

К.Х. МОМДЖЯН (МГУ им. М.В.Ломоносова)

## О СИТУАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ТЕОРЕТИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВОЗНАНИИ, ИЛИ КРИЗИС ФРАГМЕНТАЦИИ И КАК С НИМ БОРОТЬСЯ

Для начала определимся с понятием «обществознание». Как правило, этот термин используют для обозначения всего корпуса наук, изучающих надорганические, социальные процессы, процессы общественной жизни.

В названии моего доклада термин «обществознание» используется в другом, буквальном значении. Он подразумевает знание не об отдельных «участках» общественной жизни (будь то хозяйственная или политическая деятельность), не об отдельных институтах общественной жизни (таких как государство или семья), не об отдельных сферах культуры (будь то мораль или право), а именно об *обществе*, рассмотренном в качестве сложного *системного* объекта.

Я исхожу из убеждения в том, что классическая формулировка гештальтпсихологии, трактующая систему как «целое, которое больше своих частей», вполне применимо к обществу — гетерогенному объекту, состоящему из сложноструктурированных «частей» (подсистем, компонентов и элементов), но обладающему особыми *интегральными* свойствами, которые присущи именно целому и отсутствуют у частей, взя-

Момджян Карен Хачикович (р. 1948) — доктор философских наук, профессор, известный специалист по социальной философии и теоретической социологии, заведующий кафедрой социальной философии философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова. Автор монографий и учебников по социальной философии, в т.ч. «Концептуальная природа исторического материализма» (М., 1982), «Общество как предмет социально-философского исследования» (М., 1987; в соавторстве), «Что такое общество?» (М., 1991), «Исторические закономерности» (М., 1991), «Социум. Общество. История» (М., 1994), «Философия. Учебник для вузов» (М., 1996; в соавторстве), «Введение в социальную философию» (М., 1997), «Философия. Учение о бытии, познании и ценностях человеческого существования. Учебник» (М., 1999; в соавторстве) и др.

тых по отдельности. Важнейшим из таких интегральных свойств является свойство *самодостаточности*, благодаря которому общество становится организационной формой воспроизводства социальности как особого неприродного и надприродного способа существования, который присущ миру людей и продуктов их совместной деятельности.

Добавим к этому, что общество относится к системам с высшим «органическим» типом целостности, в которых не части предпосланы целому и создают его в процессе своего взаимодействия (как это имеет место в химических соединениях), а наоборот — целое предпосла-но своим частям и порождает их в процессе своего саморазвития. Соответственно, системный анализ общества предполагает два взаимосвязанных аспекта его рассмотрения — *интегральный*, который ориентирован на поиск устойчивых субординационных и координационных зависимостей между «частями» общества, и *субстанциальный*, который предполагает анализ *всеобщего* в отдельных компонентах общества, учитывает морфогенез его частей, возникающих не случайно, а в результате саморазвития целого.

В таком аспекте общество изучают несколько наук, но не все они относятся к *теоретическому* обществознанию.

К примеру, интегральный взгляд на общество присущ историческому познанию, которое интересуется не структурами общественной жизни, а ее событиями, которые творят биографически конкретные люди, а не типизированные субъекты. Однако я не склонен относить историческую науку к теоретическому обществознанию, убежден, что вопрос о том, чем вассалитет как западная разновидность феодализма отличается от крепостничества как его восточной разновидности — это не проблема историков, а проблема социологии, того ее уровня, на котором рассматривается не общество вообще и не конкретные страны и народы (которые профессор Семенов предлагает называть противным словом «социор»), а исторические типы общественной организации (формации у Маркса, социокультурные суперсистемы у Соркина и т.д.). Историки не должны этим заниматься, как писал Риккерт, цитируя Гете, историки используют общее, но не любят его.

К теоретическому обществознанию относится социологическая наука, но только в ее «нормальном» понимании. Речь идет о понимании, которое не редуцирует социологию: 1) к совокупности методов и методик сбора и интерпретации социально значимой информации; 2) к анализу социальных процессов в узком значении термина «соци-

альный», в которых социальными называют или процессы производства и воспроизводства непосредственной жизни, или процессы возникновения, функционирования развития человеческих коллективов, независимо от дела, которым они заняты. В нормальном понимании социология выступает как генерализирующая наука об общественной жизни, рассмотренной в ее системности и исторических формах осуществления.

Наконец, к теоретическому обществензнанию я отношу социальную философию, но философию особого типа — не валуативную, а рефлексивную, которая изучает предельные основания праксиологического отношения человека к миру, создающее особую подсистему окружающей и охватывающей нас реальности — социум. В отличие от социологии социальная философия не замыкается имманентными рамками социума, она рассматривает его, по Гартману, как особый пласт бытия, в ряду других его «царств», изучает социальность вообще, а не организационные формы ее воспроизводства.

Вопрос о различии между философским и социологическим анализом общества издавна интересовал теоретиков, по-разному решающих эту проблему. Часть из них настаивает на абсолютном отличии социальной философии от теоретической социологии. Такова, в частности, позиция сторонников зиммелевского понимания социологии, охотно уступающих философии проблему социальной целостности и весь блок связанных с ней вопросов, которые выходят за рамки специальной науки о социальных группах.

Ту же позицию разделяют воинствующие сторонники «валуативной» философии, считающие близость к науке оскорбительной для себя и охотно отдающие социологии весь комплекс проблем рефлексивного, научного изучения общества и истории, выходящий за рамки ценностных рефлексий по их поводу.

С другой стороны, многие мыслители не видели в проблемной близости философии и социологии ничего дурного. Такова была, в частности, позиция П. Сорокина в поздний период его творчества, когда он считал, что всякая серьезная социология «философична», а всякая неспекулятивная философия общества неизбежно включает в себя социологический материал и социологические подходы (ассимилируя их не по принципу «кирпичной кладки», а так, как живой организм ассимилирует, вбирает в себя вещество из внешней природы, превращая его в собственное тело).

Аналогичную позицию занимал Раймон Арон. Объясняя свой выбор семерых основоположников социологии, с которыми он связывает основные направления ее развития — Ш.-Л. Монтескье, О. Конта, К. Маркса, А. де Токвиля, Э. Дюркгейма, В. Парето, М. Вебера — Арон пишет: «Эти портреты — портреты социологов или философов? Не будем об этом спорить. Скажем, что речь идет о социальной философии относительно нового типа, о способе социологического мышления, отличающемся научностью и определенным видением социального»<sup>7</sup>.

Разделяя эту точку зрения, я исхожу из идеи предметного пересечения философии и общей социологии, рождающей феномен «бинарного» философско-социологического познания общества, который обозначаю как теоретическое обществензнание. В рамках этого концептуального синтеза социальная философия и социология представляют собой различные уровни системного анализа общества, теснейшим образом связанные между собой. Не удивительно, что в трудах многих ученых, именовавших себя социологами — М. Вебера, Э. Дюркгейма, П. Сорокина и др. — мы обнаруживаем весь спектр проблем, относимых нами к предмету социальной философии, включая сюда спецификацию социального как «рода бытия» в окружающем нас мире, активное участие в философской полемике детерминистов и индетерминистов, номиналистов и реалистов, материалистов и идеалистов и пр.

И наоборот, в «Философии истории» Гегеля, в «Курсе позитивной философии» О. Конта, в «Экономическо-философских рукописях» К. Маркса, во «Введении в философию истории» Р. Арона, в «Критике диалектического разума» Ж.-П. Сартра, в философских трудах К. Поппера, Э. Фромма, Ю. Хабермаса, в работах многих других мыслителей, именовавшихся философами, мы обнаруживаем проблемы, традиционно относимые к области общей теоретической социологии.

Это обстоятельство не является случайным, поскольку философский анализ субстанциальной *сущности* социального как одной из подсистем окружающего и охватывающего нас мира будет выглядеть незавершенным проектом, если окажется оторванным от социологического анализа ее *действительности*, представляющей собой, согласно Гегелю, единство сущности и существования. Иными словами,

<sup>7</sup> Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 26

идеально-типологический анализ социальности должен быть дополнен ответом на вопрос: как возможно де-факто подобное надорганическое бытие, каковы условия, механизмы и формы его реального существования?

Вместе с тем именно это концептуальное единство социальной философии и социологии ставится одной из жертв кризиса фрагментации, переживаемого современным теоретическим обществознанием.

Кризисом фрагментации я называю недопустимый, деструктивный по своим последствиям разброс мнений о *концептуальном статусе* теоретического обществознания (то есть, о его месте в системе духовных практик, соотношении с различными формами общественного сознания и, прежде всего, с наукой); о его *предметных задачах*, определяющих внутреннее аспектное и уровневое строение; о *парадигмальных* основаниях анализа общества. Такой разброс имеет место и в социальной философии, и в социологии, и представляет собой, по нашему убеждению, явление хоть и неслучайное, но ненормальное, временное, подлежащее устранению в процессе «взросления» социальной науки, ее превращения в интегральную теорию с минимумом персональных амбиций и максимумом трезвомыслия.

Начнем с концептуальной фрагментации, которая состоит в том, что представители обществознания высказывают диаметрально различные представления о природе своего занятия, возможности или невозможности считать его научным поиском проверяемых истин (в самом скромном понимании истины, в котором она трактуется не как соответствие знания некой действительности, которая дана нам лишь как знание, а как согласие разума с опытом и самим собой).

Раньше эти споры были прерогативой философии, в рамках которой они уместны. Сейчас стараниями постмодернистов они перекинулись и в область социологии, где они, на мой взгляд, абсолютно деструктивны.

Что касается философии, то здесь действительно есть о чем поспорить. У меня мало времени, поэтому я кратко обозначу свою позицию.

Я всегда был уверен, что в истории культуры одним и тем же словом философия называла два разных способа мышления о мире. Есть философия софийная, философия как мудрость, которая интересуется не проблемами, а тайнами человеческого существования в мире, прежде всего тайной человеческой заброшенности в мир, смыслами человеческого бытия в мире. Такая философия говорит на языке суж-

дений ценности, которые адресованы миру человеческих предпочтений и не подлежат никаким способам проверки на истинность или ложность.

Эта философия не имеет никакого отношения к науке: назвав Ницше или Ясперса учеными, мы нанесем им тяжкое, не спровоцированное оскорбление. Речь идет о чем-то большем, чем наука, — о мышлении, которое создает тот ценностный консенсус, который мы называем духом эпохи, фундирует собой культуру, понятию как система взаимосоотнесенных символических программ мышления и чувствования людей.

В случае с социальной философией такое философствование выступает, словами Боскова, как специфическая форма проповедничества — это рассуждение не об обществе, каким оно является де-факто, а об обществе, каким ему следует быть по мнению философа. И в этом проповедничестве нет ничего плохого. Оно — если мне позволят рискованную аналогию — рождает в мыслящем индивиде нечто подобное тому, что зоопсихолог Келлер называл переживанием «ага» у шимпанзе. Читая Ницше, Кьеркегора или Бердяева, человек в какой-то момент стучит себя по голове и говорит «Всегда так думал, но не мог сформулировать свои мысли». Иными словами, валюативная философия позволяет привести в порядок стихийно сложившуюся и плохо осознанную систему ценностных приоритетов. Фрагментарность для такой философии — это не беда, а благо, она имеет принципиально дискретный характер, не может быть сведена к сумме верифицируемых и потому универсализируемых алгоритмов. Считать, что Зенон, проповедовавший аскетизм, был прав, а Эпикур, отстаивавший гедонистическое отношение к жизни, ошибался, может только узкий, некритически мыслящий человек, принимающий свои ценностные предпочтения за непреложную истину, обязательную для всех людей независимо от времени, места и обстоятельств их жизни.

Но есть и другая философская традиция, которая идет не от Сократа, а от Аристотеля — эпистемная философия, которую интересует мир сущего, а не мир должного. Эта философия подпадает под критерии научности и тогда, когда она исследует предельные основания познания (Гуссерль), и тогда, когда она исследует аксиологическое отношение человека к миру (не доводя этот анализ до ценностных предпочтений), и тогда, когда она исследует праксиологическое отношение к миру. Такая философия имеет область аксиоматики, но она

имеет и корпус дискурсивно доказательных суждений. Убежден, что при правильном определении понятий вопрос о том, что отличает человеческое общество от муравейника или волчьей стаи, вопрос о том, законосообразна ли социальная реальность, вопрос о специфике социального пространства и времени вполне может быть объектом научного спора.

Замечу, что идея различения двух типов философствования сталкивается со стойким непониманием со стороны холистически мыслящих оппонентов, которые подменяют реальную проблему нерелексивными заклинаниями о «всем известном» единстве философии, «органически сочетающей стремление постичь мир должного и мир сущего». Элементарная ошибка таких рассуждений есть следствие извечно присущего холизму дефекта — путать *неразделимость с неразличимостью*. То, что каждый — или почти каждый — философ склонен рассуждать и о сущем, и о должном, связывая эти суждения и часто путая их, — не вызывает никаких сомнений. В этом плане софийная и рефлексивная традиции в истории философской мысли неразделимы — это банальность.

Вопрос стоит по-другому — обладают ли суждения о сущем и суждения о должном той концептуальной автономией, которая выражает объективную грань между наукой и не-наукой? Попросту говоря, поддаются ли суждения о должном гносеологической апробации на истинность или ложность или нет? Если ответ отрицателен (а иным он, по моему убеждению, в современной философии быть не может), то любые рассуждения о «неразрывном концептуальном единстве» философии — маниловщина и не более того. Авторы подобных рассуждений должны перейти от заклинаний к анализу и доказать любой из двух тезисов. Первый — философия концептуально едина, поскольку вполне возможно различать конфликтующие ценностные доктрины, которые трактуют конечные цели человеческого существования в мире (скажем, философию эпикурейцев и стоиков) как истину и ложь. Второй — философия концептуально едина, поскольку ограничивает себя суждениями о должном, признавая анализ сущего монопольным достоянием науки. Лишь в этом случае полемика обретет дискурсивный характер, поднимется над повторением избитых штампов.

Впрочем, возможен третий ход в этой полемике, активно используемый профессором Кемеровым. Суть его — в попытке релятивизировать само различие рефлексивного (научного) и ценностного рас-

смотрения мира, оспорить наличие родовых характеристик научного знания, отличающих науку от иных форм духовной практики в любой момент ее (науки) существования.

Скажу сразу — я с большим сомнением отношусь к попыткам противопоставлять т.н. классическую науку науке неклассической, постнеклассической и пр. Убежден, что в любой момент своего существования научное *познание* отличается от форм *осознания* мира в главном — в признании объективной логики вещей, которая не зависит от ценностных предпочтений исследователя. Эта логика должна быть обнаружена и объяснена ученым так, чтобы верность этого объяснения подтверждалась согласием разума с опытом и самим собой, принуждая к согласию критически мыслящих оппонентов. Как справедливо утверждает заезженный постмодернистами<sup>8</sup> И. Пригожин, «наука подобна игре двух партнеров, в которой нам необходимо предугадать поведение реальности, не зависящее от наших убеждений, амбиций или надежд. Природу невозможно заставить говорить то, что нам хотелось бы услышать»<sup>9</sup>. Сомнения в этом пункте для ученого невозможны — они автоматически означают для него смену профессии. Сомневаться в существовании феноменологически данной нам объективной логики мира могут только философы, которые позволяют себе игры с истиной, так как не несут ответственности за их праксеологическое освоение человечеством.

Я не против подобных игр, если в них демонстрируется изящество ума; я считаю эти игры даже полезными в той мере, в какой они сбивают с ученых избыточный гносеологический оптимизм (убеждение в том, что ничего недоступного научному познанию в нашем мире нет и не может быть). Я лишь против того, чтобы некоторые философы принимали свои собственные интеллектуальные забавы за поворот в менталитете современного человечества — это было бы нескромно, если бы не было смешно. Самый увлеченный полемист должен

<sup>8</sup> Последние, как известно, рассматривают созданную И. Пригожиным синергетику в качестве методологического образца для современной гуманитарной науки, призванной заменить анализ структур анализом событий, рассмотреть любую форму упорядоченности как нечто второстепенное относительно инициального хаоса и т.д. По сути дела мы сталкиваемся со вторым изданием физикализма, игнорирующим качественное различие между физическими и социальными объектами, энтропийными и неэнтропийными системами, спонтанной физической самоорганизацией и информационно направленным самосохранением.

<sup>9</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 44.

помнить, что практическое выживание в мире (отнюдь не гарантированное нам) возможно лишь на основе верифицируемого знания, умения отличить объективно верное понимание ситуации от ее незнания и непонимания. Увы, конвенциональные доктрины истины — при всем их остроумии — не приблизят нас к победе над СПИДом, раком или инфляцией, которая требует не бормотаний в духе известной киногероини («что истина, что не истина — все равно»), а смирения перед объективностью истин и мужества в борьбе за обладания ими.

Столь же сомнительна и другая попытка разорвать родовое единство науки — связывая ее современное состояние с отказом от эссенциалистской стратегии познания, от поиска устойчивых и воспроизводимых структур в пользу фиксации уникальных, единичных событий. Никто не спорит с тем, что уникальное и единичное может и должно быть интересно науке, что познание подобных событий требует специальных методов, отличающих индивидуализирующую ветвь познания от его генерализирующей ветви. Но это не основание для того, чтобы перечеркивать само существование генерализирующих процедур, сохраняющих свою силу и значение не только в науках о природе, но и в социальных и даже гуманитарных науках.

Непонимание этого обстоятельства имеет тяжелые последствия для современной социологии, впервые столкнувшейся с угрозой концептуальной фрагментации. «Еще не так давно вопрос о научном статусе теоретической социологии считался самоочевидным, не вызывал сомнений у социологов, преподавателей социологии и их слушателей. Ныне ситуация изменилась. Пионерские тексты, принадлежавшие Уинчу, Гарфинкелю и Сикурелю..., заставили вновь обратиться к вопросу о том, должны ли социологи заниматься интерпретацией социальной деятельности или подчинять ее поведенческим законам на манер естественных наук. «Новая» философия науки — особенно проблемы, поднятые в «Структуре научных революций» Т. Куна (Кун, 1977), — проникла в социологию и поставила под сомнение считавшееся очень многими социологами бесспорным представлением о том, что теории могут быть построены и проверены посредством «нейтральных в теоретическом отношении» фактов»<sup>10</sup>.

Рациональной стороной происходящего является отказ от гиперциентизма, превращающего науку в модельный образ и образец для

<sup>10</sup> Джонсон Т., Дандекер К., Эшуорт К. Теоретическая социология: условия фрагментации и единства // Тезис. Т. 1. Выпуск 1. М., 1993. С. 86.

всех без исключения форм человеческого сознания, а также отказ от натуралистического убеждения в том, что логика социальных и гуманитарных исследований ничем не отличается от логики естествознания. В этом плане я вполне понимаю стремление М. Фуко выступить против «онаучивания» всех духовных практик на физикалистский манер. Я вполне согласен с тем, что в области искусствоведения (литературоведения) или исторического знания, использующих методы интроспекции, нет и не может быть общеобязательных интерпретаций, выстроенных в стратегии физикалистского «объяснения», а не герменевтического «понимания».

Но экстраполяция этих суждения на область *генерализирующего* обществознания, призыв отказаться от эссенциалистской стратегии познания в социологии, стремление опереться не на сущность, а на «единичное как предельную реальность человеческой культуры», избежать «мертвящей всеобщности», подчеркнуть самоценность «уникального, имеющего отношение к человеческой душе, а не к не зависящему от сознания отдельной личности» — все это ведет к добровольному концептуальному самоубийству социологии. К счастью, человечество никогда не расстанется с наукой, способной приносить адаптивно значимые результаты — несмотря на потоки красноречия со стороны людей, для которых борьба с наукой и научностью стали способом самоутверждения в обществе, подуставшем от избыточного гносеологического оптимизма.

Теперь несколько слов о предметной фрагментации. Она проявляется в настойчивых попытках подменить обществознание философской, социальной, какой угодно антропологией, заменить учение об обществе учением о человеке. Тот «великий антропологический поворот», который вначале произошел в философии, постепенно докатился и до обществознания. Он имел свои плюсы — из обществознания была изгнана идея неких самосозидающихся, саморазвивающихся безличных социальных структур; была изгнана отвратительная, на мой взгляд, идея интегративного субъекта; было доказано, что единственным субъектом, способным инициировать, направлять и контролировать целеполагающую активность является человек, что ни государство, ни нации, ни партии не обладают свойствами субъекта, то есть собственными потребностями, интересами, целями и программами деятельности.

Но вместе с этим под флагом возвращения к человеку из социальной философии пытаются изгнать саму идею надындивидуальных

интегралов, матриц социального взаимодействия, которые, конечно же, являются продуктами человеческой деятельности и в то же время обладают несводимостью к свойствам и состояниям индивида. Иными словами, десубъективация безличных социальных структур закончилась сомнениями в самом наличии таких структур, пошлым и примитивным номинализмом в духе Ярве, считающего, что «армия — это множественное число от слова солдат».

Устал повторять: критикуя подобную «антропологизацию» социальной философии, я не ставлю под сомнение саму правомерность существования антропологии как самостоятельной философской дисциплины, отличной от социальной философии. Убежден в том, что люди, отрицающие самостоятельный статус философской антропологии, неправомерно десубстанциализируют человека, рассматривают его как производный модус общества (в духе марксовской трактовки сущности человека как совокупности интериоризованных общественных отношений). Такая точка зрения никогда не была близка мне. Глубоко убежден в том, что человек обладает собственной родовой сущностью, которая, сформировавшись в процессе антропосоциогенеза, приобретает в дальнейшем устойчивый надисторический характер.

Речь идет о системной совокупности несоматических признаков, которые присущи любому человеку независимо от времени и места его существования и делают его представителем эволюционно особой расы, отличной от любых иных носителей жизни. Набор этих признаков включает в себя способность к идеальному моделированию мира (благодаря которому человек обретает способность *полагать* цели своего существования, а не *сообразываться* с ними, именуемую свободой воли); особый тип орудийной адаптации к среде, творящего артефактную «вторую природу»; уникальную систему экзистенциальных потребностей и опосредующих их интересов, отсутствующих у животных (в том числе и способность к самоактуализации, акцентируемую Ю.М. Резником). Все эти признаки, позволяющие отличить Робинзона от прирученной им козы, не позволяют нам отличить Робинзона от Пятницы, то есть имеют надцивилизационный, надэтнический, надисторический характер. Одна из задач социальной теории — конкретизировать эти антропологические признаки до степеней, позволяющих отличить цивилизованного англичанина от первобытного дикаря, но это не значит, что рассуждения о «человеке вообще» не

имеют самостоятельного значения и не должны быть оформлены в самостоятельную философскую теорию.

Более того, я глубоко убежден в праве философии исследовать не только родовые признаки человека, о которых шла речь выше, но и свойства человеческой индивидуальности, которые проявляются в выборе фундирующих жизненных ориентиров, конечных целей существования. То есть, я не склонен редуцировать философскую антропологию лишь к той ее разновидности, которую успешно разрабатывает В.С. Барулин, называя ее *социально-философской* антропологией. Человек интересен философии не только в отношении к себе подобным, но и в надсоциальных экзистенциальных проекциях, таких, как «Человек — Бог», «Человек — Смерть» и пр.

Иными словами, я совсем не против философской антропологии во всех ее ипостасях. Я всего лишь против некритической редукции как общества к человеку, так и человека к обществу. Я против того, чтобы философским анализом человека в его родовых или индивидуальных свойствах подменяли философский анализ наиндивидуальных институций общества и истории, то есть против того, чтобы философская антропология стремилась *заменить* собой социальную философию. Чтобы такая замена (подмена) была логически оправданной, ее сторонники должны доказать любой из двух равно недоказуемых тезисов: 1) ни общество, ни история не представляют собой самостоятельный предмет исследования, отличный от человека как такового; 2) философии нечего сказать об обществе и истории, социальная философия и философия истории не существует вовсе, под этими названиями скрываются социология и другие нефилософские дисциплины.

Еще одним проявлением предметной фрагментации являются неоправданные уровневые конфликты в обществознании, усугубившаяся конфронтация «теоретиков» и «эмпириков». Конечно, такие конфликты не являются монопольным достоянием наших дней. Раньше в начале века социологи воевали с философами (так «ранний» Сорокин считал, что все беды теоретической социологии объясняются ее «незаконным браком» с философией, отравляющей социологическую теорию различными «первоначалами», идеей монизма и прочими неверифицируемыми «выдумками»). Теперь в американской социологии возобладал прагматизм, с позиций которого социолог Сорокин стал излишне философичным. От социаль-

ного знания требуют инженерной применимости. Увы, значительное большинство наших англо-говорящих коллег считают, что допустимый предел абстракции в обществознании — это рассуждения о том, с кем следует оставлять ребенка после развода родителей. Когда один из наших американских коллег познакомился с программой нашей кафедры, в которой стоял подпункт «суперфазы человеческой истории», мне был задан единственный вопрос: «вы это всерьез»? Далее последовали весьма типичные рассуждения в духе Хайека о «пагубной самонадеянности» разума, которая особо чревата в России — стране с дурной идеократической наследственностью, в которой попытка постичь непостижимое чревато стремлением изменить неизменяемое.

Долгое время такую позицию можно было если не оправдать, то хотя бы понять. Действительно, в послевоенный период в т.н. цивилизованных странах социальная философия и макросоциология перестали быть практически значимым знанием, способным повлиять на судьбы людей. В западном обществе сложилась гомеостатическая модель саморегуляции, функционирование которой не нуждалось в услугах высокой социальной теории, что и обусловило весьма скептическое отношение к ней сторонников эмпирического «фактоискательства». Последние утвердились в убеждении в том, что «социологический анализ конкретных областей социальной жизни имеет в лучшем случае непрямую, а в худшем — призрачную связь с таким «специальным» делом, как теория»<sup>11</sup>.

Однако на наших глазах ситуация начинает меняться. Мы видим, как начавшийся процесс глобализации, ставящий под сомнение все привычные алгоритмы жизни (начиная с идеи национального суверенитета), постепенно восстанавливает интерес к высокой теории, которая разрабатывает общесоциологические и историко-типологические модели социальной организации («общество вообще», «постиндустриальное общество» и т.д.). Используя язык синергетики, можно сказать, что фаза бифуркации — смены доминантного типа функционирования, — в которую вступает наша цивилизация, быстро положит конец иллюзиям о ненужности, избыточности всех уровней социологического обобщения, которые надстраиваются над конкретной социологией. Это обстоятельство, как нам кажется, дает отечествен-

<sup>11</sup> Джонсон Т., Дандекер К., Эшуорт К. Указ. соч. С. 84

ному обществознанию серьезные преимущества перед многими западными коллегами, поскольку в нашей стране, для которой изменение глубинных устоев жизни есть, увы, повседневный способ существования, интерес к высокой теории не затухал никогда.

Наконец, еще одним проявлением фрагментации теоретического обществознания являются парадигмальные конфликты между учеными. Увы, процесс дробления теории зашел так далеко, что они вынуждены «тратить больше времени на внутренние дебаты и попытки консолидации, чем на конструктивное обсуждение конкурирующих теоретических концепций. Структуралисты, феноменологи, этнометодологи, представители теории действия, символические интеракционисты, функционалисты и марксисты делились на все большее число новых направлений и школ. Например, появились этнометодологи, которые не могут понять друг друга, не говоря уже о том, чтобы вступить в коммуникацию с представителями теории действия или структуралистами<sup>12</sup>.

С одной стороны, в происходящем нет ничего удивительного, поскольку социология — наука молодая, в которой область общепризнанного уступает сфере дискуссионного. Добавим к этому колоссальную сложность объекта, из-за которой создание теории требует возведения «строительных лесов», не уступающих по сложности возводимому зданию. Все это провоцирует ученых на методологическую полемику, которая законна и продуктивна, но лишь при одном условии — при убеждении спорящих, что точка зрения их оппонентов не является априори глупой, не содержащей в себе никаких рациональных моментов.

Увы, в современном теоретическом обществознании много конфронтации, которая вызвана не объективной несовместимостью идей, а их неверным пониманием, в основе которого, как мне кажется, лежат амбиции и нежелание вникать в точку зрения оппонента.

В самом деле, так ли уж несовместимы воззрения сторонников «органической метафоры» в социологии, исходящей из системной модели общества, и ее противников, которые противопоставляют «системной модели... альтернативный образ общества, рассматриваемого с точки зрения процесса, или морфогенетического подхода»<sup>13</sup>. В действительности противопоставление системного подхода к об-

<sup>12</sup> Там же.

шеству т.н. «полевой концепции», трактующей его как «динамическое социальное поле», исходит из примитивной трактовки системного подхода, отождествляющей его с действительно устаревшим структурным функционализмом Парсонса. В своем полноценном варианте системный подход к обществу как субстанциальному объекту, в котором целое предпослано своим частям и порождает их из себя и для себя в процессе самоподдержания и саморазвития, вбирает в себя все позитивное в «полевой концепции» и одновременно избавляет ее от благоглупостей холизма, который сомневается в отличности «структур» и «функций», так как и в этом случае путает онтологическую неразделимость компонентов системы с их когнитивной неразличимостью.

Примеров подобной парадигмальной конфронтации, основанной на упрощениях и абсолютизации, множество. В самом деле, бессмысленно убеждать любителя Баха или болельщика «Спартака» в том, что они в действительности являются поклонниками Киркорова или болельщиками «Динамо», только не осознают это обстоятельство. Несомненно, в социуме существуют *самореферентные* группы, положение в которых задано ценностными предпочтениями и волевыми интенциями индивида. Но почему нужно доводить эту идею до абсурда, как это делают некоторые упертые сторонники феноменологической социологии Шюца, почему нужно отрицать существование *объективно-статусных* групп и считать, что для бытия крестьянином достаточно считать себя крестьянином? Нельзя забывать о том, что мир символических коммуникаций далеко не всегда субстанциален, он может быть функциональным, когда информация используется не для свободного творчества социальных форм, а как механизм практической адаптации к среде существования. Нужно быть слепым, чтобы не видеть, что императив выживания предполагает объективную дифференциацию ролей и статусов, которая в этих случаях фундирует самосознание, но не определяется им.

Точно так же нельзя понять, зачем нужно сталкивать в лоб формационную типологию Маркса и цивилизационную парадигму Тойнби, если эти исследователи решают по сути разные задачи. Один из них — Маркс — пытается найти отличие между японцем XX и XV веков, связывая это отличие с изменением форм дистрибуции предмет-

<sup>13</sup> См.: Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996.

ного богатства. Если очистить эту идею от догматической абсолютизации, согласно которой в любом обществе — в том числе и политарном — экономика является не только *детерминантой*, но и *доминантой* социального процесса, — эта идея окажется вполне приемлемой. Во всяком случае глупо опровергать ее ссылаясь на цивилизационный подход в духе Тойнби, который ставит перед собой иную задачу: показать, почему и в XX и в XV веках, и при капитализме, и при феодализме японец остается японцем, не превращаясь в китайца или француза. Ясно, что эта вертикальная социокультурная идентичность задается не экономикой, а универсальными кодами культуры, которые могут зависеть от экономики генетически, но, сложившись, оказывают сильнейшее формирующее воздействие на нее.

Число подобных примеров можно множить бесконечно. При внимательном сопоставлении выяснится, что конфронтация номинализма и реализма, детерминизма и пробабиллизма, материализма и идеализма и прочих течений рефлексивного обществознания, как правило, не является фатальной. Избавив эти концепции от претензий на абсолютную истину, отказавшись от экспансионизма и неоправданной экстраполяции, мы сможем обнаружить в них рациональные идеи, которые могут быть приведены к некоему общему знаменателю.

Я убежден в том, что сорокинский идеал интегральной социальной теории вполне достижим. Более того, сама жизнь потребует от обществоведов преодолеть нынешнюю фрагментацию как излечимую болезнь роста. Конечно, мера согласия и область общезначимого в обществознании всегда будет ниже, чем в естествознании. Но она должна быть и она должна расти. Есть лишь два необходимых условия такого роста: 1) отказ от амбиций системосозидания, замкнутых всеобъясняющих доктрин; 2) элиминация личностного начала из рефлексивного обществознания. В отличие от валюативных концепций в нем не должно быть ни марксизма, ни веберизма, ни дюркгейнианства. Очевидно, что марксизм как целостный логико-стилевой концепт нельзя совместить с веберизмом, но вот идеи марксовской концепции взаимодействия вполне совместимы с идеями веберовской теории действия, не исключают друг друга своей внутренней логикой. Нужно оставить персональное начало в обществознании для историков науки, оставив для теоретиков возможность широкого концептуального синтеза совместимых идей и концепций, даже если их авторы считали их исключаящими друг друга. Не во всех случаях такой син-



тез возможен без насилия над фактами и логикой (к примеру, мы должны выбирать между формационной концепцией Маркса и теорией социокультурных суперсистем Сорокина, поскольку они реализуют альтернативные способы исторической типологии, неэклетический синтез которых невозможен). Но во многих случаях синтез возможен, гарантией чего являются единое предметное поле общественознания и согласие слушать друг друга.

Ю.М.РЕЗНИК (Институт человека РАН)

## О СТАТУСЕ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ И ЕЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ОРИЕНТАЦИИ

### Постановка проблемы

Пожалуй, нет для нас сегодня актуальнее и содержательнее вопроса, чем вопрос о том, куда идет современная социальная философия или, в нашем понимании, социальная теория<sup>14</sup>. Каким может или должен быть статус этой теории? Возможен ли ее антропологический статус? Заметьте себе, что речь идет не об онтологическом, не эпистемологическом и тем более не субстанциональном, а именно антропологическом.

Один из ведущих социальных философов России, выступая с докладом на 60-летию воссоздания философского факультета МГУ, стремясь к чистоте и прозрачности научного дискурса и отдавая должное классификации вариантов ложной или искусственной фрагментации социального знания, отнес попытки построить антропологическую версию социальной теории к односторонним модификациям и деформации социального знания.

**Резник Юрий Михайлович** (р. 1959) – доктор философских наук, профессор, специалист по социальной философии, теоретической социологии и социокультурной антропологии, главный научный сотрудник Института человека РАН. Автор монографий и учебных пособий, в т.ч. «Гражданское общество как феномен цивилизации» (Ч. 1. М., 1993; Ч. 2. М., 1998), «Социокультурная антропология: Историко-теоретическое введение» (М., 1998; в соавторстве), «Введение в социальную теорию. Социальная эпистемология» (М., 1999), «Введение в социальную теорию. Социальная онтология» (М., 1999), «Жизненные стратегии личности (опыт комплексного анализа)» (М., 2002; в соавторстве), «Гражданское общество: истоки и современность» (М., 2002; в соавторстве), «Социология. Основы общей теории. Учебник» (М., 2002; в соавторстве); «Введение в социальную теорию. Социальная системология» (М., 2003) и др.

<sup>14</sup> См.: Резник Ю.М. Введение в социальную теорию. Т. 1. Социальная эпистемология. (М., 1999); Т. 2. Социальная онтология (М., 1999); Т. 3. Социальная системология (М., 2003).