и науки, какими бы элементарными они ни казались, выполняют важные социальные и культурные функции. Они в отличие от форм традиционных, например, от обычаев, способствуют синтезированию опыта *разных людей, подсистем, субкультур*, поскольку ориентированы на простые, ясные и, подчеркнем, *общезначимые средства обоснования и аргументации*.

В плане трактовки единства знания не очень важно, рассматриваем ли мы элементарную арифметику или

¹ Кемеров В.Е. Единство знания: эволюция темы // Панорама Евразии. 2008. № 2.

грамматику, элементарную геометрию или логику, важно, что их формы оказываются средствами воспроизведения связей между людьми; они транслируют социальный опыт, определяют базис, на основе которого опыт может надстраиваться, накапливаться, видоизменяться. «Математическая реальность столь реальна именно потому, что она социально сконструирована»¹, — пишет Р. Коллинз. Но, будучи сконструирована людьми, она сама оказывается средством воспроизведения социальных связей; «в социальной сети математиков исследуются чистые формы человеческого общения»².

Дело не только в чистых формах общения как предмете исследования. Математика оказывает формирующее влияние на повседневное мышление и поведение людей, на культуру их взаимодействий. Она содержит в себе важный «этический» аспект (В. Успенский), поскольку ориентирует на доказательства, на различение истины и лжи, учит задавать вопросы и вырабатывать адекватные ответы, обосновывать связность человеческого общения³.

Тема единства знания, таким образом, открывается как глубинная по своему онтологическому смыслу и глобальная по масштабам социально-культурная проблема. Элементарные формы знания, ориентированные на классические образцы, обнаруживают свою функцию элементов социального воспроизводства. Но классические образцы «привязывают» их к натуралистически, «вещественно» трактуемой реальности, к метафизически толкуемой общности и абстрактному единству.

Актуальная практика нуждается в знаниевых формах, связывающих дистанцированные (а часто и оторванные друг от друга) в пространстве и времени фрагменты социальности.

Элементарные формы знания сами по себе не могут обеспечить эту работу. Но без них невозможно спроектировать и реализовать более сложные формы челове-

¹ Коллинз Р. Социология философий. Новосибирск, 2002. С. 1131.

² Там же. С. 1134.

³ См.: Успенский В. Апология математики, или О математике как части духовной культуры // Новый мир. 2007. № 11.

ческих взаимодействий. Отсутствие у людей элементарных знаниевых форм порой не препятствует *использованию* ими новейших знаний. Но оно создает большие проблемы для реализации этих знаний в социальных взаимодействиях: в образовании, науке, управлении. Тем более опасным в такой ситуации оказывается использование новейших технических средств. По-видимому, это проблемное поле и задает новый контекст, в котором придется рассматривать тему единства знания.

Проблема образцов возвращается в знание, но возвращается как установка на изменение самого знания, на формирование концепций *функционирования* и *изменения* образцов, соответствующего структурирования социальных взаимодействий. Особенностью этого режима является соединение устойчивости образцов как норм с их функциями регуляторов, обеспечивающих *соизменение* и *самоизменение* человеческих субъектов. Динамика образцов и их устойчивое функционирование — вот, собственно, та задача, от конкретного решения которой зависят другие трактовки традиционных познавательно-научных понятий и процедур. Субъект, объект, система измерения, обобщение, конкретизация — все эти понятия заново открываются «со стороны» их становления, в аспекте взаимодействия.

■ Конструктивный реализм

В *онтологиях*, которые выстраивают и общественные и естественные науки все более значительную роль играют подходы, подчеркивающие «множественность, темпоральность, сложность бытия»¹. Такие онтологии акцентируют внимание «на аспектах реальности, наиболее характерных для современной стадии ускоренных социальных изменений: разупорядоченности, неустойчивости, неравновесности, нелинейных соотношениях...»². Эти онтологические ориентации заметным образом влияют на установки эпистемологии и логики.

¹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 34.

² Олвин Тоффлер. Наука и изменение (Предисловие) // Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.

В эпистемологии реабилитирована ориентация на выявление специфики, индивидуальности, конкретности объектов, их особой логики и, в этом смысле, их самобытности. Неизвестное становится известным не за счет сведения его к заранее сформулированным классификациям и типизациям, а за счет выявления особого, присущего ему способа бытия.

Одной из важнейших оказывается установка на формирование концепции объекта в процессе взаимодействия с ним и в процессе его познания. Концепция объекта может быть вполне рациональна, но она начинается с момента установления отличия объекта от других объектов и разворачивается как выяснение специфической логики его бытия. Различия фиксируются как начальные условия взаимодействия и познания. Идея различия работает в процессе взаимодействия с особым объектом (субъектом), она определяет цели познания и взаимодействия¹, она имеет несомненное ценностное значение, поскольку ориентирует проекты на воспроизводство и обновление бытия.

Растущий интерес к индивидуализирующим и динамическим представлениям объектов в онтологии коррелирует с необходимостью учитывать деятельность субъекта в процессе познания особого объекта. Причем проектирование и реализация этой деятельности, направленные на выявление особенностей системы объекта, сопряжены с проектированием соответствующей системы коммуникаций, познавательных форм, средств, инструментов, оснащающих субъекта для решения конкретной познавательной задачи. Самоизменение субъекта не сводится к изменению психологических установок, но предполагает изменение внешних социальных взаимодействий и предметных средств осуществления

¹ Вот один из вариантов такой стратегии: «В каждой ситуации следует создавать соответствующие способы показа, изобретать закономерности уникального события, учитывать получателя сообщения — предполагаемого или желаемого и одновременно настаивать на том, что это письмо может оказать на читателя определенное влияние, научить его читать то и "жить" тем, чего он до сих пор ниоткуда больше не мог получить» (Деррида Ж. Наконец-то научиться жить (последнее интервью) // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 134).

познания. Деятельность субъекта (в том числе — и изменение позиций индивида) становится условием познания сложного самобытного объекта. Она не «создает» объект, она создает условия проникновения в реальность, недоступную опыту повседневности и стандартным научным средствам.

Такая познавательная установка может быть охарактеризована как «конструктивный реализм» (В.А. Лекторский)¹. Согласно ей, реальность предстает в своем многообразии и стимулирует конструирование форм субъектности для взаимодействия со сложными динамическими системами. Эта установка в определенном смысле противоположна попперовской концепции познания без субъекта. Именно попперовская концепция в значительной степени обосновывала идею единства знания еще несколько десятилетий тому назад. Согласно ей, выведение за скобки субъекта познания делало возможным сближение естествознания и обществознания, поскольку создавало возможности для единой методологии, использования общих познавательных форм. Напротив, «конструктивный реализм» подводит к пониманию того, что без проектирования и реализации познавательного процесса (в его инструментальном и коммуникативном планах), познание сложного динамического объекта становится невозможным. Эта деятельность субъекта оказывается незаместимой и для обществознания, и для естествознания, поскольку они решают оригинальные задачи по отображению, освоению или созданию особых систем.

Если с точки зрения классической конструирования познавательной ситуации могло бы трактоваться как превышение субъектом его полномочий, как искажение реальности и познавательный произвол, то с точки зрения постклассической — это работа, необходимая для

¹ Лекторский В.А. Социальный конструкционизм и конструктивный реализм в науках о человеке // Социемы. 2009. № 17. Автор рассматривает этот подход применительно к познанию человека. Но эта методология работает и в познании природы. Речь идет не о субъективной реальности, а о реальности субъекта, создающего особую форму деятельности (индивидуной или совместно-разделенной) для выявления и отображения специфического объекта, будь то природная или социальная система.

взаимодействия со сложными и своеобразными системами. И чем самобытнее система, чем труднее представить ее в формах существующих теорий и методологий, тем больше требуется средств и усилий для создания аппарата ее отображения и инструментария взаимодействия с ней. В подобных ситуациях конструктивная работа субъекта есть условие более глубокого проникновения в реальность, более конкретного ее постижения.

...Понимание и изменение, осмысление того, что есть и построение ("конструирование") чего-то нового, оказываются взаимосвязаны»¹.

Теоретическая модель особого объекта создается исследователем (исследователями) для отображения объекта, то есть для отображения его динамики, организации, специфических «механизмов» самоизменения. Такое отображение имеет мало сходства с классическим образом объекта как неким «слепком». В постклассической ситуации отображение — это комплекс моделей, воспроизводящих особое бытие объекта, создающих и поддерживающих возможность взаимодействия с ним. Эту совокупность можно (используя терминологию М.А. Розова) назвать «теоретическим конструктором». Подчеркнем, что такой «конструктор» задает систему социальных программ, обеспечивающих исследование сложного объекта. Это программы образования проектных и исследовательских взаимодействий между учеными (субъект по необходимости тоже оказывается сложным), программы создания «аппарата» (инструментов) исследования, программа финансового обеспечения и т. д.²

Такого типа работа становится характерной и для общественнознания, и для естествознания. Идет ли речь об археологических раскопках в Новгороде Великом, о социально-антропологической экспедиции в среднем течении Нигера, о сохранении экологической системы Байкала или о строительстве и использовании коллайдера на границе Франции и Швейцарии, — конструк-

¹ Лекторский В.А. Философия как понимание и трансформирование // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 17.

² См. выступление М.А. Розова, на Круглом столе, посвященном проблемам конструктивизма в эпистемологии («Вопросы философии». 2008. № 3. С. 9 — 11).

тивная теоретическая, методологическая, социально организационная работа оказывается предпосылкой более конкретного осмысления реальности.

Но если это так, в условия этой работы неизбежно включается проверка, коррекции и трансформация стандартных подходов и представлений.

В логике понятие *общего* все менее трактуется в качестве результата абстрагирования от индивидуальных субъектов; более значимой оказывается его функция результата взаимодействия конкретных субъектов и схемы их со-изменения. В этом аспекте оно указывает на форму, уравнивающую процессы бытия различных субъектов, систем, объектов, на форму динамическую, становящуюся и меняющуюся. Это — не логика тождества, сводящего различия к общему, уравнивающему их знаменателю, это — *логика различия*, логика конкретно образующейся полисубъектности, где сами, реализующие деятельность субъекты оказываются весомее исходных установок. Это — логика повседневного синтеза, которым живо человеческое бытие. Но она остается проблемой необычной сложности, потому что ею связываются все новые, вовлекаемые в деятельность системы и субъекты.

Поскольку объект более не тождествен вещи, а связь между объектами (и субъектами) — логике вещей, приходится рассматривать логику не только как некий твердый результат (или исходный пункт), но и как форму становления или изменения бытия как динамическую форму. С точки зрения такой формы многомерность «другого», «глубина» объективности, процессуальная полифоничность деятельности людей остаются открытыми вопросами. Вместе с тем сама форма остается открытой для изменений, фиксирующих процессы, связи, взаимодействия, «не вписывающиеся» в уже установленные меры.

■ Функции знания в динамике социальности

Влияние повседневности на науку становится явным, когда мировоззренческое значение повседневности сравнивается со значением науки, а то и превышает

его, соответственно снижая авторитет научного знания. Происходит это в последней четверти XX столетия.

В предшествующий период опыт повседневности был своего рода тенью (по отношению к науке) знанием, а еще раньше — до середины XIX в. он расценивался как низшая ступень знания, как сырье, требующее переработки в лаборатории профессионального ученого.

В последней четверти XX столетия повседневность так или иначе воздействует на все научные дисциплины. Она диктует темы теперь уже не только гуманитарно-ориентированным направлениям исследований, но и естественным наукам, еще недавно придерживавшимся классических объектных воззрений относительно устройства бытия.

Представления людей о предметах их повседневных забот оказываются важнее предметно-методологического разделения между научными дисциплинами. Систематизация знания происходит не по стандартам разделения и связи научных дисциплин, а под действием проблем, вопросов и проектов, которые вырастают из практики повседневной жизни.

Погружение наук в повседневность ведет к их неизбежной гуманитаризации. Но у этого процесса есть и обратная сторона: «снижение» наук — и в смысле утраты привилегированной по отношению к обыденности позиции, и в смысле снижения их мировоззренческого авторитета в обществе, и в смысле снижения уровня методологических стандартов. Взгляд ученого со стороны, который он обосновывал соображением «люди не ведают, что творят», оказывается одним из вариантов повседневного представления социального бытия. Ученый, как и другие, «ведал, что он творил», только он придавал своим представлениям особый вес, как бы сдвигая на периферию обыденные представления. Теперь ситуация меняется. Образы научного знания становятся в ряд с другими картинками повседневного бытия, и их обоснованность, доброкачественность, продуктивность должна быть доказана во взаимодействии с другими представлениями повседневности.

Погружение науки в мир повседневности вызывает массу эффектов, в частности, усиливает позиции кри-

тиков научной рациональности, настаивающих на непосредственном переживании жизни «здесь и сейчас». Однако более важным для самой науки становится конкретизация ее взглядов на мир повседневности. Оказавшись «внутри» этого мира, научное познание, обладающее различными средствами фиксации и описания бытия, по ходу своего погружения в обыденность отображает многообразие этого мира, его неоднородность, его несводимость к некоей абстрактной характеристике повседневности.

Научное познание фиксирует возросшую плотность контактов и конфликтов в социальном мире. Разные регионы повседневности сдавливаются, пересекаются и перекрывают друг друга. Их прежняя жизнь в тени Больших структур и Больших теорий заканчивается трансформацией последних. Прежние границы перестают выполнять привычные функции разделения и связывания. Социальная структура более не вещь, а социальное взаимодействие — не заранее определенная форма.

Задача науки в этой ситуации, во-первых, — прояснить различия между регионами повседневности. Прояснение различий есть условие организации связи между ними. Но такая связь не складывается сама собою. Отсюда — вторая задача: проектирование и простраивание форм, делающих возможным взаимообусловленное существование различных социальных субъектов, систем, форм деятельности. Это — задача конструирования норм, ориентиров, стандартов, обладающих некими общезначимыми («межсубъектными», «межсистемными») свойствами и, вместе с тем, задача экспертного анализа их возможностей и границ. Она явно выходит за рамки повседневного познания, но продиктована ростом взаимообусловленного многообразия социальных субъектов, сложных культурных, технических и природных систем.

«Презумпция научного этоса» (В.С. Степин¹) сохраняет свое значение, но происходит некий сдвиг ее смыс-

¹ Степин В.С. Гуманитарная наука как предмет философско-методологического анализа (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2007. № 6. С. 59. См. также: Lock S. Sociology & the public understanding of science: from rationalization to rhetoric // British Jour-

ла. Научно обоснованное знание по-прежнему востребовано, но эта востребованность продиктована в значительной степени динамикой самого социального мира. Жизненно необходимо выразить рост взаимообусловленных взаимодействий между разными субъектами, фрагментами и аспектами бытия в формах предметно-объектного знания. Без этого невозможно воспроизводство связей между поколениями людей, между разными культурами, между социальными и природными системами. Но эти предметно-объектные формы необходимо постоянно корректировать (естественный запрет на автоматизм), поскольку в совокупность взаимообусловленных взаимодействий вступают меняющиеся субъекты и все более сложные системы.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

Проблема общества	3
-------------------------	---

РАЗДЕЛ 1. ПРОБЛЕМА ОРИЕНТИРОВ

Глава 1

О философской моде в России	9
В поисках стиля	9
Переодевание моделей	12
Оживающие маски	15
Свободный подиум	19
Догонять и опаздывать	22

Глава 2

Запад – не Запад, Восток – не Восток	25
Проблема оппозиции	26
От оппозиции — к различиям	28
Расколдовывание стереотипов	32
Диалог против статики	34
«Восток» и «Запад» как конкурирующие модели	37

Глава 3

К вопросу о философии самобытности	40
Разные трактовки самобытности	40
Самобытность и системы	43
Самобытность, организация, самоизменение	44
Самоорганизация общества и самореализация индивидов	50
«Само-» и «со-»	55

Глава 4

Социальное и гуманитарное	59
Проблема специфики обществознания	60
Методологический дуализм	63

Социальное и гуманитарное: проблема взаимосвязи	66
Гуманизм трансформируется	72
Гуманизация и гуманитаризация	74

Глава 5

Классическое, неклассическое, постклассическое	77
Проблема парадигмы обществознания	78
Классика	81
Неклассический тип	85
Постклассический тип	89

РАЗДЕЛ 2. ДИНАМИКА СОЦИАЛЬНОСТИ

Глава 6

Концепция радикальной социальности	93
Смерть и возрождение социальности	94
Разные обществознания	98
К онтологии социальности	100
К социальной метафизике	103

Глава 7

Социальность как деятельность людей	106
Понятие и принцип деятельности	106
Предметность деятельности	110
Деятельность как социальная связь	113
Деятельность как самореализация индивидов	116

Глава 8

Метафизика-динамика	119
Многомерность социального	119
Дискретность и континуальность социального	121
Совместность и разделенность деятельности	127
Многокачественность бытия людей и вещей	132

Глава 9

Полисубъектная социальность и общество различий	139
Полисубъектность социального процесса	139
Две модели общества	142
Метафизика других	147

РАЗДЕЛ 3. СОЦИАЛЬНЫЙ ХРОНОТОП И ДИНАМИКА ОНТОЛОГИИ

Глава 10

Социальный хронотоп – проблема мировоззрения и методологии.....	153
Овременивание различий	153
Социальный хронотоп и дисциплинарная матрица обществознания	158
Проблема субъектности социального хронотопа	163

Глава 11

Социальный хронотоп и динамика социальных форм	170
Хронотоп как социальная форма	170
Онтология-динамика	175
Социальные типы как хронотопы	178

Глава 12

Хронотопическая онтология и проблема интеграции обществознания	183
Разделенное обществознание и хронотопическая проблема... ..	183
Проблемно-аспектный характер интеграции	186
Случай истории	190
Случай социальной антропологии	195

РАЗДЕЛ 4. СОЦИАЛЬНОСТЬ ПОЗНАНИЯ

Глава 13

Эволюция социальной философии и антиредукционистские стратегии	200
Редукционизм: за и против.....	200
Антиредукционизм как неклассическая реакция	205
«Компромиссная» социальность.....	208
Проблема оживления «несоциального»	216
Антиредукционизм — опыт постклассического синтеза	218

Глава 14

Проблема социальной обусловленности познания.....	222
«Внешняя» обусловленность познания обществом	224
Динамика социальности и методологический дуализм	226
Взаимосвязь различий и субъектные ресурсы.....	229
Знание — социальная связь	232

Глава 15

Единство знания как социально-философская проблема	237
Прочность традиции и динамика проблемы.....	237
Единство знания и формы социального воспроизводства.....	238
Конструктивный реализм	240
Функции знания в динамике социальности.....	244

Научное издание

Кемеров Вячеслав Евгеньевич

**ОБЩЕСТВО, СОЦИАЛЬНОСТЬ,
ПОЛИСУБЪЕКТНОСТЬ**

**Компьютерная верстка *О.Г. Горюнова*
Корректор *М.Е. Яковлева***

ООО «Академический Проект»
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.

СЕРТИФИКАТ СООТВЕТСТВИЯ
№ РОСС RU. АЕ51. Н 15031 от 17.01.2011.
Орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «ПРОФИ-СЕРТИФИКАТ»

ООО Фонд «Мир»
111399, Москва, ул. Мартеновская, д. 3

По вопросам приобретения книги
просим обращаться в ООО «Трикта»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3
Тел.: (495) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088
E-mail: info@aproject.ru
Интернет-магазин: www.aproject.ru

Подписано в печать 10.08.11. Формат 84×108/32.
Гарнитура Балтика. Бумага писчая.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,44.
Тираж 1000 экз. Заказ № 3638.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных оригиналов
в ГУП РМ «Республиканская типография
„Красный Октябрь”»
430000, Мордовия, г. Саранск, ул. Советская, 55а
E-mail: tko-saransk@mail.ru

**ИЗДАТЕЛЬСКО-КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА
«ТРИКСТА»**

предлагает купить через интернет-магазины книги
следующей тематики:

- ▶ психология
- ▶ философия
- ▶ история
- ▶ социология
- ▶ культурология
- ▶ учебная и справочная литература
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев и колледжей

Наш интернет-магазин:

www.aproject.ru

Наш адрес:

*111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
ООО «Трикта»*

Заказать книги можно также по
тел.: (495) 305-37-02, факсу: 305-60-88

по электронной почте:
*e-mail: info@aproject.ru,
orders@aproject.ru*

Просим Вас быть внимательными и указывать полный
почтовый адрес и телефон/факс для связи.
С каждым выполненным заказом Вы будете получать
информацию о новых поступлениях книг.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает:

КЕРИМОВ Т.Х.

**БЫТИЕ И РАЗЛИЧИЕ:
ГЕНЕАЛОГИЯ И ГЕТЕРОЛОГИЯ**

2011. 256 с.

В книге на основании обобщения историко-философского материала излагаются и показываются важнейшие этапы развития философии различия, освещаются ее основные методологические и теоретические проблемы. Особое значение придается философскому исследованию принципов и методов гетерологии, выяснению ее эвристических возможностей для современной философии и науки.

Издательство

«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»

предлагает:

УШАКОВ А., КРАЛЕЧКИН Д.

КОНЕЦ ЦЕНЗУРЫ

2010. 349 с.

Политическая цензура как институт, рожденный Просвещением, выступает в качестве инструмента различения публичного и непубличного (но не обязательно «приватного» в современном значении), она первична по отношению к обусловливаемой ей «свободе слова», помечая сами границы «критического общества», в котором может оцениваться вклад того или иного сообщения в общее благосостояние и в «прогресс». XX век был определен «исчезновением цензуры», осуществляющейся либо в виде максимально гладкой цензуры, либо в виде формальной свободы слова. Теперь же нам предстоит столкнуться с тем, что режим исчезновения (и сокрытия) цензуры сам пройдет реконструкцию, которая может разорвать крутооборот политических форм, каждая из которых (например, либерализм и тоталитаризм) находит свое основание лишь в недостатках конкурента и соседа. Вопрос цензуры в работе рассматривается не в качестве регионального и относящегося лишь к СМИ и политическим сообщениям, но в качестве базового для конкурирующих модусов выстраивания политики в целом.

Издательство

«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»

предлагает:

Налимов В.В.

**СПОНТАННОСТЬ СОЗНАНИЯ.
ВЕРОЯТНОСТНАЯ ТЕОРИЯ СМЫСЛОВ
И СМЫСЛОВАЯ АРХИТЕКТОНИКА ЛИЧНОСТИ**

2011. 399 с.

Опираясь на некоторые представления философии, нетрадиционной (трансперсональной) психологии, психиатрии, математики, физики, культурологии, религиоведения, автор раскрывает природу смыслов и строит вероятностно-ориентированную смысловую модель личности. Новый подход позволяет рассмотреть такие темы: связь семантического мира с миром физическим; природу понимания; творчество; многомерность личности; пути преодоления личностной ограниченности; достоинство человека; сопоставление христианского миропонимания с буддистским; личностное время; смысл жизни и смысл Вселенной. Автор показывает, что предлагаемый подход берет свое начало от Платона и перекликается с развитием западной философии вплоть до экзистенциализма и философской герменевтики.

Примечательна форма изложения: на протяжении всей книги автор пытается воссоздать диалог, опираясь на религиозные, философские и научные тексты прошлого и настоящего разных культур.

Вячеслав Кемеров

Общество,
социальность,
полисубъектность



hic et nunc

В книге анализируются сдвиги в современных взглядах на общество, на силы и формы, определяющие его динамику, на способы и средства его изучения и понимания. Выясняется, как и почему понятие «общество» конкретизируется понятием «социальности», а понятие «социальности» — понятием «полисубъектности».

ISBN 978-5-919840-09-1



9 785919 840091