

✦ В порядке дискуссии

От редакции: Уважаемые коллеги! Мы продолжаем дискуссию о предмете и границах социально-философского знания.

К.Х. Момджян — тонкий и плодovitый автор, читать его всегда интересно и полезно. Берется он преимущественно за действительно фундаментальные проблемы. Вот и на этот раз — предмет социальной философии. Что ж, тут есть о чем рассуждать, на что обращать внимание нашей читающей публики. И тем не менее, я хочу высказать сомнение: а нужен ли нам такой предмет в исследовательском поле социальной философии? Может быть, гораздо продуктивнее заниматься не поисками предметной определенности социальной философии, а реальными проблемами? И проблемами не социальной философии, а самой жизни? В конце концов неважно, к каким конкретно «предметам» приходится обращаться (да хоть к метеорологическим сводкам погоды!), лишь бы они работали на решение реальной, или аналитически-конкретной, задачи. Иначе невольно ловишь себя на ощущении, что сползаешь в какой-то «предметный» бюрократизм.

Не буду говорить о достоинствах текста — они самоочевидны. Поначалу я хотел написать, что работа слишком правильная и систематическая — ни одной нерешенной проблемы или напряженной перспективы! Но передумал. Мое ощущение было неточным: статья вообще-то провокативная; она будоражит, поднимает проблемы. Так что разговор, и разговор предметный, следует продолжать. Смотрите текст самого профессора К.Х. Момджяна и отзывы на него Ю.М. Резника и мой собственный.

П.К. Гречко

ЕЩЕ РАЗ ОБ ОБЪЕКТЕ И ПРЕДМЕТЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

К.Х. МОМДЖЯН



К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ОБЪЕКТА РЕФЛЕКТИВНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Автор анализирует ключевые категории социальной философии, которые характеризуют ее объект. В статье доказыва-

Гречко Петр Кондратьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии Российского университета дружбы народов (Москва). E-mail: p.grechko@mail.ru.

Момджян Карен Хачикович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: karm48@mail.ru.

ется, что категории «социальная реальность», «общество», «история» дополняют друг друга и не должны рассматриваться в качестве синонимов.

The author analyzes the key categories of social philosophy which characterize its object. He tries to prove, that categories "social reality", "society", "history" supplement each other and should not be considered as synonyms.

Ключевые слова: социальная философия, социальная реальность, общество, история, деятельность, самодостаточность, типология, событийность.

Keywords: social philosophy, social reality, society, history, social activity, self-sufficiency, typology, eventuality.

Как известно, задачи любой науки определяются соотношением ее *объектной* и *предметной* характеристик, когда указание на то, *что* попадает в поле зрения науки, дополняется указанием на то, *как именно*, под каким углом зрения наука рассматривает свой объект.

Объектом социальной философии, по мнению большинства специалистов, является особая «надорганическая реальность» (термин П.А. Сорокина), которая, с одной стороны, отличается от мира неживой и живой природы, а с другой — от реальности *антропной*, которую образуют не зависящие от социальной среды свойства человеческой натуры.

Настоящая статья посвящена уточнению ключевых понятий, с помощью которых характеризуют объект социальной философии. В этих целях используются понятия «социальная реальность», «общество», «человеческая история», которые нередко рассматриваются как взаимозаменяемые (см. прим. 1). Мы постараемся доказать недопустимость синонимизации этих понятий, которая приводит к упрощенной трактовке нашего объекта, не учитывающей его «многослойность», объективные *уровневые* различия, существующие в нем.

Попробуем охарактеризовать эти различия, уточнив ключевые понятия, с помощью которых они выражаются. Начнем с понятия «социальный», имеющего несколько значений, которые можно сопоставить как менее или более широкие.

1. Что называть социальным?

С самым узким из этих значений мы сталкиваемся тогда, когда анализируем структуру общества как организационной формы совместного существования людей. В этом контексте «социальным» называют особый *тип деятельности*, создающий одну из подсистем общества, которую принято называть *социальной сферой* общественной жизни и отличать от других ее сфер (хозяйственной, организационной и духовной).

К примеру, все мы знаем, что к компетенции вице-премьера правительства по *социальным* вопросам относятся нормальная работа роддомов, яслей, школ, поликлиник и собесов, а вовсе не военное дело, промышленность, искусство или дипломатия.

Так понятая социальная деятельность занимает свое место в ряду других необходимых типов деятельности, создающих продукты, без которых невозможно совместное существование людей. Хозяйственная деятельность (нередко называемая материальным производством или, ошибочно, экономикой) создает необходимые людям *вещи*; духовная деятельность — информацию, опредмеченную в *символических объектах*; организационно-политическая деятельность создает и регулирует «фор-

мы общения» людей, то есть *связи и отношения* между ними. Продуктом же социальной деятельности является «непосредственная человеческая жизнь», т.е. сами люди, которых нужно рожать, воспитывать, обучать, лечить и пр., создавая такие свойства и состояния человека, которые востребованы обществом и нужны ему самому.

Такая трактовка социального, несомненно, имеет право на существование, она *категориальна* для социальной философии, может и должна использоваться ею, однако явно не охватывает собой объектную специфику нашей науки.

То же касается и более широкой трактовки, в которой «социальным» называют уже не тип деятельности, создающий особую подсистему общества, а инвариантные всем подсистемам *процессы*, связанные с возникновением, функционированием, развитием и распадом любых человеческих коллективов, взаимными *отношениями* людей внутри них. В этом значении интересующий нас термин использовался, к примеру, немецким социологом Георгом Зиммелем, который связывал социальность с «формой», а не «материей» коллективного существования людей.

Чтобы пояснить сказанное, зададимся вопросом: сумеет ли толковый командир полка справиться с театральной постановкой, а хороший режиссер – умело управлять войсками? Ответ очевиден. Все мы понимаем, что театральная деятельность отлична от военной не только по целям, но и по механизмам своего осуществления. Она имеет свои законы, которые качественно отличны от законов войны. Эти законы нужно знать, если вы собираетесь выстроить грамотную театральную мизансцену или поставить заградительный огонь артиллерии, который не уничтожит собственную пехоту.

И все же, при всем различии театральной и военной деятельности, процессы, происходящие в театральной труппе и воинском коллективе, имеют много общего между собой, более того, во многих аспектах идентичны. И там и здесь мы сталкиваемся с взаимодействием и противодействием, борьбой за лидерство, справедливым или несправедливым распределением обязанностей и благ, заслуженными или незаслуженными наказаниями и т.д. и т.п.

Именно такое сходство имел в виду Зиммель, когда говорил о социальных процессах, инвариантных любым человеческим коллективам. В общественных группах, – утверждал немецкий социолог, – самых несходных по своим целям, мы находим одинаковые формы отношения личностей друг к другу. Главенство и подчинение, конкуренция, подражание, разделение труда, образование партий, представительство, «одновременное развитие сомкнутости вовнутрь и замкнутости вовне» и множество других явлений встречаются и в государственном устройстве, и в религиозной общине, и в шайке заговорщиков, деловой фирме, художественной школе, семье и т.п.

При такой трактовке социального оно обозначает *процессуальные и организационные свойства коллективного в общественной жизни, в отличие от индивидуального в ней*. Именно таким пониманием социального руководствовался М. Вебер, когда считал уединенную молитву человека явлением общественным, но не социальным. На той же трактовке основывался П. Сорокин, когда отличал *культурное* в обществе (понятое как система взаимосвязанных духовных значений) от *социального* в нем (понятого как процесс взаимодействия людей, руководствующихся этими значениями). При таком подходе абстракционизм, к примеру, выступает как культурное явление, а порожденный им конфликт в советском Союзе художников – как явление социальное.

Замечу в скобках, что именно эта трактовка социального наиболее распространена в современной социологии, которая позиционирует себя не как интегральную науку о системной целостности общества, а как частную дисциплину, изучающую универсальные процессы интеракции, инвариантные любым социальным группам.

Наконец, в наиболее широком понимании социальное выступает как *классификационная альтернатива природного*. То есть социальной реальностью (или, сокращенно, социумом) называют ту часть окружающего и охватывающего нас мира, которая выделена из природы и качественно отлична от нее.

Под природой в этом случае понимают совокупность неорганических и органических явлений, способ существования которых субстанциально отличен от образа жизни людей, образуя внешнюю среду их существования. Что же касается «социального», оно представляет собой мир людей и продуктов их совместной деятельности, обладающий *неприродными* и *надприродными* свойствами, которые не в состоянии объяснить ни одна из естественных наук.

Именно такая трактовка является объектообразующей для социальной философии, если исходить из субстанциального понимания природы философского знания вообще. Согласно такому, увы, не модному в наше время пониманию (см. прим. 2), задача философии – рассмотреть возможное единство окружающего и охватывающего нас мира в двух взаимосвязанных проекциях: в *субстанциальной всеобщности* и в *интегративной целостности*.

В первом случае мы рассматриваем возможное единство мира в аспекте соотношений всеобщего, общего и особенного в нем, то есть ищем и объясняем существенные сходства и различия между автономными царствами бытия (если доказано их существование).

Во втором случае мы переходим от анализа *отношений*, фиксирующих сходство и различие подсистем, к анализу субординационных и координационных *связей* между ними (включая сюда генетические связи живого и неживого, живого и социального, социального и антропного).

Именно социальная философия призвана раскрыть субстанциальную специфику мира людей, источником которой является *деятельность*, представляющая собой способ самоцельного существования (или образ жизни), который выделяет человека из царства неживой и живой природы. Неприродные и надприродные свойства любого объекта или процесса вызываются его принадлежностью к этой субстанции социального, которая продуцирует надорганическую форму существования, структурирует ее, определяет родо-видовую специфику, формы и механизмы изменения. Благодаря деятельности статус социального обретают сугубо природные по происхождению и по своим субстратным свойствам явления (так, плодородная земля или питьевая вода, вовлекаясь в «силовое поле» деятельности, приобретают отсутствующие в природе свойства, к примеру, статус товарных тел, обладающих стоимостью). И наоборот, социогенные по происхождению объекты, переставая быть структурным компонентом деятельности, начинают существовать по законам природы, утрачивая изначально присущее им качество (вспомним Марксов пример с брошенной в лесу мотыгой).

Выяснение субстанциальной специфики социума предполагает развернутый анализ деятельности, присущих ей информационных, адаптивных, организационных характеристик. Поскольку деятельность неотделима от осуществляющего ее

субъекта, каким является человек (и только человек (см. прим. 3)), философское рассмотрение социума плавно перетекает в анализ родовой природы человека как творца и одновременно продукта «надорганической реальности».

Как бы то ни было, анализ социума не является единственной задачей философской теории, которая, по моему убеждению, призвана изучать не только *абстрактно-логическую сущность* социального, но и условия его реального *существования*, что требует концептуального перехода от категории «социальное» к конкретизирующей ее категории «общество».

2. Что следует называть обществом?

И этот термин имеет несколько значений, однако не каждое из них пригодно для научного использования. Я убежден, что социальная философия не может применять бытовое значение термина, в котором обществом называют любой человеческий коллектив, *сообщество* людей, независимо от его размеров, занятий, факта, формы и степени консолидации (от «общества филателистов» до «дурного общества», в которое могут попадать наши дети).

Некоторые специалисты считают такое понимание наиболее узким из возможных, допуская тем самым его использование в науке. В действительности, мы имеем дело с некатегориальной трактовкой термина, имеющей самые дурные последствия, когда важнейшее для науки понятие «общество» дублирует (без всякой надобности) понятие «социальная группа».

Конечно, эти категории связаны между собой, но они далеко не тождественны. Термин «общество» может и должен использоваться для обозначения социальных групп, но вовсе не любой и не каждой из них. В философско-социологическом значении обществом можно называть лишь такие группы, которые обладают *самодостаточностью*, т.е. способны самостоятельно, без внешней помощи, без участия других групп создавать и воссоздавать *все* необходимые условия своего существования, в том числе формировать людей как социальных существ.

Это означает, что ученый не вправе — вслед за представителями «бомонда» — называть обществом социальную страту, представители которой не создают собственным трудом ни продукты питания, ни одежду, ни жилище, ни многие другие блага, без которых невозможна человеческая жизнь (к месту будет вспомнить известную «Повесть о том, как один мужик двух генералов прокормил»). Однако на том же основании мы не можем считать обществом и крестьянскую общину. Способность ее членов вести натуральное хозяйство не является достаточным основанием для признания самодостаточности этой группы, в чем легко убедиться, рассмотрев весь набор необходимых для выживания типов деятельности. И дворянство, и крестьяне являются всего лишь *сообществами* — частями самодостаточного человеческого коллектива, которые взаимодействуют между собой, чтобы обеспечить свое выживание (или противодействуют друг другу в ситуации, когда объединявшее их общество исчерпало свой жизненный ресурс — об этом ниже).

Характеризуя общество как самодостаточную группу людей, мы должны сделать целый ряд важных уточнений, без которых эта предельно абстрактная характеристика утратит свое эвристическое значение.

Уточнение первое. На планете Земля (в отличие от лемовского Соляриса, где разумную жизнь осуществлял единый и неделимый Океан) существовало и существ-

вует множество человеческих коллективов, способных к самодостаточному существованию. Эти анклавные очаги социальности представляют собой полноценные общества, каждое из которых может и должно быть объектом научного рассмотрения (хотя системный анализ таких обществ, имеющих точные координаты в пространственно-временном континууме истории, выходит за рамки предметных задач социальной философии, составляя обязанность так называемой *конкретной социологии*).

Для обозначения таких реальных обществ в русском языке используются понятия «страна», «народ» или «государство» (в широком понимании государства, не совпадающем с обозначением политического института, который является частью общества). Все эти термины, увы, не обладают должной строгостью. Мы должны помнить, в частности, что общества возникают раньше, чем возникает государственность, создающая страны. Нередки случаи, когда реально существующие общества утрачивают собственную государственность, становясь частью чужой страны (как это было, к примеру, с индийским обществом во времена английской колонизации). Точно так же, называя общество народом, мы должны помнить, что этим термином чаще всего обозначают «трудящуюся непривилегированную массу населения». Если мы хотим расширить эту трактовку, то нам придется отказаться от привычного противопоставления народа власти и элитарным группам, как это делается, к примеру, в конституции США, которая начинается со слов: «Мы, народ Соединенных Штатов».

Наверное, можно согласиться с Ю.И. Семеновым, который предлагает освободить науку от терминологических неточностей, называя реальные общества *социально-историческими организмами* или, сокращенно, «социорами» (см. прим. 4).

В начале человеческой истории такие «социоры» были представлены автономными родоплеменными образованиями, позднее — так называемыми «народностями». В современной истории ими являются *нации*, теснейшим образом связанные между собой. Это обстоятельство приводит нас к уточнению номер два: «А есть ли общества в современной истории?»

Мы знаем, что долгое время человеческие коллективы, именуемые обществами, обладали реальной автономией, бесспорной самодостаточностью. Между ними могли отсутствовать всякие связи, когда существование одних коллективов не было условием существования других и не оказывало на них никакого влияния (к примеру, общество средневековых инков никак не зависело от монгольского общества, существовавшего в тот же промежуток истории). Но даже тогда, когда между «соседями» по географической карте возникало устойчивое взаимодействие, когда формировалась *общая история* (события которой вне этого взаимодействия не объяснимы), общества сохраняли высокую степень хозяйственной, политической, духовной самостоятельности, отвечавшей критериям самодостаточного существования. И Англия, и Франция, и Россия, имевшие общую событийную историю, существенно влиявшие друг на друга (вплоть до политических интервенций и социокультурных заимствований), все же сохраняли свою структурную самостоятельность, являлись *разными* организмами с взаимонесводимыми экономиками, институциональной автономией, выраженной духовной идентичностью. В грубом приближении связь между ними можно уподобить связи между планетами Солнечной системы, которые координируют свои орбиты, что не мешает Земле оставаться Землей, не превращаясь в Марс или Венеру.

Ситуация меняется в условиях современного глобализирующегося мира, где трудно или невозможно найти общества, еще не ставшие компонентами складывающейся системы наднациональных (прежде всего, мирохозяйственных) связей. Очевидно, что мы находимся в процессе, который может привести к тому, что на планете Земля останется одно-единственное общество – планетарно интегрированное человечество, а ранее существовавшие самодостаточные группы постепенно утратят свой суверенитет и в итоге получат статус этнокультурных образований (типа итальянской или китайской общин в современных США).

И все же этот процесс еще очень далек от завершения. Я думаю, что современные нации остаются обществами и будут ими до тех пор, пока сохраняют *потенциальную самодостаточность*, т.е. теоретическую возможность выжить в условиях автаркии. Когда эта возможность будет утрачена, когда понятия «национальная экономика», «национальные границы», «национальный суверенитет» потеряют всякий смысл, тогда нам придется переосмысливать границы «общественного» в истории людей, выводя их за рамки национальной и региональной автономии.

Наконец, уточнение номер три связано с тем, что многочисленные пока «социоры» не только взаимодействуют друг с другом, но и *эволюционируют*, существенно меняя образ жизни составляющих общество людей. Франция и Япония начала XXI в. существенно отличаются от Франции и Японии XVII в., что заставляет науку использовать процедуры *уровневой спецификации* обществ, сравнивая их не только по этнонациональным, но и по типологическим характеристикам.

Напомню, что типологией называют такой метод научного познания, который группирует реально существующие объекты (отдельное), фиксируя отношения общего, особенного и единичного между ними. Метод типологии создает концептуальные модели, имеющие *идеальный* характер сразу в двух значениях термина «идеальное». В первом из них идеальное понимается как существующее в мысли, альтернатива *реального* – действительного существования за пределами человеческого сознания (к примеру, никому из нас не удалось и не удастся подержать в руках и попробовать на вкус «плод» как таковой, ибо он существует идеально, как мыслительная конструкция, отображающая объективные сходства между реальными яблоками или грушами) (см. прим. 5). Во втором значении идеальное понимается как репрезентативный *образец*, представляющий наиболее полно и «в чистом виде» типические свойства классифицируемых объектов (такова, к примеру, модель «идеального газа»).

Очевидно, что типология позволяет нам выработать адекватные критерии идентификации объектов, понять существенные свойства, которые позволяют прогнозировать их возможное «поведение».

Из сказанного следует, что мы не можем использовать термин «общество» для обозначения лишь реально существующих самодостаточных групп, таких как французское, японское или польское общество. Учет их исторической динамики заставляет нас переходить от реальных к универсалиям, моделируя *типы общества*, существующие (или существовавшие) в истории.

При этом перед наукой встает важнейшая проблема оснований такой типологии. Поскольку ни абсолютных сходств, ни абсолютных различий между обществами, относимыми к одному или разным типам, не существует, встает вопрос: какими сходствами и различиями мы вправе пренебречь и на какие должны опереться, вы-

деляя типы общественной организации? В принципе классификация обществ возможна по любым основаниям. Но в результате мы можем получить сугубо номинальные классы, внутри которых сходства по несущественным признакам (таким, к примеру, как местоположение страны или численность населения) могут сочетаться с воистину планетарными различиями в образе жизни. Чтобы избежать этого, следует положить в основу классификации важнейшие, системообразующие признаки, которые продуцируют существенные сходства в образе жизни людей, что и позволяет превратить классификацию в типологию.

Различные течения социальной философии, как известно, используют разные основания такой типологии – в зависимости от *репрезентативного набора* социокультурных параметров (как это делают плюралистические теории) или по состоянию *доминантной сферы* общественной жизни (как это делают монистические теории).

К примеру, сторонники К. Маркса кладут в основание типологии социальных организмов существующие в них производственно-экономические отношения, выделяя особые *общественно-экономические формации*, которые выступают не только как типы общества (имеющие свои региональные подтипы), но и как ступени, *этапы исторической эволюции человечества* (имеющие свою стадиальную специфику). Иную типологию предлагают противники исторического материализма, считающие ее основанием не экономику, а доминирующий тип культуры, который и производит существенные сходства и различия в образе жизни людей. Именно такой точки зрения придерживался, к примеру, П.А. Сорокин, считавший основными типами общества *социокультурные суперсистемы* (идеациональную, идеалистическую и сенсативную), в которых и экономика, и политика, и социальное устройство производны от мировоззренческого выбора доминирующих ценностей существования.

Наконец, термином «общество» обозначают не только реальные социальные организмы, не только типологические модели с их региональной и стадийной спецификой, но и многомерную концептуальную модель *«общество вообще»*. Последняя отображает существенно необходимые характеристики *любых* самодостаточных коллективов, независимо от времени и места их существования. Эта модель является закономерным и необходимым объектом социально-философского изучения, несмотря на то, что «общество вообще», как и всякая таксономическая абстракция, существует не как реальный чувственно-конкретный объект, а как универсалия, воспроизводящая наиболее общие сходства реальных объектов.

Таковы, на наш взгляд, основные значения, в которых термин «общество» может и должен использоваться не только социально-философской теорией, но и социологической наукой.

Однако многие философы не ограничиваются приведенными трактовками и расширяют их, превращая термин «общество» в синоним уже рассмотренного нами термина «социальная реальность». То есть обществом называют подсистему целостного мира, «царство бытия», субстанциально отличное от неживой и живой природы.

Бороться с таким словоупотреблением, противопоставляющим «общественное» «природному», представляется делом бессмысленным. Оно слишком прочно закреплено научной традицией. И тем не менее я убежден в ненужности дублировать термин «социум» термином «общество», имеющим собственное значение, собственную область правомерного использования. Между понятиями «социум» и «общество» существуют значительно более сложные отношения, отражающие за-

кономерное движение социально-философской мысли в диапазоне «абстрактное – конкретное».

Дело в том, что всякая научная теория, которая изучает исторически изменчивые и таксономически вариативные объекты, обязана рассматривать их на разных уровнях абстракции, восходя от *сущности* объекта к его *действительности*, представляющей собой единство сущности и существования. На уровне сущности нас интересуют те наиболее абстрактные свойства объекта, которые определяют его качественную самотождественность, отличие от субстанциально иных объектов. В нашем случае речь идет о таких свойствах, которые отличают способ существования людей от способа существования природных объектов – неживых и живых. Фиксируя эту сущность социального (связанную с абстрактно-логическим мышлением, орудийной адаптацией, солидаристским типом взаимодействия и пр.), мы еще не задумываемся о том, как возможно *существование* этой сущности, каковы те организационные условия, при наличии которых социальное становится реальным. Движение мысли в этом направлении – от сущности к ее действительному существованию – и приводит нас к категории «общество», которая означает уже не социальность в ее «чистом виде», а *организационные условия ее возникновения и воспроизводства*.

Общество, конечно же, социально, но социальное не тождественно общественному как таковому, так как охватывает любые формы коллективности, а также индивидуальное в жизни людей. Социален, к примеру, Робинзон, обладающий неприродными и надприродными свойствами. Но он не представляет собой общества ни сам по себе, ни даже в компании с Пятницей (поскольку речь идет о микрогруппе, не способной к воспроизводству социальности во временной перспективе).

Анализ общества качественно отличен от анализа социума, хотя и не выходит за рамки предметной установки социальной философии, рассматривающей социальную реальность в единстве ее сущности и существования. Впочем, этот тезис нуждается в особом доказательстве, если учесть нередкие попытки разорвать это единство, передав изучение общества в монопольное владение социологии как нефилософской науке. Это ставит перед нами важный вопрос о предметном соотношении социальной философии и социологии, который, к сожалению, не может быть рассмотрен в рамках этой статьи.

Чтобы закончить объектную характеристику социальной философии, мы должны перейти к рассмотрению *истории*, которая наряду и в связи с социумом и обществом является неотъемлемой «частью» (а точнее, проекцией) ее объекта, представляя собой действительное бытие социального, единство его сущности и существования.

3. Что такое история?

Нужно сказать, что по числу своих значений термин «история» не только не уступает термину «общество», но и превосходит его.

Этот термин широко используется в повседневной речи людей в различных, порой исключаящих друг друга смыслах (так, выражение «попасть в историю» звучит по-разному для политика, который стремится оставить свой след в благодарной памяти потомков, и для автомобилиста, угодившего в аварию).

В общенаучном смысле термин «история» обозначает последовательную смену состояний любого объекта, способного развиваться во времени. В этом значении слова, не содержащем ничего специфически общественного, мы можем говорить о

геологической истории Земли, имея в виду чередование фаз в формировании ее ландшафта, или истории болезни человека, связанной с возникновением и нарастанием патологических изменений в его организме.

Разные значения имеет термин «история» в науках об обществе. Наиболее часто историю понимают как «дела минувших дней» — уже прошедшие события общественной жизни людей. Считается, что люди и их дела становятся историей, отдаляясь во времени, уходя в прошлое, оставляя свой след в судьбах и памяти живущих поколений.

Историей, как известно, именуют не только прошлую жизнь людей, но и *знание* об этой жизни, ту область человеческого познания, которая устанавливает, классифицирует и интерпретирует свидетельства о том, что случилось некогда с людьми на долгом и трудном пути развития человечества, образующих его стран и народов. Именно этот смысл слова имеют в виду, когда говорят, к примеру, о «доисторических временах», подразумевая тот период развития человечества, когда была реальная, но еще не было «записанной», «зафиксированной» истории, сложившейся со временем в особое занятие профессионалов-историков.

Переходя к социально-философским интерпретациям термина, начнем с самого широкого из них, в котором понятие «история» используется в несвойственном ему значении, выступая как синоним понятия «социум», «социальная реальность вообще». Так бывает, когда философ противопоставляет миру природных реалий «мир человеческой истории», рассуждает, к примеру, о «предыстории человечества», имея в виду отнюдь не Марксово «царство несвободы», а фазы процесса «гоминизации», предшествовавшие появлению человека и вместе с ним общества. Философы нередко говорят о «законах истории», имея в виду не законосообразность исторических событий, вызывающую острые споры среди историков, а законы социума в их субстанциальном отличии от законов природы. Именно в таком понимании термин «история» использовался в словосочетании «исторический материализм», обозначавшем социально-философскую доктрину Маркса, которая истолковывала социальную реальность с позиций материалистического решения т.н. «основного вопроса философии».

Конечно же, я считаю такую предельно широкую трактовку термина нецелесообразной: понятие истории слишком важно для социальной философии, чтобы «растрачивать» его на ненужное дублирование самодостаточной категории «социум». Столь же нецелесообразным я считаю другое словоупотребление, когда под псевдонимом «история» выступает не социум, а «общество вообще», рассмотренное в динамическом аспекте своего существования, т.е. когда историей называют любой и всякий процесс общественного изменения и развития, универсальные законы самодвижения социальной системы.

В самом деле, изучая «общество вообще», мы быстро обнаружим, что оно представляет собой не только *структуру*, но и *процесс*. Общество не сводится к константному набору институализированных отношений между людьми, но предполагает становление, взаимодействие, развитие и возможный распад этих институций. Анализ подобных процессов, как мы увидим ниже, образует особый динамический аспект изучения «общества вообще», а вовсе не анализ истории как некоего отличного от общества объекта.

Это означает, что социальный философ, написавший книгу об универсальных причинах трансформации любого и каждого общества, о формах такой трансформации («революция вообще» в отличие от «эволюции вообще») или ее направленности

(«прогресс вообще» в отличие от «регресса вообще»), не должен считать, что собственным объектом его изучения являлась история. В действительности анализ абстрактно взятых процессов социальной динамики не выводит нас за рамки анализа общества как такового. О такой возможности можно было бы говорить лишь в том случае, если бы «общество вообще» представляло собой движущийся *объект*, качественно отличный от самого *процесса* движения.

Из философии известно, что движение невозможно без того, *что* движется. К примеру, путь, пройденный автомобилем, невозможен без самого автомобиля, а он, в свою очередь, неотделим от своего сущностного свойства перемещаться в пространстве (лишаясь этой способности автомобиль превращается в автомобильную рухлядь или, в лучшем случае, становится лишь знаком, символом автомобиля, как это происходит с военной полуторкой, установленной на пьедестал).

И в то же время в некоторых случаях наука вправе абстрагировать движение от «движущегося», рассматривая их как относительно автономные реальности. Все мы понимаем, к примеру, что сам автомобиль и путь, пройденный им, представляют собой, если использовать одесское выражение, «две большие разницы».

Возникает вопрос: нельзя ли уподобить общество автобусу, внутреннее устройство которого не связано напрямую с маршрутом его движения (поскольку один и тот же автобус может идти разными маршрутами)? Или снаряду, полет которого подчиняется баллистическим законам, которые не тождественны законам устройства самого снаряда (отличающим осколочный боеприпас от бронебойного)? Ясно, что в этом случае анализ общества и анализ процессов его движения стали бы концептуально автономными, а мы получили бы возможность обозначать эти процессы термином, отличным от термина «общество», называя их, например, «историей».

Увы, оснований для подобных заключений не существует. Все дело в том, что движение общества отлично от процессов пространственного перемещения. Оно выступает как *саморазвитие*, то есть как процесс глубоких внутренних изменений, предполагающий как смену состояний общества при неизменности его системообразующих свойств, так и генезис, развитие и исчезновение этих свойств (тождественное гибели общества).

Очевидно, что в подобных случаях самостоятельность процесса движения относительно самого движущегося субстрата бесследно исчезает. Движение, ставшее саморазвитием объекта, отнюдь не безразлично к законам его организации, но является прямым воплощением, реализацией таких законов – в той же мере, в какой переход от молодости к зрелости и старости является прямым проявлением собственных биологических законов организма, «путешествующего во времени».

Итак, процесс развития есть свойство общества, неотделимое от него, точно так же, как жидкость неотделима от собственного свойства быть текучей. «Общество вообще» не может быть рассмотрено вне и помимо процессов социокультурной динамики, далеко не тождественных собственно истории (хотя и абстрагируемых из нее).

Рассмотрев некатегориальные импликации термина «история», перейдем к научно-правомерным его значениям, которые можно разделить на «широкое» и «узкое».

В широком понимании историей называют *изменение форм общественной жизни*, тысячелетиями осуществляющееся на нашей планете. Считается, что анализ истории начинается тогда, когда наука переходит от гиперабстракций, имеющих

надысторический, *вневременной* характер («социум» и «общество вообще»), к изучению хронологически релевантных процессов эволюции человечества, начиная с анализа сменяющих друг друга *типов общества* и заканчивая анализом развития и взаимодействия *конкретных социальных организмов*.

В такой трактовке история оказывается самостоятельной *проекцией* многоуровневого объекта социальной философии, которая изучается ею не целиком, а с некоторыми изъятиями. То есть к компетенции социальной философии (ее особого раздела, именуемого «философией истории») относят: 1) всю проблематику, связанную с различием *типов общества*, выделяемых по экономическому, социальному, политическому или культурному основанию; 2) анализ тех типических *этносоциальных форм*, в которых существуют самодостаточные социальные группы (родоплеменная общность, народность, нация; хотя многие специалисты, как мы увидим ниже, отказывают современным «гражданским нациям» в статусе этнических групп); 3) в связи с анализом этнических измерений истории социальная философия изучает ее *цивилизационные* срезы, группируя отдельные страны и народы, обладающие существенными сходствами в миропонимании и мироощущении (арабская цивилизация, западноевропейская цивилизация и др.).

Что же касается истории отдельных стран и народов, процессы их развития и взаимодействия выходят за рамки познавательных задач философии истории, будучи предметом *конкретной социологии и исторической науки*. Первую интересуют устойчивые и воспроизводимые *структуры* коллективной деятельности людей, образующих реальные общества (к примеру, социокультурные доминанты преступного поведения в США), вторую – *событийная* канва существования и развития таких обществ (к примеру, фактические обстоятельства убийства Джона Кеннеди или Мартина Лютера Кинга).

Что же касается узкой трактовки, история целиком и полностью сводится к *событийной жизни* людей, оставляя за бортом любые типизированные процессы общественной жизни. Историей называют лишь то, что *изучают историки*, а не социологи и тем более представители социальной философии.

Согласно этой точке зрения, анализ рабовладения или феодализма как особых типов общества, их генезиса, фаз саморазвития и механизмов саморазрушения еще не является анализом истории. Нельзя называть историей процессы становления, развития и смены безличных социальных структур, в которых отсутствуют, по словам Конта, «имена людей и целых народов». Не следует называть историей процессы, субъектами которых являются не живые человеческие индивиды – рыцари Алой Розы или инсургенты Гарибальди, а надындивидуальные социальные роли и статусы («феодалы», «зависимое крестьянство» и др.).

Называя историей логику самодвижения безличных социальных институтов, мы создаем – считают сторонники узкой трактовки – «социологизаторское» представление о реальной истории человечества, превращающее ее в поле действия некой «исторической необходимости», всецело доминирующей над человеческими судьбами. Именно такую «историю» десятилетиями преподавали в советской школе, разбавляя социологические суждения о «классовой борьбе угнетенных против угнетателей», «переходе капитализма в высшую стадию империализма», «победе социализма» и пр. жидким «фактическим материалом», призванным проиллюстрировать объективно необходимые трансформации социальных систем.

Сторонники узкой трактовки признают, что понятия «общество» и «история» органически связаны друг с другом; они характеризуют не две реальности, существующие параллельно или последовательно, а одну и ту же сферу совместного существования людей. Однако связь не означает тождества. Одна и та же социальная реальность предстает перед нами как «общество», «общественный процесс», когда мы отвлекаемся от множества конкретных событий и рассматриваем ее сущностные, повторяющиеся черты, и становится «историей», когда разноуровневые типологические абстракции обретают свою кровь и плоть, воплощаются в конкретных людей и конкретные продукты их деятельности (см. прим. 6).

Сопоставляя широкое и узкое понимание истории, я не склонен соглашаться с последним. Полагаю, что у философов и социологов есть основания использовать термин «история» для номотетической характеристики изменяемых форм общественной жизни в отличие от ее инвариантных свойств. Не думаю, что историки вправе монополизировать этот термин, считая историей лишь то, что интересно их идеографическому мышлению. Однако они (историки) абсолютно правы, когда подчеркивают недостаточность типологического подхода к анализу социальной реальности.

Действительно, общественная жизнь людей не сводится к саморазвитию глубинных социальных структур, которое связано с объективными законами, интересующими социальную философию и социологию. В своем реальном содержании (которое, как и всякое содержание, не редуцируется к сущности) общественная жизнь выступает как событийный процесс, обладающий совершенно иными степенями свободы, в котором случайность и вероятность играют неизмеримо большую роль (см. прим. 7).

Поэтому наука не может ограничиться рассуждениями об «обществе вообще», в котором живут и действуют «люди вообще», лишенные национальности, конфессиональных, семейных и бытовых предпочтений. Она не может ограничиться и абстрактно взятыми типами социальной организации – «феодализмом» или «капитализмом вообще», в котором отвлеченные феодалы и крестьяне, буржуа и пролетарии сотрудничают или враждуют друг с другом, сражаясь в «классовых битвах», не имеющих строгой географической и хронологической привязки.

Наконец, нельзя ограничиваться анализом реальных стран и народов, как он ведется конкретной социологией, изучающей безличные, воспроизводимые связи и институты немецкого, французского или американского общества, а также несобытийные алгоритмы их взаимодействия (такие, к примеру, как война и мир).

Увы, самое глубокое знание законов общественной организации, самое тонкое проникновение в институциональные особенности образа жизни людей не дает нам самодостаточного объяснения исторических событий, которые могут возникать или не возникать, кончатся одним или другим образом в зависимости от обстоятельств, не подлежащих никакой социологической или социально-философской универсализации. Поэтому наука обязана доводить анализ истории до изучения реальной жизни биографически конкретных людей, которая проявляется во множестве конкретных взаимосвязанных событий, происшедших в определенное время и в определенном месте.

Вывод: широкое понимание истории как *существования человечества во времени* должно включать в себя не только типологические абстракции, но и событийную конкретизацию общественной жизни людей в реальном времени и пространстве, ту

живую плоть социального, из которой абстрагируются типологические модели социума, «общества вообще» или обществ определенного социального типа.

Повторю: было бы ошибкой считать, что история – это то, что интересует только историков. Она (история) является законным объектом социальной философии, точнее, уровневой проекцией ее объекта, конкретизирующей социально-философский анализ «общества вообще». Соотношение этих проекций определяется той же логикой «сущность – существование», о которой мы говорили, сопоставляя термины «социум» и «общество». Только в этом случае статусы понятий изменяются: если раньше понятие «общество вообще» конкретизировало понятие «социум», то теперь оно превращается в абстракцию, требующую дальнейшей конкретизации, в процессе которой социальная философия переходит к анализу существующих (или существовавших) *типов* общества (оставляя другим наукам анализ автономных *социумов*, который завершается исследованием их событийного существования и взаимодействия, образующих живую плоть человеческой истории).

На этом мы закончим характеристику объекта социальной философии, каким является социальная реальность, рассматриваемая в единстве ее *сущности* (социум) и *существования* (общество) – в единстве, которое создает *действительность* социального (история).

Наша следующая задача (выходящая за рамки данной статьи) – понять, под каким углом зрения социальная философия изучает этот объект, попадающий в поле зрения и других социальных и гуманитарных наук, которым «есть что сказать» и о социуме, и об «обществе вообще», и об истории в ее типологическом измерении. Иными словами, мы должны охарактеризовать *предмет* нашей науки, отличающий ее от других дисциплин, анализирующих социальную реальность. Заранее можно сказать, что таким углом зрения является стремление социальной философии к *целостному, системному* взгляду на свой объект, контрастирующее со стремлением многих социальных и гуманитарных наук изучать его «по частям».

Примечания

1. Рефлексивную социальную философию я рассматриваю как альтернативу *валюативной* традиции, которая представляет собой не *познание* социальной реальности, а ее *осознание*, продукт которого – ценностные суждения о смыслах человеческого бытия в истории и о конгениальных формах идеального общественного устройства. В отличие от рефлексивных суждений, суждения *валюативной* социальной философии не поддаются процедурам гносеологической верификации, они адресованы к бесконечно богатому миру человеческих предпочтений, где есть *общезначимое* и *общеобязательное*, но нет ничего *объективно истинного*.

2. В современной рефлексивной философии преобладают более узкие трактовки ее задач. Так, весьма распространенная ныне антропологическая модель философии считает ее объектом не мир, а человека в его праксеологическом, гносеологическом и аксиологическом отношении к миру. Еще более узкая трактовка редуцирует философию к анализу гносеологического отношения человека к миру, превращая ее фактически в теорию познания. Я убежден, что обе эти трактовки оставляют за бортом философского рассмотрения множество проблем, которые: 1) важны для науки; 2) подвластны лишь философскому дискурсу.

3. Я категорически отвергаю концепцию т.н. «методологического коллективизма», согласно которой субъектные свойства – собственные потребности, интересы и цели – могут быть присущи не только отдельным людям, но и безличным социальным институтам (от государства до общества, взятого в целом).

4. См.: Семенов Ю.И. Введение во всемирную историю: возникновение человечества и его развитие во времени и пространстве. М., 1998. Другое дело, что Ю.И. Семенов, как и все сторонники методологического коллективизма, считает реальные общества автономными *субъектами* исторического процесса, а не организационными формами существования индивидов – единственных субъектов деятельности.

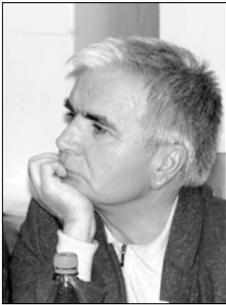
5. Приводя этот пример, мы отличаем реальное как действительное существование от наличного бытия, имеющего субстратную определенность. К примеру, мы не сможем подержать в руках не только иде-

альный «плод», но и вполне реальные, то есть существующие в самой действительности, а не в моделирующем ее сознании общественные отношения, которые, обладая реальностью, не обладают наличным бытием, т.е. не имеют веса, протяженности и пр.

6. Это положение подчеркивалось еще неокантианцами баденской школы, формулировавшими его в следующих терминах: «Действительность становится природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального» (*Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 92*).

7. Это не значит, конечно, что в реальном историческом движении нет никаких объективных законов. Это значит, что оно не редуцируется к законам, образующим, по словам Гегеля, лишь «уток» великого ковра человеческой истории, в которой, несмотря на наличие объективно необходимых норм строения, функционирования и развития обществ, может случиться все что угодно, за исключением физически невозможного, в которой ни один полководец не «обречен» на победу, ни одному реформатору не гарантирован успех, ни одному общественному строю не обеспечено автоматическое процветание.

ОТЗЫВЫ КОЛЛЕГ



П.К. ГРЕЧКО

ХОРОШИЙ ПОВОД ПОГОВОРИТЬ О СЕРЬЕЗНЫХ ВЕЩАХ, ИЛИ КАКОЕ НЫНЧЕ ВРЕМЯ НА НАШЕМ ФИЛОСОФСКОМ ДВОРЕ?

Начну с последнего, с вопроса о времени на нашем социально-гуманитарном дворе. Мы, не задумываясь, привычно называем его нашим. Наше время... Но так ли уж безобиден этот лингвистический жест? Не является ли он формой приватизации времени – материи в высшей степени неуловимой, даже не просто текущей, а утекаемой? И для кого оно действительно наше (свое)? Я так резко вопрошаю, потому что время – это горизонты, это критерии, это ориентиры-образцы для любого достаточно серьезного философского и научного исследования.

Разумеется, можно замкнуться в отечественных пределах, благо они у нас необъятные, – замкнуться и мнить себя самодостаточно-великими. До боли родные («где родился, там и пригодился») индексы, рейтинги, раздачи слонов и т.д. Ну а то, что на дворе глобализация, которая согласных с ней ведет, а несогласных – тащит, так это все злые козни Запада во главе с Америкой. И это тем более так, что «глобализация» легко переводится в «глобализм», а с «измами», наученные богатым отечественным опытом, мы знаем, как расправляться.

Но дело не только в глобализации. Со времен античности продуктивная общественная жизнь (практическая, равно как и теоретическая) неотделима от соревновательности, состязательности, борьбы за высшие показатели, – словом, спортивного драйва, традиционно венчаемого Олимпийскими играми. Имея в виду этот

Гречко Петр Кондратьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии Российского университета дружбы народов (Москва). E-mail: p.grechko@rudn.ru.
