

К.Х. МОМДЖЯН

ВВЕДЕНИЕ

В

СОЦИАЛЬНУЮ ФИЛОСОФИЮ

***Книжный дом
"Университет"***

***Москва
1997***

"Высшая школа"

***УДК1
ББК 87.3
М76***

***Рекомендовано Министерством общего
и профессионального образования
Российской Федерации
в качестве учебного пособия
для студентов вузов***

Художник В.Н. Хомяков

***Момджян К.Х.
М76 Введение в социальную философию: Учеб. пособие. - М.: Высш. шк., КД "Университет",
1997. - 448 с.***

***ISBN 5-06-003347-3
ISBN 5-8013-0003-1***

Что такое социальная философия? Научный анализ общества "как оно есть" или проповедь о том, каким ему следует быть? Чего ждать от философа: знаний об устройстве общества

или рецептов достойного поведения в нем? Существуют ли универсальные алгоритмы общественной жизни, единые для Древнего Египта и современной цивилизации? Каковы механизмы и формы социокультурного изменения, имеет ли человеческая история направленность и смысл?

Эти и другие вопросы издавна волновали философов, обращавшихся к изучению общества, истории и человека. Сопоставляя разные мнения и подходы, автор знакомит читателя с дискуссионными проблемами социальной философии и философии истории, наиболее актуальными на современном этапе общественного развития.

ISBN 5-06-003347-3

ISBN 5-8013-0003-1

(К.Х. Момждян, 1997

Вместо введения

*Кому и зачем, нужна
социальная философия?*

1. ПРОГРАММА РЕАБИЛИТАЦИИ

Отвечая на вопрос - кому и зачем нужна социальная философия?- многие преподаватели, работающие в вузах современной России, склоняются к краткому и емкому ответу - никому и низачем.

Увы, до самого последнего времени социальная философия была падчерицей среди философских дисциплин, своего рода "гадким утенком", которого притесняют более сильные собратья. В самом деле, во многих вузах страны возникло отношение к социальной философии, которое нельзя назвать иначе как ликвидаторством, принимающим более или менее жесткие формы. В худшем случае речь идет о фактической ликвидации социальной философии в качестве концептуально автономной сферы философского знания. Поскольку вовсе изгнать социальную тематику из курса философии затруднительно, студентам предлагают учебные программы, в которых проблемы философского видения общества и истории излагаются независимо от своей внутренней логики вперемешку с проблемами теории познания, общей философской онтологии, этики, эстетики и пр.1.*

В лучшем случае социальную философию заменяют историей социальной философии, предлагая студентам вместо систематического проблемного курса, в котором обсуждаются парадигмы, а не имена, полезные, необходимые, но все же недостаточные философские реминисценции.

Конечно, жалуясь на подобное отношение, мы не должны делать вид, что речь идет о незаслуженном и неспровоцированном нападении. Напротив, следует понимать, что эти и подобные "притеснения" социальной философии в современной российской высшей школе вызваны рядом причин, серьезность которых не следует недооценивать.

Очевидно, что главной из них является завидная репутация того социально-философского курса, который десятилетиями читался в вузах страны на началах безальтернативности и принудительного единомыслия. Мы знаем, что в силу особенностей своего предмета социальная философия попала в наибольшую зависимость от господствовавшей идеологии, которой удалось превратить достаточно отвлеченную область социальной мысли в концептуальное оправдание всевозможных "продовольственных программ", "мирных инициатив" и прочей политической суеты. Неудивительно, что многие студенты, зубрившие к экзамену "четыре признака класса" или "пять признаков империализма", считали высокую оценку по "истмату" чем-то неприличным, рассматривали ее как унижительный сертификат

политической благонадежности, не имеющий никакого отношения к науке или другим практически полезным знаниям о мире.

При всей радикальности, излишней категоричности таких оценок нужно признать, что в качестве "единственно правильной" теории студентам навязывалась окарикатуренная версия историософской концепции Маркса, обладавшая удивительной способностью игнорировать реалии исторического процесса. Этой доктрине удалось серьезно скомпрометировать не только "аутентичный марксизм", но и саму идею социального философствования, возродив представление о философах как убежденных априористах фихтеанского толка, сочиняющих спекулятивные схемы предустановленного мирового порядка².

Очевидно, что такая эрзацфилософия не могла ни вызывать критического, зачастую уничижительного отношения к себе. Но можно ли считать его доказательством "ненужности" социальной философии вообще? Свидетельствует ли оно об отсутствии у студентов интереса к любым попыткам философского осмысления общества и истории? Опыт последних лет позволяет нам отрицательно ответить на эти вопросы. Напротив, нельзя не видеть тот реальный интерес к проблемам философского осмысления истории, который возник у студенческой аудитории после того, как стало возможным открытое, свободное от лжи и принуждения обсуждение этих проблем.

Конечно же, в первую очередь аудиторию интересуют проблемы историософии России: что произошло, что происходит и что может произойти в этом веке с нашей великой и многострадальной страной.

Студенты хотят знать: был ли случайным большевистский виток ее истории или он подготовлен генетически, факторами, которые таятся в глубинах исторической наследственности и заставляют Россию из века в век "дрейфовать" между Сциллой анархии и Харибдой диктатуры?

Как могло случиться, что в век передовых технологий страна с богатейшими ресурсами и высоким научным потенциалом не в состоянии самостоятельно накормить свое население? В каком обществе мы жили эти 70 лет? Было ли оно действительно социалистическим, и если да, то как нам впредь уберечь своих детей от подобного социализма? Или же оно лишь именовалось социалистическим, пороча "белоснежные ризы" гипотетического рая на земле, в котором не будет ни экономической несправедливости, ни политического насилия над человеком?

Студентов интересует вопрос: существовали ли в человеческой истории общества подобного типа или это наше отечественное изобретение - столь же оригинальное, как квас или самовар? Случайны ли разительные сходства в социально-экономической организации советского общества и восточных цивилизаций, относимых к так называемому "азиатскому способу производства" с государственной собственностью на важнейшие средства труда и государственной регламентацией общественной жизни?

Что, наконец, ждет Россию? Применимы ли к ней модели западной цивилизации с рыночной организацией экономики, представительской демократией и "суверенизацией" индивида (как альтернативой азиатского "социоцентризма") или же в качестве "евразийской" державы, синтезирующей традиции Запада и Востока, мы обязаны искать какой-то свой особый путь общественного развития? В какой мере возможно повторение в России печального опыта держав с "авторитарной традицией", которые, оказавшись в "пучине свободы", в условиях хаотической демократизации, непременно соскальзывали или возвращались в пучину тоталитаризма (как в этом убежден американский политолог А. Янов)?

Очевидно, что серьезные ответы на эти и подобные вопросы невозможны без обращения к социальной философии и общей социологии. Если мы хотим рассуждать об исторических судьбах людей и народов не на уровне газетной и журнальной публицистики, нам придется изучать достаточно сложные и абстрактные проблемы, составляющие единый концептуальный блок философско-социологического знания.

Нам нужно будет понять, что представляет собой "общество вообще", какова

субстанциальная природа "надорганической реальности". Нам придется поискать исторические инварианты устройства и функционирования социальных систем, присущие и Древнему Египту, и феодальной Франции, и современной Японии. Мы должны будем понять, что такое власть и что такое собственность, как они связаны между собой в общественном развитии; что такое культура, как она складывается в обществе, как соотносится с текущими национальными интересами, как влияет на исторические судьбы наций. Нам придется изучать всеобщие начала исторического развития и взаимодействия социальных систем, устанавливать наличие или отсутствие объективных закономерностей истории, рассматривать формы исторической типологии обществ, направленность исторического развития, гипотезы прогресса и смысла истории. Нам придется изучать не только общество, но и "человека вообще", осмысливать фундаментальные принципы его существования в истории, систему потребностей и интересов, стимулирующих социальную активность, постигать великое таинство свободной человеческой воли и т. д.

Изучая эти и другие вопросы, мы не будем замыкаться в рамках одной исследовательской парадигмы, какими бы авторитетными именами она ни была представлена в социально-философском знании. Успех предприятия требует от нас анализа самых различных точек зрения, существовавших и существующих в социальной философии, сопоставления их внутренней логики и фактографической базы. Мы должны будем решить для себя вопрос о взаимосовместимости, возможном взаимодополнении различных школ и концепций, выработать систему теоретических приоритетов и уметь обоснованно отстаивать свой выбор.

Казалось бы, эту программу можно и нужно рассматривать как программу "реабилитации" социальной философии, ее возвращения в современное вузовское образование. Однако и она вызывает возражения критиков, ставящих ныне под сомнение эвристическую значимость любых социально-философских подходов и проблем. Речь идет о самой радикальной форме "ликвидаторства", угрожающего социальной философии, которая возникла и распространилась в нашем отечестве в последние годы - во многом как "побочный результат" ширящихся контактов с зарубежными коллегами-обществоведами.

2. ПРАГМАТИЗМ ПРОТИВ ФИЛОСОФИИ ОБЩЕСТВА

Несомненно, заявляют "новые" критики социальной философии, выпускник современного вуза должен знать реальную историю людей - громкие имена и памятные даты в прошлом и настоящем различных стран, народов и цивилизаций. Точно так же студенту должно быть известно устройство общества, в котором ему предстоит жить и работать: основы его культуры, экономической и социальной организации, политического и правового устройства и т. д.

Но нужно ли предлагать студентам сугубо абстрактные, отвлеченные теории, в которых осмысливаются не конкретные общества с происходящими в них реальными войнами, реформами или революциями, а некие "всеобщие начала и конечные причины" социокультурного поведения людей, будто бы стоящие за каждым из реальных событий и проявляющиеся в них?

Возникает вопрос: не является ли распространенность таких теорий признаком отсталости отечественного обществознания, которое явно запоздало с переходом от "метафизической" к "позитивной" стадии своего развития (если использовать терминологию О. Конта)?

Ясно, говорят критики, что в недавний период отечественной истории спекулятивное философствование об обществе было единственным занятием, которое поощрялось господствовавшей идеологией, не нуждавшейся в конкретных знаниях о стране и мире и боявшейся их. Именно поэтому единственной "научной социологией" провозглашалась гиперабстрактная теория исторического материализма, которая в своих суждениях об обществе не спускалась ниже типологического уровня "формаций" - феодализма, капитализма, социализма и прочих предполагаемых суперфаз человеческой истории.

Спрашивается: не пришло ли время спуститься с отнюдь не обетованных "небес" философской абстракции на твердую почву реальной социальной науки, которая фундирована фактами, а не метафизическими "первоначалами", изучает конкретные общественные системы, а не конструирует "идеальные типы" общественной организации?

Не пора ли, наконец, обратить свой взгляд на Запад и вместе с современными технологиями и представительской демократией позаимствовать там хотя бы крупицу трезвого, прагматического отношения к социальным теориям, не позволяющего перегружать головы людей различными социально-философскими абстракциями уже со школьной и студенческой скамьи?

В самом деле, всем известно, что в гуманитарном образовании наиболее развитой страны мира - США практически отсутствуют абстрактные социально-философские курсы, с их претензиями объяснить "все и вся" в человеческой истории. Российских студентов, получивших возможность стажироваться в США, не перестает удивлять сугубая "приземленность" философских и социологических курсов, читаемых в большинстве американских университетов, их ориентация на императивы "здорового смысла", идеологию повседневного жизненного успеха и отчетливо выраженный культ статистики. Подобная ориентация, к еще большему удивлению нашей философской молодежи, вполне соответствует ожиданиям студенческой аудитории, которая старательно записывает данные о среднем возрасте женщин-конгрессменов в штате Айова, но остается глухой к попыткам "разговорить" ее на столь близкие нам "общие" темы: что есть общество, существуют ли универсальные законы его строения и функционирования, каковы алгоритмы его исторического изменения и т. д. и т. п.

Заметим, что точно такое же непонимание возникает во многих случаях, когда американские профессора философии и социологии, движимые самыми добрыми чувствами "помочь русским депроvincialизировать свое обществознание", приезжают в Московский университет и пытаются читать курсы, вызывающие у наших студентов самые саркастические комментарии.

Конечно, такая направленность образования отнюдь не является общим правилом, не знаящим никаких исключений. Прекрасно известно, что в США успешно работали и работают крупные и оригинальные мыслители - авторы масштабных социальных теорий, годами сражавшиеся за авторитет социальной философии и общей социологии.

И тем не менее не будет ошибкой признать, что в университетах США - не говоря уже об американском обществе в целом - отсутствует сколь-нибудь серьезный интерес к теориям высшего ранга обобщения, пытающимся понять, что есть общество, история и человек в родовых, "надвременных и надпространственных" формах своего социокультурного бытия. Можно считать, что такое отношение далеко не случайно и выражает собой доминирующий тип прагматического менталитета, который считает критерием ценности научных идей их непосредственную практическую полезность, способность поддерживать в "рабочем состоянии" или менять к лучшему наличные условия экономического, социального, политического существования людей в обществе.

Излишне говорить, что абстрактные суждения социальной философии, намеренно отвлеченные от всякой исторической конкретики, воспринимаются таким менталитетом, как "пустая игра ума", набор "пустопорожних мудрствований", не имеющих никакого отношения к требованиям реальной жизни. Степень общественной полезности таких идей признается равной нулю, за исключением ситуаций, когда они становятся просто вредными обществу, способными причинить ему немалый, материально исчисляемый ущерб. Подобное происходит тогда, когда, забыв об "изначальной непрактичности" социальной философии, ее ретивые сторонники пытаются склонить доверчивых сограждан использовать умозрительные постулаты как "руководство к практическому действию", призванное привести реальную жизнь в соответствие с представлениями "социальных проповедников" (выражение американского социолога А. Бескова) о надлежащей, "идеальной" форме ее организации.

В подобной ситуации, полагают прагматики, глобальные теории общества становятся опасным проявлением "гордыни человеческого разума", который вдохновляется иллюзорным стремлением познать непознаваемое в тщетной надежде изменить неизменное. В самом деле, разве не достойна насмешки или сожаления "интеллектуальная нескромность" людей, которые - не умея спрогнозировать личную жизнь на ближайшую неделю или месяц, не будучи способными контролировать поведение собственной семьи, - все же смело берутся за расчет и прогноз тектонических подвижек истории, стремятся "свободно творить" ее, изменять в желаемом направлении, утверждать свое господство над многовековыми укладами общественного бытия. Именно это горделивое стремление человека, который не понимает всей меры своей ограниченности, не способен мириться с естественными и неизбежными тяготами исторического бытия (такими, к примеру, как непреодолимое фактическое неравенство людей), породило, как полагают сторонники социального прагматизма, многие из катастроф XX века и, прежде всего, коммунистический эксперимент, проведенный под флагом революционаристской доктрины Маркса. Мало того, что марксизму присущ "розовый гносеологический оптимизм", наивная вера в тотальную познаваемость мира, не ставящая никаких "разумных" преград философской любознательности. Страшно то, что он настаивал и настаивает на превращении соблазнительных философских постулатов в "инструкцию" по радикальной перестройке основ человеческого бытия в мире. Именно с этой целью создавалась глобальная доктрина ("активная утопия", по выражению З. Баумана), призванная установить пути и способы перехода от "предыстории" к подлинной истории человечества, в которой нет и не может быть места стихийности, тождественной несвободе.

Еще не так давно мы рассматривали прагматический менталитет как проявление "мещанской ограниченности", скудоумия и душевной лени "буржуазного обывателя". И только в последние годы перипетии отечественной истории заставили многих пересмотреть подобное отношение.

Стало ясно, что "самоограничение человеческого ума", присущее социальному прагматизму, отражает реалии стабильного образа жизни, основанного на доверии к "естественному ходу истории", т. е. к различным механизмам социальной саморегуляции, которые сами по себе независимо от теоретиков подсказывают людям императивы экономической и социальной целесообразности.

Естественно, подобный менталитет отнюдь не исключает идеологии социального активизма, не означает фаталистического смирения перед судьбой, подчинения наличным условиям бытия под лозунгом "все действительное - разумно". Напротив, прагматизм предполагает волю человека к переменам, веру в способность целенаправленно улучшить свою жизнь, следуя классической формуле Просвещения: "знать, чтобы уметь - уметь, чтобы мочь".

Проблема упирается в реальный масштаб перемен, в умение канализировать социальную активность в границах "доступного и целесообразного" поведения, в способность отличать желаемое от возможного, посильное от непосильного (прекрасное выражение этой жизненной установки мы находим в молитве из "Бойни N 5" Курта Воннегута: "Господи, дай мне душевный покой, чтобы принимать то, чего я не могу изменить, мужество изменять то, что могу, и мудрость всегда отличать одно от другого").

В отличие от революционаристской доктрины марксизма прагматический менталитет не ставил и не ставит своей целью преодолеть "стихийность" социального развития, ибо она не понимается как нечто обременительное для людей, унижительное для чести и интеллектуального достоинства человека. Стихийность ассоциируется не с беспорядком вообще, не с автомобильной пробкой, возникшей из-за отсутствия должного полицейского контроля, а с налаженной и четкой работой живого организма, в котором ни печень, ни почки, ни легкие не нуждаются в "руководящей и направляющей роли" идей, работают тем лучше, чем меньше внимания уделяет им рассудок - естественно, за исключением случаев болезни, когда задачей врача становится осознанное восстановление нормальных функций.

Точно так же и общество нуждается в сознательной регуляции, в прозорливых экономистах и политиках, способных вносить необходимые, иногда существенные и даже очень существенные поправки в проявивший себя "естественноисторический" (как выразился сам Маркс) ход вещей. Однако речь идет именно о "поправках" - о корректирующих функциях сознания, у которого хватает трезвости следовать за логикой жизни, а не предписывать ей "коперниканские перевороты" в сложившихся, стабильно воспроизводимых укладах бытия. Речь идет о сознании, которое не страдает синдромом всезнайства и всемогущества, комплексом "пагубной самонадеянности", прекрасно описанным Ф. Хайеком, и понимает, что осторожное следование ближайшим, видимым интересам людей - при всей своекорыстности и приземленности таких интересов - приносит в итоге больше добра и справедливости, чем "прометеевский" порыв к "теоретически исчисленному" общему благу⁴. Все эти соображения в пользу прагматического отношения к социальным теориям, как полагают их сторонники, имеют особое значение для России, поскольку ей всегда было свойственно "нездоровое отношение" к отвлеченным социальным доктринам (философского, религиозного, этического свойств и т. п.).

3. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И РОССИЙСКИЙ МЕНТАЛИТЕТ

Российских студентов - в отличие от их американских сверстников - действительно интересуют или могут заинтересовать глобальные философские "спекуляции", в результате которых история, как говорил Огюст Конт, способна лишиться "не только имен людей, но и имен народов". Но хорошо ли это? Следует ли поощрять подобный интерес? Не является ли интеллигентская склонность к "схоластическому теоретизированию" одним из дефектов национального менталитета, который оказывал и оказывает России недобрую услугу? Ниже, когда мы будем рассматривать проблемы историософии России, будет рассмотрена и точка зрения, согласно которой господство "социальных идей" всегда было несчастьем русской истории, страдавшей от экспансии мессианского сознания с его обыкновением жертвовать "синицей в руке ради журавля в небе" - разрушать "дурное" настоящее ради некоторых идеальных моделей будущего. Серьезный анализ этой "заезженной" публицистами темы потребует многих усилий, поскольку упирается в решение ряда сложнейших проблем социальной философии и философии истории.

Нам предстоит понять, в частности, подпадает ли Россия под признаки идеократической социальной системы и существуют ли вообще в истории людей общества такого типа, в которых реальной осью интеграции всех сфер является автономная духовность, определяющая - в полном противоречии с утверждениями Маркса - характер той социально-экономической "надстройки", которая возвышается над "духовным базисом" (культурой как взаимосоотнесенными символическими программами поведения)?

Нам нужно будет ответить на вопрос: могут ли идеи в принципе стать "материальной силой", осуществляющей "насилие" над реальной жизнью, меняющей "естественный ход" ее развития? Или же это утверждение есть иллюзия людей, не понимающих, что духовное в жизни общества при всей своей видимой активности всегда есть "инобытие" практики, ее производная, хотя зачастую и неявная, функция? Может быть, правы ученые, полагающие, что за любой "самовластной" идеей всегда стоит некий практический интерес, без которого идея мертва, не способна объективироваться и социализироваться в массовом поведении людей?

Оставляя пока в стороне развернутый анализ этих и других проблем, мы можем заранее согласиться с выводом о "гипертрофии" идейного начала в российской истории, в которой практическое поведение людей в социальной, политической и даже экономической областях находилось под огромным влиянием идеологических схем, нередко оказываясь их прямой проекцией.

Наиболее наглядным подтверждением сказанному является, конечно же, недавняя история страны, когда значительные массы людей - от художников масштаба Маяковского и Шолохова до пресловутых ленинских кухарок - отпав от христианства, обрели, по сути,

новую религию, которая регламентировала повседневную жизнь в значительно большей степени, чем традиционные верования. По иронии истории этой "религией", фетишем слепого или полуслепого верования, оказался атеистический марксизм, задуманный своими создателями как строго научная теория, исходящая из идеи "естественноисторического хода" общественного развития, подчиненного строгим законам экономической детерминации и не терпящего капризов человеческой воли.

Как бы то ни было, именно Россия оказалась страной, в которой огромные массы людей, введенные в искушение носителями "передовой философии", под аккомпанемент теоретических суждений о "бытии, определяющем сознание", принялись с энтузиазмом кропать это бытие, вгонять его "штыками и картечью" в предустановленные философским сознанием рамки. Чтобы понять всю нестандартность происшедшего, нужно учесть, что идеологам удалось развернуть экзатичность многомиллионных масс в весьма необычном для истории направлении - ее вектором стали не приманки "великой государственности", вдохновлявшие еще Александра Македонского, не идеи национального или религиозного возрождения, питавшие Гарибальди и Лютера, а фантастические по сути и масштабу замыслы создания невиданного в истории планетарного "земного рая" - с беспрецедентной для цивилизованного мира экономикой, социальным укладом и даже своим принципиально новым "коммунистическим" человеком. Тот факт, что возжеленное "царство свободы" закономерно оказалось переизданием старого и, увы, недоброго азиатского политаризма, не отменяет грандиозных масштабов этой исторической мутации, вырвавшейся за рамки России и распространившейся (хотя и в ином "добровольно-принудительном" порядке) на добрую треть человечества.

Конечно, опыт Октябрьского переворота в России не должен упрощаться нами и объясняться "внезапным помутнением ума", охватившим великий народ. Происшедшее, как мы надеемся показать ниже, имело множество сугубо "практических" причин, не редуцируемых к традиционной российской "идеократии", определявших помимо нее столь же традиционный деспотизм, экономическую неустроенность, "неправду старого социального строя" (Н.А. Бердяев), которую предпочитают не замечать некоторые современные публицисты. И все же масштабы "идеократической компоненты" случившегося не следует недооценивать, преуменьшая ее реальную роль в успехе большевизма, который, по словам того же Бердяева, оказался наиболее соответствующим "некоторым исконным русским традициям и русским исканиям универсальной социальной правды, понятой максималистически... Он (большевизм. - К.М.) показал, как велика власть идеи над человеческой жизнью, если она тотальна и соответствует инстинктам масс"⁵.

Неудивительно, что до сих пор, приезжая в Россию, наши западные коллеги изумляются далеким от прагматизма умонастроением широкой российской общественности, не понимая, как можно вести в годину бедствий абстрактные споры о капитализме, социализме, коммунизме и прочих "измах", с пылом защищать или опровергать идеи "бородатого экономиста", умершего сто с лишним лет тому назад в чужой стране и "ни разу в жизни не видевшего простейшей стиральной машины".

Бывает трудно объяснить коллегам, что "истерический интерес" к отвлеченным идеям в больном, неблагополучном обществе есть результат особого образа жизни, в котором экономический развал и политическая нестабильность могут быть вызваны не вторжением врага или стихийным бедствием, а расхождением теоретических взглядов на способ "наилучшего устройства" общественной жизни.

Такова реальность нашей истории, в которой реформы осуществлялись, как правило, не от "возможности", а от "желания", инициировались людьми, мнившими себя всезнающими и всемогущими. Отсутствие самокритичности, заставляющей с опаской относиться к самым "продуманным" планам мгновенного исцеления страны, сопровождалось у них верой в неограниченную пластичность "социального материала", в претворимость любых благих намерений, подкрепленной силой приказа и твердой решимостью принудить сограждан "стать счастливыми" - научив неумеющих и заставив нежелающих.

В результате многие "перестройки" в стране исходили и исходят не из повседневных потребностей жизни, а из пунктов очередной "кабинетной" программы государственного или социального переустройства, которая апробировалась на "живых людях" - независимо от меры их желания участвовать в исторических опытах (связанных, как правило, с одной и той же идеологией "догоняющей модернизации" - стремлением во что бы то ни стало и непременно в кратчайшие сроки "догнать и перегнать" лидеров европейской, а ныне мировой цивилизации).

Конечно, едва ли правильно считать, что "гипертрофия идей" является исключительным и монопольным достоянием российской истории. Она вполне обнаружима и в истории западного мира, который отнюдь не всегда пребывал в фазе "сенсатного" существования (терминология П. Сорокина), связанного с канонами "прагматической рациональности", прекрасно охарактеризованными М. Вебером. Еще несколько веков тому назад нарождающийся культ "здорового смысла", альтернативного максималистским призывам "религиозного долга и феодальной чести", считался достоянием низших слоев общества и вызывал декларативное (хотя далеко не всегда искреннее) презрение со стороны высших сословий.

Более того, со времен кончины средневекового идеационализма западный мир пережил и "жизнетворчество" якобинцев (включавшее в себя введение новой системы летоисчисления, на которое не решились большевики), и ослепление национальной идеей, доведшее Германию до фашизма, и достаточно мощное коммунистическое движение в Европе, и многое другое. И все же, не будет ли правильным признать, что буйство отвлеченных идеологов, опьянение абстрактными, не фундированными в социальной реальности замыслами, которому поддаются как руководители, так и народные массы, редко достигало в Европе привычных нам российских масштабов, способных повлиять на долгосрочные судьбы страны?

Сейчас не время отвечать на этот вопрос, равно как и обсуждать реальные причины деструктивной экспансии "идей" в российской истории. Ниже мы постараемся дать ответ на вопрос является ли она следствием практического неустройства общественной жизни, которое лишает людей твердых жизненных ориентиров и делает падкими на соблазн красивых, пусть и несбыточных обещаний? Или же она восходит к глубинам национального менталитета с его особым интересом к экзистенциальным основам бытия, который соединен с максималистским отношением к повседневной жизни, или как выражается английский публицист М. Скэмвел) своеобразным "комплексом Христа" - привычкой судить реальный мир абсолютными критериями идеала? Достаточно ли подобных ссылок на "генотип духовности" для понимания российской истории, и если да, то как объяснить серьезные типологические сходства в жизни большевистской России и, скажем, коммунистического Китая с иным типом доминирующего менталитета?

Пока же вернемся к проблеме "полезности" социальной философии. Допустим, что в национальном характере действительно присутствует иммунодефицит к соблазну отвлеченных "мудрствований", столь чуждых прагматичной культуре Запада. Но означает ли это, что мы должны, руководствуясь канонами прагматизма, держать российских студентов подальше от философии общества, согласиться с людьми, которые рассматривают ее как ненужную трату умственных сил и даже "искушение от лукавого", провоцирующее людей на безответственные исторические действия?

Едва ли мы можем принять такую точку зрения, ибо достоинства прагматической рациональности, доминирующей в западном мире, на который нам предлагают безоговорочно равняться, отнюдь не бесспорны.

Если бы речь шла лишь о призыве к человеческому разуму соблюдать осторожность, не переоценивать свои возможности "планирования и переустройства" общественной жизни, помнить о вероятной цене "кабинетных ошибок" - едва ли у прагматизма нашлось бы много противников среди трезвых, умудренных жизненным опытом людей (как не вспомнить в этой связи о "прагматизме" Екатерины Великой, которая в полемике с отцами Просвещения, упрекавшими ее за нерешительность реформ, заметила, что в отличие от своих оппонентов пишет не на бумаге, а на человеческих судьбах).

Однако все обстоит сложнее. Дело в том, что "осторожное отношение" к поискам человеческого разума, стремление "дисциплинировать" его соображениями видимой пользы, присущее современной цивилизации Запада, представляет собой "гносеологическое следствие" системы жизненных установок, особого отношения к ценностям человеческого бытия, которое описано Питиримом Сорокиным как целостная система "сенсатного менталитета". Речь идет о типе культуры, в котором прагматические установки органически связаны с "экстернальным (т. е. направленным во вне человеческой души) активизмом", гипертрофией самоиницилирующегося и самоподдерживающегося материального производства, культом потребительства, эмпирически и натуралистически ориентированным познанием, гедонизмом в искусстве, "ситуативной" этикой "договорных принципов" и т. д. и т. п.

Не обсуждая пока точность такой культурологической типологии, подчеркнем, что в данном понимании прагматизм есть нечто большее, чем ценностно нейтральная жизненная рациональность, стремление и умение добиться любых поставленных целей наиболее экономными, подходящими для этого средствами (независимо от того, идет ли речь о перепродаже ширпотреба или приобщении к философской мудрости Платона). Напротив, прагматизм представляет собой совершенно определенное предпочтение одних жизненных целей другим - говоря конкретнее, выбор в пользу "материальных благ" существования, противопоставляемых его "духовным, идеальным" ценностям.

Считая такое отношение одной из "естественных" форм жизненной ориентации человека в мире, мы вслед за П. Сорокиным отнюдь не склонны провозглашать его абсолютным злом, подлежащим непременно искоренению. В то же время мы согласны с решительной критикой гипертрофии прагматического менталитета до степеней, когда он перестает быть адекватным средством ориентации в действительности, приобретает явно разрушительный, опасный для человеческого существования характер (именно с этим обстоятельством Сорокин связывал "Системный кризис" человечества в XX веке, который рассматривал как фазу циклического перехода от изжившей себя сенсатности к вновь приходящей к доминации идеациональной форме социокультурной организации человечества). Оставляя пока в стороне столь глобальные проблемы социальной динамики, подчеркнем, что прагматизм - как и многие другие системы ценностных ориентации - имеет свои сильные и свои слабые стороны, подходит для одних и не подходит для других ситуаций в бесконечно богатой на сюрпризы человеческой истории. Его абсолютизация, превращение в "истину на все времена и для всех народов" не менее опасна, чем абсолютизация "прометеевских порывов разума", парящего, подобно горьковскому Соколу, над повседневностями человеческого бытия и презирающего их с ничем не оправданным высокомерием.

Конечно, детальный анализ прагматического менталитета не входит в данный момент в число наших задач. Скажем лишь несколько слов о ситуации в России, которая оказалась ныне на духовном перепутье, столкнувшись с широкомасштабной экспансией прагматизма, воспринимаемой одними представителями интеллигенции как долгожданное возвращение в "лоно мировой цивилизации", а другими - как драматическая потеря культурной идентичности страны, ее превращение в "интеллектуальную колонию" Запада. Действительно, следует признать, что высокая культура российского гуманизма, прославившая нашу страну во всем мире, несла в себе достаточно выраженный антипрагматический заряд, плохо сочеталась с канонами сенсатной рациональности, не умела и не хотела служить одновременно "и Богу и Мамоне" (емким выражением такой установки можно считать прекрасное четверостишие Велемира Хлебникова, под которым подписались бы многие российские интеллектуалы:

*Сегодня снова я пойду
Туда, на жизнь, на торг, на рынок,
И войско песен поведу
С прибоем рынка в поединок!).*

Возможно, подобные традиции отечественной культуры действительно связаны с особенностями национального менталитета, с его "стремлением к абсолютным ценностям бытия" и "чисто русской жаждой совершенства, пленяющей европейцев" (М. Скэмвелл)7.

Возможно, антипрагматизм в культуре связан также с предполагаемой многими исследователями "созерцательностью" русского духа, в коем, как отмечал еще А. Чехов, присутствует поэтическое любование человеческой энергией, но не хватает собственной практической действенности, присущей более активным англосаксам.

Для полноты картины мы все же прибавили бы к этим и подобным духовным причинам специфические особенности "общественного бытия" страны, культура которой складывалась во многом как острая гуманистическая реакция на неустроенность и "свинцовые мерзости" практической жизни, немало отягощавшие (если верить не только Горькому, но и Гоголю, Достоевскому, Чехову) наших прадедов8.

Как бы то ни было, мы должны согласиться с мнением о сильнейших импульсах "антибуржуазности" в российской культуре, соединившей высокий идеализм интеллигенции с общинными установлениями народа, не успевшего вкусить реальных благ развитого капитализма, зато хлебнувшего полной мерой все тяготы азиатской формы его становления9.

У нас нет сомнений в огромной привлекательности такого непрагматического менталитета, который придает российской культуре неотразимое обаяние, признанное во всем мире.

Именно он заставляет многих иностранцев уезжать из страны с чувством глубокого сожаления о "романтических алогизмах бытия", связанных с человеческой глубиной, теплотой и открытостью, которую не может или не хочет позволить себе сухая, рационалистическая - "пластмассовая", по убеждению ностальгирующих русских эмигрантов, - цивилизация Запада (хотя, заметим в скобках, тотальное отрицание западной культуры, стремление решать проблему "подлинного и неподлинного" в духовной жизни людей в плоскости "Восток-Запад", забывая о том, что культура последнего не сводится к поп-музыке и голливудским вестернам, нам представляется далеким от объективности).

И вот на наших глазах в России происходит явная духовная подвижка от идеационализма к сенсатности. В студенческих и иных аудиториях уже не пользуется былой популярностью критика некогда ненавистного российской интеллигенции волошинского "хама", "продешевевшего дух за радости комфорта и мещанства". Поутихли филиппики в адрес "убогой философии лавочников", приносящих культуру с ее "духовными ценностями-целями" в жертву цивилизации как совокупности второстепенных "ценностей-средств", основанных на технократизме, культе копеечного расчета и гнусной диктатуре рынка, "овеществляющей" гуманистические начала общественной жизни. Молодое поколение все более решительно выбирает не только пепси и прочие внешние атрибуты западного образа жизни, но и более фундаментальные социокультурные ценности, казалось бы, не подлежащие трансмиссии, легко усваивает стереотипы мышления и чувствования, еще недавно проходившие в советской печати под уничижительной рубрикой "Их нравы".

Смешно полагать, как это делают некоторые радикальные публицисты, что причиной подобных подвижек общественного сознания являются происки идеологических диверсантов, целенаправленно канализирующих "зловредное влияние Запада". Очевидно, что это влияние не возымело бы никакого успеха, если бы массы людей не были объективно предрасположены к его восприятию (как не имела реального успеха пропаганда коммунистических идей, активно шедшая в стране уже после того, как "реальный социализм" перешел из своей "экстатической фазы" в фазу застоя и последующей "перестройки").

В действительности, однако, все обстоит и проще, и сложнее. "Системный кризис" антипрагматической духовности есть результат элементарного "взросления" нации, плод горького исторического опыта народа. Все большее количество людей на собственном примере убеждается в том, что "прометеевское" стремление отменить экономическую рациональность "чистогана" и связанные с ней неравенство и отчуждение между людьми,

романтическое намерение перепрыгнуть из "царства материальной необходимости" в "царство экзистенциальной свободы", попытки подавить "нечистый инстинкт" собственности - все эти благие пожелания приводят на практике к такой дегуманизации общественной жизни, к такому расцвету аморализма, который и не снился "бездушному и бездуховному Западу".

Выясняется, что романтической альтернативы "быть или иметь" применительно к поведению широких масс (а не аскетичных подвижников духовности) просто не существует, ибо в долгосрочной перспективе второе является естественным условием первого.

Становится ясным, что "гуманистический выбор" в пользу "очеловечивания" общественных отношений может стать практически реальным лишь для богатых людей, ибо шанс отказаться от фетишизации собственности имеет только собственник, а никак не люмпен, страдающий от ее отсутствия и потому яростно отрицающий предмет своих тайных вожделений. Такова, увы, исторически инвариантная "родовая природа" человека, которую легкомысленно отрицал марксизм, рассматривавший живых людей как интериоризацию общественных отношений, функцию социально-экономических связей, легко меняющую свое содержание вслед за революционным усовершенствованием последних.

Все эти утверждения нам предстоит обосновать ниже. Пока же отметим, что историческая необходимость "прагматизации" российского общества отнюдь не оправдывает восторженное отношение к прагматизму, которое пытается укрепиться в нем. Безусловно, печальный опыт развития страны, которая пыталась обогнать свою историю и вынужденно возвращается на "круги своя", заставляет нас осваивать единственно рациональную в современных исторических условиях рыночную организацию экономики - со всеми "прилагающимися" к ней началами прагматического менталитета (включая сюда уважение к частной собственности и идеологию коммерческого успеха). Конечно, интеллигенция должна - если всерьез озабочена благом народа, почти никогда не евшего досыта, - приветствовать социально-экономические следствия такой "капиталистической рациональности".

Но отдавая должное этой необходимости, нужно хотя бы "из приличия" пожалеть о тех несомненных потерях, которые станут следствием внедрения подобных ценностных установок на российскую почву, и, не ограничиваясь сожалениями, продумать возможные способы минимизации ущерба.

В чисто философском плане мы должны хотя бы осознать всю нелепость наивной идеализации "западного благополучия", понять, что его "плюсы" нельзя купить отдельно от его "минусов", а также отказаться от тотальной, по сути холопской критики "российской неустроенности", без всяких "скидок" на высокое духовное измерение образа жизни, альтернативного прагматизму.

** Цифрами помечены примечания, помещенные в конце каждого раздела.*

Это не означает, конечно же, что мы призываем морить людей голодом и бить их плетью для того, чтобы художники и философы обрели значимые импульсы творчества. Мы выступаем лишь за разъяснение подлинной диалектики истории, которая, с одной стороны, не позволяет людям лишь обретать, не теряя ничто из того, что терять не хотелось бы, а с другой стороны, способна неожиданно востребовать "потерянное" на новом витке своего развития и, вопреки всему, строго спросить с людей за его несохранность.

Однако наряду с глубоким философским отношением к происходящему мы должны продумать сугубо практические способы самозащиты от худшей, наиболее примитивной формы прагматизма, пытающейся ныне решить сложнейшие проблемы социально-экономической и политической модернизации страны за счет "семенного фонда" отечественной истории - все еще живой, несмотря на все перипетии XX века российской духовности.

Речь идет о фактическом разрушении основ культуры - в масштабах невозможных на

"бездуховном" Западе, который при всем своем прагматизме (а во многом и благодаря ему) достаточно осторожен, чтобы усилиями государства и меценатов создавать "экологическую нишу" для "чудаков", занимающихся непопулярными в "обществе потребления" и потому неприбыльными исканиями в сфере духа.

Увы, российское государство и нарождающийся "новый класс" предпочитают пока занимать позицию своеобразного культурдавинизма, считающего, что все "экономически нежизнеспособное" в духовной сфере должно быть обречено на "немедленную и справедливую гибель". При всех реальных сложностях кризисной экономики и вполне понятной посттоталитарной атрофии государственной власти такая позиция самоубийственна для страны и грозит ей многими бедами, включая действительную утрату культурной идентичности, с чем следует бороться, не жалея сил¹⁰.

Уже сейчас на самой начальной стадии "вестернизации" мы видим, как рыночный расчет, будучи реальным инструментом рационализации общества, в своем российском варианте просто презирает суверенность духовной жизни, стремится подогнать и ее под собственные мерки. С бесцеремонностью коммерческой рекламы он проникает в самые заповедные уголки национальной культуры, явно не готовый к вторжению подобной силы в подобных масштабах. В самом деле, заглянув в нынешние афиши московских кинотеатров, мы можем благодарить Бога и бывшее Госкино за то, что, несмотря на все цензурные мытарства, успели увидеть "Андрея Рублева" до того, как на экран под разными порядковыми номерами ворвались Рембо, Терминаторы и прочие чемпионы коммерческого кинопроката, способные нокаутировать Тарковского на первой секунде "честной экономической" схватки.

Художники первыми обнаружили, что диктатура рынка, которой так пугали их адепты социалистического реализма, действительно способна деформировать культуру значительно сильнее, чем политическая цензура, которую в отличие от рынка можно было хоть как-то обмануть.

Ныне это печальное открытие совершают ученые, занятые в фундаментальных отраслях науки, которых младенец-капитализм не может защитить от безжалостных законов спроса-предложения. Но если естественные науки имеют хотя бы перспективу такой защиты, то многие гуманитарные разработки, существовавшие в докоммерческую эру, могут погибнуть безвозвратно, поскольку в своей сути не отвечают канонам "экономии мышления", присущим прагматической рациональности.

Казалось бы логичным включить в эту "группу риска", в своеобразную "Красную книгу" культуры и социальную философию, в практической бесполезности которой уверены адепты прагматизма. Однако едва ли она нуждается в такой защите.

4. Есть ли польза от социальной философии?

В действительности отношение к социальной философии как к праздной игре ума демонстрирует еще один недостаток прагматического менталитета - его историческую близорукость, плохую историческую память и неумение правильно оценить перспективу общественного развития.

В самом деле, абсолютизация "практической пользы", ее превращение в меру всех вещей, позволяющую сортировать знания на "нужные" и "ненужные" и избегать "лишних" умственных усилий, грозит не только высокой человеческой духовности. В действительности "самоограничение духа" - какими бы резонами оно ни вызывалось, в каких бы сферах ни канализировалось, к каким бы благим сиюминутным следствиям ни вело - реально угрожает самой практике общественной жизни. Игнорируя сложнейшую логику развития человеческого познания, резко "спрямляя" ее, прагматизм деформирует систему "ориентационных рефлексов" человека, закладывая тем самым мину замедленного действия под фундамент социального, экономического и политического благополучия людей.

Именно это мы можем видеть на примере прагматического отношения к социальной философии. В самом деле, сторонники такого подхода легкомысленно отказываются от знаний, которые кажутся лишними лишь сейчас, когда западная цивилизация движется по

накатанной исторической колее и не нуждается в углубленной саморефлексии. Еще недавно ситуация в западном мире была иной и иным был интерес к социально-философским идеям в самый политизированный век человеческой истории. Люди мучительно стремились понять природу XX века, который безжалостно обманул оптимистические ожидания века минувшего, превратился, по образному выражению Е. Евтушенко, в "газовую камеру надежд".

В самом деле, еще в конце XIX века многим людям казалось, что возросшая сила человеческого разума, воспетая в прекрасных романах Жюль Верна, сумеет наконец обеспечить всеобщее изобилие, безопасность, расцвет демократии, стабильный прогресс морали и искусства. Увы, действительность оказалась иной. Вместо "вечного мира" человечество получило две мировые войны с океанами пролитой крови, вместо воспетого "царства свободы" - вакханалию невиданного в истории тоталитаризма. Ожидаемый прогресс морали внезапно обернулся одичанием Освенцима и Гулага, триумф науки - угрозой термоядерной смерти человечества.

"Мы живем, - писал выдающийся русский мыслитель С.Л. Франк, - в эпоху глубочайшего безверия, скепсиса, духовной разочарованности и охлажденности. Мы не знаем, чему мы должны служить, к чему нам стремиться и чему отдавать свои силы. Именно это сочетание духовного безверия с шаткостью и бурностью стихийного исторического движения образует характерное трагическое своеобразие нашей эпохи. В безверии, казалось бы, история должна остановиться, ибо она творится верой. Мы же, потеряв способность творить историю, находимся все же во власти ее стихийных сил; не мы творим ее, но она несет нас. Мутные, яростные потоки стихийных страстей несут нашу жизнь к неведомой цели; мы не творим нашу жизнь, но мы гибнем, попав во власть непросветленного мыслью и твердой верой хаоса стихийных исторических сил. Самая многосведущая из всех эпох приходит к сознанию своего полного бессилия, своего неведения и своей беспомощности"11.

С тех пор ситуация в западном мире значительно изменилась, существенно стабилизировалась. Но это не меняет главного вывода Франка: потребность в социально-философской теории как практически полезном знании возникает всякий раз, когда человечество оказывается перед экзистенциальным выбором, т. е. выбором, от которого зависит само существование цивилизации. Рискую утомить читателя длинными цитатами, еще раз обратимся к русскому мыслителю, дающему точный рецепт поведения в подобной ситуации "бифуркации" (если использовать термин современной синергетики) - смены доминантного типа функционирования, не единожды испытанной человеческим обществом и с большой вероятностью вновь предстоящей ему.

"В таком духовном состоянии, - пишет Франк, - самое главное - не забота о текущих нуждах и даже не историческое самопознание: самое важное и первое, что здесь необходимо, - это усилием мысли и воли преодолеть обессиливающее наваждение скептицизма и направить свой взор на вечное существо общества и человека, чтобы через его познание обрести положительную веру, понимание целей и задач человеческой общественной жизни... Другими словами, проблема социальной философии - вопрос, что такое, собственно, есть общество, какое значение оно имеет в жизни человека, в чем его истинное существо и к чему оно нас обязывает, - этот вопрос, помимо своего постоянного теоретического философского значения, имеет именно в наше время огромное, можно сказать, основополагающее практическое значение. Если когда-либо, то именно теперь наступила пора раздумья - того раздумья, которое, не останавливаясь на поверхности жизни и ее текущих запросах сегодняшнего дня, направляется вглубь, в вечное, непреходящее существо предмета. Все подлинные, глубочайшие кризисы в духовной жизни - будь-то жизнь отдельного человека или целого общества и человечества - могут быть преодолены только таким способом. Когда человек заплутался и зашел в тупик, он не должен продолжать идти наудачу, озираясь только на ближайшую, окружающую его среду; он должен остановиться, вернуться назад, призадуматься, чтобы вновь ориентироваться в целом, окинуть умственным взором все пространство, по которому проходит его путь. Когда человек уже не знает, что ему начать и

куда идти, он должен, забыв на время о сегодняшнем дне и его требованиях, задуматься над тем, к чему он, собственно, стремится и, значит, в чем его истинное существо и назначение. Но именно этот вопрос в применении к совместной, общественно-исторической жизни людей и есть проблема социальной философии, философского осмысления общего существа общественного бытия"¹².

Сказанное наводит на понятные размышления: нужно ли абсолютизировать ту утрату интереса к социальной философии, которую мы наблюдаем на современной, относительно благополучной фазе развития западной цивилизации? Не изменится ли ситуация в случае, если энтропийные процессы в мировой истории, связанные с возможной гибелью *Homo sapiens* (человека разумного) от руки *Homo faber* (человека производящего), антагонизмом конфессий, противоборством "мирового города" и "мировой деревни" и т. д., будут возрастать, и благополучные ныне страны окажутся на исторической развилке, встанут перед выбором нестандартных реакций в нестандартной ситуации¹³. Именно тогда может понадобиться углубленная философия истории, которая позволит людям уточнить свои жизненные цели, сориентироваться в новой реальности, исключая автоматизированное воспроизводство привычных стереотипов бытия.

Что касается России, то в силу перманентной исторической неустроенности страны интерес к социальной философии, как уже отмечалось выше, не утихал в ней никогда и приобрел особую остроту на современном этапе развития, когда мы, по словам немецкого социолога А. Вебера, "вновь всматриваемся в историю" с любопытством, окрыляясь надеждой, но и с тревогой; испытываем потребность уяснить себе неслыханно запутанную ситуацию с надеждой понять таким образом нечто из нашей собственной судьбы. Конечно, разные люди удовлетворяют эту потребность различными способами. Массовый интерес к "летающим тарелкам", астрологии, различным формам оккультизма свидетельствует о том, что многие люди, разочаровавшись в науке, пытаются сориентироваться в настоящем и будущем с помощью неумирающей веры в чудо. Однако немалое число наших сограждан рассчитывает на менее экзотичные, но более достоверные формы познания, обращая свой интерес к обществознанию и прежде всего к социальной философии.

Возможно, излишнее увлечение теориями действительно завело всех нас в тупик, в глубокую историческую яму. Но ясно одно - яма эта настолько глубока, что выбраться из нее "на ощупь", рассчитывая на "естественный ход событий", совершенно невозможно. Реформы не могут иметь успеха, пока мы не определим их желаемую цель, не выясним, какое общество мы хотели бы построить на нынешних исторических развалинах. Поиск социокультурной модели, не только желаемой, но и приемлемой, практически доступной для нас и наших детей, не есть праздная игра философского ума. Это проблема практических законоуложений, которые должны быть приняты и реализованы нацией, вынужденной создавать фундамент общественной жизни, не сложившийся в процессе стихийной социальной эволюции, как это произошло в большинстве стран Запада и Востока. Не учитывать эту специфику России, уповать на "естественный ход событий" в стране, где каждые очередные выборы грозят едва ли не сменой цивилизационных ориентиров, стало бы преступлением ее интеллектуальной элиты, не уступающим по своей тяжести традиционному соблазну немедленной, безоговорочной, тотальной апробации идеальных моделей будущего.

Именно это обстоятельство определяет объективную значимость социально-философского мышления, опасность его практической не востребованности в нашей жизни. Кто-то из известных деятелей нашего века выразил надежду, что мир изменится к лучшему, когда к власти придет поколение, воспитанное на музыке "Битлз". По аналогии мы надеемся, что жизнь россиян станет как минимум стабильнее, если к власти придут политики, усвоившие азы социально-философского и философско-исторического взгляда на мир. Будет вполне достаточно, если власть предержащие научатся понимать, что жизнеспособные социальные системы имеют функциональные алгоритмы самосохранения и развития, которые нельзя безнаказанно нарушать. Конструируя очередные артефактные химеры, следует помнить,

что пластичность самого податливого "человеческого материала" имеет свои пределы, положенные доминантами его родовой природы (которые, в частности, заставляют большинство людей и народов рано или поздно преодолевать естественный страх свободы, останавливать то бегство от нее, о котором прекрасно писал Э. Фромм). Будет прекрасно, если власть предрержащие научатся различать истины и ценности, не абсолютизируя свой ценностный выбор, не превращая его в единственно возможную жизненную "правду", поймут, что усвоение самых привлекательных парадигм чуждой культуры по принципу кирпичной кладки, а не органической ассимиляции - дело вполне безнадежное; примут во внимание существование "объективно-мыслительных форм" массового сознания, которые складываются как неизбежная реакция на условия практического существования и не могут быть объектом сколь-нибудь успешной пропагандистской манипуляции и т. п. Заканчивая на этом наше затянувшееся вступление, перейдем к конкретным проблемам социальной философии, уточнив для начала круг ее вопросов, в отношении которого отсутствует, увы, достаточная ясность.

Примечания к вводному разделу

1 Делалось (и делается) это под лозунгом "восстановления единой и целостной философии", лишенной разделения на искусственные компоненты типа прежних "диамата", "истмата", и т. п. Ниже нам предстоит рассмотреть логику подобного подхода, путающего целостность философии с гомогенностью (структурной однородностью) кирпича, который равен самому себе, не имеет и не может иметь организационно выделенных частей в отличие от философии, представляющей собой многоуровневое и многоаспектное знание.

2 "Философ, который занимается историей в качестве философа, - писал Фихте, - руководится при этом априорной нитью мирового плана, ясной для него без всякой истории, и историей он пользуется отнюдь не для того, чтобы что-нибудь доказать посредством последней (ибо его положения доказаны уже до всякой истории и независимо от нее), а только для того, чтобы пояснить и показать в живой жизни то, что ясно и без истории (Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. СПб. 1906. С. 126).

3 Особые усилия в борьбе за престиж социальной теории проявил наш соотечественник, один из крупнейших мыслителей XX века Питирим Александрович Сорокин, неуклонно борющийся с различными формами близорукого "фактоискательства" в общественной мысли. Несмотря на внешний успех этой борьбы (символом которого стало избрание Сорокина президентом Американской социологической ассоциации), несмотря на целую вереницу блестящих учеников, подготовленных на социологическом факультете Гарвардского университета, создателем и деканом которого являлся Сорокин, он умер, не оставив школы, способной развивать его "интегральную концепцию социальной и культурной динамики". Она оказалась слишком "теоретичной", слишком "философской" для прагматического менталитета, воспринимающего лишь отдельные блоки целостной доктрины (теории "социальной мобильности", "социальной стратификации" и др.).

4 Управление обществом в традициях такого менталитета можно уподобить отношению человека к сложной технике, устройству которой недоступно его пониманию. К примеру, автомобилем можно и нужно управлять: регулировать направление и скорость движения, заправлять бензином и т. д. и т. п. Однако разумному автолюбителю не следует разбирать и "совершенствовать" двигатель машины, в котором он ничего не понимает. Человеческая история, полагают прагматики, избежала бы многих потрясений, если бы на нее можно было повесить бирку "foolproof", что в мягком переводе с английского означает "защищено от некомпетентного вмешательства". В противном случае распространенность социальных теорий в обществе оказывается обратно пропорциональной наличию в нем сырокопченой колбасы, ибо общественная жизнь - прежде всего экономика - напоминает часы, лишенные собственного хода, которые приходится крутить пальцем, если желаешь знать время.

5 Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М. 1990. С. 93, 89.

6 Эта вера в распорядительные возможности власти (гениально выраженная Тыняновым в реплике Николая Второго из "Малолетнего Витушишника": "Я прикажу инженерам быть честными!") многим иностранцам кажется совершенно иррациональной. Не будем, однако, забывать, что в политарном российском обществе государственный аппарат при всей своей конечной неэффективности мог делать много такого, что не снилось самым восторженным почитателям этатизма на Западе - контролировать наличие или отсутствие бород на лицах поданных, регламент их половой жизни, длину и ширину брюк и т. п. и т. п.

Неудивительно, что в исторической памяти самых широких народных масс живы воспоминания о правителях, умевших добиваться исполнения любых, самых идиотских приказов, что подспудно рождает и поддерживает надежду на безусловную исполнимость приказов "умных", ведущих к общему благу. Вера во всевластие "умной силы", "добра с кулаками", способного сделать всех граждан честными и трудолюбивыми, хозяйственными и компетентными (с публичным наказанием "саботажников") становится, увы, еще не ушедшей в прошлое народной основой тоталитаризма. Опорой этой веры нередко является опыт политического правления тиранов, хоть и не способных сделать людей честными, но умевших страхом парализовать общество настолько, что в нем вместе с малейшими гарантиями безопасности исчезали видимые признаки разврата и лихоимства.

7 Как известно, многие философы, художники, ученые рассуждали и рассуждают о тайнах "загадочной русской души", которой "не хватает" обыденных радостей жизни - скучно работать, есть, пить и развлекаться "просто так", не задаваясь вопросом о целях своего бытия в мире, не пытаясь озарить его неким надличностным смыслом, включить в "мировую цепь причин и следствий".

Конечно, мистифицированные на Западе "загадки русской души" присущи далеко не каждому из россиян, концентрируясь по преимуществу в слое гуманитарной интеллигенции. В стране всегда хватало не только Калинычей, Обломовых и Трофимовых, но и Хорей, Штольцев, и Лопахиных - холодных рационалистов, предпочитающих реальную прибыль цветущему вишневному саду. Едва ли следует абсолютизировать "житейский идеализм" россиян - тем более если речь идет о простом народе, который веками вел жестокую борьбу за выживание, вынуждавшую сочетать христианскую нравственность с жесточайшей расправой над конокрадами и прочими похитителями чужого добра.

И все же в статистической выборке житейский идеализм действительно распространен в России значительно шире, чем на Западе. Мы реально сталкиваемся с ним не только в литературе, но и в повседневном общении с живыми людьми - причем не только интеллигентами старой выучки, которые героически пытаются презирать доступные "земные блага" и в условиях отступившего тотального дефицита. Люди идеационального склада встречаются даже в кругах "новой буржуазии", некоторые представители которой - на манер старого русского купечества - стесняются своего богатства, пытаются преуменьшить его не только из-за страха перед рэкетирами или все еще неэффективной налоговой инспекцией. Рефлектирующих философов, убежденных в том, что "не и деньгах счастье", можно встретить даже среди прытких спекулянтов, способных порой на неординарные поступки, совершенно не укладывающиеся в нормы западной коммерческой рациональности (может быть, именно неудовлетворенная идеациональность питает порой неумеренное пьянство, поражающее вполне "благополучных" людей, не имеющих видимых "бытовых" причин для этого порока).

8 Увы, как не жестоко это суждение, приходится согласиться с тем, что творческий потенциал и нравственный пафос российской культуры всегда находился в прямой зависимости от числа неустроенных, униженных и оскорбленных людей, которых поэт, философ или писатель встречал в непосредственной близости от своего жилища. Было бы неверно абсолютизировать подобное рассогласование "социальной" и "культурной" динамики (если снова использовать терминологию Сорокина), но оно несомненно существовало и существует в России, придавая особую пронзительность и глубину высшим проявлениям национального духа.

В этом плане высокая российская культура всегда обладала странным "компенсаторным" механизмом развития, которое - в противоположность оптимистическим представлениям о духовной "надстройке", неуклонно прогрессирующей вслед за совершенствованием социально-экономического "базиса", - осуществлялось по обратному принципу "чем хуже, чем лучше".

В самом деле, чем хуже шли в стране дела практические, тем с большим рвением русская мысль штурмовала заоблачные выси духа. Факт, что именно в России XIX века, страдавшей от варварских пережитков крепостничества, уступавшей своим европейским соседям по всем параметрам экономического и политического благоустройства, осуществился беспрецедентный взлет искусства, были созданы непреходящие шедевры, покорившие "сытую и спокойную" Европу. Точно так же блистательные успехи "серебряного века" были достигнуты Россией не иначе, как в условиях гибнущей империи, в преддверии наступающего "века-волкодава", "сумерков свободы", о которых писал Мандельштам.

9 Именно этот менталитет сказался на успехе российского революционаризма, ставшего во многом порождением и проявлением российского антипрагматизма. Сказанное не отменяется тщетными попытками большевизма сочетать экстатичность "коммунистического духа" с рациональным построением нового общества, соединить - как гласил лозунг тех лет - "русский революционный размах с американской деловитостью". Хотя в результате этих усилий, как писал Н.А. Бердяев, "народ, живший иррациональными верованиями и покорный иррациональной судьбе, вдруг почти помешался на рационализации всей жизни, поверил в возможность рационализации без всякого иррационального остатка, поверил в машину вместо Бога" (Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 102).

Тем не менее ясно, что в долгосрочном плане "прагматизм" большевиков оказался всего лишь обратной стороной российской "непрактичности", серьезно подорвал силы нации и привел богатейшую страну с талантливым народом к результатам, далеким от подлинной рациональности.

10 Это не значит, конечно, что мы должны единственно возможным путем - принуждением - осуществлять бесперспективную политику культурной автаркии, бороться с реальной перспективой мировой универсализации культур. Но это не значит также, что место культурного синтеза должна занять односторонняя экспансия прагматизма. Это не значит, что высокая российская культура должна сама "наступать на горло собственной песне" - подстраиваться под чужой аршин, заранее хоронить свою реальную самобытность, изменять своим историческим корням и традициям с завидной лакейской расторопностью.

11 Франк С.Л. Духовные основы общества. М. 1992. С. 16-17.

12 Там же.

13 Нужно учесть, что отношение социальных теоретиков к возможностям стихийной саморегуляции общества уже неоднократно менялось на протяжении европейской истории. Так, по справедливому замечанию американского социолога Дж. Тернера, после "разрушительных социальных изменений, вызванных индустриализацией и урбанизацией" в континентальной Европе XIX века, утилитаристская доктрина "невидимой руки порядка" существенно потеряла свою популярность и "уже первое поколение французских социологов отказалось принимать предположение о том, что если оставить свободную конкуренцию, между индивидами неприкосновенной, то социальный порядок последует автоматически" (Тернер Дж. Структура социологической теории. М. 1985. С. 42).

Глава I

Возможна ли научная философия общества?

1. Несколько вводных слов о философии и философах

Бесспорно, что важнейшим условием успешного изучения социальной философии является элементарная охота к учебе. Но это не значит, что каждый пожелавший учиться непременно добьется успеха. Есть и другие условия, о которых мы должны предупредить. Дело в том, что знакомство с социально-философскими идеями требует самой серьезной самостоятельной работы ума. Нам предстоит столкнуться со знанием, которое нельзя заучить на манер таблицы умножения, аксиом геометрии и прочих общепризнанных истин, которыми наполнены учебники физики, химии или математики.

По ряду особых причин ни социальная философия, ни общая социология не могут похвалиться большим числом таких бесспорных истин, которые нуждаются не столько в обсуждении, сколько в усвоении и запоминании. Напротив, эти области знания представляют собой извечное ристалище умов, сферу острейших идейных споров, в которой нет - или почти нет - безусловно правых и безусловно ошибающихся.

Эта особенность теоретического обществознания может нравиться одним и раздражать других. Однако с ней следует считаться как с непреложным фактом, имеющим серьезные последствия. Одно из них - проблемный способ изучения, который требует особой умственной активности.

Увы, человек, не привыкший думать самостоятельно, боящийся представить себя арбитром в социально-философских спорах, не извлечет из них серьезной пользы. Конечно, знакомство с ними не будет совсем бесполезным, поскольку любой человек, претендующий на интеллигентность, должен, как говорится в старом анекдоте, "отличать Гегеля от Бебеля" и время от времени ссылаться на них "с ученым видом знатока". Однако использовать глубины духа как средство поверхностного самоутверждения - столь же глупо, как хранить картофель в беккеровском рояле. Философская мысль способна дать людям неизмеримо большее - но только тем, кто не боится самостоятельного духовного труда, открыт раздумьям и сомнениям, позволяющим оценить тонкий вкус философии, ее неповторимое интеллектуальное очарование.

Попробуем помочь читателю облегчить его задачу кратким рассказом о том, что представляет собой социальная философия. Ответ на этот вопрос, естественно, зависит от понимания философии как таковой - той системы мышления, частью которой являются философские суждения об обществе и истории. Обратимся к рассмотрению этого вопроса, имеющего тысячелетнюю историю, но до сих пор вызывающего жаркие споры.

В повседневной речи мы используем слово "философия", вкладывая в него самое различное содержание. Нередко оно бывает ругательным, когда мы просим праздно болтающего человека перестать "философствовать" и перейти, наконец, к сути дела. Иначе оно звучит, когда мы говорим о "философии спорта" или "философии образования", имея в виду самые общие, глубокие принципы, проявляющиеся в различных человеческих занятиях.

Увы, столь же неодинаково понимают философию и сами профессиональные философы. Может показаться странным, но именно вопрос - что такое философия? - является одной из наиболее спорных ее проблем. Уже много лет - с тех пор, как философию перестали считать "мудростью вообще" (включающей в себя и риторику софистов, и геометрию Пифагора, и физику Архимеда - короче, все выходящее за рамки повседневного обыденного мышления), - ее представители спорят о своих задачах и способах их достижения.

Характерно, что спор идет не о частностях или нюансах - он затрагивает самые

фундаментальные проблемы и прежде всего вопрос о концептуальном статусе философии, ее месте в системе человеческого сознания. Обладает ли философия собственными целями, позволяющими рассматривать ее как самостоятельное духовное образование, не сводимое к иным подсистемам сознания - науке, искусству, религии, морали? Если да, то каково системообразующее основание целостности философского мышления? Если нет, то к какой из подсистем сознания следует отнести философию? Можно ли считать ее разновидностью научного познания с присущим ему холодным аналитическим мышлением о мире? Или философия более похожа на своеобразную форму эстетического творчества - искусство яркой, образной, парадоксальной мысли? Может быть, она представляет собой разновидность морального сознания, советующего людям, как и ради чего стоит жить в этом мире, или религиозный дискурс - рассудочное обоснование веры (в той мере, в какой она нуждается в таком обосновании и допускает его)1?

Сложность ситуации состоит в том, что история философии дает определенные аргументы сторонникам каждой из этих и подобных точек зрения. Среди людей, именовавших себя философами и признававшихся таковыми, без труда обнаружимы трезвые аналитики, гармонично сочетавшие занятия философией с разработкой оптики, механики, математики и прочих наук. С другой стороны, философ нередко представал в образе мудреца, не связанного в своем мышлении строгой предметно-концептуальной дисциплиной, и даже оракула, изрекавшего таинственные, туманные заклинания. Грани между философом и художником, философом и священником, явные в одних случаях, становились зыбкими в других; университетская основательность суждений уступала место салонному красноречию и остроумию и т. п.

Иными словами, знакомство с историей философии дает немалые основания утверждать, что в истории человеческой культуры отсутствует единый универсальный шаблон философствования. Известно, что множество школ и направлений, относивших себя к философии, обладали и обладают весьма различной познавательной ориентацией. Поиск общего знаменателя между философскими интересами Сократа и Локка, Конта и Кьеркегора, Гегеля и Ницше, Витгенштейна и Камю - дело, увы, более чем сложное. Онтологическая картина мира или проблемы теории познания, занимавшие одних, были абсолютно безразличны другим, искавшим, к примеру, универсальные рецепты человеческого счастья или идеал абсолютной красоты. Различие подобных ориентаций достигает такой степени, что можно с высокой вероятностью предположить, что единственной формой полноценного профессионального диалога между многими крупными философами стал бы лишь вопрос о сути философствования, чреватый взаимными обвинениями и отлучениями от "подлинной философии".

Нужно сказать, что разные мыслители по-разному относятся к такой предметной неопределенности, царящей в философии. Часть из них смирилась с ней и полагает, что реалии человеческой культуры заставляют нас признать существование многих философий, которые помимо общего названия объединены в лучшем случае лишь неким трудноуловимым "стилевым единством", позволяющим отличить философский дискурс от религиозной догматики, чистых форм искусства или бытового морализирования. Что же касается идейного содержания разных школ и направлений, именующих себя философскими, то здесь мы сталкиваемся с неустрашимым проблемно-тематическим плюрализмом ориентации, делающим бессмысленными попытки их концептуальной унификации2. Единого предмета философии нет - или же он исторически изменчив, меняется на разных этапах ее существования, имеющих свои несовместимые предметные приоритеты.

Другие философы, напротив, верят в существование универсальной модели философии с единым предметом и обязательным для всех набором проблем3. Те же концепции, которые не укладываются в прокрустово ложе шаблона, без колебаний объявляются лжефилософией или "предфилософией", стремящейся к искомому идеалу, но еще не достигшей его. Беда лишь в том, что разные школы предлагают взаимоисключающие образы такой идеальной философии и соответственно альтернативные списки "лжефилософов" при минимальном числе

общеизвестных авторитетов.

Какая же из этих позиций ближе к истине? Сколько философий существует в истории - одна или несколько? Очевидно, что без ответа на этот вопрос попытка создания учебного пособия по философии (и социальной философии, в частности) окажется бессмысленной. Это вынуждает нас высказать свою точку зрения, не претендуя, естественно, на окончательное решение этой сложнейшей проблемы. Ее рассмотрение мы начнем с анализа двух наиболее распространенных точек зрения на философию, издавна полемизирующих друг с другом. В самом деле, при всем многообразии воззрений на природу философии большинство спорщиков примыкает к одной из двух альтернативных позиций, именуемых "антисциентистской" и "сциентистской" (от science - наука). Основным предмет их полемики - вопрос о соотношении философии и науки, возможность рассматривать философию как разновидность научного познания мира.

Согласно первой из этих точек зрения, философия никогда не была и никогда не будет наукой. Люди, которые не понимают этого обстоятельства и пытаются обрядить философию в научные одежды, заставить говорить сухим и скучным языком категорий, искать какие-то "законы", подобные законам физики или химии, шаржируют облик философии, оскорбляют ее подлинное интеллектуальное величие.

В отличие от науки философию интересует не устройство окружающего нас мира, а смыслы человеческого бытия в нем, фундаментальные ценности нашего существования - добро и зло, справедливость и несправедливость, должное и недолжное, благое и пагубное.

Эти вечные вопросы, томлящие человеческий дух, как небо от земли отличны от "тьмы низких истин", изучаемых наукой. В отличие от философии последняя представляет собой занятие сугубо прагматическое. Наука не интересуется тайной человеческой "заброшенности" в мир и прочими "отвлеченностями". Ее конечная цель - свод практически полезных сведений, позволяющих обустроить видимый мир в интересах "комфортного проживания" в нем. Поэтому, называя философа ученым, вы наносите ему тяжчайшее оскорбление, ибо ученых в истории человеческой культуры "пруд пруди", в то время как подлинных философов, учивших человечество мудрости бытия в мире, а не способу обустройства ватерклозетов, можно пересчитать по пальцам.

Однако немногочисленность философов с лихвой компенсируется размером их аудитории. В отличие от науки, адресуя свои суждения узкому кругу профессионалов, философия открыта любому мыслящему человеку, который стремится понять свое место в этом мире, открыть назначение своей жизни, ее смысл и направленность. Положения философии принимают и отвергают не только умом, но и сердцем, правильность ее суждений каждый определяет сам, не прибегая к специальным научным процедурам "верификации", т. е. проверки на истинность.

Альтернативная сциентистская точка зрения исходит из убеждения и том, что философия в своих подлинных проявлениях всегда была и всегда будет наукой. Философов этой ориентации отнюдь не оскорбляет уподобление их ученым; напротив, они гордятся тем, что представляют "царицу наук", занимающую особое главенствующее место в системе научного знания.

Конечно, это не мешает философам расходиться во взглядах на то, что именно должна изучать философская наука: является ли ее предметом анализ сущего в тех аспектах его целостного существования, которые выпадают из поля зрения частных наук, ограниченных своим конкретным предметом; или же философия должна ограничиться анализом возможности познания человеком мира, универсальных способов и приемов такого познания (т. е. ограничиться чистой гносеологией, уступив всю онтологическую проблематику конкретным наукам) и т. д.

Эти споры, однако, не меняют убеждения философов в научном характере своего занятия, отрицать который, с их точки зрения, могут лишь несерьезные люди, выдающие за философию некий "поток сознания" (состоящий из несистематизированных ассоциативных суждений обо всем на свете - нередко нарочито непонятных, чтоб эпатировать читателя,

подавить его псевдоглубинами ложной мудрости) или различные "максимы и афоризмы" - поверхностные суждения на темы морали, призванные "наставить на путь истинный" людей, не способных мыслить самостоятельно и желающих "подзанять" житейской мудрости у Ларошфуко или Паскаля.

Кто же прав и кто ошибается в давнем споре сциентизма и антисциентизма? Не претендуя на оригинальный ответ, мы полагаем, что правы и одновременно не правы обе стороны, продолжающие спор, который во многом есть результат досадного недоразумения.

Все дело в том, что сциентисты и антисциентисты абсолютизируют и противопоставляют друг другу два разных способа мышления о мире и месте человека в нем, которые традиционно называют одним и тем же словом "философия". Спор сциентизма и антисциентизма, по нашему убеждению, есть следствие того факта, что в истории человеческой культуры сосуществуют две разные философии, относящиеся к двум различным способам интерпретации мира - рефлексивному познанию действительности и ее валуативному (или ценностному) осмыслению. Рассмотрим эти альтернативные типы познания, лежащие в основе разных форм философского мышления о мире.

2. Наука как рефлексивное познание действительности

Критическое сопоставление сциентистского и антисциентистского образов философии предполагает, естественно, понимание сути науки, к каковой относят или не относят философские познание. Увы, и в этом вопросе философы далеки от единомыслия, выказывая разное понимание науки, ее целей, возможностей, средств. Убежденным поклонникам научного познания, уверенным в его адекватности, всемогуществе, безусловной полезности людям, противостоят мнения скептиков, считающих науку формой самообмана, интеллектуальной игрой, которая не способна дать сущностное понимание мира, хотя и вводит человека в опаснейший соблазн "всезнайства"⁴. Рассмотрение всех тонкостей философского понимания науки, естественно, не входит в число наших задач. Попробуем ограничиться самым общим представлением, которое соответствовало бы одному главному для нас условию - реалиям науки как "работающего" института, а не философским спекуляциям по поводу самой возможности такой "работы".

Кто-то из крупных физиков, отвечая на вопрос, что такое наука, определил ее как возможность любознательного индивида удовлетворить свое частное любопытство за общественный счет.

Этот смешной ответ в целом весьма точен, так как содержит важное для понимания науки слово "любознательность". Конечно, современная наука - это сложнейшая институциональная форма деятельности, требующая громадных исследовательских коллективов, дорогостоящего оборудования и т. д. и т. п. Однако в основе ее лежит естественное, присущее уже дикарю, стремление человека узнать нечто такое, что нужно или хочется знать людям, получить полезную информацию о мире, в котором мы живем.

Иными словами, наука есть познание человеком мира в его многообразных проявлениях (включая сюда самого человека как частицу окружающей и охватывающей нас реальности).

Однако это определение не является достаточным, поскольку познание - чрезвычайно сложная форма отношения человека к миру, которая не сводится к науке.

Дело в том, что наука - далеко не единственный источник необходимых нам знаний.

Соответственно не каждый человек, стремящийся обрести эти знания, может считаться ученым. Существует несколько необходимых условий, при которых познавательное отношение к миру обретает форму собственно научного познания (являющегося предметом особой философской дисциплины - эпистемологии, как самостоятельной части гносеологии, изучающей универсальные законы познания вообще).

Начнем с банальностей. Всем ясно, что наука выступает как специализированная деятельность по производству знаний, требующая особых навыков и умений. Поэтому никому не придет в голову считать учеными учеников средней школы или студентов, которые вступают в познавательное отношение к действительности, усваивая готовую информацию

из уст педагога, а не вырабатывая ее самостоятельно. Более того, сам педагог не может считаться ученым, если занят лишь трансляцией чужих открытий, производя тем самым не духовные значения - символизированную и опредмеченную информацию о мире, - а лишь субъектов, владеющих такой информацией (об этом ниже).

Столь же ошибочно считать учеными деятелей искусства, вполне способного служить целям познания нашего мира. В самом деле, и Достоевский, и Пастернак, и Пикассо дарят нам не только эмоциональное потрясение от встречи с прекрасным. Мы жадно ищем и находим в творениях великих мастеров не только "радость сердца", но и "пищу для ума": глубокие, нетривиальные сведения о Человеке, фундаментальных ценностях его существования, выраженные в форме ярких запоминающихся образов. Глубочайшие идеи могут быть выражены не в многотомных сочинениях ученых, а в нескольких поэтических строках (примером чему может служить четверостишие Пастернака, содержащее в себе целый трактат по социальной философии, посвященный "роли личности в истории":

Я думал о происхожденьи

Века связующих тягот.

Предвестьем льгот приходит гений

И гнетом мстит за свой уход).

И тем не менее мы отличаем искусство от науки. Оставляя в стороне проблему верифицируемости художественных образов, их отличия от научных истин, заметим, что искусство не наука уже потому, что познание мира не является той специальной целью, которая выделяет его из прочих форм духовной деятельности.

Скажем сразу, что познание мира мы понимаем как духовную реконструкцию "наличного бытия" или "несобственного существования" познающего субъекта (М. Хайдеггер) - той внешней посястороннему человеческому сознанию реальности, в наличие которой верит большинство философских школ (за исключением тех из них, которые считают единственной формой достоверно данного состояния самозамкнутого человеческого сознания и требуют, подобно гуссерлианской феноменологии, воздержания от любых утверждений о существовании мира как такового)5.

В этом плане познание рассматривается нами как вид духовного производства, отличный от деятельности "общественного воображения", которая представляет собой конструирование идеальных артефактов, не имеющих прямого прототипа в действительности. Именно таким является искусство. Будучи, несомненно, источником знаний, включенных в жизненный опыт человечества, оно представляет собой творение эвентуальных (возможных) миров "по законам красоты", качественно отличное от гносеологического отображения, символического репрезентирования действительного, "наличного бытия".

Итак, первым признаком науки является специализированное познание реальности, отличное от ее идеального моделирования (осуществляемого как в художественном, так и в инженерном творчестве, основанном на науке, включающем в себе ее приемы и методы и все же отличным от нее по своей родовой функциональной определенности).

И все же, характеризуя науку как специализированное познание действительности, мы делаем лишь первый шаг к пониманию этого явления. Руководствуясь таким абстрактным пониманием, мы должны будем считать ученым не только Шерлока Холмса, но и любого сотрудника милиции, который исследует реальные причины преступления, вступая тем самым в специализированное познавательное отношение к действительности.

Вопрос об условиях, при которых знание о реальных явлениях, имеющих или имевших место в действительности, может считаться научным, вызывал и вызывает острые споры методологов. Часть из них убеждена в том, что знание сущего становится научным лишь тогда, когда объектом познания становятся не единичные события, а некоторые законы, т. е. существенные, необходимые, регулярно воспроизводимые связи между отдельными явлениями окружающего и охватывающего нас мира. Это означает, что криминалист становится ученым лишь тогда, когда обобщает опыт своих расследований и переходит от изучения

причин уникальной трагедии Баскервилей к анализу повторяющихся форм и механизмов преступного поведения людей.

Другие методологи выступают против такого понимания научности, точнее, против его абсолютизации, снимающей качественное различие между двумя типами наук, одни из которых, по словам В. Виндельбанда, "суть науки о законах, другие - науки о событиях"⁶. Образ науки, ищущей повторяемость и регулярность в явлениях окружающей нас действительности, чтобы открыть законы как устойчивые "правила" их "поведения", распространяется лишь на науки о природе (образцом которых может служить физическое познание). Наряду с ними постулируется существование альтернативных "наук о духе" или "наук о культуре", на которые не распространяется физикалистская модель познания. Научность такого гуманитарного познания уже не связана с "отражением" регулярно воспроизводимых объективных связей реальности - невозможным в условиях, когда объектом познания является неповторимый в своих действиях, свободно творящий историю человек. Соответственно целью наук о культуре является не поиск законов путем генерализации (обобщения) единичного, а анализ единичных событий в их самоценности, т.е. в качестве неповторимых явлений, интересных именно своей уникальностью⁷.

Не останавливаясь в настоящий момент на проблеме различения "наук о природе" и "наук о духе" (которая будет специально рассматриваться нами при анализе специфики исторического познания), заметим, что дихотомическое деление наук на альтернативные формы представляется нам необоснованным. Конечно, мы обязаны учитывать серьезные различия между "субъектно ориентированными" и "бессубъектными" дисциплинами и не должны утверждать, как это делал "ранний" П. Сорокин, что "ни о каком противопоставлении "наук о природе" и "наук о культуре"... не может быть и речи"⁸. И все же, рассуждая о науке, мы будем исходить из того, что генерализация единичного является универсальным свойством научного познания, проявляющим себя как в сфере наук о природе, так и в сфере наук о культуре⁹.

Возникает, однако, вопрос: достаточно ли такое понимание науки как специализированного генерализирующего познания действительности или оно нуждается в дальнейших уточнениях?

Отвечая на этот вопрос, многие философы исходят из того, что наука осуществляет лишь одну из форм генерализирующего познания реальности, которую можно назвать рефлексивным познанием¹⁰ в отличие от познания ценностного (валюативного).

Сущность такого рефлексивного познания состоит в способности ученого анализировать мир в собственной логике и фактологии его (существования, которая не зависит от субъективных склонностей и предпочтений познающего субъекта. Речь идет о попытке описать и объяснить реальное устройство мира "как он был, есть и будет" безотносительно к его полезности или вредности, желаемости или нежелаемости, приемлемости или неприемлемости для людей¹¹.

Уверенность в существовании такой объективной логики мира - далеко не очевидной для философов - важнейшее условие профессиональной деятельности ученых. Конечно, и им не чужды философские сомнения в духе Канта, считавшего, что мы не можем знать "собственной природы вещей", "мир в себе", как он существовал бы, не будучи объектом научного познания. Мы видим Солнце, ощущаем идущее от него тепло, рассуждаем о его химическом составе - в любом случае человек судит о Солнце по своим восприятиям и представлениям, выйти за пределы которых также невозможно, как и запрыгнуть себе на спину. При этом исследователь не имеет никаких гарантий того, что восприятия дают ему реальную картину мира, а не "обманывают" его на манер зрения, которому кажется сломанной палка, опущенная в воду.

И все же эти философские сомнения не отменяют практической науки. Пусть ее анализу открыты не сами вещи, но лишь "явления" вещей, мир "феноменов", отличный от непостижимых "ноуменов", "вещей в себе". Однако и в "проявлениях" мира она устанавливает совершенно определенную логику, которой подчиняются изучаемые явления,

независимо от того, нравится или не нравится это человеку.

В самом деле, ученые убеждены в том, что независимо от наших желаний "видимый" мир устроен так, что тела при нагревании расширяются, а не сжимаются; молекула воды включает в себя два, а не три атома водорода; живые организмы состоят из клеток, а ген является не измышлением агентов ЦРУ, а вполне реальным носителем наследственной информации.

Наука стремится раскрыть все эти свойства мира, "правила его поведения", которые в отличие от правил этикета или дорожного движения даны нам принудительно, навязаны нашему сознанию. Это означает, что мы не можем произвольно, по своему усмотрению, менять индексы в законах сопромата или аэродинамики, возводить в куб то, что "полагается" возводить в квадрат, делить то, что подлежит умножению. Сознание, решившее "покапризничать" в сферах фундаментальной науки, может лишь исказить подлинную картину вещей - и в этом случае наука станет бесполезной людям. Она не сможет подсказать нам, как лечить болезни, как строить самолеты, способные подняться в небо, или корабли, умеющие плавать, а не тонуть. Мы будем по-прежнему видеть и ощущать солнце, но никогда не сможем использовать его в современной энергетике, требующей строгих, вполне определенных знаний.

Соответственно способом существования науки является поиск истин - таких знаний, содержание которых "защищено" от присущей человеку свободы воли. "Диктатура фактов", несовместимость истины и заблуждения - такова главная идея науки. Оспаривать это обстоятельство могут люди, которые лишь праздно судят о науке, не занимаясь ею лично, или же отдельные ученые, склонные к интеллектуальному кокетству, самоцельному "опровержению очевидностей", возводя в степень ту реальную меру когнитивной неопределенности, которая действительно есть в науке.

Сказанное не означает, конечно, что наука, подобно зеркалу, лишь "отражает" свой объект, не привнося в него ничего своего, "субъективного". Такая мысль была бы оскорблением ученых, которым, как уже отмечалось выше, отнюдь не чужды дар фантазии, способность конструировать идеальные объекты, не имеющие реальных аналогов за пределами познающего сознания (таковы понятия точки в геометрии, "абсолютно твердого тела" в физике, "идеального типа" в социологии и т. д. и т. п.).

Все это, однако, не меняет сути науки, изучающей мир "сам по себе": мир, существующий в представлении человека и в то же время безразличный к его субъективности, не делающий никаких "поправок" на жизненные цели и стремления людей.

В результате истины науки не зависят ни от национальности ученого, ни от его вероисповедания или политических взглядов. Они общи и китайцам и французам, и католикам и мусульманам, желающим правильно исчислить траекторию движения, понять суть радиоактивного распада или принять роды, не ставя жизнь матери и ребенка под угрозу.

Уступая свое место за приборами, ученый может быть уверен и том, что они не изменят показаний лишь потому, что сменивший его коллега мужчина, а не женщина, консерватор, а не либерал, противник аборт, а не их сторонник.

Итак, дело науки - правильно понять объективное устройство мира, как он предстает перед нами в интерсубъективном человеческом сознании. С этой целью ученые должны уметь отличать подлинное знание от незнаний или заблуждений, гипотезы, имеющие право на существование, от гипотез, не принимаемых более к рассмотрению (как это имеет место, например, с многострадальной идеей "вечного двигателя").

Опыт человечества научил нас высоко ценить такое рефлексивное познание мира, поскольку истинные знания, которые оно дает нам, являются важнейшим средством адаптации к природной и социальной среде. Чтоб подчинить себе стихии, обуздать инфляцию, создать дееспособную армию или победить беспощадный СПИД, люди должны различать действительное и желаемое, не фантазировать о мире, а знать его, стремиться к точному соответствию своих знаний реальным явлениям мира, согласию разума с самим собой и с опытом - поводом для науки.

И в то же время мы не можем ограничить свое познание рефлексивным знанием мира. Не будем забывать, что познание есть отношение субъекта и объекта, познающего человека и познаваемого им внешнего и внутреннего мира, реалии которого много значат для людей. Наука стремится "упростить" это отношение до чистого любопытства, свести живого человека к его черепной коробке, холодному аналитическому мышлению о мире. Она обязана - насколько это возможно - изгнать из познания, "вынести за скобки" все прочие мотивы человеческой души, ее извечную "субъективность". Однако игнорировать ее вовсе невозможно. Склонности и предпочтения людей должны стать предметом осмысления, которому - к огорчению одних и радости других - не удастся удержаться в рамках рефлексивной парадигмы. Именно это обстоятельство ведет к возникновению особого ценностного взгляда на мир, качественно отличного, как полагают многие философы, от научного познания.

4. Ценностное понимание мира

Для ценностного мышления предметом анализа становится уже не мир, как он существует "сам по себе", а значения этого мира для людей, которые оценивают его пригодность для жизни, соответствие или несоответствие человеческим потребностям и целям. Люди "примеривают" мир на себя, соотносят его с ценностями своего существования, характеризуя различные явления, события, процессы как должные и недолжные, благие и пагубные, справедливые и несправедливые, прекрасные и безобразные и т. д.

Спрашивается: задаваясь такими вопросами, не переходим ли мы из строгого мира верифицируемых истин в иной мир, существующий по совсем другим законам, где нет и не может быть ни истин, ни заблуждений?

В самом деле, истинным или ложным является суждение: пиво вкуснее лимонада или блондинки красивее брюнеток? Вековая человеческая мудрость в подобных случаях советует не спорить о вкусах, предоставив каждому человеку право сделать свой выбор, не считая его истинным, единственно возможным, обладающим "принудительной силой факта".

Заметим сразу, что "запрет на истинность и ложность" касается именно ценностных суждений, а не любых оценок вообще. В этом плане важно отличать оценки-предпочтения, связанные с выбором должного или желаемого людьми, от оценок-констатаций, представляющих собой фиксацию объективных, безальтернативных соотношений между сопоставляемыми явлениями.

В самом деле, разве мы грешим против истины, утверждая: "курить - здоровью вредить"? Очевидно, что это утверждение выходит за рамки безоценочного анализа "собственных свойств" табака (будь-то его химический состав, молекулярная структура или особенности произрастания). Мы рассуждаем о значении этого вещества для употребляющих его людей, оценивая его по шкале "благое - пагубное". Но разве наша оценка не может быть верифицирована на истинность или ложность? Разве не факт, что медики всех стран утвердились во мнении о том, что курение табака вызывает в человеческом организме выраженные дисфункции, поражая органы дыхания и стимулируя рост злокачественных опухолей. Физиологический вред табака для человека как биологической системы, имеющей жесткие законы функционирования, бесспорен.

Точно так же, нам достаточно заменить слово "вкуснее" на слово "слаще" или "питательнее", чтобы сопоставление пива и лимонада приобрело вполне научный характер. Любой диетолог популярно разъяснит нам сравнительную калорийность напитков. Нам объяснят, что вкусовые рецепторы людей устроены так, что в норме человеческого восприятия пиво горше лимонада. Более того, диетологи смогут сказать нам, во сколько именно раз лимонад слаще пива, используя шкалу оценок, которая почти не уступает по своей точности "сопроматовской" шкале сравнительной прочности металлов.

Все дело в том, что вопросы о сладости или горечи напитков, полезности или вредности курения для здоровья людей касаются физиологии человека, имеющей законы, вполне сопоставимые с законами физики. Верифицируемость оценок в этом случае связана с существованием объективной нормы в физиологических реакциях человеческого организма,

никак не зависящей от его желания и воли.

Очевидно, что, если бы человеческая жизнь редуцировалась к иконам биологии, а наши предпочтения ограничивались бы предпочтениями "плоти", проблема верификации оценок не вызывала бы ни малейших затруднений.

Увы, ситуация обстоит значительно сложнее. Вопрос об истинности оценок обретает совсем иной характер, когда от "естественных склонностей" человеческого организма мы переходим к социокультурным предпочтениям людей как надприродных существ, обладающих разумом и свободой воли. Мы можем говорить об объективной физиологической норме организма, которому от природы положена одна голова и две руки, а не наоборот. Но можно ли судить об объективных нормах красоты и измерять ими превосходство Парфенона над собором Нотр Дам (или наоборот)? Можем ли мы найти астрономически непреложные нормы человеческого общения, сравнивая как "правильные и неправильные" обычаи различных стран? Истинно или ложно суждение о превосходстве буддизма над христианством, импрессионизма над экспрессионизмом, консерватизма над реформизмом, этики абсолютных принципов над "договорной" этикой, эпикурейства над стоицизмом и т. п.?

Отвечая на эти вопросы, многие философы полагают, что суждения ценности не подлежат проверке на истинность или ложность, поскольку порождены бесконечным богатством человеческих приоритетов, в которых отсутствует объективная универсальная норма.

Природа человека как социокультурного существа достаточно широка, для того чтобы в ней сочетались, уживались самые разнообразные ценностные ориентации, позволяющие людям предпочитать Толстого - Шекспиру, Дюрера - Рембрандту, Будду - Магомету без риска быть обвиненными в фактической или теоретической ошибке.

Благодаря этому между суждениями ценности отсутствует "гносеологическая конкуренция" истины и лжи, из-за которой современная физика перечеркивает идею теплорода, отправляя ее в архив человеческих заблуждений (куда со временем могут попасть многие идеи современной науки, претендующие ныне на место в общечеловеческом фонде истин).

Совсем иным, кумулятивным по типу, является развитие ценностных форм сознания. В отличие от науки, как бы "отпиливающей" пройденные ступени своего развития, в сферах искусства, религии, морали, философии самые альтернативные взгляды сосуществуют в едином поле человеческой культуры, находя своих поклонников и ценителей через сотни и сотни лет после своего создания. Неудивительно, что физические или астрономические воззрения многих древних мыслителей имеют ныне лишь "музейное" значение, в то время как их суждения о месте человека в мире "работают" и поныне, поскольку отвечают свойствам человеческой души (позволяющим нам спустя века скорбеть вместе с Софоклом и смеяться вместе с Аристофаном).

Такова одна из точек зрения, настаивающая на различии ценностей и истин и противопоставляющая ценностное познание науке. С ней спорит другой подход, сторонники которого полагают, что истины и ценности не столь противоположны, способны пересекаться друг с другом, делая ценностный выбор истинным или ложным. Попробуем разобраться в этом сложном вопросе, который имеет важные следствия для понимания природы философского познания.

Прежде всего зададимся вопросом: не преувеличено ли представление о "необязательности" ценностных суждений, сугубо произвольном выборе их людьми? Разве предпочтения человеческого духа лишены "дисциплинарного начала"? Им не присуща общезначимость, вполне сопоставимая и даже превосходящая общезначимость истин науки?

В самом деле, как остроумно заметил Крупнейший немецкий философ и социолог Макс Вебер, "мнение, следует ли данному человека считать подлецом, оказывается в ряде случаев значительно более единодушным, чем согласие (именно специалистов) по поводу толкования испорченной рукописи"¹³. Важнейшие представления о добре и зле, справедливости и несправедливости, красоте и уродстве могут быть существенно общими для целых стран, цивилизаций, исторических эпох, каждая из которых имеет свои доминирующие системы ценностей, считает их столь же обязательными, как и таблицу умножения, рассматривает

отступление от них как ересь, пагубное невежество.

Конечно, во многих случаях такая общезначимость ценностных приоритетов не выводит их за рамки человеческой субъективности, оставляет их "делом вкуса". Из того факта, что не только отдельные люди, но и целая нация может быть убеждена в гастрономической привлекательности лягушачьих лапок не следует, что суждение об их аппетитности является объективно истинным. Однако бывают случаи, когда общезначимость ценностных приоритетов представляет собой нечто большее, чем культурную конвенцию, условное соглашение множества людей, закрепляемое и воспроизводимое силой традиции.

Действительно, в случае ценностного выбора между брюнетками и блондинками, лягушачьими ножками и жареной картошкой мы имеем дело с коллективным "делом вкуса", о котором не спорят даже тогда, когда его разделяет не один человек, а множество людей. Можно смело утверждать, что норма человеческого отношения к этим явлениям если и наличествует, то имеет, по сути, негативный характер, т. е. исключает из сферы гастрономических предпочтений явно несъедобные вещи. Во всем остальном и отдельные люди и целые нации, расы или цивилизации свободны выбирать то, что им нравится и не должны канонизировать свой выбор как единственно верный.

Но чем определена эта безграничная свобода выбора? Лишь тем, что он осуществляется в сфере духовных пристрастий людей, не влекущих за собой значимых последствий для практических жизнеобеспечивающих сфер деятельности, т. е. не ставящих под угрозу само существование человека и общества.

В последнем случае свобода выбора ценностных ориентаций оказывается далеко не столь очевидной. Спрашивается: многим ли людям "нравится" прыгать головой вниз с десятого этажа (если речь не идет о каскадерах, использующих надежные средства страховки) или заедать свой обед цианистым калием? Разве механизмы самосохранения, присущие большинству людей, не блокируют возможность такого выбора, создавая ту самую объективную норму человеческого отношения к жизни и смерти, которая напоминает норму физиологических реакций организма и явно отсутствует в случае с выбором гастрономических или эстетических пристрастий?

Положительный ответ на этот вопрос исходит из того, что человек, как и всякая "негэнтропийная" система, имеет объективную цель существования, каковой является адаптивное самосохранение в окружающей среде. Эта цель предписана людям их биологической, психологической и социокультурной организацией, подобно тому, как желудю предписана независимая от его "желаний" цель превратиться в дуб, а не в березу или осину. Единственное различие между человеком и биологическими системами состоит в том, что информационная предзаданность нашего существования дополняется системой сознательных целей, выступающих как идеальный прообраз желаемого результата. При этом объективная цель самосохранения является тем критерием, который позволяет оценивать цели второго порядка, выраженные в стремлениях, замыслах, планах людей, как "истинные" (если они способствуют адаптации человека к существующим природным и социальным условиям) и "ложные" (если они ведут к обратному эффекту, провоцируют на разрушительные способы поведения).

Руководствуясь такой посылкой, философы полагают, что суждение "благом является все, что способствует самосохранению человека", не уступает по своей проверяемости утверждениям о физиологической вреде курения. Мы не грешим против истины и тогда, когда переводим подобные оценки-предпочтения в целевые предписания и утверждаем: "человек должен стремиться к жизни и избегать смерти, поскольку таково объективное свойство его родовой природы".

Спрашивается: соответствует ли истине такое понимание ценностных суждений?

Содержательный ответ на этот сложный вопрос предполагает знание законов человеческой деятельности, которые нам предстоит рассмотреть ниже. Мы увидим, в частности, что наше поведение направляется присущими нам объективными потребностями, которые представляют собой "полагание отсутствующей необходимости" или свойство людей

нуждаться в необходимых условиях жизни. Мы увидим, что потребность самосохранения и свободного саморазвития, потребность информационной ориентации в среде существования, потребность эстетического переживания и другие присущи в той или иной форме всем людям, составляют в своей системной совокупности "родовую природу" человека.

Однако наличие таких объективно свойственных человеку потребностей, как будет показано ниже, не автоматизирует поведение людей, не унифицирует их жизненные реакции на манер физиологических реакций организма.

Все дело в том, что социокультурные потребности реализуются лишь в том случае, если осознаны людьми, прошли через идеально-регулятивные механизмы их поведения, именуемые сознанием. Последнее же - в отличие от психики животных - обладает способностью к самоиндукции, нередко называемой "свободой воли". Речь идет о способности сознания вырабатывать такие импульсы поведения, которые не заданы напрямую наличными условиями бытия, сферой сущего, но выражают представления человека о должном поведении в среде существования.

В результате сознание, будучи детерминировано потребностями, в свою очередь обретает способность влиять на процесс их реализации, и частности наполнять их весьма различным содержанием¹⁴. Более того, сознание способно, как мы увидим ниже, ранжировать потребности как более или менее приоритетные, т. е. ставить их удовлетворение в зависимость от ценностных мотивов и принципов, выражающих стратегические цели поведения.

К примеру, мы можем согласиться с тем, что каждому из людей свойственна потребность в самосохранении. Однако в отличие от животных, для которых самосохранение выступает как инстинкт выживания (видового или индивидуального), у человека дело обстоит значительно сложнее. Благодаря "возмущающим" импульсам сознания люди обретают возможность выбирать "подходящую" для себя форму самосохранения. В одном случае это самосохранение понимается как безусловное физическое выживание, сохранение биологического факта жизни, а в другом - как сохранение социокультурной идентичности человека, определенного качества жизни (в жертву которому нередко приносится сам факт жизни).

Конечно, нетрудно доказать, что статистическое большинство людей делает выбор в пользу факта жизни, руководствуясь принципом - "живая собака лучше мертвого льва". Но означает ли это, что иные, убежденные в том, что "лучше умереть стоя, чем жить на коленях", совершают фактическую или теоретическую ошибку? Можем ли мы верифицировать подобные цели и связанные с ними ценностные приоритеты как истинные или ложные?

Давая отрицательный ответ на этот вопрос, мы руководствуемся принципом, восходящим к И. Канту, согласно которому конечные цели человеческого существования в мире относятся к сфере должного, которое не сводится и не выводится из сущего, интересующего науку. По внутренней своей природе такая цель отлична от наличного бытия, представляет собой не то, что есть, а то, что должно быть, то, к чему мы стремимся как к желаемому или должному¹⁵.

Для иллюстрации сказанного вернемся к уже использованному нами примеру с курением. Бесспорно, мы вправе считать невеждой человека, который не знает о статистических зависимостях между курением и раком легких.

Но можем ли мы считать невеждами тех людей (в том числе и докторов медицины), которые, осознавая физиологический вред курения, связанный с ним риск тяжелой болезни, столь же осознанно подвергают себя этому риску, находя в курении удовольствие для себя? Очевидно, что в этом случае мы имеем дело с системой приоритетов, в которой ценности "здорового образа жизни" уступают другим потребностям, средством удовлетворения которых выступает курение.

В самом деле, кому-то дым сигареты помогает побороть волнение, снять смущение, психологически расслабиться или, напротив, мобилизоваться для решения трудной задачи и т. п. Конечно, мы можем спорить с таким выбором, считая его нецелесообразным,

"неразумным", но вправе ли мы утверждать, что он гносеологически ошибочен, т. е. связан с незнанием или непониманием человеком реального положения дел? Откуда следует, что человек обязан беречь свое здоровье, отказывая себе в жизненных удовольствиях, которые делают жизнь более насыщенной и полной (даже сокращая ее продолжительность). Может ли наука доказать ошибочность той жизненной дилеммы, которую выразил пушкинский Пугачев в легенде об орле и вороне, или "неправильность" того выбора, который сделал герой "Египетских ночей", отдавший жизнь за единственное свидание с Клеопатрой?

Казалось бы, аргументы такого рода должны убедить нас в невозможности считать ценностные суждения аналогом суждений истины не только тогда, когда речь идет о духовных предпочтениях в сферах человеческих "хобби", но и тогда, когда ценностный выбор касается жизни и смерти человека.

Однако не все философы признают подобные доказательства достаточными.

Неверифицируемость "практических оценок", полагают они, имеет место лишь в том случае, если мы замыкаемся в рамках индивидуального поведения людей, субстанциализируем его. В действительности отдельно взятый человек может свободно решать гамлетовскую проблему "быть или не быть", не опасаясь обвинений в ошибочности своего выбора, лишь в том случае и до тех пор, пока его выбор не влияет на жизнь других людей.

В последнем случае ценностные приоритеты людей обретают жесткую дисциплинарность, которая связана с их способностью служить средством коллективного выживания в мире. Именно поэтому общество ограничивает свободу ценностных ориентации своих членов, измеряя их мерками совместного блага людей. Средствами права и морали оно закрепляет "разумные" формы деятельности и запрещает неразумные, ставящие под угрозу общественную стабильность и безопасность.

Так, современные демократии не считают "делом вкуса" пропаганду и практику терроризма, расового и межнационального насилия, религиозной нетерпимости, считая их "неправильными" и не стесняясь нарушать "экзистенциальное" право человека на любую близкую себе систему жизненных ориентиров.

Руководствуясь подобными фактами, некоторые философы считают, что высшим критерием ценностных предпочтений являются потребности общественного выживания, самосохранения общества, а не отдельных человеческих индивидов, чье поведение может быть более или менее правильным в зависимости от его соотношений с общественной пользой.

Сторонников подобного подхода ничуть не смущает тот факт, что в человеческой истории отсутствует единый и общепризнанный стандарт такой "общественной пользы". В самом деле, в истории самых разных стран и народов нет и не было разумных людей, оспаривающих способность воды закипать при нагревании. В то же время представления об общественно необходимом поведении, существовавшие в родоплеменной общине, серьезно отличались от представлений средневекового общества; национальный стереотип целесообразного общественного поведения, присущий большинству немцев, всегда был далек от приоритетов "славянской души"; наконец, в одном и том же обществе у патрициев и плебеев, крестьян и феодалов, католиков и гугенотов "практические оценки" весьма отличались друг от друга. Тем не менее многие философы убеждены в том, что реальное многообразие суждений об общественной пользе, существующее в человеческой истории, не означает отсутствия в ней универсальных ценностей, норм и критериев целесообразного поведения и не свидетельствует о правоте ученых, исключаящих перспективу их возникновения¹⁶.

Множественность ценностных ориентации с позиций такого подхода касается, как правило, операциональных средств поведения и не ставит под сомнение общечеловеческий характер конечных целей выживания и свободного саморазвития людей, к которым стремятся человеческие сообщества. Конечно, в одних исторических условиях алгоритмом выживания может являться военное перераспределение дефицитных ресурсов, а в других - мирное сосуществование. Но это не значит, что в человеческой истории отсутствуют универсальные цели самосохранения и развития, присущие всем странам и народам и

выступающие как универсальный критерий целесообразности их ценностных ориентиров. Особо наглядными, считают философы, эти цели становятся в современную эпоху, когда единство человечества переходит (об этом ниже) из формы субстанциональной всеобщности в форму интегративной целостности, реального единства стран и народов, живущих во взаимосвязанном мире, стремящихся к одним и тем же целям свободы, политической и экономической безопасности, благополучия детей и т. д.

Согласно такому подходу многообразию ценностных ориентации, де-факто существующих в истории, отнюдь не означает их практическую равноценность. Нередко ценностные предпочтения людей, которые представляются им практичными, целесообразными, являются (или становятся) де-факто неразумными, дающими результат, обратный ожидаемому. Безусловно, французское дворянство времен Людовика XVI имело свои ценностные ориентиры, отличные от взглядов "третьего сословия". Точно так же в человеческой истории существовали государства, считавшие полезным переоборудовать храмы под бассейны, рассматривавшие взятки не как реальное зло, а как законный "довесок" к зарплате чиновников.

Однако печальная судьба таких сословий и таких государств доказывает нам, что адаптивный эффект альтернативных воззрений в сфере практической жизни далеко не одинаков. Существование ценностных альтернатив в подобной ситуации нельзя интерпретировать как "плюрализм истин" - напротив, они соотносятся как истинные, подтвержденные исторической практикой, и ложные, отвергнутые ею представления о нормах индивидуального и социального поведения людей.

Таковы наиболее распространенные аргументы в пользу идеи взаимопересечения рефлексивного и ценностного познания, суждений истины и суждений ценности.

Комментируя эту точку зрения, мы можем согласиться с тем, что адаптивный эффект ценностных ориентации дает нам объективные, практически проверяемые критерии их полезности и вредности, целесообразности и нецелесообразности в аспекте выживания. Но означает ли это, что критерии общественно полезного совпадают с критериями истинного, что мы нашли объективную основу гносеологической верификации ценностных суждений? Ответ по-прежнему остается отрицательным. Переход от целей индивидуального выживания к целям коллективного самосохранения не меняет самой природы этих целей, по-прежнему принадлежащих сфере должного, а не сущего, интересующего науку.

Ясно, что, если бы все люди на Земле вели бы себя как герой "Египетских ночей", человеческая история давно бы прекратилась. Очевидно, что с общественной точки зрения такое поведение нерационально, так как не соответствует целям коллективного выживания¹⁷.

Но откуда следует, что общественная Польза эквивалентна Истине или является критерием ее проверки (как в этом убеждены, к примеру, сторонники философии прагматизма)? Может ли наука верифицировать конечные цели общественного существования - доказать, к примеру, что человеческая история обязана продолжаться? Мы хотим этого, мы надеемся на это, мы стремимся к этому, мы считаем человеческую историю чем-то должным, но это не значит, что ее существование объяснимо некой внешней объективной причиной, делающей жизнь людей чем-то непреложным - на манер непреложного существования кислорода в молекуле воды.

Ниже мы постараемся показать, что общество относится к разряду самопорождающихся и самоподдерживающихся субстанциональных систем, все цели существования которых находятся внутри них. Такие цели, как отмечалось выше, не могут быть верифицированы как истинные или ложные, поскольку не имеют внешнего объективного основания - той "гиперцели", адекватным средством достижения которой они могли бы являться.

Постулирование подобных трансцендентальных целей человеческой истории - к примеру, божественной предопределенности возникновения и развития человеческого общества - едва ли решает задачу, поскольку выводит нас за рамки научной достоверности, подрывает основу рефлексивного мышления, которое не может руководствоваться религиозной верой¹⁸.

Итак, наука может констатировать факт существования человеческого общества,

разъяснить те объективные механизмы, с помощью которых обеспечиваются цели выживания и развития, и даже оценить эффективность средств, которые используются для достижения этих целей. Но она не в состоянии верифицировать их как истинное или ложное, поскольку цели нашего существования лежат в сфере должного, а не в сфере сущего, подвластного науке.

Соответственно ценностное познание качественно отлично от познания рефлексивного. Конечно, это не значит, что они разделены китайской стеной. Чрезвычайно важно понимать, что ценностное мышление, как правило, включает в себя элементы рефлексивного познания. Это происходит в ситуации, когда мыслители, рассуждающие о благом и пагубном, разумном и неразумном для человека, переходят от постулирования конечных целей существования к анализу реальных способов их достижения, т. е. обращаются к процедурам "отнесения к ценности", вполне доступным для научного мышления¹⁹.

Подробно этот вопрос будет рассмотрен нами при изложении дискуссионной проблемы общественного прогресса. Пока же повторим главный вывод: ценностное познание - в той мере, в какой оно есть выражение реальных ценностных приоритетов людей, а не только деятельность "общественного воображения", - отлично от рефлексивного познания действительности. Общезначимость, "интерсубъективность" ценностных суждений, определяемая и проверяемая их адаптивностью, не равна безразличной к любому субъекту объективности истин²⁰.

Именно это положение лежит в основе представления о двух формах философствования, которым мы руководствуемся при определении целей и задач социальной философии.

5. Ценностная и рефлексивная формы философствования

Обе ветви философского познания связаны с духовной потребностью человека осознать свое место в окружающем и охватывающем его мире, однако фундаментальная оппозиция "мир - человек" рассматривается ими с принципиально различных позиций.

Как и все прочие формы ценностного познания, валютивная философия не интересуется "объективной реальностью", взятой независимо от ее значений и смыслов для человеческой экзистенции. В отличие от рефлексивного познания мира такая философия является осознанием человеческого бытия в нем. В противоположность науке, стремящейся понять, как устроен мир, философия адресует ему иной вопрос - "зачем?". Фактически системообразующей проблемой ценностной философии является двуединая проблема смысла бытия: зачем человек нужен миру (если существование последнего наделяется некоторым трансцендентальным, например божественным смыслом) и зачем мир нужен человеку, заброшенному в этот мир помимо собственного желания и воли. Иными словами, философия представляет собой своеобразную проекцию человека на мир: систему ценностных суждений о месте человека в нем, о существовании в мире как благом или пагубном, разумном или неразумном, справедливом или несправедливом, прекрасном или безобразном, устраивающем или не устраивающем человека.

Речь идет о философии Эпикура и Сенеки, Кьеркегора и Ницше, Соловьева и Бердяева, смотревших на действительность сквозь призму человеческих целей в этом мире, будь то "инстинкт власти" или "рефлекс свободы", гедонистическая открытость бытию или аскетическое отстранение от него.

Мы можем согласиться с антисциентистами в том, что подобное философское мышление качественно отлично от научного и по кругу своих задач, и по методам их решения. Конечно, нельзя отрицать, что многие великие философы этого направления оставили нам сочинения, имеющие нечто общее с трактатами науки. Их отличает систематизированность суждений, использование категорий и универсальных приемов понятийного мышления, приоритет доказательного рассуждения над слепой верой или эмоциональным переживанием. Весь этот логический инструментарий отличает философию от искусства, практической морали и религии и сближает ее с наукой²¹.

И тем не менее различие между ними очевидно. Прежде всего, ценностная философия, как

утверждает К. Ясперс, выступает как глубоко личностный тип мировоззрения, выражающий те интимные связи, которые связывают человека с его эпохой, с цивилизацией, с миром²². Соответственно она не претендует и не может претендовать на "объективность научного знания". "Если науки, - утверждает Ясперс, - в своих областях получили убедительно достоверные и общепризнанные знания, то философия не добилась этого, несмотря на свои старания в течение тысячелетий. Нельзя не признать: в философии нет единогласия относительно окончательно познанного. То, что, по убедительным причинам, всеми признается, становясь благодаря этому научным знанием, уже не философия... То, что любой образ философии... не пользуется единогласным признанием всех, вытекает из природы ее дел. Полученная же достоверность не является научной, т. е. одинаковой для каждого разума, а представляет собой удостоверенность"²³.

Соответственно развитие ценностной философии качественно отлично от линейного прогресса науки, представляющего собой постепенное накопление знаний о мире. "Мы наверняка ушли намного дальше, чем греческий врач Гиппократ. Но вряд ли мы можем сказать, что ушли дальше от Платона. Мы лишь ушли дальше от того материала научных знаний, которым он пользовался"²⁴. Наука, утверждает К. Ясперс, обреченно стремится к новому знанию. Философское же знание по природе носит совершенно другой характер: философия живет все новым и новым видением одних и тех же проблем, заглядываясь на предельные основания человеческого существования в мире, где сила научных методов просто неприменима.

Как следствие, ценностные суждения философии лежат за пределами научной верификации, проверки на истинность или ложность. Конечно, субъективно и Эпикур, и Сенека уверены в истинности своих представлений о предназначении человека, в правильности своих рецептов человеческого "счастья". Они могут не сомневаться в том, что лишь их суждения соответствуют действительному или "единственно разумному" положению дел, способны обеспечить "полноту и полноценность" человеческого бытия в мире.

И тем не менее, как и в случае с искусством или моралью, философских "истин" ровно столько же, сколько философов, каждый из которых проповедует свой собственный взгляд на ценности существования. Как отмечалось выше, мы имеем полное право средствами и методами науки изучать внутреннюю логику этих взглядов, обстоятельства их возникновения и распространения. Мы можем научно рассуждать о том, какой из этих взглядов имеет больше шансов на массовое признание и на реальный успех в той или иной социокультурной среде. Но это не значит, что мы можем противопоставлять различные философии как "истину" и "ложь", считать безусловно правым Эпикура, который воспевал телесные радости бытия, и безусловно ошибающимся Сенеку, проповедовавшего стоическое безразличие к ним.

Таким образом, "антисциентисты" правы: в той мере, в какой философия обсуждает "экзистенциальные" вопросы о смыслах бытия, она не может считаться наукой. Но означает ли это, что никакой другой философии, достойной этого названия, нет и не может быть? Давайте спросим себя: нет ли в философских сочинениях каких-нибудь других проблем, которые носили бы рефлексивный, а не ценностный характер (выходя при этом за рамки проблем оптики, математики, медицины и прочих конкретных наук, которыми занимались "на досуге" многие признанные человечеством философы)?

История человеческой мысли дает утвердительный ответ на этот вопрос. С одной стороны, она не позволяет нам отрицать существование ценностной "софийной" философии, представляющей собой "высшую мудрость", отличную от науки. Но с другой стороны, мы не можем не считать философами Декарта и Локка, Спинозу и Гольбаха, Гегеля и других мыслителей, которые не ограничивали задачи философии проектированием идеальных миров должного, но ориентировали ее на постижение сущего, сути бытия, независимой от человеческих представлений о должном, а не только его субъективных смыслов²⁵.

Конечно, и эти мыслители отдавали должное "софийности" в собственном творчестве, не стесняясь высказывать свое мнение о ценностях существования и не считая это занятие

запретным для философа. Напротив, они полагали, что именно философ, лучшие, чем кто-либо другой, способен представить обществу разумную систему ценностных ориентиров, подкрепленную собственными теоретическими знаниями, но ни в коем случае не заменяющую их. В этом плане главная задача философа, как полагал Спиноза, все же "не плакать и не смеяться" над горестями и радостями бытия, а понимать законы мира и его познания человеком, скрытые от других нефилософских наук.

Каков же предмет такой научной философии? Разные философы по-разному отвечали и отвечают на этот вопрос, то сужая, то расширяя поле философских исследований.

Несколько упрощая реальную картину вещей, мы можем выделить три основных понимания философии, позволяющих ей считать себя формой познания мира, соответствующей родовым признакам научности: гносеологическое, антропологическое и субстанциальное.

В первом случае сторонники "сциентистского" направления в философии рассматривают ее как наиболее общую теорию познания, которая дерзает ответить на вопрос, обращенный Понтием Пилатом к Христу: что есть истина? При этом последнюю понимают не как житейскую "правду", а как операциональную характеристику отвлеченного от человеческих страстей мышления о мире. Именно философия задается всеобщим для науки вопросом о том, при каких условиях может (и может ли вообще) быть достигнуто истинное, пусть "феноменологическое" знание мира, каковы критерии проверки суждений на гносеологическую адекватность, каковы универсальные алгоритмы соотношения чувственного и рационального, эмпирического и теоретического познания, что отличает научное познание от его донаучных и вненаучных форм и т. д.26

Другие философы, не снимая с себя необходимую обязанность "гносеологической коррекции" познания, полагают, что и в самом мире, отличном от знаний о нем, найдется нечто такое, что может и должен постичь только философ.

Так, антропологическое понимание философии существенно расширяет ее предмет, не ограничивая его проблемами теории познания, логикой или философией языка. Философия понимается как учение о родовой природе человека в единстве всех форм его отношения к миру, которые не сводятся к отношению гносеологическому (познавательному), но включают в себя отношение праксиологическое (практическое) и аксиологическое (ценностное).

Соответственно в концептуальное поле философии включают не только гносеологию, но и социальную философию, изучающую практическую жизнедеятельность людей, а также блок философских наук, изучающих разные формы ценностного отношения человека к миру - философию искусства или эстетику, философию морали или этику и философию религии). Заметим в скобках, что в рамках сциентистской версии антропологического подхода философия ставит перед собой задачу изучения ценностей в их статусе объективных значимостей человеческого существования. Речь идет о наиболее общих формальных характеристиках Благого, Прекрасного, Справедливого без рассуждений о том, какие ценностные приоритеты, конкретные представления о должном, справедливом, прекрасном являются "истинными" или "ложными"

Наконец, самая широкая из рефлексивных интерпретаций философии (в преимуществах которой мы убеждены) не сводит ее к знанию о человеке, но рассматривает как науку о целостном мире, в котором существует человек и частью которого он является.

Соответственно человек (рассмотренный через призму субстанциальной всеобщности и как момент ее) остается закономерным объектом философской рефлексии, которая, однако, распространяется и на "нечеловеческие" формы существования в мире (включая в себя, в частности, натурфилософию или философское учение об универсальных свойствах природы).

Ниже, характеризуя предмет социальной философии, мы дадим подробную характеристику этой версии философского познания (высшим проявлением которой стала, по нашему убеждению, философия Гегеля). Пока же охарактеризуем ее общие принципы, чтоб убедить читателя в правомерности и полезности рефлексивной традиции в философии.

Предметом интересующей нас философии является предполагаемое и подлежащее доказательству единство мира, рассматриваемое, как мы увидим ниже, в двух

взаимосвязанных проекциях: его субстанциональной всеобщности и интегративной целостности. О чем конкретно идет речь?

Всем нам приходилось видеть, как малыши, споткнувшись о камень, просят маму "наказать" своего "обидчика". Нас умиляет наивность ребенка, не понимающего, что камни, деревья, животные существуют по каким-то своим законам, отличным от законов человеческого общежития. Мы, современные взрослые люди, прекрасно понимаем, что социокультурный мир, созданный людьми, образует особое самостоятельное "царство бытия", отличное от мира живой и неживой природы.

Конечно, такое понимание пришло к людям не сразу. Не сразу было преодолено "антропоморфное" представление о мире, присущее "дикарям", которые очеловечивали природу, считали себя родней и ровней волкам, медведям и прочим "тотемным" животным. Однако ныне люди знают, что процессы, происходящие в мире неживой природы, представляют собой спонтанное преобразование вещества и энергии, отличное по своим законам от целесообразной активности живых систем, которая, в свою очередь, отличается от целенаправленной деятельности человека (об этом ниже). Наша наука построена таким образом, что законы неживой природы изучают одни ученые, законы живой природы - другие, законы социума - третьи.

И тем не менее любознательных людей вот уже много веков мучает вопрос: что представляют собой выделяемые нами "царства бытия" - автономные, замкнутые системы, организованные на манер лейбницеанских монад, или открытые подсистемы целостного мира, связанные между собой неслучайными связями? Обнаружимы ли в мире универсальные законы, равно присущие и обществу, и живой и неживой природе? Если такие законы существуют, то откуда они взялись, чем объясняется их существование? Какова та "ось интеграции", которая могла бы соединять друг с другом разные "царства бытия": является ли она порождением вечного трансцендентного духа или несотворимой, саморазвивающейся материи? Отличим ли реальный мир от человеческих представлений о нем, в каком отношении находится он к человеку как носителю гносеологических, аксиологических, праксиологических потенций?

Едва ли кто-нибудь сочтет подобные вопросы праздной игрой ума, столь же бесплодной как рассуждения средневековых схоластов о числе ангелов или демонов, способных разместиться на острие иглы. Едва ли кто-нибудь сочтет их неинтересными познанию, как неинтересно, к примеру, исчисление людей, встающих с постели с правой, а не с левой ноги.

Конечно, проблемы единства и системной целостности мира не могут вызвать столь массового интереса, как проблемы ценностной философии, дающей рецепты повседневного существования. Однако сравнительный "недостаток аудитории" компенсируется в данном случае ее "качеством", поскольку целостный взгляд на мир интересен прежде всего профессиональным ученым, является для них важным общеметодологическим ориентиром. Все дело в диалектике познания, согласно которой понимание частного требует знаний общего, проявлением которого это частное является. Медицина способна помочь отдельному больному лишь в том случае, если ей известны общие признаки поразившей его болезни; расшифровка древних иероглифов требует знания всеобщих законов нормативной лексики и т. д. и т. п.

Именно этим свойством познания определяется полезность научной философии. Подобно тому, как биологи, сопоставляя крохотную инфузорию и огромного слона, ищут общие законы жизни, философия сопоставляет друг с другом живые, неживые и социальные процессы, чтобы обнаружить всеобщие свойства окружающей нас действительности и подсказать ученым точные представления о них.

В самом деле, естествоиспытатели и обществоведы изучают объекты и процессы, свойства и состояния, связи и отношения социальной жизни, живой и неживой природы. Но кто ответит на вопрос: а что такое "объект вообще" в отличие от "процесса вообще", чем отличаются свойства объектов от их состояний, что такое связи в отличие от отношений? Кто подскажет физику, изучающему причинно-следственные связи и микромире, каковы

всеобщие признаки причинности как типа связи между явлениями нашего мира? Кто сориентирует биолога, который стремится классифицировать живые организмы, рассказав ему о принципах такой классификации - универсальных законах соотношения общего, особенного и единичного, полемике "номиналистического" и "реалистического" подходов в этом вопросе? Кто скажет историку, существует ли в социокультурном мире законосообразность явлений, сопоставимая с законами природы, универсальны ли принципы детерминизма, в чем специфика их проявления в обществе? Возможно ли познать историю, в которой отсутствует даже намек на правильную повторяемость событий, творимых совершенно свободной, казалось бы, человеческой волей?

Именно философия отвечает на эти вопросы, именно она подсказывает ученым всеобщие принципы различения существенного и несущественного, необходимого и случайного, возможного и действительного, классифицирует формы законосообразности, типы направленного изменения в мире, определяет субстанциальную специфику различных "царств бытия", принципы их взаимопроникновения, выясняет критерии истинности научных суждений и пр.

Эти и подобные проблемы, выходящие за рамки конкретных наук, с необходимостью встают перед каждым ученым. Конечно, он может ограничиться своим собственным, "интуитивным" представлением о всеобщих свойствах действительности, выступить в качестве "сам себе философ". Однако опыт науки свидетельствует об ошибочности такой позиции, ведущей нередко к серьезной путанице в важных вопросах, когда физики путают вероятность и случайность, биологи смешивают особенное и отдельное, историки отождествляют необходимость и неизбежность и т. д.

Как и во всех других областях человеческой деятельности, дилетантский подход к сложнейшим проблемам редко оказывается успешным. Профессиональная философия, выступающая в качестве "критики" научного опыта, анализа его исходных оснований, не может быть заменена ничем. Она полезна и часто необходима ученым - естественно, за исключением тех прискорбных случаев, когда "дурная" философия пытается подмять под себя науку, диктовать ученым конкретные ответы на конкретные вопросы (как это было в нашей стране во времена гонений на генетику, запрета кибернетики и прочих идеологических бесчинств)²⁷.

Нетрудно видеть, что названные нами проблемы лежат в пределах научного, а не ценностного взгляда на мир, укладываются в каноны научного мышления. Это не означает, конечно, что "рефлексивная" философия вполне подобна частным наукам и не имеет никаких существенных отличий.

Последние несомненно существуют и к их числу мы относим неизмеримо большее, чем в конкретных науках, число "тайн", т. е. таких проблем познания, которые, вызывая правомерный исследовательский интерес, не поддаются исчерпывающему научному объяснению.

Именно этот факт используется некоторыми философами "антисциентистского" крыла, которые, с одной стороны, полагают, что философия может и должна выходить за рамки "долженствования", рефлексировать сферу сущего, а с другой - убеждены в том, что такое познание лежит за рамками парадигм научности.

Характерной в этом смысле является позиция М. Хайдеггера. В своих ранних работах этот мыслитель видел точки соприкосновения науки и философии, оставляя за философией функцию общей онтологии, обосновывающей научное познание (поскольку предметом философии является бытие как целое, в то время как конкретные науки изучают лишь отдельные участки этого бытия²⁸).

Однако позднее Хайдеггер пришел к убеждению, что философия не может быть наукой, поскольку предельные основания мира, интересующие ее (философию), слишком таинственны для того, чтобы постичь их средствами общенаучного дискурса. Выходя за его рамки, философия оказывается личностной интерпретацией бытия, близкой к поэтическому мышлению, законам словотворчества²⁹. Она предполагает умение "вслушиваться в зов

бытия" и не дает никаких научных способов убедиться в том, что мы не ослышались. Комментируя эту точку зрения, мы должны признать тот факт, что предельные основания мира, в котором мы существуем, действительно не могут быть исчерпывающе объяснены средствами научного мышления³⁰. И все же сталкиваясь с недоказуемым, философия отнюдь не ставит себя вне науки; она лишь разделяет судьбу многих наук, которые основывают свои утверждения на аксиомах, не поддающихся проверке, принимаемых "на веру", подкрепляемых практикой и здравым смыслом.

Итак, мы видим, что полнота научного познания мира требует осмысления проблем, которые выходят за рамки наук о природе и наук о культуре, требуют интегрального взгляда на мир, недоступного ни одной из дисциплин, отличающих себя от философии. Эти проблемы составляют предмет особой научной философии, имеющей не меньше прав на существование, чем философия ценностная.

Конечно, это утверждение не слишком популярно в современной отечественной философии, настрадавшейся за многие годы господства "диамата", который довел рефлексивную парадигму в философии до абсурда, изгнав из нее всякое ценностное человеческое измерение. Но можно ли считать это основанием для того, чтоб вместе с изысками сталинского "Краткого курса..." изгонять из философии мощную традицию, карикатурой на которую являлся по преимуществу советский "диамат"?

Конечно, нужно учитывать, что и в современной европейской философии рефлексивная проблематика всеединства мира (активно разрабатываемая, как это не парадоксально, в рамках религиозной философии современного томизма, испытывающего интерес к методологии науки) явно уступает по числу своих сторонников альтернативным "человеко-центристским" формам философствования. Это обстоятельство, конечно же, не случайно. Оно объясняется многими причинами - как внутри-философского, так и общекультурного свойства.

В самом деле, нужно учитывать тот факт, что проблема субстанциальной целостности мира долгое время развивалась под знаменами философского "панлогизма", превратившего живое человеческое существо в беспомощную акциденцию, инобытие трансцендентальных духовных субстанций (в духе божественного Абсолюта Николая Кузанского или Абсолютной Идеи Гегеля). Неудивительно, что парадигма индивидуальной свободы, борьба за суверенизацию человеческой личности, определявшие последнее столетие европейской истории, не могли не вызвать стремления к "философскому раскрепощению" человека, превращению его - а не безличных мировых субстанций - в первооснову бытия (таковы интенции многих европейских мыслителей, проявившиеся уже в философии Кьеркегора, в интеллектуальном бунтарстве Ницше, в некоторых вариантах "философии жизни", современном экзистенциализме и т. д. и т. п.). Преимущественное внимание философов к человеческому индивиду (не исключавшее интерес к "внешним реалиям бытия", анализ "шифров трансцендентного", если использовать терминологию Ясперса) поддерживалось и скреплялось перипетиями недавней европейской истории, столкнувшейся с худшими, наиболее агрессивными формами дегуманизации общества и т. д. и т. п.

Но означает ли все это, что мы должны списать "за ненадобностью" субстанциальную парадигму в философии (более того, обвинить ее в духовном родстве с различными формами тоталитаризма, как это делают некоторые ретивые критики)? Мы всецело убеждены в несправедливости и неэффективности подобного подхода. В самом деле, какими бы мощными ни казались процессы, вызвавшие современную флуктуацию философских интересов, с позиций многовековой истории философии они выглядят как случайные колебания, не способные перечеркнуть объективную значимость проблем, временно ставших "немодными". Рано или поздно человек "устаёт" от неумеренного самовозвеличивания, превращения себя в самодостаточный "пуп вселенной" и вновь обращается к исследованию того мира, в котором ему приходится существовать и предстоит умереть без видимых для универсума последствий.

Итак, мы утверждаем существование двух самостоятельных ветвей знания, каждая из

которых пытается по-своему интерпретировать отношение "мир - человек", акцентируя внимание на рефлексивной или валюативной сторонах этого отношения. Подчеркнем еще раз - мы считаем научную и ценностную парадигмы скорее двумя различными способами мышления о мире и человеке, нежели "двумя функциями" одной и той же предметно целостной, концептуально интегрированной системы философского знания.

Однако это не значит, что рефлексивные знания о мире и ценностные суждения о нем должны истощать себя в бесплодном антагонизме за право считаться "единственно верной" философской традицией.

Увы, проявления взаимной агрессии в отношениях между различными ветвями философии далеко не редки. Так, многие сторонники "эпистемной" парадигмы нередко изоциряются в филиппиках по адресу "софийной философии", полагая, что "подлинная" философия не адресуется любителям туманной словесной эквилибристики или профанам, которых обстоятельства личной жизни подвигли на доморощенные поиски ее "смысла". Ее положения адресованы систематически мыслящим специалистам и требуют подготовки не меньшей, чем положения ядерной физики или синергетики. Чтобы убедиться в этом, говорят "сциентисты", попробуйте растолковать профану кантовское отличие трансцендентности от трансцендентальности или гегелевское понимание субстанции. Сделайте это, и вы поймете все отличие между забавами "антисциентизма" и серьезной интеллектуальной работой, необходимой для изучения подлинной философии. Вы поймете тот своеобразный принцип "экономии мышления", который составляет тайную подоплеку "антисциентизма", поскольку его адепты нередко обращаются к афоризмам Ницше и прочим "философским развлечениям" лишь потому, что не в состоянии осмыслить ни одного параграфа из "Науки логики" великого Гегеля.

Столь же бескомпромиссно ведут себя многие сторонники ценностного понимания философии, которые стремятся опровергнуть самую возможность "научной философской работы"³¹.

В действительности речь должна идти о самом тесном сотрудничестве между различными ветвями философии, что позволило бы реализовать кантовский идеал философствования, ответив людям на три главных вопроса: "что я могу знать?", "что я должен делать?", "на что я могу надеяться?" Важно лишь, чтобы проблемы рефлексивной философии не решались на основе ценностных предпочтений, а валюативная философия не выдавала бы себя за научно обоснованную истину, претендующую на объективность и единственность.

Иными словами, речь не должна идти о взаимопересечении философских традиций, что вовсе не исключает их взаимодополнения. В самом деле, научное суждение о мире не обязано избегать ценностных мировоззренческих выводов³². С другой стороны, любое ценностное суждение о мире обретает подлинную весомость лишь том случае, если основывается на знании объективных свойств оцениваемого явления.

Особенно это видно на примере социальной философии. Суждения о "смысле истории", которых ждуют от нее многие люди, могут подняться над обыденным морализированием, стать нетривиальными лишь в том случае, если основываются на понимании природы исторического процесса, его всеобщих свойств и состояний. Философ, конечно же, может и должен рассуждать о "сравнительной креативности" революционного и эволюционного пути развития, о "цене социальных революций", "моральности или аморальности" революционного сознания. Однако весомость этих рассуждений, на наш взгляд, существенно зависит от способности философа определить саму суть революции, независимую от оценочного отношения к ней, установить объективные причины и механизмы революционных подвижек. Подобные исследования составляют задачу научной социальной философии. Попробуем охарактеризовать предмет и проблематику этой науки, с которой предстоит познакомиться читателям нашей книги.

Предмет социальной философии: постановка проблемы

1. Гамлетовский комплекс в обществознании: что такое "метоспазм"?

Рассуждения о предмете социальной философии связаны с многими и многими затруднениями. В самом деле, обладать предметной определенностью может лишь теория, соответствующая строгим канонам научности. Выше мы уже говорили о трудностях, с которыми сталкивается обоснование научного статуса философии. Увы, трудности возрастают в геометрической прогрессии, когда речь заходит о таком жанре философствования, как социальная философия.

Признание ее наукой ставит перед философами множество сложных проблем, которые нам предстоит рассмотреть ниже. Так, весьма непросто оказывается вопрос о предметном самоопределении социальной философии в общей системе философского знания; ее внутреннем категориальном строении, отражающем различие таких относительно автономных объектов научного познания, как социум, общество и история; вопрос о связи социальной философии с социологией, исторической наукой и многое другое. Но перед тем как перейти к этим специальным проблемам, мы должны рассмотреть вопрос более общий, составляющий "головную боль" любой общественной науки, врачевать которую приходится, однако, философии. Речь идет о самой возможности научного познания общества, требующей специального обоснования, без которого бессмысленны любые суждения о научной социальной философии и ее предмете.

Все дело в том, что человеческое общество представляет собой один из наиболее "кляузных" объектов, с которыми приходится иметь дело науке. Казалось бы, обществоведы должны чувствовать себя уютно и уверено, имея дело не с чуждой человеку природой, не с таинственными надмировыми субстанциями вроде абсолютной материи или столь же абсолютного духа, а с "живым и теплым" миром человеческой культуры, созданным людьми и ставшим для них "естественной средой обитания" (настолько "естественной", что городской малыши, впервые ступив на непокрытую асфальтом землю, испытывает сильное чувство страха - так и во всяком случае реагировала на свою первую лесную прогулку дочь автора книги).

Но именно этот мир создает ученым проблемы, которых не знают исследователи, имеющие дело с природой - "изоциренной, но не злонамеренной", как заметил кто-то из великих. Именно этот мир заставляет обществоведов жить в состоянии, которое можно смело назвать перманентным "метоспазмом" (по аналогии с "бронхоспазмом", "экоспазмом" и прочими критическими состояниями биологического или социального организма).

Мы имеем в виду ситуацию гипертрофированной концептуальной рефлексии, сопоставимой с методологическим самокопанием философии, т. е. ситуацию, в которой попытки научного познания сопровождаются долгими и мучительными сомнениями в его возможности и адекватности, а абстрактные методологические проблемы - "что и как изучать науке" - обретают остроту и актуальность, сопоставимую с ее конкретными утверждениями.

Из истории общественной мысли мы знаем, что немалое число сильных и оригинальных умов было убеждено в том, что социокультурная реальность недоступна научному познанию в любой из его форм, закрыта для рефлексивного категориального мышления. Другие не были столь пессимистичны и полагали, что общество недоступно не познанию вообще, а познанию "классического" естественнонаучного типа и допускает изучение особыми "идеографическими" методами (В. Виндельбанд), методами "герменевтики" (В. Дильтей) и пр. Наконец, "оптимисты", как мы видели на примере "раннего" П. Сорокина, исходили из убеждения о том, что обществознание есть "нормальная" отрасль единой и неделимой науки. Обосновывая свою модель социально-философского познания, мы должны коснуться причины этих споров, рассмотреть (точнее, обозначить в самой предварительной форме) те обстоятельства, которые вызывают сомнения в возможности научного познания общества.

2. О событийности структур и структурированности событий

Обсуждая эту проблему, многие критики научного познания общества исходят из убеждения в том, что подлинно научным является лишь такое знание, которое способно открывать законы изучаемой действительности.

Конечно, говоря о законах, подразумевают совсем не те правовые акты, которые устанавливаются органами государственной власти. Речь идет, как мы увидим ниже, об объективных законах окружающего нас мира, которые воспроизводятся сознанием людей, но не зависят от их воли, представляют собой существенные, устойчиво воспроизводимые связи, субординационные или координационные зависимости между различными явлениями (или же между разными частями, свойствами, состояниями одного и того же явления). Законы, образно говоря, это постоянные "правила поведения" тех или иных явлений, эмпирически установленные и теоретически рассчитанные человеком.

Нетрудно видеть, что вся деятельность человека основывается на глубоком убеждении в ненарушаемости этих правил - в то, что вода при определенных условиях не только вчера, сегодня, но и завтра будет следовать закону Архимеда, "позволяя" правильно построенным кораблям плавать по ней (хотя вопрос "с чего это вдруг" окружающий нас мир "решил" подчиняться подобным правилам, установить свой "первый закон", а именно следование законосообразности, относится к одной из тайн философии, вызывающей вечную полемику "детерминистов", "индетерминистов", "пробабиллистов" и прочих течений, не склонных объяснять эту тайну прямой апелляцией к столь же таинственной воле Бога).

Как бы то ни было, практически подтверждаемое существование устойчивых, воспроизводимых зависимостей мира, присущих ему законов, позволяет человеку объяснять конкретные явления, предполагать, почему и как они возникли, развиваются, каким может быть их ожидаемое поведение в будущем.

Поиск подобных законов и объявляется некоторыми философами целью и определяющим признаком научного познания. Конечно, это не значит, что ученый обязан ежеминутно думать о формулировке законов; он может преследовать и другие, куда более скромные цели - стремиться к обнаружению новых, неизвестных науке явлений, их описанию, первичной классификации и т. д. и т. п. Однако все эти процедуры рассматриваются как промежуточные, подготовительные для исполнения главной цели - объяснения обнаруженных явлений путем подведения их под некий общий закон, уже известный или только что открытый.

В самом деле, науке недостаточно зафиксировать тот факт, что яблоки, сорвавшиеся с ветки, равно как и шапки, сброшенные в воздух, рано или поздно падают на землю. Она может считать свой долг исполненным окончательно лишь тогда, когда объяснит происходящее, обнаружит стоящий за всеми этими падениями закон всемирного тяготения. Определив важнейший, как им кажется, признак науки, противники научного общественно-научного познания задают свой главный вопрос: а существуют ли в области общественной жизни такие объективные законы, которые могли бы стать основой для строго научных суждений о ней? Отрицательный ответ на этот вопрос и служит причиной сомнений в научности общественного познания. Что же заставляет критиков сомневаться в закономерности общественных процессов?

Бесспорно, что главной причиной таких сомнений является специфика повторяемости социальных явлений. Согласимся, что обнаружению законов, выступающих как устойчивые "правила поведения" явлений, должно предшествовать обнаружение некоторой регулярности такого поведения, его повторяющихся черт. Как справедливо замечал французский историк П. Лакомб (один из участников известного журнала "Анналы"), относительно факта, случившегося всего только раз, невозможно сказать с уверенностью, что он всегда вызывается одной и той же причиной или будет сопровождаться одним и тем же следствием.

Отсюда делается вывод: то, что не может быть обобщено, не поддается научному объяснению. Наука сначала должна убедиться в том, что свойство падать на землю принадлежит не только тому единственному яблоку, которое вдохновило великого Ньютона. Лишь после того как обнаружится регулярность таких падений, ученый вправе задуматься о

стоящем за ними и объясняющем их законе.

И в самом деле, повторяемость представляет собой важный признак закономерности, во всяком случае - главный фактор ее обнаружения. Подобно врачу, который предполагает болезнь по постоянству ее симптомов, ученый воспринимает повторяемость явлений как сигнал возможного существования правил, которым подчиняется их поведение. Поэтому мы можем считать "счастливыми" науки, в которых постоянство, например, закипания воды при нагревании или смены дня ночью открыто непосредственному наблюдению. И наоборот, отсутствие видимой повторяемости чрезвычайно осложняет работу ученых, ставит под сомнение законосообразность изучаемых ими явлений.

Именно так обстоит дело в общественном процессе, где повторяемость как минимум не лежит на поверхности вещей, не видна невооруженным глазом. Забегая вперед, мы можем сказать, что общественное знание отстало в своем развитии от естественных наук, именно потому, что ему пришлось теоретически реконструировать повторяемость, которая в природе обнаруживается зачастую эмпирически.

В самом деле, трудно не завидовать астрономам, которые уверены в космических циклах и не сомневаются в очередном затмении Солнца или "пришествии" кометы Галлея. Им не приходится ломать себе голову над тем, как объяснить процесс, в котором была одна-единственная Пелопоннесская война, одна-единственная Жанна д'Арк, Наполеон Бонапарт и все прочие исторические персонажи, посещающие этот мир единожды и покидающие его навсегда.

Спрашивается, о каких законах может идти речь, если живая история людей представляет собой поток "вечно новых", уникальных событий? Их начало, развитие и исход, полагают противники научного общественнознания, зависят от множества непрогнозируемых факторов, которые не контролируются и не могут контролироваться никакими школами. История отторгает их по самой своей природе, она есть царство случайного, в котором проигрыш решающей битвы может зависеть от неожиданной болезни полководца, успех революционной партии - от элементарного просчета тайной полиции и т. д.

Увы, в отличие от натуралистов общественноведы не могут быть столь же уверены в постоянстве своего объекта, его предсказуемом поведении, в котором сходные причины при сходных условиях рожают сходные следствия. В "законопослушной" природе, которая не нарушает правил, ею же установленных, лишена "свободы воли", не действует по принципу "хочу или не хочу", любое физическое тело, как доказал Исаак Ньютон, всегда оказывает действию равное по силе и определенное по вектору противодействие. Совсем не так ведут себя люди, народы и государства, вольные варьировать свои реакции на воздействие: выбирать между действием и бездействием, пассивной уступкой давлению или активным сопротивлением ему.

Закономерность в истории, полагают противники общественной науки, невозможна в принципе, поскольку ею движут люди, находящиеся под влиянием постоянно сменяющихся желаний, стремлений, страстей, способные действовать по прихоти непрогнозируемых настроений, капризов. История воспринимается как процесс, "творимый свободным духом человека в согласии с его нравственными убеждениями; этим она отличается от всего, что существует в силу необходимых причин и поэтому может быть познано в своей объективной необходимости. В отличие от всего остального на свете в общественной жизни то, что есть, есть результат свободного стремления человека к тому, что должно быть, - воплощение некоторых идеалов, верований, стремлений. Здесь нет места для закономерности, ибо закономерность есть лишь в необходимом, общество же опирается на свободу и неопределимую волю людей"³³.

Вопрос о свободе человеческой воли и ее роли в истории нам предстоит подробно рассмотреть ниже. Пока же вернемся к проблеме научного познания общества, невозможность которого обосновывают отсутствием объективной повторяемости общественных явлений.

Мы подчеркиваем слово "объективной", ибо повторяемость иного рода наличествует в обществе и видна невооруженным глазом. Более того, мы можем утверждать, что

обнаруживаем в обществе не простую, а регулярную повторяемость (понимая регулярность как правильную периодичность в чередовании явлений, способность повторяться через приблизительно равные промежутки времени). Подобная периодичность характеризует, как правило, природные процессы, многие из которых имеют циклический характер - будь то относительно малые циклы, такие, как смена суток или времен года, или же громадные, несопоставимые с протяженностью человеческой жизни геофизические и космические циклы (скажем, обращение Солнечной системы вокруг центра нашей Галактики).

Однако и в общественной жизни мы имеем случаи правильной периодической повторяемости: ежегодно отмечаемые праздники, регулярно собираемые съезды и т. д. и т. п. Ясно, однако, что подобная повторяемость не может быть непосредственным выражением закономерности, так как не обладает строгой объективностью, означающей сущностную независимость от воли людей. Напротив, ей присущ искусственный, "договорной" характер даже в тех случаях, когда она основана на природной повторяемости, как бы "оформляет" ее социально (такова периодичность календарного летосчисления, связанного с реальными циклами движения Земли или Луны). В других случаях строгая периодичность устанавливается из соображений экономической, политической и прочей целесообразности - такова, к примеру, периодичность политических выборов или уплаты налогов.

Как же обстоит дело с объективной повторяемостью в конкретной общественной жизни людей - в человеческой истории? Действительно ли она отсутствует "напрочь", как полагают сторонники критикуемого подхода? В чем они правы и в чем заблуждаются? Отвечая на этот вопрос, мы исходим из справедливости вывода о принципиальной невоспроизводимости исторических ситуаций. Ясно, что история, рассмотренная с точки зрения ее персонажей, событий, свершений, представляет собой ту самую "реку", в которую, по выражению древнегреческого философа Гераклита, "нельзя войти дважды". С этим очевидным утверждением могли бы спорить только некоторые древние мыслители, полагавшие, что через некоторый промежуток времени, с определенной цензурой исторического ритма общественная жизнь воспроизводит сама себя, повторяя одни и те же "сюжеты" в исполнении одних и тех же "действующих лиц".

Очевидно, что никаких фактических аргументов в пользу такой точки зрения в реальной человеческой истории обнаружить невозможно. Спустя века люди не могут ни получить, ни смоделировать события, характеризовавшие переход от республики к империи в Древнем Риме. Тщетны любые надежды вернуться в прошлое, воссоздать его таким, как оно сохранилось в нашей памяти, - как бы ни мечтали порой об этом люди, особенно в тяжкие годы потрясений.

Но означает ли это, что любое явление общественной жизни абсолютно уникально, не содержит в себе важных черт, повторяющихся и другое время и в другом месте? Отвечая на этот вопрос, многие философы и историки полагают, что только самое поверхностное рассмотрение не видит повторений в истории, ссылаясь на невоспроизводимость ее конкретных проявлений, не обнаружив в истории ничего такого, что напоминало бы "регулярность хорошо сработанного хронометра" (по словам критикующего эту точку зрения американского философа Э. Нагеля).

Начнем с того, что подобная невоспроизводимость присуща отнюдь не только общественному процессу. Конечно, в истории не было и не могло быть двух Юлиев Цезарей, но разве в известной нам природе существуют два одинаковых, неотличимых друг от друга камня? Можем ли мы найти в природе два одинаковых биологических организма? В случае с человеком, как известно, это вопрос не только теории, но и практики - так, решая проблему идентификации людей, эксперты-криминалисты авторитетно заявляют, что даже такая мелочь, как отпечатки пальцев, неповторима у каждого из нас.

Конечно, мера неповторимости в обществе и в природе весьма различна. Так, Г. Риккерт полагал, что неповторимость в истории связана с существенными, наиболее важными характеристиками явлений и потому выступает как их индивидуальность; в природе же неповторимость проявляется как множественность экземпляров единого, поскольку

уникальное в ней затрагивает главным образом вторичные, несущественные признаки. Было бы, однако, слепотой не видеть, что в природе встречаются и подлинно уникальные явления. Так, ученые убеждены в том, что процесс планетарного развития Земли, приведший к возникновению на ней биосферы, скорее всего уникален в известной нам Галактике. Но во всяком случае различие планетарных условий Земли, Венеры или Марса есть нечто большее, чем отличие "экземпляров" одного и того же явления.

Выясняется, однако, что уникальность таких объектов вполне согласуется с наличием общих повторяющихся признаков планетарной атмосферы, не исключает, а предполагает их. Наука обнаруживает, что уникальное "мирно сосуществует" с общим и повторяющимся, более того органически связано с ним.

Все дело в том, что уникальность явлений отнюдь не абсолютна. Как нет медали, имеющей лишь одну лицевую сторону, так нет и не может быть явления, которое было бы только уникальным, не содержало бы в себе повторяющихся, типических характеристик. Ведь уникальное - это не вещь сама по себе, а всего лишь набор индивидуализирующих признаков вещи, наряду и в связи с которыми существуют другие ее признаки - общие, повторяющиеся признаки рода, к которому принадлежит эта вещь. Так, христианство - это уникальная религия, но все же религия, т. е. явление, воспроизводимое в той или иной форме во всех без исключения обществах. Пелопоннесская война - это уникальная, но все же война, известная, к сожалению, всем странам и народам.

К сказанному нужно добавить, что уникальность явления зачастую возникает не вопреки общим признакам, но благодаря им. В самом деле, что мы имеем в виду, когда говорим, что некий человек обладает уникальным характером? Это вовсе не значит, что ему присущи признаки, вовсе отсутствующие у других людей. Уникальность характера имеет в своей основе типические характеристики: или количественную гипертрофию одной из них ("феноменальная скупость", "редкостное трудолюбие" и т. д.), или неожиданное сочетание нескольких (человек соединяет в себе жестокость и сентиментальность, высокий ум и нравственную неразборчивость, которые, как правило, несовместимы).

Таким образом, уникальное в общественной жизни отнюдь не исключает повторяющегося в ней. Напротив, любое единичное событие содержит в себе типические признаки, обладающие разной степенью общности, "зоной повторяемости". Проиллюстрируем это на примере, который приводит уже упоминавшийся историк П. Лакомб в книге "Социологические основы истории" (СПб., 1895).

Допустим, что такого-то числа такого-то месяца такого-то года в столице Италии Риме имело место бракосочетание госпожи А и господина Б. Возникает вопрос: уникально ли случившееся? Было бы ошибкой, полагает П. Лакомб, ответить на этот вопрос категорическим и безусловным "да".

Конечно, если рассматривать случившееся с точки зрения личностей жениха и невесты, конкретных обстоятельств их знакомства, следует признать, что мы имеем дело с уникальным, единожды случившимся событием. Но если посмотреть с другой стороны, мы увидим, что бракосочетание происходило по католическому обряду и, следовательно, содержит в себе признаки, роднящие его с множеством подобных же браков. Не будем забывать, далее, что католический брак представляет собой лишь одну из форм моногамного брака (единобрачии), общего многим странам и народам. Важнейшие свойства, универсальные функции этого института представлены в каждом конкретном моногамном браке - в том числе и в том, который связал госпожу А и господина Б. Наконец, если мы рассмотрим это событие с точки зрения "естественного союза" мужчин и женщин, мы обнаружим в нем абсолютно всеобщие черты, характеризующие отношения полов во всей истории человечества, существовавшие еще до моногамии.

Итак, мы видим, что одно и то же явление выступает как уникальное, неповторимое или же типическое, повторяющееся в зависимости от взятого аспекта рассмотрения - образно говоря, от того, настроен ли бинокль познания на максимальную степень приближения, увеличения каждой отдельной черты объекта или же фиксирует его общие контуры.

Вывод из сказанного таков: конкретная жизнь людей во времени и пространстве осуществляется в неповторимых, уникальных формах. Но было бы глубокой ошибкой считать эту форму самодостаточной, не видеть стоящего за ней и проявляющегося в ней содержания, забывать о том, что каждая конкретная война или конкретная революция несут в себе родовую определенность "войны вообще" и "революции вообще", совокупность существенных признаков, повторяющихся на всем протяжении истории или на определенных ее этапах. В этом смысле любое экстраординарное событие - к примеру, заговор против Цезаря и его убийство заговорщиками - при всей неповторимости его конкретных обстоятельств вполне может быть рассмотрено как типическая коллизия, возникающая при смене политических режимов. В принципе его участники вели себя так, как обычно ведут себя радикальные противники деспотизма: недаром во всей истории человечества тираноборцы вдохновлялись образом Марка Юния Брута.

Именно поэтому в современной историографии принято различать уникальные, не имеющие никаких аналогов, единичные "события" истории и стоящие за ними, проявляющиеся в них "структуры" человеческого поведения, в которых воплощены его устойчивые, повторяющиеся характеристики.

При этом, различая подобные "события" и "структуры", мы должны помнить о том, что речь идет не о разных явлениях, существующих параллельно друг другу, но о разных уровнях бытия любого общественного явления. Они не отделены друг от друга китайской стеной, а существуют друг в друге: точно так же как свойства, присущие всем плодам, существуют в каждом отдельном яблоке, а не вне его.

Так, победа Юлия Цезаря над вождем галлов Верцингеториксом в 52 г. до н. э. - это конкретное событие истории, случившееся единожды, уникальное в своей неповторимости. Но, как и во многих других битвах, победа в этом сражении в немалой степени была одержана благодаря совершенному устройству римских легионов. Мы видим, что за единичным событием просматривается некоторая структура, поскольку легион представлял собой упорядоченную, устойчиво воспроизводимую систему связей между различными воинскими функциями: центурионами и рядовыми легионерами, кавалеристами и велитами, гастатами, принципами и триариями и т. д. Таким образом, военные "события" римской истории были "структурированы", но точно так же порождавшие их структуры были "событийны". Это значит, что ни в одной из римских войн не сражались "легионы вообще" - любой из них состоял из конкретных людей, которые могли показать в одном бою чудеса героизма, а в другом - поддаться панике. Мы видим, что постоянство социальной структуры каждый раз создавалось и поддерживалось живыми, "единичными" историческими персонажами, активность которых могла иметь и имела самые различные, непрогнозируемые порой последствия.

Естественно, что эта "конкретика" истории, ее реальное событийное богатство интересует любознательных людей. Стремясь реконструировать историю такой, какой она была, они обращаются к методам идеографического, "индивидуализирующего" познания общества, включающего психологическую интроспекцию в мотивы исторического поведения, которая не укладывается в каноны физикалистски истолкованной науки.

Однако таким же правомерным объектом анализа являются воспроизводимые структуры социального поведения, реально существующие в истории. Мы убеждены и постараемся всем содержанием нашей книги убедить читателя в глубокой ошибочности еще нередких попыток редуцировать общественную жизнь к феноменологическому пласту конкретных, невоспроизводимых событий, закрывая тем самым вопрос о существовании социальных законов, которые детерминируют деятельность людей на всем протяжении человеческой истории или на определенных ее этапах.

Поиск и изучение подобных регулятивных инвариантов общественной жизни, по нашему глубокому убеждению, вполне эквивалентен (хотя и не идентичен) поиску и изучению законов природы. Именно это определяет возможность научного общественнознания, одной из форм которого является интересующая нас социальная философия. Каков же предмет, объекты,

цели и средства этой науки?

3. Возможна ли единая философия общества?

Уже говорилось о том, что люди, склонные - с большей или меньшей решимостью - считать философию наукой, нередко расходятся во взглядах на ее цели, задачи и методы.

Естественно, это касается и социальной философии. Нет ничего удивительного в том, что поклонники неокантианских концепций Ниндельбанда и Риккерта, герменевтики Дильтея, "диалектического материализма" К. Маркса, феноменологии Э. Гуссерля, "аналитической философии" Л. Витгенштейна, психоаналитической концепции Э. Фромма и прочих конфликтующих философских школ придерживаются разных взглядов на цели философского анализа общества, на саму возможность такого анализа, соответствующего универсальным канонам научности.

Однако, признавая неслучайным многообразие взглядов на предмет социальной философии, мы все же не можем принять его как должное, легитимизировать его. Все дело в том, что, признав социальную философию наукой, мы вынуждаем себя искать общее понимание ее предметной специфики, не можем занять в этом вопросе позицию модного плюрализма (необходимого в политике, где он выступает как легитимизированная плюральность, множественность общественных интересов, но не в вопросах исходных оснований науки).

Очевидно, что в перспективе своего развития рефлексивная (научная) философия общества должна будет достичь единого понимания с коих предметных целей, сопоставимого с "предметной солидарностью" естественных и точных наук.

Каким же может быть решение этой нереальной, на взгляд многих философов, задачи?

Чтобы определить предмет социальной философии, нужно осуществить ряд последовательных операций. Разумно будет начать с эмпирических констатации: заглянуть в литературу и попытаться определить ют набор вопросов, который интересовал и интересуется людей, именуемых философами, когда они обращаются к размышлениям об обществе.

При этом нас не должно интересовать различие в ответах на эти вопросы, сколь бы велико оно ни было. Неважно, что Дж. Вико, К. Сен-Симон, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс, О. Шпенглер, А. Тойнби, Р. Арон, П. Сорокин и многие другие мыслители по-разному решали вопрос о сходствах и различиях в образе жизни стран и народов, существовавших и существующих в истории. Неважно, что один мыслитель считал первоисточником таких сходств систему религиозных верований, другой - особенности экономической организации, третий - формы политического правления или единство всех социокультурных признаков, взятых в их координационной, а не субординационной связи.

Важно другое. Практически никто из философов, размышлявших над историей, не проходил мимо проблем исторической типологии, проблем единства и многообразия форм социокультурной организации человечества, обсуждая ее с позиций номинализма или реализма, монизма или плюрализма и пр. Точно так же различных философов - детерминистов и индетерминистов, фаталистов и волюнтаристов - не могла не занимать ключевая проблема законосообразности социального процесса, проблема наличия общественных законов и механизмов их возможного проявления. С "прогрессистских", "регрессистских" или "циклических" позиций многие философы обсуждали проблему направленности человеческой истории и т. д. и т. п.

Поискав подобные тематические инварианты, мы можем описать фактическое проблемное поле социальной философии, включающее в себя вопросы, важные для всех обществоведов - историков, экономистов, политологов, искусствоведов, но выходящие за пределы их собственной компетенции, доступные лишь философскому уму.

Ясно, однако, что такой эмпирический подход еще не даст нам ответа на вопрос о предмете социальной философии. Как и предмет любой другой науки, он не может быть задан простым перечислением проблем, занимавших и занимающих философов. Нам надлежит сопоставить эти проблемы друг с другом, чтобы найти тот общий знаменатель "философичности",

благодаря которому они становятся "нашими", попадают в поле зрения философии, а не другой научной дисциплины.

Для этого мы должны перейти от эмпирических констатации к теоретическим рассуждениям и совместить объектную характеристику науки, т. е. указание на то, что она исследует, с "парадигмальной" характеристикой, т. е. указанием на то, как именно исследуется объект, который вполне может быть "общим" для нескольких наук сразу.

Это значит, что определить предмет социальной философии мы сможем лишь тогда, когда поймем ее место в общенаучном разделении труда. С одной стороны, мы должны установить ее статус в системе философского знания, понять ее связь с другими философскими науками, будь то всеобщая онтология бытия, теория познания или философия природы. Особо важно при этом понять соотношение между социальной философией и другими философскими дисциплинами, претендующими на анализ социогенных, т. е. общественных по своей природе, процессов (этикой или философией морали, эстетикой или философией искусства, философией истории, философской антропологией и др.).

С другой стороны, мы должны рассмотреть связь социальной философии с конкретным общественным знанием, установить ту грань, которая отделяет философское мышление об обществе от мышления нефилософского. Особо важно для нас понять соотношение социальной философии с теоретической социологией и историческим познанием, связь между которыми достаточно сложна и иногда (как мы увидим ниже) принимает формы явного проблемного пересечения.

Итак, попробуем определить предмет социальной философии, начав с установления ее важнейших ключевых проблем, которые станут предметом содержательного рассмотрения в последующих разделах книги³⁴.

Какие же вопросы общественной жизни интересовали и интересуют философов - если не всех, то многих? Какой вклад социальная философия может и должна внести в научное общественное знание? Каких ответов ждут от нее ученые-обществоведы?

За отправную точку анализа мы вновь возьмем суждения С.Л. Франка, который характеризовал "проблему социальной философии" в следующих словах; "Что такое есть собственно общественная жизнь? Какова та общая ее природа, которая скрывается за всем многообразием ее конкретных проявлений в пространстве и времени, начиная с примитивной семейно-родовой ячейки, с какой-нибудь орды диких кочевников, и кончая сложными и обширными современными государствами? Какое место занимает общественная жизнь в жизни человека, каково ее истинное назначение и к чему, собственно, стремится человек и чего он может достичь, строя формы своего общественного бытия? И наконец, какое место занимает общественная жизнь человека в мировом, космическом бытии вообще, к какой области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково ее отношение к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще?"³⁵.

Конечно, не со всеми этими суждениями мы можем согласиться³⁶. Тем не менее приведенный текст содержит, как мы полагаем, весьма точное описание ключевой, главной задачи социальной философии - понять, что такое общество в его действительном бытии, в единстве его сущности и существования. Именно социальная философия призвана ответить на вопросы: что мы называем обществом, чем оно является и чем оно не является, почему и как оно существует в мире, каковы условия, механизмы и формы его реального исторического бытия.

С этой целью, полагает С.Л. Франк, социальная философия должна решить двуединую задачу, прояснить два взаимосвязанных обстоятельства, а именно:

установить место общественной жизни в "мировом космическом бытии", ее отношения к "всеобщим началам" мира (в неаксиологическом толковании таких "начал", отличающем их от ценностей бытия и мире);

обнаружить исторические инварианты социального устройства, общие любым социальным системам - от "орды древних кочевников и до современных государств".

Раскроем конкретное содержание этих задач, начав с проблемы места общественной жизни в

целостной системе мироздания. Именно эта проблема выражает суть философского мышления об обществе, определяет статус социальной философии в общей системе философского познания мира.

Примечания к разделу 1

1 Нужно сказать, что подобные споры вызывают весьма настороженное отношение к философии со стороны многих людей и прежде всего представителей точного научного знания. И это неудивительно, если учесть, что в сфере физики, химии или биологии ученые способны получать самые ценные результаты, не изнурая себя бесконечными дебатами о сути своего призвания. Такие вопросы не входят в необходимый "лабораторный минимум" научного мышления, которое удовлетворяется интуитивно ясным, закреплённым традицией пониманием своих задач.

Неудивительно, что у людей, привыкших "заниматься делом", а не бесконечными спорами о том, в чем это дело должно состоять, возникает скептическое отношение ко всем, кто не руководствуется этим правилом. Как же так: философы претендуют на статус интеллектуальной элиты, "учителей человечества" и при этом не способны определить круг собственных проблем, договориться о том, кого следует, а кого не следует считать настоящим философом? Не означает ли это, что под личиной мудрецов скрываются любители претенциозного пустословия, выпренность или непонятность которого лишь маскируют отсутствие подлинного предмета исследования?

Вынося подобный приговор, многие критики философии усматривают и спорах о ее предназначении неустрашимый "нарциссизм" философов, их самовлюбленность, презрительное отношение к "непосвященным", о котором свидетельствует уже древний символ философии - изображение медведя, сосущего собственную лапу.

Другие противники полагают, что гамлетовский комплекс "самокопания", присущий философии, есть результат неуклонной деградации, вызванной не субъективными, а вполне объективными причинами. Бесконечная полемика о своем предназначении, о том, чем следует заниматься философу, - это единственное утешение для людей, которых разделение научного труда оставило без собственного "куска хлеба". Именно такова, полагают критики, судьба философии, которая в античные времена соединяла в себе все известные науки, а в наше время напоминает короля Лира, раздавшего все свое имущество повзрослевшим дочерям и оставившего себе лишь горькие сетования на судьбу и воспоминания о своем былом величии. Ниже мы постараемся убедить читателя в беспочвенности таких обвинений, показать, что споры философов о сути своего занятия отнюдь не свидетельствуют априори о его ненужности или ущербности.

2 Такова, к примеру, позиция В. Виндельбанда, считавшего, что "попытки выразить это пестрое многообразие в одной простой формуле и подвести всю эту неопределенную массу явлений под единое понятие была бы делом совершенно безнадежным. Правда, эти попытки предпринимались не раз, в особенности историками философии, они старались достигнуть чисто формального определения, которое ... было бы в состоянии охватить все, что когда-либо называлось философией. Но будет ли при этом философия названа жизненной мудростью, или наукой о принципах, или учением об абсолютном, или самопознанием человеческого духа, или еще как-нибудь, всегда определение окажется либо слишком широким, либо слишком узким, всегда именно в истории найдутся учения, которые носят название философии и все же не подходят под тот или иной из установленных формальных признаков этого понятия" (Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 2).

3 Эта традиция опирается, в частности, на авторитет Гегеля, который, опираясь на знания своей эпохи, утверждал: "История философии показывает... что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь одну философию на различных ступенях ее развития..." (Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. I. М. 1974. С. 99).

4 В весьма радикальной форме такая точка зрения высказывается, в частности, П. Фейерабендом, полагающим, что "наука гораздо ближе к мифу, чем готова допустить

философия науки. Это одна из многих форм мышления, разработанных людьми, и не обязательно самая лучшая. Она ослепляет только тех, кто уже принял решение в пользу определенной идеологии или вообще не задумывается о преимуществах и ограничениях науки. Поскольку принятие или непринятие той или иной идеологии следует предоставлять самому индивиду, постольку отсюда следует, что отделение государства от церкви должно быть дополнено отделением государства от науки - этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института. Такое отделение - наш единственный шанс достичь того гуманизма, на который мы способны, но которого никогда не достигали" (Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 450).

5 Конечно, такое отображение отнюдь не является пассивным зеркальным отражением действительности и предполагает создание и преобразование идеальных объектов (знаний), отсутствующих в ней. Однако творческая свобода субъекта познания - в отличие от субъекта художественного творчества и прочих форм духовного проектирования - ограничена задачами реконструкции "того, что есть", создания идеальных моделей, воспроизводящих свойства и состояния объектов, существующих реально.

Очевидно также, что такое отображение действительности и ее проективное конструирование взаимопересекаются в своем содержании. Так, гносеологическая деятельность использует как средство достижения своих целей духовное конструирование (будь то создание идеальных объектов, не существующих реально, или прогностических моделей будущего состояния реальных вещей и процессов). Аналогичным образом деятельность общественного воображения включает в себя определенные формы познания действительности, но вовсе не сводится к нему. Именно так обстоит дело с искусством, собственная цель которого - создание и переживание прекрасного, удовлетворяющее прежде всего эстетические потребности человека, обладающие субстанциальной самостоятельностью, не сводимые к его гносеологическим потребностям.

6 Виндельбанд П. Прелюдии. СПб., 1904. С. 320.

7 Однако при любом понимании научности общественознания она связывается большинством философов со способностью фиксировать некую фактическую данность, регистрируемую познающим сознанием, моделируемую, но не создаваемую им. Именно это обстоятельство имел в виду Э. Дюркгейм, когда интерпретировал факты общественознания как "вещи", т. е. все то, "что дано, представлено или, точнее, навязано наблюдению. Рассуждать о явлениях как о вещах - значит рассуждать о них как о данных, составляющих отправной пункт науки. Социальные явления бесспорно обладают этим признаком. Нам дана не идея, создаваемая людьми о стоимости, - она не доступна наблюдению, - а стоимости, реально обмениваемые в сфере экономических отношений. Нам дано не то или иное представление о нравственном идеале, а совокупность правил, действительно определяющих поведение. Нам дано не понятие о пользе или о богатстве, а экономическая организация во всей ее полноте" (Дюркгейм Э. Метод социологии. М., 1990. С. 432).

8 Сорокин П.А. Система социологии. Т. 1. С. IX.

9 Предварительно мы можем сказать, что различение генерализирующих и индивидуализирующих наук, предложенное представителями баденской школы неокантианства, проводилось ими далеко не так строго, как это представляется некоторым современным исследователям. Достаточно сказать, что Г. Риккерт вовсе не считал, что идеографический метод является специфицирующим признаком наук о культуре, отсутствующим в сфере наук о природе. Риккерт не колеблясь признавал существование общественных и гуманитарных наук, для которых выдерживаются все свойства и признаки генерализирующих наук о природе. К числу последних он относил и политическую экономию, и академическую психологию, и даже особую науку о "принципах истории" (совпадающую по своим целям с социальной философией и общей социологией).

Фактически индивидуализирующей наукой в системе гуманитарного познания оказывалась одна историография, которая, на первый взгляд, радикально отлична от естествознания как

по целям своего исследования (осмысление отдельных событий, а не поиск универсальных законов социального поведения), так и по средствам их постижения (предполагающим герменевтическую интроспекцию в индивидуальные мотивы исторического поведения). Ниже мы постараемся показать, что этих признаков исторического познания недостаточно для разрушения единой модели научного знания, основанной на генерализации единичного. Достаточно сказать, что индивидуализация как цель научного познания может быть присуща и наукам о природе (к примеру, астрономии, интересующейся не законами механики вообще, а конкретным поведением конкретных небесных тел). С другой стороны, методы исторического познания не сводятся к индивидуализирующей интроспекции. Не следует забывать, что профессия историка обязывает его, по словам Ю. Хабермаса, "схватывать уникальное, то есть неповторимый смысл исторических событий, в общих выражениях, ориентированных на повторяемое в явлениях" (см.: Habermas J. On the Logic of the Social Sciences. L, 1971. P. 4). Соответственно, генерализирующее мышление необходимо историкам как минимум в качестве средства "для изображения и связывания объектов культуры между собой" (Там же). К этому мы добавим цель исторического познания, каковой считаем объяснение исторического поведения путем генерализации-соотнесения его с общезначимыми ценностями и нормами поведения людей.

10 Во избежание путаницы заметим, что термин "рефлексивное" мы связываем со способностью отображать наличное бытие, а не с "рефлексией" как самореференцией познающего субъекта (глагол to reflect берется в данном случае в значении "отражать", а не "размышлять").

11 Естественно, мир в подобном ракурсе познания включает в себя не только внешние человеку природные реалии, но и "устройство" самого человека - в той мере, в какой его телесная, душевная, социальная организация не зависит от наших желаний, дана нам принудительно как фактическая данность, изучаемая генетикой, физиологией, психологией, социологией и прочими вполне научными дисциплинами.

12 Во избежание путаницы следует заранее указать на двоякое значение термина "ценность". В одном из них эта категория характеризует объективную значимость предметов человеческой деятельности в их соотнесенности с потребностями людей (т. н. предметные ценности). В этом смысле ценность выступает как свойство явлений окружающего нас мира воздействовать на наши нужды в диапазоне "полезное - вредное - безразличное".

Во втором своем значении интересующий нас термин означает ценности человеческого сознания, т. е. систему идеальных интенций (установок и предпочтений), выступающих как предписания человеческого поведения, взятого в "модальности долженствования". Именно это второе значение используется нами при обсуждении проблем соотношения ценностного и рефлексивного познания.

13 Вебер М. Смысл "свободы от оценки" в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 559.

14 Как это происходит, к примеру, в случае с эстетическими потребностями - все люди стремятся к наслаждению прекрасным в его телесной или предметной формах, однако по-разному понимают красоту. Формально общая цель получает принципиально разное содержание в случае с эстетом, влюбленным в музыку Стравинского, и дикарем, эстетические пристрастия которого не поднимаются выше желания обладать привлекательной с его точки зрения женщиной.

15 Ниже будет показано, что верификация целей возможна лишь в том случае, если они выступают как промежуточные операциональные средства достижения иных более общих целей. Так, человек, поставивший перед собой цель сократить потребление мучного и увеличить физическую активность, может быть уверен в том, что эта цель адекватна конечной цели похудения, является истинным средством ее достижения. Цель похудения может быть верифицирована относительно желаний человека улучшить свой внешний облик (учитывая существующий в обществе стандарт красоты) и состояние здоровья, на которое избыточный вес влияет самым непосредственным образом. Восходя таким образом по

лестнице человеческих целей, мы вскоре упираемся в конечные цели существования, относительно которых невозможен верифицируемый вопрос "зачем?". Такие цели имеют субстанциональный, а не функциональный характер, то есть не могут быть соотнесены с некоей внешней, объективной по своему содержанию задачей.

16 Такова была, в частности, позиция М. Вебера, критиковавшего идею универсальных человеческих ценностей, которую отстаивали Виндельбанд и Риккерт, и ограничивавшего общезначимость ценностных ориентации "интересами отдельных эпох" человеческой истории. "Утверждение... о растущем конвенциональном сближении всех вероисповеданий и людей в основных вопросах практических оценок, - писал Вебер, - резко противоречит моему впечатлению" (Вебер М. Смысл "свободы от оценки" в социологической и экономической науке. С. 559). Подробно проблема общечеловеческих ценностей будет рассмотрена в заключительной философско-исторической части нашей работы.

17 В отличие от других форм суицидального поведения, которые могут иметь общественное оправдание. "То, что офицер предпочел погибнуть, взорвав окоп, тоже медь можно считать совершенно бессмысленным, если исходить из результатов этого действия. Однако совсем не безразлично, существует ли такой этос, который позволяет жертвовать собой, не заботясь о пользе" (Вебер М. Смысл "свободы от оценки" в социологической и экономической науке. С. 573).

18 Примером подобного подхода могут служить взгляды интереснейшего русского мыслителя С.Л. Франка, который весьма своеобразно критиковал "кантианское умонастроение", противопоставляющее "этику онтологии, познание того, что должно быть, познанию того, что есть" (Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 255).

С одной стороны, Франк прекрасно понимал всю бессмысленность попыток отдельных людей, политических партий и даже целых поколений абсолютизировать свои вкусы и предпочтения, те представления о должном и недолжном, добре и зле, которые навеяны конкретными и преходящими условиями исторического бытия. Франк открыто иронизировал над "незаконным самомнением" современных ему идеологов (и, прежде всего, социалистов), самочинно созидających "истинный идеал", стремящихся навязать его другим как непреложную и абсолютную истину, представить свои духовные приоритеты как "центральное, основополагающее и насущное начало нормальной общественной жизни вообще". "Ведь человек и общество, - утверждает Франк, - существуют не с сегодняшнего дня; историческая действительность, формы, в которых человек жил во все прошедшие века и эпохи, суть выражения и воплощения того же общего человеку по все времена стремления к идеалу, к добру. Откуда же я знаю и какое право имею верить, что я умнее и лучше всех прежде живших людей, какое основание я имею пренебрегать их верой, воплотившейся в их опыте"? (Там же. С. 256).

Попытки облечь конкретные "страсти и домогательства" в философскую форму, целостное общественное мирозерцание Франк считает далекими от подлинно научного познания. "Несмотря на внешний философский или научный облик произведений такого рода, они, как всякое чистое исповедание веры, выражение непосредственного требования или запроса человеческого духа, стоят вне сферы объективного познания; в них выражена не мысль, а воля, действенный призыв к новой, утверждаемой человеческой полей ценности. Литература такого рода при всей ее очевидной законности и естественности, есть, в сущности, не "философия", а публицистика" (Там же. С. 254).

Казалось бы, Франк вполне согласен с Кантом и отличает поиск истины от субъективных взглядов на благо, доброе и должное. Однако это согласие отнюдь не безоговорочно. Выясняется, что с позиций Франка "кантианское возражение, что сущее... не может служить основанием для должного, верно только в отношении эмпирической реальности, но неверно в отношении онтологически-сущего" (Там же. С. 257).

Это означает, что суждения о должном, согласно Франку, субъективны лишь в том случае, если исходят из повседневных человеческих представлений; однако они могут приобретать высший объективный смысл, если учитывают нравственную суть истории и человека,

определенную высшей волей Бога.

Глубокая религиозность российского мыслителя заставляет его верить в существование истинного и абсолютного Добра, которое представлено божественным началом в человеческой истории и скрыто от любителей поверхностного морализирования. "Добро, - полагает Франк, - не есть только "идеал", устанавливаемый человеческой попой, иначе оно оставалось бы произвольным; добро, как таковое, не есть только "должное", требование, - таким оно выступает лишь в отношении несовершенной человеческой воли... Только если добро есть момент абсолютного бытия, если в нравственном требовании мы сознаем голос, исходящий из глубин бытия и онтологически обоснованный, его осуществление приобретает для нас разумный смысл (Там же. С. 256-257).

Именно такой подход позволяет Франку включать в проблематику социальной философии суждения о смыслах бытия, в которых "общественный идеал" не просто декретируется и требуется, а философски обосновывается и выводится из общего философского мировоззрения, либо из анализа природы общества и человека" (Там же. С. 254).

Нужно заметить, что прямая апелляция к религии как способ "онтологизации" ценностных приоритетов, их абсолютизации, снимающей различие между Добром и Истиной, не принимался и не принимается большинством ученых - в том числе и верующими людьми, стремящимися тем не менее (как это делал, к примеру, П.А. Сорокин) сохранить "естественный водораздел" между научным и религиозным сознанием (по принципу "кесарю - кесарево, Богу - Божье"). И религия, и наука, справедливо полагал Сорокин, сохраняют свою аутентичность, свою роль краеугольных оснований человеческой культуры до тех пор, пока каждая из них решает собственные проблемы, не пытаясь подменять друг друга - используя религиозную интуицию как аргумент в научном споре и наоборот.

19 "Можно без всякого сомнения установить, - писал в этой связи М. Вебер, - что при вынесении оценок в области практической политики... в той мере, в какой речь идет о том, чтобы вывести из них директивы для практически ценных действий, эмпирическая наука может своими средствами определить только следующее: 1) необходимые для этого средства, 2) неизбежные побочные результаты предпринятых действий и 3) обусловленную этим конкуренцию между возможными различными оценками и их практические следствия. Средствами философских наук можно, помимо этого, выявить "смысл" таких оценок, то есть их конечную смысловую структуру и их смысловые следствия; другими словами, указать на их место в ряду всех возможных "последних" ценностей и провести границы в сфере их смысловой значимости" (Вебер М. Смысл "свободы от оценки" в социологической и экономической науке. С. 568). Все остальное, по Веберу, лежит за пределами возможностей научного знания. "Даже ответы на такие, казалось бы, простые вопросы, как, например, в какой степени цель оправдывает неизбежные для ее достижения средства, или до какого предела следует мириться с побочными результатами наших действий, возникающими независимо от нашего желания, или как устранить конфликты в преднамеренных или неизбежных целях, сталкивающихся при их конкретной реализации, - все это дело выбора или компромисса. Нет никаких научных (рациональных или эмпирических) методов, которые могут дать нам решение проблем такого рода и менее всего может претендовать на то, чтобы избавить человека от подобного выбора, наша строго эмпирическая наука, и поэтому ей не следует создавать видимость того, будто это в ее власти" (С. 566-567).

20 Конечно, различая истины и ценности, мы не считаем, что они существуют в "параллельных измерениях", никак не влияя друг на друга. Научные знания, несомненно, влияют на ценностный выбор человека (простейшим примером является медицинская пропаганда, побуждающая нас к отказу от курения, алкоголя и иных излишеств, чреватых, как доказала наука, прямым ущербом для здоровья).

Значительно более сильным, однако, является воздействие ценностных предпочтений на истины, вернее, на сам процесс их поиска. Если бы дело обстояло иначе, то история человеческой мысли не была бы столь драматична. В ней не нашлось бы места подвигу Джордано Бруно, в ней не оказалось бы августовской 1948 г. сессии ВАСХНИЛ и прочих

ситуаций, в которых человеческие представления о должном, полезном, прогрессивном, пристойном и пр. бесцеремонно вмешивались в искание истины.

В этом плане различие ценностных и истинностных суждений является не только профессиональной, но и гражданской обязанностью философов, поскольку смешение аксиологического и гносеологического чревато не только концептуальными, но и чисто социальными неприятностями для человечества.

К каким следствиям может привести беспардонная интервенция ценностных суждений в науку, мы можем видеть на примере доктрины К. Маркса, вызывающей ныне резкое и тотальное отрицание со стороны как большинства российских ученых, так и "гражданского общества" в целом. Ссылаться на Маркса в кругах российской интеллигенции ныне стало почти неприличным - его третируют не только как лжеученого, но и как аморальную личность, которая создала антигуманную доктрину, превратившую живых людей в некое "воспроизводимое природное сырье", кирпичики дни построения "светлого будущего".

Отвергая антигуманные попытки насильственно осчастливить человечество, сам пафос "коммунистического строительства", критики отвергают вместе с ними все философско-социологические построения Маркса, рассматривая их как внешнее обрамление идеологии, ее строительные леса, не имеющие самостоятельного научного значения.

Иной подход к Марксу демонстрируют наши западные коллеги, не пострадавшие от марксизма как руководства к практическому революционному действию. Они считают его социально-философскую и общесоциологическую теорию вполне состоятельными, признают Маркса (как это делает, к примеру, Чарльз Райт Миллс) одним "из наиболее проницательных исследователей общества, выдвинутых цивилизацией", работы которого являются необходимым инструментом "для любого квалифицированного социолога".

Не столь радикально оценивается и идеологическая доктрина Маркса - собственно марксизм (естественно, в его "аутентичной", европейской форме, отличной от отечественного большевизма, соединившего в себе "Маркса со Стенькой Разиным"). Она рассматривается как вариант эсхатологической идеологии активизма, основанной на эгалитаризме (настолько радикальном, что в жертву равенству приносятся ценности человеческой свободы). При всей несозвучности этой доктрины современным реалиям европейской жизни, никто не исключает, что при радикальном изменении обстоятельств она (в полном соответствии с сорокинским законом духовных флуктуации - об этом ниже) может вернуться в массовое сознание, в том числе и в сознание интеллигенции, многие видные представители которой еще не так давно поклонялись Марксу не только и России, но и на Западе.

И тем не менее марксизм ответствен за преступления, совершенные из "лучших побуждений" - желания построить "царство свободы" взамен не слишком счастливой "предыстории" человечества. Мы убеждены, что не в последнюю очередь это стало возможным благодаря принципиальному нежеланию марксистов различать аксиологическое и научное, убежденности в естественной слитности этих начал.

В результате их соединения вполне оригинальная научная теория оказалась напичканной идеологемами, существенно исказившими решение сложнейших социальных проблем структурной, функциональной и динамической организации общества. С другой стороны, идеология возомнила себя объективно-истинной наукой, знающей подлинные цели человеческой истории и потому имеющей право принуждать "глупых или злонамеренных" людей, не понимающих или не принимающих "историческую необходимость". Результат известен - идеология стала "материальной силой", превратилась в чудовище, корежащее не только человеческие истины, но и саму человеческую жизнь, проникающую в такие ее закоулки, которые, казалось бы, никак не связаны с борьбой ценностных ориентации (превратив невинную кибернетику в "продажную девку империализма", исковеркав языкознание, сделав предметом государственных забот интимные подробности жизни мухи-дрозофилы).

21 Характерно, что даже это, казалось бы, самоочевидное утверждение вызывает несогласие со стороны некоторых философов, которые - подобно К. Ясперсу - считают алогизм одним из свойств философского мышления и полагают, что формы рассуждения, которые логически

ошибочны, а именно "противоречия, круг, тавтология... выступают как признаки различия между философским и научным мышлением" // Jaspers. K. Die großen Philosophen. Bd. 1. München, 1957. S. 450 (перевод Д. Мироновой).

22 См.: Ясперс К. "Духовная ситуация времени" М., 1990. С. 10.78

23 Jaspers. K. Einführung in die Philosophie. München, 1971. S. 9-10 (перевод Д. Мироновой).

24 Idid S. 9.

25 Основоположником такой научной философии мы можем считать Аристотеля, который, как известно, делил философию на "практическую" (этику и политику), целью которой является знание ради деятельности, "пойетическую", вырабатывающую знание ради творчества (риторика и поэтика), теоретическую (умозрительную), ищущую знание ради знания. Такая теоретическая философия делилась Аристотелем на физическую, математическую и "первую" (или "теологическую").

Конечно, во времена Аристотеля отсутствовали сколь-нибудь строгие представления о природе научного познания, об отличии рефлексивных форм знания от валлоативных и прочее. Это, однако, не мешало Аристотелю рассматривать "первую" философию или собственно философию (прежде всего "общую метафизику", которая изучает "сущее, поскольку оно сущее, и его атрибуты сами по себе") в том же концептуальном ряду, что и частные науки, "отсекающие" для себя отдельные сферы бытия. Аристотель не видел никаких принципиальных барьеров между науками о природе или физической философией, изучающей то, что существует "отдельно и движется", математическим познанием, изучающим то, что не существует отдельно и неподвижно (абстракции), и собственно философией. Во всех этих случаях в основе познания лежит категориальный, каузальный анализ как действительно сущего, так и "еще-не-бытия", т. е. возможно.

26 Наиболее полное свое выражение эта гносеологическая точка зрения на философствование получила в логическом позитивизме, который потребовал изгнания из философии всяких собственных суждений о мире, "его началах и концах", превратив ее в сугубо служебную процедуру, призванную упорядочить систему высказываний, принадлежащих наукам, изучающим собственно мир, а не способы его постижения человеком.

27 В этом плане мы согласны с предостережением от переоценки значения "методологических штудий" для конкретной научной работы. Действительно, можно согласиться, что "методология всегда является лишь осознанием средств, оправдавших себя на практике, а тот факт, что они отчетливо осознаны, в такой же степени не может служить предпосылкой плодотворной работы, как знание анатомии - предпосылкой "правильной" ходьбы" (Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Вебер М. Избранные произведения М., 1990. С. 418). Однако тот факт, что философия не может подменить собой конкретную науку, отнюдь не свидетельствует о ее бесполезности или вредности для последней.

28 "Именно для того, чтобы исследовать состояния бытия, - писал Хайдеггер, - были развиты методы наук, но они не приспособлены к тому, чтобы исследовать бытие этого сущего..." (Heidegger M. Phanomenologische interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M. Bd. 25. S. 35. Перевод Д. Мироновой).

29 Heidegger M. Was heißt Denken? Tübingen, 1954. S. 155.

30 Проиллюстрировать сказанное мы можем, к примеру, ситуацией из фантастического приключенческого романа, в котором безупречный герой попадает в руки космических негодяев, подвергающих его самым изощренным пыткам. В частности, несчастному отрубают кисти рук, он испытывает страшную парализующую боль, видит кровь, хлещущую из ран, и только позднее понимает, что стал жертвой нацеленного гипнотического воздействия, что все происходящее с ним происходит не на самом деле, а лишь в его поврежденном сознании. В конце концов герою удается вырваться из камеры, но во время побега его останавливает ужасная мысль - а что если этот побег тоже иллюзорен, происходит "понарошку", внушен ему его мучителями с целью сломить волю к сопротивлению? Спрашивается: есть ли в распоряжении бегущего какие-то средства, которые могли бы утвердить его в

положительном или отрицательном ответе на этот вопрос, отличить происходящее в сознании от происходящего в действительности? Герой не находит ответа на этот вопрос, что не удивительно, ибо его решение неподвластно не только солдату, но и лучшим философским умам.

31 Примером такого агрессивного отношения может служить Освальд Шпенглер. Из того обстоятельства, что "нам не дано, не впадая в противоречие, вникнуть в последние основания бытия", Шпенглер делает вывод о том, что мыслитель, философ - "это человек, который призван символически изобразить эпоху, как он ее видит и понимает... Лишь эта символика - сосуд и выражение человеческой истории - оказывается необходимой. То, что возникает под эгидой философской научной работы, есть излишек, попросту умножающий фонды специальной литературы.

В таком вот смысле могу я охарактеризовать суть того, что мне удалось обнаружить, как нечто "истинное", истинное для меня и, верится мне, также и для ведущих умов наступающей эпохи, а не истинное "в себе", т. е. оторванное от условий крови и истории, поскольку-де таковых не существует" (Шпенглер О. Закат Европы. М., 1994. С. 124-125). Свою собственную работу Шпенглер не считает научной, а характеризует ее как "лишь один взгляд на историю, своего рода философию судьбы. Она насквозь созерцательна и написана на языке, силящемся чувственно копировать предметы и отношения, и не заменять их понятийными рядами, и обращена она только к таким читателям, которые способны в равной мере переживать словесную звукопись и образы. Подобного рода задача трудна, особенно когда благоговение перед тайной - Гётево благоговение - мешает нам принимать понятийные расчленения за глубинные прозрения... Кто занят дефинициями, тот не ведает судьбы" (Там же. С. 125).

32 С особой настойчивостью это положение подчеркивал М. Вебер - автор прекрасно сформулированного принципа "свободы науки от аксиологических суждений".

Дело здесь не только в том, что ценностные ориентации людей, как отмечалось выше, могут и должны быть предметом объективного научного рассмотрения, которое сопоставляет их друг с другом не в поисках "абсолютной истины", а в целях установления их собственной логики, практической целесообразности, т. е. реальных возможностей и масштабов адаптивного эффекта и пр.

В действительности ученый - и тем более преподаватель - имеет полное право исповедовать ту или иную систему ценностных приоритетов и отнюдь не обязан скрывать ее от своих слушателей. Следует лишь помнить о принципе "интеллектуальной честности", о котором писал Вебер, видевший прямой долг преподавателя "в том, чтобы в каждом отдельном случае со всей отчетливостью пояснять своим слушателям, и в первую очередь уяснить самому себе (пусть даже это сделает его лекции менее привлекательными), что является в его лекциях чисто логическим выводом или чисто эмпирическим установлением фактов и что носит характер практической оценки" (Вебер М. Смысл "свободы от оценки" в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 548).

33 Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 240.

34 Приступая к этой работе, мы хотим заранее предупредить читателя о тех естественных следствиях, которые проистекают из принятой автором программы действий. Считая глобальной задачей рефлексивной социальной философии преодоление реального "кризиса фрагментации", мы хотели бы - помимо учебных целей и в связи с ними - рассматривать нашу работу, как маленький шагжок на пути ее достижения, крохотный кирпичик, положенный в здание будущей единой социально-философской науки.

Именно эта цель определяет центральный замысел, содержание и строение нашей работы и налагает на автора особые ограничения, заставляя ее компоновать книгу по принципу разумной достаточности, отказываясь от многих интересных разработок, не укладывающихся в общий замысел.

В частности, эта книга в наименьшей степени представляет собой пособие по истории социальной философии, исследующее реальные пути и внутреннюю логику развития

философской рефлексии общества. При всем уважении к подобной исследовательской работе, автор сознательно предпочитает метод логического исследования проблемных инвариантов теории - методу исторического анализа обстоятельств ее становления.

Это означает, что идеи социальных мыслителей будут по мере возможности рассматриваться нами в их "чисто логическом" виде, независимо от обстоятельств - причин и предпосылок - их создания. Конечно, мы осознаем, что такое ограничение историко-философской компоненты анализа (способной быть весьма полезной нашим целям), не служит "украшением" данной работы, вынуждено обстоятельствами "времени и места", довлевшими над ней.

Но это не значит, что предлагаемый нами путь с акцентом на логику мысли, а не ее историю, априори ошибочен, не способен дать значимых результатов. Рискую прогневить многих оппонентов, мы полагаем, что для практически работающего исследователя многие идеи, испытанные и проверенные развитием науки, попросту не имеют истории, вернее, возраста - они всегда современны, как современна (в границах своей применимости) геометрия Евклида или макрофизика Ньютона.

Столь же современны для нас многие социально-философские идеи Платона, Аристотеля или Фомы Аквината - не говоря уже о Дюркгейме или Вебере, заслуживших право быть современными мыслителями, а не "предшественниками" ныне живущих философов (некоторым из которых их хронологическая "современность" не мешает заниматься интеллектуальной клоунадой, популярной у нетребовательной публики, но едва ли имеющей серьезные перспективы заинтересовать потомков).

Еще одним следствием избранной нами цели является сознательный отказ автора ассоциировать себя с какими-нибудь персоналистскими направлениями социальной философии, принципиальное нежелание считать себя "марксистом", "веберианцем", "хайдеггерянцем" т. д. и т. п. Проницательный читатель поймет, что подобная позиция исходит отнюдь не из нескромности автора, претендующего на некий свой, абсолютно новый путь в социальной философии. В действительности, полагая ее наукой, мы принципиально отвергаем правомерность персоналистической классификации идей, которая применима лишь в области валютивной философии, в которой безусловно доминирует личностное начало - фигура мыслителя, предлагающего целостную систему аксиологических идей, без всякой дифференциации на "правильные" или "неправильные".

Что же касается рефлексивной философской теории общества, то в ней есть глубокие идеи Вебера и глубокие идеи Маркса, но не должно быть ни "веберианства", ни "марксизма" в целом - как нет и не может быть "ньютонизма" в физике или "дарвинизма" в современной биологии (давно заменившей этот термин на "синтетическую теорию эволюции"). Применяя персоналистические классификации в действующей науке, мы неизбежно превратим ее из системы апробированных идей, созданной усилиями разных ученых, в синкретическое смешение истин и заблуждений, объединенных таким эфемерным признаком, как общность авторства. В научной теории, не переродившейся в систему идеологем, нет категорической альтернативы: Вебер или Маркс, Парсонс или Сорокин. В ней существует единое проблемное поле с конкурирующими гипотезами и установленными истинами, авторская принадлежность которых важна для историка науки, но не для действующего ученого. Он вправе использовать сильные (естественно, неальтернативные) идеи любого и каждого автора - без всякого риска быть обвиненным в эклектизме и непоследовательности.

35 Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 244.

36 Главное наше возражение, как догадается проницательный читатель, связано с уже обсуждавшейся проблемой соотношения научных и ценностных суждений об обществе. Мы видим, что С.Л. Франк включает в предмет социальной философии и сугубо научные суждения о "общей природе" социального устройства, его месте в окружающем и охватывающем нас мире, и ценностные суждения о "смысле общественного бытия", его "истинном назначении". Такова философская позиция Франка, который, как мы видели, критиковал "кантианское умонастроение", противопоставляющее "этику онтологии, познание того, что должно

быть, познанию того, что есть" (Там же. С. 255).

Руководствуясь иным подходом, мы предлагаем исключить из предмета рефлексивной социальной философии поиски "подлинного смысла общественной жизни", вопрос о ее отношении к "последним абсолютным ценностям, лежащим в основе жизни вообще", оставив эти проблемы на долю иной "валютивной" ветви социального философствования.

Раздел 2

Ключевые понятия и основные подходы

Глава I

СОЦИУМ

1. Понятие социума

Стремясь познать общественную жизнь людей, социальная философия сталкивается со многими трудностями, первая из которых - многозначность самого термина "общество". Раскрывая газеты, включая радио или телевизор, мы постоянно слышим рассуждения об "интересах общества", "перспективах общества", "кризисе общества" и т. д. При этом никому из нас не приходит и голову заглядывать в справочную литературу, чтобы выяснить смысл этого понятия. Большинству людей оно представляется "самоочевидным", интуитивно понятным. Беда, однако, в том, что именно "очевидные" понятия, как правило, с трудом поддаются определению и разъяснению.

Обращение к словарю едва ли поможет делу, если учесть множественность смыслов интересующего нас термина. В самом деле, в современной лексике обществами могут называть и национально-государственные образования, существующие на политической карте мира, и добровольные объединения людей по профессиям и интересам ("общество филателистов", "общество спасения на водах" и т. д.)- Об "обществе" говорят тогда, когда имеют в виду социальное окружение человека, круг его общения (предостерегая от попадания в "дурное общество"). Ранее обществом ("опчеством", так у Даля) русские крестьяне именовали сельскую общину, а аристократы - "бомонд", высшие социальные слои и т. д. и т. п. Возникает вопрос: какое же из "обществ" является предметом исследования социальной философии? Согласимся: было бы странно предположить, что целью столь абстрактной дисциплины может являться анализ устройства футбольных клубов, - в их отличии от объединения кролиководов, любителей хорового пения и прочих социальных групп, именующих себя "обществами".

Соответственно, первое, что должен сделать философ, - определить точный объект своего исследования, установив категориальное, а не бытовое значение ключевого для нас термина. Что же именуют обществом ученые-философы, стремящиеся познать сущность общественной жизни, условия и механизмы ее существования?

Знакомство с философскими трудами убеждает нас в том, что термин общество используется в них в нескольких взаимосвязанных смыслах, отличающихся друг от друга уровнем абстракции, теоретического обобщения. Ниже мы увидим, что специалист по социальной философии может именовать обществом реальные субъекты исторического процесса в виде конкретных самостоятельных социальных организмов, имеющих вполне определенные координаты в пространственно-временном континууме человеческой истории (именно их имеют в виду, когда говорят о польском, российском или японском обществах). Иной уровень абстракции используется в том случае, если философ переходит из сферы реальных в сферу универсалий и именует обществом исторически-конкретные типы социальной организации ("феодалное общество", "капиталистическое общество" и т. п.). Еще один шаг по лестнице абстракций ведет нас к созданию логической модели "общества вообще" - идеального типа, синтезирующего существенные свойства и признаки любого

самодостаточного социального коллектива, существовавшего, существующего или способного существовать в истории независимо от ее стадийных и региональных характеристик. Во всех этих случаях, как мы видим, термин "общество" используется для обозначения форм социальной коллективности, реальных или типизированных сообществ людей. Имеется, однако, еще одно понимание общества, в котором оно обозначает нечто более абстрактное, чем форму коллективного существования людей.

Каждому из нас приходилось сталкиваться с антитезой "общество - природа", которая служит средством классификации явлений по их принадлежности к различным формам существования, уровням организации окружающего и охватывающего нас мира. Мы знаем, к примеру, что планетарная система или сила тяготения принадлежат к миру природных реалий, в то время как гидростанции, симфоническая музыка или совесть принадлежат обществу, представляют собой общественные явления, отсутствующие в царстве природы. В таком наиболее широком понимании термин "общество" представляет собой уже не модель социальной коллективности, а модель "социальности вообще", т. е. системную совокупность свойств и признаков, присущих явлениям и коллективной, и индивидуальной жизни людей, благодаря которым они включаются в особый мир, выделенный из природы и от природы отличный. К миру общественных реалий в этом случае относят не только инфляцию, урбанизацию или классовую борьбу, но и поведение Робинзона Крузо, вырванного из общества людей и заброшенного на необитаемый остров, - в тех аспектах, в которых это поведение качественно отлично от поведения прирученной Робинзоном козы.

В таком своем значении термин "общество" совпадает с понятиями "надорганический мир", "социокультурная реальность", "социальная форма движения материи", "социум" и пр., с помощью которых разные философские и социологические школы передают субстанциальную специфику непроданных реалий нашего мира. Соответственно большинство философов и социологов критически относятся к попыткам ученых-естественников - прежде всего биологов - универсализировать понятие "общество", распространить его на природу, рассматривая общество как "коллективность вообще" и называя им пчелиные ульи, муравейники или волчьи стаи. Напротив, общество рассматривается как сугубо специфичный по своим законам мир людей и созданных ими культурных артефактов - порождений человека, которых нет в нерукотворной природе.

Итак, в самом широком из своих категориальных смыслов термин общество обозначает социальность вообще, выступающую как антитеза природы и природного. Во избежание путаницы мы предполагаем в дальнейшем заменить это широкое понимание общества термином социум, что позволит нам говорить об обществе лишь как об организационной форме совместной деятельности людей.

После этих терминологических разъяснений нам осталось сказать, что тема социальности вообще, или социума, является важнейшей проблемой социальной философии. Именно она призвана раскрыть различие между социальным и несоциальным, установить, что отличает надорганическую реальность от царств живой и неживой природы. Мы должны понять, чем деятельность людей, независимо от их национальной или религиозной принадлежности, ума, способностей и пр. отлична от физических взаимодействий, химических реакций или поведения животных, столь похожих порой на людей, стремящихся к весьма схожим целям самосохранения, безопасности, продления рода и т. д. и т. п. Что отличает устройство любых человеческих сообществ (начиная с семейного союза и до имперских структур) от устройства планетарной системы или животной стаи? Абсолютно ли это отличие или оно предполагает сферу существенных сходств, не позволяющих нам "уникализировать" "мир культуры", противопоставляя его "миру природы" на манер неокантианства?

Иными словами, речь идет об изучении социального в качестве одной из подсистем мира, занимающей специфическое место в нем, анализе ее соотношения и связи с иными сферами окружающей и охватывающей нас реальности. Именно эту проблему имел в виду С.Л. Франк, рассуждая об общественной жизни людей как особой области мирового космического бытия, ее отношения к его "последним началам", таким, как пространство, время, движение,

материя, причинность и т. д.

Но верна ли такая постановка вопроса? Можно ли считать вопрос о сути социального ключевой проблемой, позволяющей отличить философский анализ общества от его конкретно-научного, нефилософского изучения? Заметим, что наше утверждение отнюдь не очевидно и нуждается в специальных обоснованиях. Нам предстоит доказать, что вопрос о том, что есть социум, вообще имеет отношение к философии, не противоречит тем принципам философского познания мира, о которых говорилось выше.

2. Проблема "надорганической реальности" в структуре философского знания

В самом деле, рассуждая о задачах философии, мы определили ее как науку, которая задается проблемой целостности мира, стремится обнаружить всеобщие свойства, связи и состояния, присущие любым явлениям действительности: живой и неживой природе, а также сфере социокультурных взаимодействий, которые мы именуем "социум".

Казалось бы, если философия есть наука о всеобщем, то она должна ограничиться изучением "универсальных начал бытия", акцентируя сходства природного и социального и оставляя в стороне реальные различия, связанные с особенностями их внутренней организации.

Понятно, что никто кроме философа не возьмется рассуждать о всеобщих свойствах движения как такового или об универсальных свойствах закономерной связи в мире, родовых признаках "причины вообще", "закона вообще", "случайности вообще" и пр.

Но почему философию должна интересовать специфика общественных процессов - те свойства социального, которые присущи лишь ему, отличают его от досоциальных форм организации и, соответственно, не распространяются на них? Почему философия должна опускать планку научной абстракции с уровня всеобщих свойств мира до уровня специфических признаков социального, сужать поле своего прения с целостного универсума до одного из его "участков"? Зачем ей вмешиваться в конкретный анализ общества, противопоставленного природе, а не интегрированного вместе с ней в единую мировую субстанцию?

Не логичнее ли было бы оставить анализ любой "социальной конкретики" нефилософскому обществознанию? Это приведет, конечно, к исчезновению "социальной" философии, но зато философия как таковая обретет свою идентичность, освободится от не присущих ей функций. Она перестанет вмешиваться в компетенцию конкретных наук, изучать законы общества, отличные от законов природы, и займется своим прямым делом - сопоставлением природного и социального, черпая сведения о них в готовом виде из рук специалистов - обществоведов и "естественников".

Нужно сказать, что подобные сомнения распространены среди философов, уверенных в существовании единственной, "единой и неделимой" философии, в которой нет и не может быть никаких различий между "философией природы", "социальной философией", "философией сознания" и пр. Такую "подпредметную" дифференциацию философского знания ее противники объясняют или недоразумением, проистекающим от неизжитой привычки дублировать отпочковавшиеся от философии науки, или даже корыстным расчетом².

И все же при всей распространенности таких сомнений, они едва ли обоснованны и свидетельствуют о непонимании тончайших связей между общим и особенным, частью и целым, с которыми не может не считаться философское познание.

Действительно, в отличие от конкретных наук, каждая из которых разрабатывает свою "делянку", у философии хватает дерзости попробовать осмыслить мир в его тотальности, универсальности, всеобщности. Эта тотальность раскрывается ею в двух взаимосвязанных аспектах, которые условно можно назвать "субстанциальным" и "функциональным".

В первом случае речь идет о поиске существенных и неслучайных сходств между подсистемами целостного мира (примером которых может служить их подчиненность универсальным принципам каузально-функциональной связи, на существовании которых настаивают концепции философского детерминизма). Во втором случае речь идет о попытках объяснения подобных сходств путем раскрытия существенных и неслучайных

связей, реальных опосредований между соотносимыми "царствами бытия" (примером таковых могут быть связь порождения низшими формами высших и связь включения порождающего в порожденное, которую Гегель именовал "принципом снятия" простого в сложном).

Ниже нам предстоит использовать и субстанциальный и функциональный аспекты анализа, рассмотрев систему сходств и систему связей в отношениях природного и социального. Пока же, не углубляясь в философские дебри, мы должны заметить, что анализ целостности и всеобщности мира становится невозможным при непродуманных попытках оторвать познание целого от познания его частей или познания всеобщего от анализа отдельного, в котором и через которое всеобщее существует.

В самом деле, любая попытка понять сложноорганизованное, гетерогенное целое (отличное от гомогенных объектов, подобных структурно однородному кирпичу) начинается с процедуры установления его частей. Очевидно, что любой механик, стремящийся понять принцип действия неизвестного ему устройства, начнет с попытки установить детали, из которых оно состоит. Системное целое, как мы увидим ниже, не сводится к сумме своих частей, но установление этих частей - первый и естественный шаг в его изучении.

Анализ целостности мира ничуть не нарушает этих правил. Было бы ошибкой думать, что эта целостность существует сама по себе, как некая самосозидающаяся субстанция, "параллельная" социуму и царствам живой и неживой природы. Ниже мы увидим, что целостность системы всегда связана с наличием реальных субординационных и/или координационных связей между образующими ее частями.

Анализ же подобных связей между подсистемами мира, образующими целостный универсум, должен начинаться с установления этих подсистем, умения отличить их друг от друга, зафиксировать качественную обособленность живого, неживого и социального. Напрасно думать, что эта деликатная задача не нуждается в научном решении, что интуиция человека, отличающего живое дерево от мертвого камня, достаточна для демаркации "царств бытия", понимания того, где начинается сфера биологического, надстраиваясь над своим физическим и химическим субстратом, и где она кончается, переходя в "надорганическую" реальность, именуемую социумом.

Возникает вопрос: какая из наук должна установить искомые части мира, зафиксировать их существование, отличив одну от другой на теоретическом, а не интуитивном основании? Кажется бы, ответ на все эти вопросы философ может получить у специалистов, занятых в конкретных областях науки. Кто, как не биолог, должен дать нам исчерпывающий ответ на вопрос: что есть жизнь? Кто, как не социолог, пояснит нам сущность человеческой деятельности, ее отличие от активности животных и их сообществ?

Но сразу же выясняется, что все попытки философов "экономить" свое мышление на этих и подобных вопросах тщетны. Увы, надежда получить от естествоиспытателей и обществоведов готовый ответ на вопрос о специфической сути изучаемых ими "царств бытия" столь же напрасна, как и самонадеянное стремление философии разобратся во всем самостоятельно, без помощи современной науки. Как это ни парадоксально, но интересующий нас вопрос не укладывается "целиком и без остатка" в предметы физической, химической, биологической, социологической и прочих нефилософских наук.

В действительности в этом нет ничего удивительного, если учесть, что разделение научного труда вынуждает каждую из частных наук "субстанциализировать" свой предмет, замыкаться в его качественных рамках, ограничиваться его имманентными свойствами с целью углубленного их изучения. Нет ничего удивительного в том, что профессионального физика интересует мир физических и только физических взаимодействий. Этот мир задает слишком много собственных загадок для того, чтобы у ученых оставалось время на "посторонние" проблемы: время помнить о том, что спонтанные преобразования вещества и энергии представляют собой лишь один из "участков" окружающей нас действительности, как-то связанный с иными ее сферами.

Чтобы понять, что представляет собой физический процесс как таковой, ученый должен

выйти за его имманентные пределы; он должен сопоставить его с процессами нефизическими, рассмотрение которых не входит в его профессиональные обязанности. Образно говоря, физик должен перенастроить бинокль познания с максимального приближения на дистанционное отдаление от предмета, при котором мир физических взаимодействий виден в "среде своего существования", перестает выглядеть как замкнутая система и предстает перед нами в качестве открытой подсистемы целостного мира, соотношенной с другими ее частями. Очевидно, что при всей полезности таких соотношений, расширяющих горизонт любой науки, позволяющей ей взглянуть на свой объект извне - подобно астронавту, видящему родную планету с космической орбиты, - у практикующих ученых нет возможности заниматься ими, не становясь по совместительству философами. Именно философы способны представить и понять частное в мире как часть мира, чего не умеют нефилософские науки, которые не знают частей, ибо не ищут целого.

Итак, хотя конечной проблемой философии является целостность мира, она не может изучать целое, не изучая его частей собственными методами и средствами.

Это касается не только функционального, но и субстанционального анализа мира, когда философия ищет всеобщие свойства "царств бытия", свидетельствующие о их принадлежности единому универсуму.

Общее, как известно, неразрывно связано с конкретными формами своего бытия, именуемыми в философии отдельным. В самом деле, судить о "плодах вообще" может лишь человек, знающий, что конкретно растет в саду, ибо никому еще не приходилось пробовать на вкус плод, который не был бы яблоком, грушей, сливой и пр. Точно так же мы не в состоянии обнаружить на географической карте мира "общество вообще" или же прочесть "книгу вообще", которая не имела бы конкретных известных или предполагаемых авторов, даты и места написания и пр.

Из этого не следует, конечно, что общее не существует в реальности, представляя собой просто "имя", "универсалию", которая наличествует лишь в нашем сознании, не имея никаких "прототипов" в действительности. Это означает лишь то, что, не обладая предметностью, "телесностью" бытия, общее и всеобщее существуют в виде реальных, а не измышленных сознанием отношений сходства и подобия между отдельными явлениями. Как и всякое отношение, его нельзя увидеть, пощупать или попробовать на вкус (как нельзя поддержать в руках центр тяжести материального тела). Но это отнюдь не свидетельствует о "фиктивности" общего, о том, что анатомическое сходство людей или инвариантность общественного устройства, передаваемые категориями "человек вообще", "общество вообще", придуманы учеными и без них не существовали бы.

То же касается и всеобщего в мире, на анализ которого претендует философия. Такой анализ вполне возможен, если не забывать, что поиск всеобщего, выступающего как система объективных сходств между отдельными подсистемами мира, предполагает философский анализ отличий между ними, которые связаны со специфическими формами проявления всеобщего в отдельном.

В самом деле, приступая к поиску всеобщего в мире, мы быстро обнаруживаем, что его целостность отнюдь не тождественна одинаковости, неотличимости образующих его частей. Напротив, мы видим такую специфичность "царств бытия", которая ставит перед философией воистину "гамлетовский вопрос": а есть ли у нее предмет, существует ли искомая всеобщность, универсальность мировых сфер?

Действительно, как можно утверждать всеобщность необходимых связей в мире, пока не доказано их существование в сознательной деятельности людей, наделенных свободой воли? Мы не вправе утверждать всеобщность детерминизма, пока не проследим всю специфичность его проявления в социальной реальности, не установим качественное отличие законов общества от законов природы, не осмыслим хотя бы специфику социальной каузальности, когда причиной реальных поступков субъекта может стать предположение их возможных следствий (как это имеет место в случае с "витязем на распутье") и т.д.

Именно эти обстоятельства определяют сложное, отнюдь не одномерное строение

философского знания. Достаточно вспомнить палитру философских произведений Платона и Аристотеля, Гегеля и Канта, чтобы убедиться в том, что целостность философии отнюдь не исключает ее огромное тематическое многообразие, "диверсификацию" проблем философского мышления. Лишь понимание связи общего и отдельного, целого и части позволяет нам вполне гармонично совместить философскую установку на всеобщее в мире со "всеядностью" философии, которая не желает для себя никаких объектных ограничений, берется рассуждать и о "свободе воли" электрона, и о "способе существования белковых тел", и о закономерностях исторического процесса.

В самом деле, в отличие от наук, предмет которых определяется взаимодействием специфицирующей объектной характеристики (указанием на то, какие конкретные явления действительности изучаются) и парадигмальной характеристики (указанием на то, как именно, под каким углом зрения они изучаются), философия не имеет никаких объектных ограничений. Любое явление окружающей нас действительности - физическое, биологическое, социальное - может стать объектом философской рефлексии, поскольку законы его строения, функционирования и развития представляют собой в конечном счете "частный случай" всеобщих свойств, состояний и связей целостного мира.

Однако эта "объектная всеядность", как понятно из сказанного, не означает отсутствия у философии сколь-нибудь определенных предметных и категориальных границ, отличающих ее от конкретно-научных дисциплин, которые рассматривают те же объекты. Безусловно, такое отличие существует и связано оно с описываемой нами парадигмальной установкой философского знания, которое рассматривает любое отдельное явление как момент субстанциальной всеобщности и через призму ее универсальных определений. Независимо от того, что является непосредственным объектом философии - сколь угодно малые явления мира, - это не меняет ее предмета, каковым выступают не сами явления, а преломляющиеся в них инварианты бытия, взятые и атрибутивно в аспекте своего существования.

Отсюда философские постулаты - самые различные по уровню обобщения действительности - все же качественно отличаются от частнонаучных постулатов тем, что в них "просвечивает" мир как целое, концептуальный объект, составляющий монопольное достояние философии. Нефилософское познание мира имеет принципиально противоположную установку: изучая отдельные фрагменты реальности, оно настолько углубляется в имманентные законы их строения, функционирования и развития, что всеобщее постепенно "угасает" в них, их относительная самостоятельность субстанциализируется, превращается в замкнутую систему, как бы выключенную из цепи универсальных связей действительности.

Это, естественно, не означает, что конкретно-научное исследование теряет всякую связь с философией, категории которой, как уже отмечалось выше, служат методологическим ориентиром всякого научного познания. Именно философия обосновывает наиболее общие формы бытия и познания любых явлений действительности, в том числе и таких, которые не становятся элементами предметного содержания философской науки, могут рассматриваться ею в связи с собственными проблемами, но не изучаться специально.

Итак, мы можем утверждать, что в философском познании мира выделяются, как минимум, два взаимосвязанных, относительно самостоятельных уровня: предельно абстрактный анализ всеобщих отношений свойств и состояний действительности в их наиболее чистом виде, и более конкретный анализ отдельных сфер универсума, образующих его подсистем³. Важно понимать органичную связь данных уровней, которые взаимопологают, но не взаимозаменяют друг друга (как не подменяют друг друга проблематика "Науки логики" великого Гегеля, относящаяся к первому из уровней, и проблематика "Философии истории", "Философии природы" и других произведений, относящихся ко второму уровню). Уже отмечалось, что анализ специфических форм социального детерминизма является условием философских констатации его всеобщности. Но, с другой стороны, мы никогда не сможем доказать наличие необходимых связей в мире человеческой культуры, если не будем изучать всеобщие признаки необходимости, которые отличают любую из форм ее проявления от

случайности, неизбежности или вероятности.

Итак, повторим еще раз: философский анализ всеобщности и целостности мира не может ни состояться, ни стать полноценным, если он не доведен до анализа "differentia specifica" его частей, без рассмотрения их в статусе подсистем, каждой из которых присущ свой особый способ существования в рамках целого, своя форма проявления его всеобщих свойств, связей и отношений.

Такова, в частности, функция социальной философии, составляющей наряду с философией природы и философией сознания (об этом ниже) "второй этаж" философского здания. Ее основная задача, к которой мы обратимся ниже, - раскрыть сущность общества в широком понимании этого слова, охарактеризовать его как часть мира, отличную от иных его частей и связанную с ними в единый мировой универсум.

Но вскоре выясняется, что решить эту задачу социальная философия сможет лишь в том случае, если не ограничится широким пониманием общества как социальной реальности вообще, но установит и иной, более узкий смысл этого термина, рассмотрит общество не только как "надорганическую", но и как историческую реальность, не как "социум вообще", но как конкретную форму социальности, отличную от иных ее форм. Поясним, о чем конкретно идет речь.

Глава 2

Общество

1. Общество в отличие от социума

В самом широком понимании общество, изучаемое социальной философией, выступает как социальность вообще, как социум, или особый род бытия в мире. Анализируя сущность социального, философия стремится установить систему признаков, отличающих всякое явление общественной жизни от явлений живой и неживой природы. И в этом смысле любое социальное образование, включая сюда сельскую общину или клуб филателистов, может рассматриваться как модель общества, содержащая в себе основные характеристики социального бытия, о которых речь пойдет ниже.

Существует, однако, и иной смысл понятия "общество", в котором оно не является уже синонимом социального, а характеризует особые, строго определенные формы существования социальных явлений. Мы можем утверждать, что всякое общество социально, но далеко не все, что обладает свойствами социального, может рассматриваться как общество, представляя собой всего лишь часть, свойство или состояние общества в узком его понимании.

В самом деле, вернемся к уже упоминавшемуся нами Робинзону, сброшенному волею судеб на необитаемый остров. Споры нет, в его поведении обнаружимы все главные признаки, отличающие человека как общественное существо от любого из явлений природы. Заглянув и жилище Робинзона, мы увидим многочисленные следы разума, особого трудового отношения к действительности, присущего Homo sapiens, разнообразные продукты чисто человеческих форм деятельности - от земледелия до исчисления времени.

Таким образом, социальность Робинзона, его принадлежность к "надорганической реальности", обществу в широком смысле этого слова для нас неоспоримы. Но можем ли мы назвать отшельника, анахорета, изолированного, хотя бы и против своей воли, от других людей - "обществом"?

Интуиция подсказывает нам отрицательный ответ на этот вопрос. Она исходит из иного понимания общества, в котором оно не совпадает с социальностью вообще, но представляет собой особую форму коллективного, надиндивидуального бытия людей. Очевидно, что отдельно взятый человек независимо от своих достоинств не составляет и не может составлять общество в таком его понимании.

Более того, интуиция подсказывает нам, что и в компании с Пятницей Робинзон вряд ли составит нормальное, полноценное общество. Мы чувствуем, что таковым может быть

далеко не всякий коллектив людей. Не удивительно, что семью Ивановых или Шмидтов, состоящую из мужа, жены и их детей, живущую в многоквартирном доме одного из городов России или Германии, мы называем "ячейкой" настоящего (российского или немецкого) общества, но не обществом как таковым.

Ниже нам предстоит дать строгое определение того, что представляет собой общество в узком смысле слова (который отныне станет для нас единственным, ибо, говоря об обществе, мы будем отличать его от социума, социальности вообще). Нам придется выбирать между различными толкованиями общества: субъектным, который рассматривает общество как особый самостоятельный коллектив людей; деятельным, который полагает, что обществом следует считать не столько сам коллектив, сколько процесс коллективного бытия людей; организационным, который рассматривает общество как институциональную; систему устойчивых связей между взаимодействующими людьми и социальными группами.

Пока же подчеркнем, что в любом своем понимании общественные объединения людей - будь то "древние общества кочевников" или "современные государства", о которых говорилось в приведенной мысли Франка, являются таким же необходимым объектом социально-философского рассмотрения, как и социум вообще.

Все, что мы успели сказать о предмете социальной философии, сохраняет свою силу. Как и прежде, мы считаем ее задачей анализ социального как "рода бытия", его места в целостной системе мироздания, его отличия от прочих несоциальных форм реальности. Мы убеждены, что социальная философия должна ответить на вопрос, что такое социум, установить его сущность, его всеобщие свойства, отражающие и модифицирующие универсальные свойства мира, раскрыть отличие социальной причинности от физической, социальной адаптации от биологической и т.д. и т.п.

Но дело в том, что философия не сможет выполнить своей предметной задачи, если ограничится абстрактным анализом социальности и оставит в стороне собственно общество, не обратится к всеобщим, исторически универсальным способам и формам организации человеческих коллективов, имеющих право на это название.

Причина заключается в том, что анализ общества как подсистемы мира, особого рода бытия в нем будет философски неполноценным, если сущность социального рассматривать в отрыве от форм и механизмов ее реального существования в окружающей и охватывающей нас действительности. Если нам мало внешних описаний социальности, если нас не устраивает эмпирическая констатация признаков, отличающих социальное от природного, если мы хотим понять эти признаки во всей неслучайности их появления и проявления, нам придется рассмотреть социум в его действительности, т.е., согласно Гегелю, в единстве его сущности и существования.

Иными словами, ответ на вопрос "что такое социум?" невозможен без проникновения в реальный способ его существования в мире. От констатации системы свойств, отличающих общество от "необщества", мы должны перейти к вопросу о реальных условиях возникновения, функционирования и развития социального, обнаружению тех необходимых и достаточных факторов, которые делают возможным действительное бытие социума со всеми его специфическими особенностями.

Образно говоря, вопрос о том, что отличает Робинзона с Пятницей от прирученной ими козы, мы должны углубить до вопроса о том, как возникает и воспроизводится это различие, что позволяет людям стать людьми, сохранять и развивать свои специфически человеческие свойства. Нужно понять способ бытия социального, который и определяет его сущностную специфику, особенности проявления в нем всеобщих свойств, связей и состояний действительности, отличающие его от природных форм и бытия в мире.

Очевидно, что реальное существование социального возможно лишь в обществе и посредством общества в узком его понимании - в обществе, представляющем собой организационную форму действительного бытия социальности, ее зарождения, воспроизводства и саморазвития.

Именно поэтому социальная философия призвана рассмотреть общество как таковое, раскрыть специфику его генезиса, строения, функционирования и развития, которая

определяет способ бытия социального в мире. Напрасно думать, что эту задачу можно "перевалить" на плечи нефилософского общественнознания, пользуясь плодами его трудов в готовом к философскому употреблению виде.

Ниже мы коснемся проблем соотношения философского и нефилософского анализа общества. Пока же охарактеризуем кратко существо проблем, с которыми связано его философское изучение.

2. Системный взгляд на общество: исходные определения

Анализируя феномен человеческого общества, социальная философия исходит из понимания его как сложноорганизованного системного объекта, используя при этом общенаучную методологию анализа подобных объектов.

Чтобы разъяснить суть системного подхода к обществу, мы должны прежде всего уточнить смысл термина "система", столь популярного в современной науке. Не вдаваясь в тонкости этого "изъезженного" вопроса, укажем на некоторые наиболее общие признаки объектов, воплощающих в себе принцип системности как особого типа связи между явлениями нашего мира.

Первым и наиболее простым признаком системного объекта является его качественная определенность, выделенность относительно "среды своего существования", способность быть автономным самотождественным явлением, отличным от других явлений мира. Система, говоря философским языком, всегда есть нечто, а не ничто. Важно подчеркнуть при этом, что системой может быть любое явление, воплощающее в себе принцип системности: и вполне конкретная вещь, к примеру механические часы или телевизор; и реальный процесс действительности, к примеру структурная перестройка экономики; и совокупность идей, представленная научной теорией, литературным произведением и пр.; и совокупность свойств, к примеру признаков определенной болезни, составляющих ее анамнез; и совокупность отношений, к примеру отношений господства и подчинения между людьми. Ясно, однако, что качественная обособленность объекта отнюдь не является достаточным признаком его системности. Поэтому вторым необходимым признаком системы мы считаем гетерогенность ее строения.

Проще говоря, это означает, что система есть объект, выделенный относительно среды своего существования и в то же время состоящий из некоторого множества автономных, также выделенных друг относительно друга частей. В рамках этой логики мы не можем считать системой такую качественно автономную, "самотождественную" вещь, как кирпич. Он не системен в силу своей однородности, гомогенности, отсутствия внутри себя каких-либо отличимых друг от друга частей (естественно, если рассматривать кирпич именно как кирпич, как вид строительного материала, а не как сложное физико-химическое тело, состоящее из множества молекул, атомов и пр.).

Однако гетерогенность строения, являясь необходимым условием системности, также не является ее достаточным признаком. Это означает, что далеко не всякое "сложносоставное" явление непременно является системой. Оно может относиться и к досистемным формам интеграции, представляя собой "констелляцию" или несистемную совокупность образующих его частей.

Рассмотрим в качестве примера такое прозаическое явление, как свалка. С одной стороны, она представляет собой самостоятельное, качественно выделенное явление и в этом смысле обладает определенными свойствами целого. Образующие свалку предметы - битое стекло, ржавое железо и пр. - представляют собой именно части целого, а не случайный набор никак не связанных между собой явлений типа огородной бузины и киевского дядьки⁴.

И тем не менее свалка не представляет собой целое системного типа по той причине, что образующие ее части не связаны между собой внутренними взаимозависимостями, при которых изменение одной части сказывается на состоянии других частей и объединяющего их целого.

Что касается системы, то она состоит из взаимосвязанных, опосредующих друг друга и свое

целое частей. Так, изменение сердечной деятельности сказывается на состоянии всех прочих частей человеческого организма, а простая царапина на ножке антикварного стула существенно снижает его общую стоимость. Подобная взаимозависимость частей и целого проявляется в особых интегральных свойствах системы - ее важнейшем признаке, о котором следует сказать особо.

Возможно, наиболее простым и лаконичным определением системы можно считать следующее: система - это целое, которое больше суммы образующих его частей. На первый взгляд это утверждение может показаться поэтической метафорой, однако оно достаточно точно отражает суть дела.

Проиллюстрируем сказанное на простейшем примере системной целостности, скажем, на молекуле воды, состоящей из двух атомов водорода и одного атома кислорода. Всем известно, что вода может использоваться для тушения огня. Теперь спросим себя: можно ли потушить огонь с помощью водорода или кислорода, взятых порознь? Отрицательный ответ наводит нас на мысль, что вода, образованная соединением двух газов, приобретает особые свойства, которые отсутствуют у частей, взятых по отдельности, - гасит огонь, является жидкостью в отличие от образующих ее газов и т.д. и т.п.

Именно этот факт позволяет нам говорить о возникновении системной целостности, которая не сводится к сумме образующих ее частей, оказывается "больше" ее - больше на те интегральные свойства, которые присущи целому и отсутствуют у его частей.

Соответственно, такое целое должно изучаться именно как система, ибо, сложив все известные нам сведения о водороде и кислороде как таковых, мы не получим достаточных знаний о воде как самостоятельном химическом соединении.

Итак, системой мы будем называть любое явление, выделенное относительно других явлений, состоящее из взаимосвязанных частей и обладающее интегральными свойствами, которые могут отсутствовать у частей, взятых порознь.

Всем этим признакам отвечает человеческое общество, представляющее собой не просто систему, но систему высшего "органического" типа, о чем мы подробно скажем ниже. Как бы то ни было, общество включает в себя множество явлений, качественно отличных друг от друга, и в то же время обладает законами, не сводимыми к сумме отдельно взятых законов экономической, политической, правовой или эстетической жизни.

Это означает, что механическое сложение сведений, известных политологии, искусствоведению и прочим специальным наукам, не дает нам достаточных знаний об обществе. Если мы хотим понять совместную жизнь людей во всей ее реальной сложности, нам следует рассмотреть ее как системное целое, слагающееся из определенных частей, но не сводимое к ним.

Но что это значит конкретно? Каково реальное содержание проблем, с которыми сталкивается социальная философия, пытаясь понять общество как системную форму бытия социального?

Первую из таких проблем - определение понятия "общество", его соотношения с понятием "социум" мы уже описали выше. Ясно, однако, что дело не ограничивается определением терминов. Философско-социологический анализ должен ответить на вопрос о реальном устройстве общества как сложноорганизованной системы, используя при этом общенаучную методологию анализа таких систем. О чем конкретно идет речь?

3. Аспекты системного рассмотрения общества

Итак, каким конкретно образом достигается интересующая нас цель - понимание устройства общества как сложного системного объекта?

И вновь наглядности ради обратимся к простому примеру. Представим себе, что мы хотим узнать, как устроена система, значительно более простая, чем общество, - скажем, наручные механические часы. Какими будут характер и последовательность наших действий?

Мы отмечали уже, что первым шагом в изучении любой системы является установление образующих ее частей. Поэтому естественно, что любой человек, стремящийся понять принцип действия часов, начнет с того, что вооружится отверткой и постарается

разобрать их на винтики, пружинки, колесики и пр.

Точно таким же подходом руководствуется философская теория общества. Первый вопрос, на который она должна ответить, анализируя общество как целое, - это вопрос о том, из каких "комплектующих" оно складывается. Люди издавна понимали, что общественная жизнь членилась на отдельные, отличные друг от друга области (управление, государство, торговля, сельское хозяйство и ремесло, искусство, религия и пр.), каждая из которых обычно закреплена за особыми группами профессионалов, осуществляется по особым законам, предполагает использование определенных технических средств. Задача теоретика - систематизировать и обобщить эти представления, внести в них уточнения, недоступные обычному здравому смыслу, одним словом, составить строгий научный реестр "разнокалиберных деталей", образующих любое человеческое общество независимо от времени и места его существования.

Именно глобальная философская теория общества должна определить, что такое экономика в отличие от политики, что есть мораль в отличие от права, религия в отличие от науки, в каждом ли обществе существуют эти и другие части социального целого и т.д. и т.п. Это не значит, конечно, что социальная философия стремится подменить собой религиоведение, политологию, искусствознание и другие специальные науки об обществе, каждая из которых изучает имманентные законы отдельных, относительно самостоятельных образований общества, свой, закреплённый за ней участок общественной жизни.

Мы знаем, к примеру, что экономическая наука сознательно ограничивает поле своего зрения экономикой, как бы "забывая" о том, что речь идет лишь об одном из многих сегментов общества, тесно взаимосвязанных друг с другом. Известно, что люди, участвующие в экономической жизни, распределяющие, обменивающие различные продукты производства, ни на один миг не теряют своей принадлежности, не перестают быть носителями моральных, религиозных и прочих ценностей. Соответственно в реальной истории людей экономические цели, решения и интересы тысячью нитей связаны с внеэкономическими факторами, влияют на них и испытывают влияние с их стороны.

И все же, отвлекаясь от подобных связей, экономисты настойчиво стремятся выявить внутреннюю логику экономического процесса в ее чистом, "незамутненном" виде - благо этот процесс достаточно сложен для того, чтобы иметь собственные, автономные закономерности развития⁵.

Точно так же искусствоведы, углубляясь в свой предмет, вполне добровольно ограничивают область своих интересов собственной логикой развития искусства - они ищут те общезначимые "правила", по которым воспринимается и создается прекрасное, возникают и сменяются художественные стили, отвлекаясь от места и роли искусства в целом общественной жизни, его субординационных и координационных связей с экономикой, политикой, религией или наукой.

Мы видим, что комплекс специальных вопросов, подобных вопросу о том, что отличает мусульман-суннитов от мусульман-шиитов, поэтику символизма от поэтики акмеизма или президентскую форму правления от парламентской, всецело остается в компетенции специальных наук.

Иначе обстоит с вопросами о том, что такое политика, искусство или религия как особые сферы общественной жизни. Представители специальных дисциплин или не задаются такими вопросами вовсе, или же пытаются решить их, выходя за рамки своей основной профессии. Нередко мы слышим самые экзотические ответы на вопросы, казалось бы, напрямую затрагивающие область специальных наук. К примеру, известный искусствовед полагает, что с тех пор, как некий немецкий модернист выставил в художественной галерее собственную стоптанную обувь, вопрос о том, что такое искусство, потерял для искусствоведов всякий смысл, ибо искусством может быть все что угодно.

На самом деле, в подобном ответе, аннулирующем качественную самостоятельность искусства, нет ничего удивительного. Мы сталкиваемся с той же ситуацией, которую

обсуждали выше, когда биолог, изучающий отличие парнокопытных от непарнокопытных, не способен точно определить место живого в целостном универсуме, предоставляя решение этой сложной задачи философу. Так же и в общественном знании - точно охарактеризовать место политики, искусства или религии в целом общественной жизни может лишь наука, знающая устройство этого целого, понимающая, какими потребностями общества вызваны к жизни политическая или художественная деятельность, каковы их место и роль в воспроизводстве социальной системы.

Итак, подобно философскому анализу мира, социально-философский анализ общества обращается к строению изучаемой системы, начинает с установления частей общества (имеющего, как мы увидим ниже, несколько различных уровней структурной организации - подсистем, компонентов и элементов). Задача эта не так проста, как может показаться на первый взгляд, так как общество - в отличие от часов - можно "разобрать" лишь в воображении, используя вместо отверток и ключей особые, достаточно сложные приемы познания.

Ясно, однако, что задачи системного изучения общества не будут достигнуты, если мы ограничимся подобными приемами и процедурами анализа. Ни один механик не в состоянии понять принцип устройства часов, просто созерцая лежащую перед ним кучку деталей. С этой целью он должен будет установить способ их взаимодействия, которым обеспечивается нормальная работа механизма. Выяснив назначение каждой детали, механик проследит ее связь с другими деталями, порядок и последовательность такой связи, ее условия, механизмы, фазы и т.д.

Аналогичным образом поступает социальная философия и переходит от установления частей целого, анализа их собственной композиции, определения их места в общественной системе к анализу реальных взаимоотношений частей, которые обеспечивают воспроизводство социальной целостности. Если в начале мы устанавливаем "вчерне" различие между субъектом и объектом, потребностями и интересами, экономикой и политикой, религией и моралью, то теперь нас интересуют вопросы иного рода. Нам предстоит понять, как связаны между собой потребности и действия людей, существует ли в обществе реальная связь между религиозностью населения и состоянием общественной нравственности, действительно ли политику следует рассматривать как "концентрированное выражение экономики". Соответствует ли реальности предложенный К. Марксом "закон определяющей роли материального производства", согласно которому все важнейшие явления общественной жизни вплоть до моральных, религиозных, эстетических воззрений людей определяются в конечном счете взаимодействием "производительных сил и производственных отношений?" Или же прав французский социолог Раймон Арон, считающий, что история людей "всегда есть история идей, даже тогда, когда она выступает как история производительных сил"?

Переход от составления "реестра" элементов, компонентов и подсистем общества к выявлению способа их взаимной связи интерпретируется в современной литературе как переход от анализа строения общества к анализу его функционирования. При этом анализ строения, который О. Конт именовал "социальной статикой", а сторонники "организмических" теорий общества - "социальной анатомией" или "социальной морфологией", называют структурным анализом и отличают от функционального изучения социальной системы. Мы будем использовать ту же терминологию, хотя и не считаем ее вполне удачной.

Как бы то ни было, при всей важности структурного и функционального изучения общества, они не исчерпывают собой всех задач его системного рассмотрения. В самом деле, анализ строения и механизмов системной целостности может быть достаточен для понимания простейшего вида систем, функционирующих по типу гомеостаза, т.е. систем, имеющих своей "целью" сохранение изначально заданных состояний.

Именно к таким системам относятся упомянутые нами часы, которые за весь срок своей службы не меняют принципы своего устройства, не развиваются. Прогрессивные изменения,

совершенствование механизма произойдут уже в следующих моделях, которые мы купим тогда, когда наши старые часы отработают свое. Но даже если новые часы будут иметь то же название, что и старые, мы понимаем, что речь идет о двух самостоятельных объектах, а вовсе не о разных состояниях одной и той же реальной вещи.

Общество, как мы увидим ниже, имеет принципиально иной характер: оно относится к числу саморазвивающихся систем, которые, сохраняя свою качественную определенность, способны самым существенным образом менять ее состояния. Сравнив Японию XVI века и Японию XX века, мы можем вообразить, что побывали на разных планетах с колоссальными по масштабу различиями в образе жизни людей.

И тем не менее речь идет об одной и той же стране, одном и том же народе, находящемся на разных этапах своего исторического развития, в котором настоящее происходит из прошлого и содержит в себе важные зачатки будущего.

Конечно, можно утверждать, как это делают некоторые теоретики, что средневековая Япония значительно больше похожа на феодальную Францию, чем на современную Страну Восходящего Солнца, ставшую одним из лидеров мирового сообщества. Но это не дает оснований разрывать целостную историю страны, которая связана воедино не только общим названием, географическим положением и языком общения, но и устойчивыми стереотипами культуры, воспроизводимыми особенностями национального менталитета (в частности, столетней психологией коллективизма, долга и дисциплины, которая во многом определила нынешнее преуспевание японцев).

Точно так же было бы большой ошибкой думать, что беды, поразившие современную Россию, кроются в последнем десятилетии или семидесятилетии ее истории и не имеют никакого отношения к давним, воспроизводившимся из поколения в поколение "грехам отцов", навших на голову их потомства (нельзя не вспомнить в этой связи очаровательную стихотворную шутку Мандельштама, написанную в связи с отказом поэта А. Звенигородского принять его приглашение на блины:

Звенигородский князь в четырнадцатом веке

В один присест съел семьдесят блинов,

А бедный князь Андрей и ныне нездоров.

Нам не уйти от пращуров опеки!)

Оставляя в стороне конкретные проблемы социокультурной динамики, отметим пока, что способность общества к изменению и развитию ставит перед социальной философией множество сложнейших проблем. Именно она должна обнаружить те явления общественной жизни, от которых исходят импульсы к ее изменению, понять, насколько универсальны эти импульсы, касаются ли они каждого и всякого из обществ или же имеют региональное и стадияльное значение в истории. Социальная философия должна понять, кто и при каких условиях осуществляет значимые социальные изменения, какова роль и возможности отдельных личностей в развитии общества, при каких условиях это развитие носит мирный, эволюционный характер, а когда оно чревато насильственными революциями и т.д. и т.п. Во избежание возможных недоразумений мы должны подчеркнуть, что, изучая подобные проблемы, философская теория анализирует общество в динамическом аспекте его существования, рассматривает закономерности общественного развития, но не истории, представляющей собой самостоятельный объект философского интереса, о котором будет сказано ниже. Речь идет пока о рассмотрении абстрактно взятой способности человеческого общества к саморазвитию, которая отнюдь не тождественна реальной человеческой истории.

В этом плане системный анализ основных причин, факторов, механизмов и форм общественного изменения, осуществляемый социальной философией в рамках динамического анализа общественной организации, говорит об истории не больше, чем анализ ходовых возможностей автомобиля о реальном пути, пройденном им. Однако это не означает

ненужности такого изучения, осуществляя которое социальная философия готовит методологический плацдарм для философского рассмотрения собственно истории.

Итак, мы обнаружили, что социальная философия, задаваясь вопросом о сути социального как рода бытия в мире, вынуждена перейти к анализу всеобщих условий и механизмов его реального существования и рассмотреть общество в узком смысле слова как организационную форму социума, способную к самовоспроизводству. Общество понимается как сложная система коллективного бытия людей и рассматривается в трех взаимосвязанных аспектах - структурном, функциональном и динамическом.

Но означает ли это, что названные аспекты анализа исчерпывают собой задачу системного рассмотрения человеческого общества и не оставляют никакого вакуума в знаниях о реальном существовании социального?

Ответ на этот вопрос может быть только отрицательным. В действительности системный анализ общественной организации может быть полноценным лишь в том случае, если аспектное рассмотрение человеческого общества дополняется его уровневый рассмотрением. О чем конкретно идет речь?

4. Уровни системного рассмотрения общества

Выше мы установили, что сложная система коллективной жизнедеятельности, названная нами обществом, представляет собой способ существования социального, посредством которого высшее, то есть наиболее сложное из "царств бытия" являет себя миру.

Важно понимать, однако, что общество имеет свой собственный способ существования, что предполагает соответствующие условия, при которых абстрактная теоретическая возможность общества становится действительностью. Таким условием является реальная человеческая история, вне и помимо которой никаких обществ нет и не может быть.

В самом деле, давайте зададимся вопросом: о каком обществе мы говорили выше? Законы строения какого общества мы предполагали изучать? О функционировании и развитии какого общества шла речь?

Уместность этого вопроса можно было бы оспорить лишь в том случае, если бы вниманию ученых открывался один-единственный объект, соответствующий всем признакам общества как организационной формы социального, способной к воспроизводству.

Однако это едва ли так. То единое, унифицированное общество, о котором мы говорили выше, представляло собой "общество вообще" - логическую модель, воплощающую в себе универсальные свойства социальной организации, которые, по словам С.Л. Франка, проявляются и в племенах древних кочевников, и в современных государствах.

Но существует ли такое общество в действительности? Открыто ли оно для путешественников, могут ли они обнаружить его на географических картах мира? Какие люди населяют это общество, на каком языке они изъясняются друг с другом и с соседями? Задаваясь этими "детскими" вопросами, мы быстро понимаем, что в окружающей нас эмпирической действительности никакого "общества вообще", обладающего наличным, предметным бытием, нет и не может быть (как нет и не может быть "плода вообще", уже упоминавшегося нами выше).

Вместо него мы обнаруживаем множество отдельных образований, именующих себя обществами и имеющими - в отличие от "общества вообще" - совершенно определенные пространственные и временные координаты в реальной действительности.

В самом деле, элементарное знание истории говорит нам, что в отличие от планеты Солярис из фантастического романа С. Лема, где разумную жизнь осуществлял "единый и неделимый" Океан, на планете Земля реальная общественная жизнь людей осуществлялась до сих пор и осуществляется поныне в форме относительно автономной жизнедеятельности множества конкретных стран и народов.

Речь идет о древнерусском обществе, германском обществе времен Карла Великого, Англии времен войны Алой и Белой Розы, французском обществе эпохи Наполеона, современной Японии, Польше и прочих образованиях, способных представлять собой анклавные очаги

социальности, нередко не связанные между собой, а порой и абсолютно не зависящие друг от друга (как не зависели друг от друга древняя цивилизация инков и монгольские племена эпохи Чингисхана, - существование одних не являлось условием существования других и не оказывало на него никакого влияния).

Ниже нам предстоит убедиться в том, что эти социальные образования соответствуют всем необходимым признакам человеческого общества. При этом каждое из них обладает своей неповторимой социокультурной "физиономией", отличается порядками и установлениями, которые могут вызывать не только неприятие, но и элементарное непонимание со стороны соседей.

Итак, мы констатируем наличие в истории не одного, а многих похожих и не похожих друг на друга обществ, реальную плюральность форм общественного устройства, созданную развитием человеческой цивилизации. Спрашивается: какое значение имеет этот факт для социальной науки, к каким последствиям он приводит?

Ответ очевиден: социальная наука подчиняется общему закону познания, согласно которому многообразие форм изучаемого объекта заставляет ученых дополнять его аспектное рассмотрение уровневым. Иными словами, речь идет о необходимости создания обособленных теорий различного ранга абстракции, которые отражают всеобщие, особенные и единичные свойства объекта в их относительной самостоятельности и несводимости друг к другу.

Так, многообразие форм живого заставляет биологию выстраивать целую систему иерархически связанных теорий, имеющих статус относительно самостоятельных наук. Это значит, что в рамках единой биологической науки ученый может специализироваться в области общей биологии, которая изучает анатомические, физиологические, генетические закономерности, присущие всем живым системам, т.е. рассматривает их в аспекте строения, функционирования, зарождения и саморазвития. Но ученый может избрать более конкретные области ботаники или зоологии, имеющих дело не с "жизнью вообще", но с ее растительной и животной разновидностями. Избрав зоологию, ученый может еще более конкретизировать свой выбор, занявшись орнитологией, изучающей птиц, ихтиологией, которая интересуется рыбами, или энтомологией, анализирующей насекомых, и т.д. и т.п. Так же обстоит дело и с системным анализом общества, который дифференцируется на ряд относительно автономных уровней, пополняющих, но не заменяющих друг друга.

Выше мы говорили о наиболее абстрактном уровне его рассмотрения - социально-философском анализе всеобщих, инвариантных свойств общественной организации, выражающих ее родовую, исторически константную сущность (наличие которой позволяет нам называть и племя дикарей, и современные технократические страны одним и тем же словом "общество").

Важно понимать, что речь идет о важнейшем уровне познания социального. Было бы серьезной, самоубийственной ошибкой, если бы наука, признав реальное существование конкретных человеческих обществ, сделала вывод о том, что "общество вообще", лишенное осязаемого телесного бытия, представляет собой фикцию, бессодержательную игру человеческого ума. В действительности мы имеем дело со сложнейшей концептуальной моделью, которая воплощает в себе реальные отношения сходства и подобия между конкретными обществами, которые (отношения) вовсе не являются плодом фантазии или вымысла.

В самом деле, внимательный ученый, сопоставляя друг с другом конкретные общества - от высокоразвитых цивилизаций, освоивших космическое пространство, до первобытных племен, не знающих ни денег, ни счета, найдет в них множество серьезных, существенных сходств. Он обнаружит, что и в Древнем Египте, и в современной Англии люди заняты, по сути, одними и теми же делами: хозяйствуют, борются за власть, издают законы, воспитывают детей, развлекаются, молятся Богу (или богам), занимаются наукой, искусством, охраняют общественный порядок, ведут дипломатические переговоры и т.д. и т.п. Конечно, в одном случае религиозность людей проявляется в форме кровавого ритуального жертвоприношения, в другом - в форме чинного протестантского богослужения; развлечения варьируются от боя

гладиаторов до дискотек и киносеансов; военная техника - от боевых колесниц до бомбардировщиков "Стеле" и т.д.

Однако несмотря на подобные, иногда шокирующие контрасты, каждое из обществ имеет один и тот же "скелет" и сходную "физиологию". В них воспроизводится схожая структура человеческих занятий, во многом схожая система опосредований между необходимыми формами деятельности, функционально близкие институты общественной организации, сходные стимулы социального поведения, идентичные импульсы саморазвития и т.д. и т.п. Выделяя эти структурные, функциональные и динамические инварианты, ученые сводят их в логическую модель "общества вообще", которая полезна обществознанию в той же мере, в которой медицине полезны представления об анатомии и физиологии "человека вообще", позволяющие успешно лечить и французов, и японцев, и эскимосов.

Опыт развития социальной теории показывает всю опасность номиналистической точки зрения, которая полагает, что представления о законах строения, функционирования и развития "общества вообще" не имеют реальной познавательной ценности и сводятся к банальностям и трюизмам в духе житейской сентенции "все мы люди, все мы человеки". Ниже мы постараемся показать, к какой путанице в ключевых положениях науки приводит нигилистическое отношение к макроабстракциям. Оно дорого обошлось многим ученым и в том числе тем сторонникам "исторического материализма", которые полагали, что "подлинная" наука "отвергает абстрактное рассмотрение общества, требуя оценки всех общественных явлений и событий в пределах определенной социально-экономической формации"⁷.

Однако не менее опасна и другая крайность - стремление ограничить социальную теорию родовыми определениями общества, вечными и неизменными законами общественной организации, игнорируя реальное многообразие ее форм. Воплощаясь в действительности, это стремление приводит к худшим формам спекулятивного априоризма, стремящегося подогнать все многообразие исторических реалий под не критически созданные и потому сомнительные по своей ценности макроабстракции.

Секрет научного успеха состоит в умении миновать как Цицеллу номинализма с его презрением к высоким абстракциям, так и Харибду философского реализма, отрывающего универсалии науки от их действительной основы в многообразной, плюралистической действительности. Проще говоря, ученый обязан видеть как лес, состоящий из отдельных деревьев, так и деревья, образующие лес и не теряющие при этом своей отдельности.

Для достижения этой цели следует помнить о том, что анализ общества как целостной системы не ограничивается предельно абстрактным уровнем рассмотрения универсальных свойств "общества вообще". Наряду и в связи с ним под процедуры системного рассмотрения общества - отличные от частного изучения его отдельных сфер - подпадают куда более конкретные объекты.

Прежде всего речь идет о тех конкретных социальных организмах - странах и народах, которые представляют собой реальное воплощение общества в человеческой истории, соединяют родовые признаки социальности с механизмами ее постоянного воспроизводства во времени и пространстве.

Каждое из этих обществ содержит полный набор необходимых структурных компонентов, которые связаны между собой отношениями функционального опосредования, обладают внутренними импульсами к саморазвитию. Все они осуществляют тем или иным способом производство необходимых средств к жизни, характеризуются особой системой распределения этих средств, дифференциацией людей на различные по функциям и статусу общности и группы, особыми институтами политической и административной регуляции, механизмами социализации подрастающих поколений, гетерогенными процессами духовной жизни и т.д. Все эти общества представляют собой исторически изменчивые системы, имеющие свое настоящее, прошлое и будущее, обладающие механизмами исторической наследственности, позволяющими сохранить свою социокультурную идентичность в процессе радикальной смены форм экономического, социального, политического устройства.

Спрашивается: может ли и должна ли социальная наука изучать особенности системной организации таких конкретных человеческих обществ? Нужно ли нам знать, к примеру, особенности социокультурной организации такой страны, как современные Соединенные Штаты? Следует ли изучать устойчивые особенности строения, функционирования и развития этого общества, определяющие так называемый американский образ жизни - целостную систему исторически сложившихся форм жизнедеятельности американцев? Мы полагаем, что отрицательный ответ на этот вопрос был бы уместен лишь в двух гипотетических случаях.

Первое: если бы в подобном изучении отдельных стран не было практической надобности, ибо не все, что может быть изучено наукой, реально изучается ею (как остроумно заметил крупнейший русский обществовед Л. Петражицкий, наука "может", но не "хочет" изучать особенности таких классов объектов, как сигары весом в 10 лотов или собаки с длинным хвостом и короткой шеей).

Второе: системный анализ конкретных социальных организмов был бы не нужен, если бы не составлял самостоятельной познавательной задачи, отличной от изучения законов организации "общества вообще", представлял бы собой не более чем сумму иллюстраций к последнему.

Ни то, ни другое соображение не имеет в данном случае силы. О пользе системного социологического изучения конкретных обществ мы еще поговорим ниже. Что же касается второго соображения, то оно касается лишь тех наук, в которых реальное различие объектов представляется различием "экземпляров" или "копий" одного и того же оригинала. Так обстоит дело в физике, для которой атом железа из одной металлоконструкции ничем не отличается от атома железа из другой; так обстоит дело в химии, для которой молекула воды, "плавающая" в Тихом океане, тождественна по своим свойствам молекуле из Атлантического океана. И в том, и в другом случае мы можем говорить об отсутствии выраженной родовидовой спецификации объекта, позволяющей науке "сэкономить" на его уровне рассмотрения - не рассматривать химические свойства тихоокеанской H₂O отдельно от химических свойств "воды вообще".

Далеко не так обстоит дело уже в биологии, где знание общих законов жизни, распространяющихся на все биологические системы, отнюдь не достаточно для понимания особых механизмов воспроизводства, которые отличают живородящих от неживородящих, млекопитающих - от рептилий и т.д.

Еще сложнее обстоит дело с обществом, где родовидовая спецификация объектов достигает своих предельных значений. Неудивительно, что философ, стремящийся обнаружить универсальные общечеловеческие ценности в планетарно различных системах культуры, не может не завидовать биологам, уверенным в постоянстве анатомии и физиологии создавших их людей (постоянстве, которое позволяет медикам успешно врачевать головную боль зулусов и японцев, французов и эскимосов одним и тем же аспирином).

Именно поэтому социальная наука не может ограничиваться родовыми определениями собственности и власти, социальной стратификации и политического устройства, общей природы права и морали и т.д. и т.п. Знание всеобщих законов социальной организации - при всей его необходимости - не дает нам понимания исторических судеб отдельных человеческих обществ. Руководствуясь им и только им, мы никогда не поймем причины большевистской революции в России или, напротив, те особенности американской жизни, которые ослабили чувствительность США к вирусу радикального революционаристского сознания, не позволили марксизму завоевать здесь сколь-нибудь серьезные позиции.

Итак, равно необходимым для науки является системный взгляд на "общество вообще", дающий правильную методологическую организацию ученым, и системный анализ конкретных социальных организмов, позволяющий понять специфику их функционирования и развития. Важно понимать, однако, что эти два уровня анализа не исчерпывают собой задач полноценного изучения обществ в реальной исторической динамике их существования. В действительности между уровнем предельных социально-философских абстракций и

анализом конкретных социальных организмов с необходимостью выстраиваются теории среднего ранга обобщения, которые призваны изучать не "общество вообще" и не конкретные страны и народы, а особые типы общественной организации, обнаружимые в реальной человеческой истории.

Речь идет о логических моделях, в которых фиксируются не всеобщие и не единичные, а особенные свойства общественного устройства, присущие группам родственных в социокультурном отношении обществ. Выделение таких групп разные учение проводят по разным основаниям - в зависимости от того, какие явления общественной жизни признаются важнейшими, определяющими существенные сходства в образе жизни различных народов. Но сама процедура исторической типологизации обществ, как мы увидим ниже, является необходимым условием их полноценного научного познания.

Именно на этом уровне познания наука ставит вопрос о существовании в истории особого рабовладельческого строя общественной жизни, обсуждает системообразующие начала и "наднациональные" особенности этого строя, сменившего во многих странах мира архаичную родоплеменную организацию общества. На этом уровне познания обсуждается важнейшая проблема феодального типа общественной организации, особенности его строения, функционирования и развития, конкретные формы исторического существования, стадийные и региональные особенности (будь то вассалитет в Западной Европе или крепостничество в Восточной).

Наконец, именно историко-типологический уровень анализа должен ответить на столь интересующие нас ныне вопросы о природе "капитализма", о том, лежит ли в его основе особый "дух", рационализирующий производство на основе "ожидания прибыли посредством использования возможностей обмена, то есть мирного приобретения" (как утверждал М. Вебер в работе "Протестантская этика и дух капитализма"), или же отношения эксплуатации, связанные с присвоением продуктов труда наемных рабочих собственниками средств производства (как полагал К. Маркс и его последователи). Является ли этот строй "нормой" организации современных обществ или же имеет свои исторические пределы существования? Реален ли социализм как альтернативная форма общественного устройства и можно ли считать социалистическими общества "советского типа", распавшиеся на наших глазах?

Итак, мы видим, что изучение общества как целостной системы не сводится к изучению законов строения функционирования и развития общества "вообще", но предполагает анализ специфических особенностей системной организации - как исторически конкретных типов социальной организации, так и реальных человеческих обществ - конкретных социальных организмов. Беда лишь в том, что констатация этого обстоятельства серьезно осложняет вопрос о предмете социальной философии и ставит перед нами проблему ее соотношения с другими науками, способными к системному изучению общества. Мы имеем в виду социологию и историческую науку, о связи которых с социальной философией следует сказать особо.

5. Несколько СЛОВ О СОЦИОЛОГИИ

Читавшие "Золотой ключик" А. Толстого наверняка помнят смешную сцену консилиума, когда доктор Сова, фельдшерица Жаба и народный целитель Богомол, склонившись над Буратино, решали проблему, жив ли их пациент или, скорее, мертв. Эта сцена приходит на ум, когда думаешь о социологической науке, которая долгое время находилась в незавидном положении Буратино, вызывая острые споры по поводу своей жизнеспособности. Увы, и до сих пор вопрос о предмете социологии вызывает острейшие споры специалистов.

*В целом мы можем согласиться с мнением П.А. Сорокина, считавшего, что все многообразие взглядов на предмет социологии можно поделить на три главные группы: "1) взгляд, считающий социологию лишь *corpus*'ом социальных наук (социология представляет простой термин, обозначающий совокупность всех общественных наук, изучающих мир социальных явлений); 2) взгляд, отводящий социологии в качестве ее объекта определенный вид социального бытия, не изучаемый другими науками, и 3) взгляд, признающий социологию*

*самостоятельной наукой, которая изучает наиболее общие родовые свойства явлений человеческого взаимодействия"*8.

*Первая из названных Сорокиным точек зрения не пользуется популярностью в современном общественном сознании. Все меньше ученых считают, что социология не имеет самостоятельного предмета исследования и как наука "столь же искусственна, как и ее название, у которого одна половина латинская, а другая греческая"*9.

Единственным отголоском такого подхода можно считать взгляды ученых, которые, признавая важность и полезность социологии, отказывают ей в статусе теоретического знания. Если несколько утрировать ситуацию, социологию стремятся свести к совокупности приемов, позволяющих составлять анкеты и опрашивать людей без риска нарваться на грубость или явную ложь, а также интерпретировать результаты опроса так, чтобы избежать упреков в тенденциозности.

Напротив, вторая и третья точки зрения на социологию сохраняют свое значение и поныне, активно полемизируя друг с другом.

*Так, сторонники второго подхода убеждены в том, что статус социологии ничем не отличается от статуса так называемых частных или специальных общественных наук, о которых мы говорили выше. Такой же специальной наукой, во всем подобной политологии, искусствоведению и др., считают и социологию, отводя ей, по словам Сорокина, "свой клочок - не вспахиваемый и не разрабатываемый другими дисциплинами"*10. Чаще всего сторонники второго подхода понимают социологию как науку о социальных явлениях, используя термин "социальное" не как синоним понятия "общественное", но как название для особых процессов общественной жизни, существующих наряду с ее экономическими, политическими, духовными и другими процессами.

Характеризуя сущность подобных социальных явлений, ученые, как правило, исходят из концепции крупнейшего немецкого социолога Георга Зиммеля, предложившего различать то, что можно назвать "деятельностной" и "субъектной" логиками истории. Не углубляясь сейчас в этот сложный вопрос, отметим лишь, что при всем различии между целями и механизмами политического управления, научного познания или религиозной проповеди - законы консолидации, функционирования и развития политических партий, научных институтов, профессиональных общин отличны от законов осуществляемой ими деятельности и существенно сходны между собой. В общественных группах, утверждал Г. Зиммель, самых несходных по своим целям, мы находим одинаковые формы отношения личностей друг к другу. Главенство и подчинение, конкуренция и подражание, разделение труда и консолидация групп, образование партий и представительство, "одновременное развитие сомкнутости вовнутрь и замкнутости вовне" и множество других явлений встречаются и в государственном устройстве, и в религиозной общине, в шайке заговорщиков, деловой фирме, художественной школе, семье и т.п.

Исходя из этого факта, Зиммель полагал, то социология должна уступить частным наукам анализ реального содержания или "материи" политической, научной, религиозной и пр. деятельности и исследовать их "форму", т.е. процессы организации осуществляющих их человеческих коллективов. Именно эти процессы интеграции и дезинтеграции, осуществляемые, по выражению известного социолога Л. Гумпловича "в движениях человеческих групп и во взаимном влиянии их друг на друга" именуют "социальными" и рассматривают как специфический предмет социологии.

*О правомерности такого понимания социального и его альтернативах мы поговорим ниже. Пока же обратимся к третьей из названных Питиримом Сорокиным точек зрения, которая считает глубоко ошибочным превращение социологии в специальную теорию социальных групп и организаций. Подобное превращение, как писал сам Сорокин, "в лучшем случае создало бы добавочную частную науку"*11, в то время как есть все основания возвысить социологию до статуса "генерализирующей" дисциплины, изучающей не отдельные участки общества, а целостность общественной жизни в системном единстве всех ее компонентов, во взаимосвязи "деятельностной" и "субъектной" логик ее осуществления и т.д.

Нетрудно видеть, что при таком понимании социологии она обретает существенные сходства с социальной философией, изучающей социальное не только со стороны его сущности, но и в плане всеобщих условий и механизмов ее реального существования.

И в самом деле, в трудах многих ученых, именовавших себя социологами - М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля, 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.

Возникает вопрос - как относиться к подобному совмещению двух разноименных наук об обществе? Свидетельствует ли оно о серьезных ошибках в определении их предметов или же о нормальном для науки проблемном пересечении дисциплин, не отделенных друг от друга непроходимой китайской стеной?

Разные ученые по-разному отвечают на этот вопрос. 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 "валюативной" 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 занимает 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, о способе мышления, получившем распространение в последнюю треть XX века"¹².

Разделяя эту точку зрения, мы исходим из идеи предметного пересечения философии и общей социологии, рождающей феномен "бинарного" философско-социологического познания общества.

Это означает, что философия и социология едины в своем стремлении понять общество в его системности, как интегральное целое, не сводящееся к сумме образующих его частей.

Подобный подход отличает философско-социологическое познание общества от частных социальных наук, изучающих отдельные части целого в их относительной самостоятельности, внутренней логике функционирования и развития.

Однако единый подход к обществу как системе отнюдь не означает фактического тождества социальной философии и социологии, при котором было бы бессмысленным различие их

названий, было бы ненужным существование двух разных наименований одной науки. Наиболее наглядно отличие философского и социологического подходов к обществу проявляется в их уровневых различиях. Выше мы видели, что системный анализ общества осуществляется наукой не только в трех взаимосвязанных аспектах (структурном, функциональном и динамическом), но и на трех взаимосвязанных уровнях обобщения - уровне изучения всеобщих свойств социальной организации, уровне изучения ее исторически конкретных типов и, наконец, на уровне изучения отдельных обществ - реальных стран и народов.

Было бы неверно считать, что эти уровни имеют равное отношение к социальной философии. В действительности ее предмет ограничен анализом универсальных свойств, связей и состояний общества, уровнем рассмотрения "общества вообще", необходимого для понимания сущности социального¹³.

Мы бы неоправданно расширили предметные задачи философского познания общества (вплоть до потери всякой определенности, отличающей его от конкретно-научного познания), если бы поручили философии анализ специфических отличий вассалитета от крепостничества или реальной динамики социальных процессов в послевоенной Японии. Очевидно, что эти проблемы относятся к компетенции социологии, которая распространяет системный анализ общества на низкоуровневые объекты, не выходя на уровень субстанционального осмысления социума.

Именно социология призвана изучать законы строения, функционирования и развития исторически конкретных типов социальной организации, объединяющих родственные в социокультурном отношении страны и народы. Уровень, на котором осуществляется такое рассмотрение, мы будем называть историко-типологическим и отличать его от уровня конкретно-социологического рассмотрения отдельных стран и народов, которые социология - в отличие от исторической науки - рассматривает не в событийном аспекте их существования, а с точки зрения устойчиво воспроизводимых "надличностных" структур социального поведения, определяющих константную во времени социокультурную идентичность этих обществ.

И только на высшем из уровней обобщения - общесоциологическом, или макросоциологическом, - социологическая наука вступает в отношения проблемного пересечения с социальной философией, теряет концептуальную аутентичность, присущую конкретной социологии и исторической социологии и приобретает бинарную природу философско-социологического знания¹⁴.

Но означает ли все сказанное, что интересующая нас социальная философия вовсе абстрагируется от реалий общественного развития, предпочитая изучать всеобщие свойства "общества вообще", как бы "выловленного" из океана реальной истории человечества?

Едва ли это так. Установка на анализ родовых свойств общественной организации не мешает социальной философии рассматривать ее конкретно-исторические формы в той же мере, в какой установка на анализ всеобщего в мире не мешает философии изучать сущностную специфику отдельных "царств бытия" в мире. Как и ранее, мы имеем дело с диалектикой "реалий" и "универсалий", вынуждающей нас тщательно отслеживать формы проявления общего в отдельном, в котором и через которое оно существует.

К примеру, решая социально-философскую проблему всеобщих функциональных связей в обществе, выбирая между позицией монизма, настаивающего на существовании главных и определяющих факторов общественной жизни, и плюрализма, который исходит из их принципиального равноправия, философ не может не обратиться к истории, к результатам ее социологического рассмотрения, интерпретируя их в философском ключе.

В самом деле, если философ настаивает (как это делают многие последователи Маркса) на универсальном для истории главенстве отношений собственности над формами организации власти, он не может не обратиться к рассмотрению так называемых политарных обществ, наиболее отчетливо проявивших себя в истории Востока. Обращаясь к истории Древнего Китая, Месопотамии и пр., философ стремится понять, соответствует ли этот тип

организации алгоритмам соотношения собственности и власти, привычным современному европейцу, или же нарушает их, запрещая рассуждать о всеобщности экономического детерминизма. В отличие от историков и социологов, философа не интересует Восток как таковой - его цель состоит в принятии или отвержении определенной модели "общества вообще", в ее опытной исторической проверке собственными средствами и методами. Итак, изучая "общество вообще", социальная философия не может не обращаться к исторически конкретным типам его организации, а также к конкретным социальным организациям - странам и народам, поскольку такое обращение позволяет установить и уточнить универсальные, исторически инвариантные законы строения, функционирования и развития социальной системы (или же отвергнуть их существование, как это делают некоторые теоретики).

И все же проблемное содержание социальной философии не ограничивается подобным многоуровневым рассмотрением человеческого общества, осуществляемым в кооперации с социологической наукой. Наряду и в связи с анализом общества, взятого в его различных уровнях проекциях, социальная философия обращается к изучению истории, представляющей собой относительно самостоятельный, несовпадающий с обществом объект исследования. Обращаясь к нему, социальная философия плавно изменяет свою проблематику, превращаясь из философии общества в философию истории.

Что же такое история? Как связано это понятие с уже рассмотренными нами ключевыми категориями социальной философии, такими, как социум и общество? Что может и должно интересовать и истории философов, как соотносится предмет их интереса с предметом историков-профессионалов? Попробуем кратко ответить на эти вопросы.

Глава 3

История

1. Понятие истории

I

Нужно сказать, что по числу своих значений слово "история" не только не уступает слову "общество", но и превосходит его.

Оно широко используется в повседневной речи людей в различных, порой исключаящих друг друга смыслах (так, выражение "попасть в историю" звучит по-разному для человека, упавшего с лестницы, и для политика, который стремится оставить свой след в благодарной памяти потомков).

Термин "история" имеет свой общенаучный смысл, который означает последовательную смену состояний любого объекта, способного развиваться во времени. В этом значении слова, не содержащем ничего специфически общественного, мы можем говорить не только об истории человечества, но и о геологической истории Земли, имея в виду чередование фаз в формировании ее ландшафта, или истории болезни человека, состоящей в возникновении и нарастании патологических изменений в организме.

Разные значения имеет термин "история" в науках об обществе. Наиболее часто историю понимают как минувшую социальную действительность, события и свершения прошлой общественной жизни людей, будь то строительство египетских пирамид, первая мировая война или карибский кризис. Считается, что люди и их дела становятся историей, отдаляясь во времени, уходя в прошлое, оставляя свой след в судьбах и памяти живущих поколений.

Историей именуется также не только прошлую жизнь людей во времени, 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 была "писаной" истории,

сложившейся со временем в особое занятие профессионалов-историков.

Существуют, наконец, вполне определенные философские интерпретации термина - значительно более широкие, чем привычные многим историкам ассоциации истории с "делами давно минувших дней" и "преданиями старины глубокой". В трудах Гердера, Гегеля, Вебера, Ясперса, Арона и других мыслителей понятие история используется в связи с ключевыми категориями социальной философии, раскрывающими сущность и специфику общественной жизни, реальные формы ее протекания.

Так, достаточно часто понятие история используется как синоним понятия "социум", социальной реальности 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 острейшие споры среди историков, а законы социума в их субстанциональном отличии от законов природы и т.д. и т.п.

Нужно сказать, что такая синонимизация понятий, расширяя стилистические возможности философа, в целом безобидна для науки, не создает для нее особых трудностей, путаницы, противоречий.

Иначе обстоит дело, когда под псевдонимом "история" выступает не социум, а общество как организационная форма его существования; когда понятие "история" становится синонимом понятий "развитие общества", "общественный процесс", характеризует самодвижение общества и образующих его сфер на социально-философском и социологических уровнях его рассмотрения.

Мы имеем в виду ситуацию, когда историей называют не поток сменяющихся друг друга социальных событий - конкретных войн и мирных договоров, географических экспедиций и научных открытий, а становление, развитие и смену устойчивых безличных структур духовной и практической деятельности.

Так, историей могут называть фазы экономического развития обществ, связанные с заменой латифундизма колонатом, барщины - оброком или тейлоризма - системой "человеческих отношений" в промышленности. Или же, говоря о развитии искусства, именовать историей не хронологию конкретных творений, а размытый во времени процесс становления и смены эстетических стилей, таких, как готика или барокко. Историю науки опять-таки могут понимать не как хронологию конкретных открытий, а как смену глобальных научных парадигм, таких, как геоцентризм или гелиоцентризм, креационизм или эволюционизм и т.д.

Мы видим, что речь идет об "истории", из которой исчезают "имена людей и целых народов", истории, в которой действуют не живые человеческие индивиды - рыцари Алой и Белой Розы или инсургенты Гарибальди, а безличные социальные статусы типа "феодал", "пролетарий", "буржуа" и пр. Речь идет об "истории", в которой безраздельно господствуют жесткие детерминационные связи, "историческая необходимость", не зависящая от воли людей - напротив, предписывающая им необходимые чувства, мысли и поступки.

Такое употребление термина "история" уже не столь безобидно, поскольку способно создать у читателей извращенное, "социологизаторское" представление о реальной истории человечества, которое превращает ее в поле действия неких безличных социальных сил, всецело господствующих над человеческими судьбами.

Именно такую "историю" десятилетиями преподавали в советской школе, разбавляя социологические откровения о "классовой борьбе угнетенных против угнетателей", "переходе капитализма в высшую стадию империализма", "победе социализма" и пр. жидким "фактическим материалом", призванным проиллюстрировать "подлинное понимание" человеческой истории.

В чисто научном плане такая интерпретация "истории" чревата смешением различных уровней социального познания, способным нанести самый серьезный ущерб теории.

Остановимся кратко на этой проблеме, требующей четкого соотнесения категорий

"общество" и "история".

Выше, говоря об обществе, мы определили его как динамическую систему, способную менять формы своей экономической, социальной, политической, духовной организации. Мы говорили, что задачей социальной философии и социологии является анализ причин, источников, механизмов и форм социокультурного изменения, присущих и обществу вообще, и определенным типам социальной организации, и конкретным социальным организациям. Так, обращаясь к проблемам социальной динамики, философская теория общества может и должна, к примеру, рассмотреть наиболее общие законы смены форм социальной организации, на существовании которых настаивают многие теоретики (будь то Питирим Сорокин, убежденный в существовании "закона ограниченных возможностей социокультурного изменения", или Карл Маркс, отстаивающий "закон соответствия производительных отношений характеру и уровню развития производительных сил"). Социальная философия может и должна сопоставлять механизмы эволюционного и революционного способов социальной трансформации, изучать их сравнительную "креативность" и т.д. и т.п. Возникает, однако вопрос: можно ли считать, что, занимаясь этой и подобной проблематикой, социальная философия тем самым изучает некий отличный от "общества" феномен человеческой "истории"?

Очевидно, что ответ будет отрицательным. Мы интуитивно понимаем, что предметом философского рассмотрения в данном случае является не история, а абстрактная "надысторическая" способность к саморазвитию, присущая обществу вообще, т.е. любому обществу независимо от его конкретно-исторических территориальных, временных, этнических и других характеристик.

Социологическая наука, как мы видели выше, также рассматривает общество в динамическом аспекте его существования, демонстрируя, однако, более конкретный подход к нему. Социологию интересует уже не способность к саморазвитию вообще, а реальное воплощение этой способности в социальных системах определенного типа и вида.

Так, социология феодализма анализирует законы генезиса данной системы общественных отношений, фазы ее саморазвития, перехода от "раннего" феодализма к "позднему", механизмы ее постепенного саморазрушения, превращения в иной тип общественного устройства. Конкретная социология идет еще дальше, изучая устойчивые, воспроизводимые особенности саморазвития, присущие не типам общественной организации, а реальным социальным организациям - интересуясь, к примеру, динамикой реформ и революций в развитии российского общества, механикой столь частых в России "революций сверху" и т.д.

И снова: мы не можем утверждать, что во всех этих случаях социология изучает некий феномен истории, отличный по своим свойствам от "положенного" ей по предмету общества. Нельзя считать процесс саморазвития любого общества - будь то "общество вообще", определенный социальный тип или конкретный социальный организм - некоторой отличной от него реальностью, обладающей иными свойствами и признаками. Подобный процесс представляет собой всего лишь динамический аспект существования общества, реализованную способность к саморазвитию, свойство общества, образующее одну из граней его сущности. В этом плане общество неотделимо от своего развития (равно как и строения и функционирования) так же, как сущность неотделима от раскрывающих его свойств.

В самом деле, мы не можем представить себе жидкость отдельно от свойства быть текучей, живой организм отдельно от свойства дышать и питаться, императора Наполеона - отдельно от присущей ему и определяющей его характер воли к власти. Точно так же общество не может быть представлено вне и помимо процессов социокультурной динамики, представляющей свое собственное, а не "заемное" у некоей "истории" свойство¹⁵.

Отсюда следует, что именуя "историей" развитие общественных систем в их социально-философском и социологическом понимании, мы используем этот термин в качестве "дублера" вполне самостоятельной и работоспособной категории "общество". В то же время остается терминологически "оголенной" иная форма социальности, которая действительно отлична от "общества" и нуждается в самостоятельной номинации.

Чтобы убедиться в этом, достаточно задать себе вопрос: сводится ли общественная жизнь людей к саморазвитию глубинных социальных структур, которое связано с жесткой необходимостью, объективными законами, интересующими социальную философию и социологию?

Или в своем реальном содержании (которое, как и всякое содержание, не редуцируется к сущности) она выступает как событийный процесс, обладающий совершенно иными степенями свободы, в котором случайность и вероятность играют неизмеримо большую роль?

Это не значит, конечно, что в реальном историческом движении нет объективных законов. Это значит, что оно не может быть редуцировано к законам, образующим, по словам Гегеля, лишь "уток" великого ковра человеческой истории, в которой - несмотря на наличие универсальных норм строения, функционирования и развития обществ - может случиться все что угодно, за исключением физически невозможного, в которой ни один полководец не обречен на победы, ни одному реформатору не гарантирован успех, ни один общественный строй не обречен на процветание.

Именно так мы понимаем историю. Она предстает перед нами как реальная жизнь людей, их совместная деятельность, которая проявляется во множестве конкретных взаимосвязанных событий, происшедших в определенное время и в определенном месте.

Ключевым в этом определении является слово "конкретность", позволяющее нам отличить собственно историю от "общественного процесса", творимого типологически взятыми субъектами.

Переходя к анализу истории как таковой, мы уже не можем ограничиться рассуждениями об обществе вообще, в котором живут и действуют "люди вообще", лишенные национальности, профессии, семейных и бытовых привязанностей. Мы не можем ограничиться также абстрактно взятыми типами социальной организации - некоторым "феодализмом" или "капитализмом вообще", в котором отвлеченные феодалы и крестьяне, капиталисты и пролетарии сотрудничают или враждуют друг с другом, сражаясь в неназванных "классовых битвах".

Более того, нас не устроит анализ реальных стран и народов, как он ведется социологией, изучающей безличные, воспроизводимые связи и институты немецкого, французского или американского обществ, не доводя подобный анализ "структур", их функционирования и саморазвития до рассмотрения персонифицирующих их событий.

Увы, самое глубокое знание законов общественной организации, самое тонкое проникновение в институциональные особенности образа жизни людей не дает нам самостоятельного объяснения исторических событий, могущих возникнуть или не возникнуть, кончатся одним или другим образом в зависимости от обстоятельств, не подлежащих никакой социологической или социально-философской универсализации. В таком "уровневом" понимании история представляет собой объект исследования, действительно отличный от общества, изучаемого философией и социологией, - чего не происходит при "аспектном" понимании истории как процессуальной, динамической стороны общественной организации.

Итак, в отличие от общества и общественного процесса, составляющих предмет социальной философии и социологии, история - это то, что происходит с конкретными людьми, каждый из которых имеет свое имя, дату и место рождения, живет и действует именно во Франции конца XVIII века или в современных США, участвуя в штурме Бастилии или запуске космического корабля "Дискавери". Иными словами, история - это деятельность "биографически конкретных" людей, которые представляют столь же конкретные группы и организации (партии, предприятия, творческие союзы и пр.), образующие в совокупности конкретные общества и международные объединения (будь то монашеские ордена средневековой Европы или современная ООН).

Мы видим, что предложенное понимание истории позволяет нам трактовать ее как событийную конкретизацию общественной жизни людей в реальном времени и пространстве, как ту живую плоть социального, из которой абстрагируются типологические модели

социума, "общества вообще" или обществ определенного социального типа (будь то экономические формации К. Маркса или "социокультурные суперсистемы" П. Сорокина). История есть область единичных событий, в которой существуют и через которую проявляются общие и особенные черты социальной организации, реальные отношения сходства и подобия конкретных человеческих обществ.

Это значит, что понятия "общество" и "история" органически связаны друг с другом: они характеризуют не две реальности, существующие параллельно или последовательно сменяющие друг друга, - так, как настоящее сменяет прошлое. Речь идет об одной и той же реальности, одной и той же сфере совместной деятельности людей, которая 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 деятельности¹⁶.

Таким образом, понятие "история" может рассматриваться как дальнейшая конкретизация уже рассмотренных нами ключевых социально-философских понятий. Если категория "общество" конкретизирует понятие "социум", указывает на реальный способ существования социального в мире, то понятие "история" конкретизирует уже само понятие "общество", указывая на те действительные формы, которые приняло - в реальном времени и в реальном пространстве - существование разумной "социетальной" цивилизации на планете Земля.

II

Важно подчеркнуть, что событийная жизнь людей во времени и пространстве, именуемая историей, будучи реальным бытием общественной жизни, охватывает собой все ее проявления, не предполагает никаких произвольных изъятий. Об этом приходится говорить, ибо некоторым обществоведам - прежде всего историкам - присуще стремление сузить рамки истории, ограничить ее в том или ином отношении.

Примером может служить некогда популярное убеждение в том, что история включает в себя не все события общественной жизни, а только те из них, которые заслуживают высокое звание "исторических". Таковыми признают события "исключительной важности", оказавшие, по мнению историка, первостепенное влияние на судьбы многих людей и целых народов.

Нетрудно видеть, что в таком понимании границы истории попадают в прямую зависимость от познавательных интересов историка, его представлений о сравнительной "важности" и "неважности" происшедшего, становящихся критерием "историчности" исторических событий.

Неудивительно, что большинство ученых выражает устойчивое несогласие с таким ценностным пониманием истории, когда общественные события "жалуются" в исторические или "разжалуются" из них. Такой подход тем более ошибочен, что критерии "важности" или "неважности" событий меняются от эпохи к эпохе, от школы к школе вместе с изменением познавательных приоритетов историков.

Так, некогда господствовавшая "героическая школа" стремилась свести историю к значимым событиям государственно-политической жизни (войнам и революциям, заговорам и переворотам, законодательству и дипломатии), третируя хозяйственную жизнь, семью и быт как "повседневности" человеческого существования, составляющие лишь "фон" подлинно исторической жизни. Нетрудно догадаться, как выглядели бы экспозиции исторических музеев, если бы они формировались в строгом соответствии с этой парадигмой. Мы обнаружили бы среди экспонатов лишь свитки правительственных договоров, образцы придворных мундиров и вооружения, но не орудия труда или образцы домашней утвари, которые вызывают острейший интерес у представителей других историографических школ. Единственный способ избежать "вкусовщины" в понимании истории - это признать ее целостным потоком общественных изменений, охватывающим весь спектр человеческого

существования, без всякой дифференциации на "важное - неважное", "интересное - неинтересное" и т.д. Законной частью истории различных народов и цивилизаций являются крестовые походы средневекового рыцарства, и любовные записки на берестяных грамотах. История включает в себя и уникальные события с неповторимой "социокультурной физиономией", и вполне ординарные происшествия, за которыми стоят воспроизводимые "структуры повседневности" (термин Ф. Броделя) - скажем, профилактический ремонт городского водопровода, каким бы прозаическим ни казалось это событие многим историкам. Раз уж история есть действительная жизнь людей, а не только знание об этой жизни, то речь должна идти о всей совокупности ее проявлений, а вовсе не о том, что интересно в этой жизни тому или иному познающему сознанию.

Столь же неуместны, как мы полагаем, хронологические изъятия из истории, настойчивое стремление свести ее к прошлому общества, противопоставленному его настоящему и будущему.

Конечно, человеческая история как событийная жизнь людей во времени включает в себя все явления прошлого, точнее, прошлой совместной деятельности людей.

Эта оговорка необходима потому, что термин "прошлое" охватывает собой любые минувшие события независимо от того, имела ли между ними какая-нибудь причинная, функциональная и прочая связь. Таинственная гибель динозавров многие миллионы лет тому назад и котлета, съеденная нами за завтраком, - все это прошлая, минувшая действительность, которую, однако, трудно считать единой сущностно интегрированной историей.

В своем научном понимании она представляет собой нечто большее, чем "прошлое" - вектор времени, безразличный к его событийному наполнению. Говоря об истории, мы имеем в виду не просто прошлое, а целостный процесс развития и смены взаимосвязанных состояний прошлого в жизни народа, страны, отдельных цивилизаций, а ныне и всего человечества, становящегося функционально и динамически единым организмом.

Историей мы называем не калейдоскоп минувших эпизодов на манер старой кинохроники, в которой в произвольном порядке представлены сцена коронавания российского императора Николая II, ритуальный праздник австралийских аборигенов или показ парижских мод конца прошлого века. История для ученого - не сумма "осколков былого", а определенная последовательность событий, связанных между собой, как в лучших канонах классицизма, единством времени, места и действия. Именно поэтому история Древнего Рима предстает перед нами не как набор исторических анекдотов "от Ромула" и далее, а как цепь происшествий, связанных друг с другом, как минимум, отношениями причины и следствия, так, что смерть Цезаря наступает вследствие заговора Брута, влияет на последующее возвышение Августа, а не наоборот.

Итак, мы можем смело утверждать, что история понятая как событийная жизнь людей во времени включает в себя прошлые формы этой жизни. Но сводится ли она к ним, должна ли ими ограничиваться?

Как известно, в повседневной речи мы противопоставляем историю и современность, различая их как прошлое и настоящее. "Это уже история", - говорим мы о второй мировой войне, реформах Н.С. Хрущева, первом полете человека в космос и прочих событиях, канувших в Лету, отделенных от нас пеленой времени.

Очевидно, что речь идет о сложившемся, устоявшемся смысле термина "история", который не может быть отброшен априори как ошибочный. В науке, как известно, считается дурным тоном спорить о "истинности или ложности" конвенционально устанавливаемых понятий, навязывать то или иное словоупотребление как правильное и единственно возможное. Но это не значит, что мы не можем обсуждать целесообразность того или иного словоупотребления, соотнося его с потребностями научной практики.

В данном случае закономерен вопрос: насколько соответствует понимание истории как прошлого задачам многоуровневого и многоаспектного исследования социальной реальности, справедливого "дележа" этого богатства между различными общественными науками?

В самом деле, какая из наук может взять на себя анализ текущей, современной общественной жизни в ее событийных проявлениях, в конкретных действиях конкретных человеческих индивидов? Все, что было сказано ранее о социальной философии и социологии, позволяет нам заключить, что эти науки не изучают события как таковые, интересуясь логикой функционирования и развития стоящих за ними безличных социальных структур. Очевидно, что изучать общественную жизнь в интересующем нас ключе может и должна историческая наука, но как осуществить это, если по своему определению история охватывает лишь область минувшего?

Не удивительно, что многие историки (включая авторитетнейшего М. Блока), не желающие уступать событийный анализ текущей общественной жизни неизвестно кому, выступают против ограничения истории лишь сферой былого. Их не устраивает ситуация, в которой историку было бы запрещено, к примеру, использовать весь арсенал своих средств (включая сюда методы эмпирической фактографии, психологической интроспекции и пр.) для создания портретов президентов Клинтона или Ельцина лишь на том основании, что речь идет о действующих политиках еще не ставших для нас "историей". Многих историков не устраивает запрет на "сослагательное наклонение в истории" - требование рассуждать лишь о том, что случилось в действительности, без права обсуждать возможные варианты и перспективы развития реальных событий.

Для таких историков логичнее считать, что все происходящее с людьми в настоящий момент - это тоже история, являющаяся таковой не только для потомков, но и для них самих. Не удивительно, что на каждом историческом факультете мы без труда обнаружим кафедры новейшей истории, которые изучают историю современности в ее текущем содержании: современную историю США, Германии и пр., не чураясь при этом прогностических методов исследования.

Мы можем лишь поддержать такую позицию. С философской точки зрения историю правильно понимать как хронологически непрерывную цепь событий, "сквозную" жизнь людей во времени, в которой прошлое и настоящее разделены условной, неопределимой гранью, взаимно проникают друг в друга: прошлое воплощается в настоящем, настоящее ежесекундно становится прошлым.

Ассоциируя историю с прошлым и только прошлым, мы создаем множество хронологических парадоксов и, в частности, пресекаем живую нить, процессуальную целостность событий, начавшихся вчера, продолжающихся сегодня и проецирующихся в завтра. Становится непонятным: "историчен" ли общественный процесс, возникший в прошлом и не заверченный в настоящем? Принадлежат ли истории нынешние реформы в России, начатые еще в конце 80-х? Разве они перестают быть историей лишь потому, что еще не завершились, длятся, и историк участвует в них не только как исследователь, но и как гражданин: избиратель или депутат.

Итак, мы считаем целесообразным подход, согласно которому общественная жизнь людей, именуемая "историей", вполне может быть и прошлой и настоящей, и будущей, что полностью снимает любой хронологический оттенок в отношениях между "обществом" и "историей", устанавливая между ними связи уровневой конкретизации понятий.

Определив термин "история", вернемся к предмету социальной философии, чтобы понять ее отношение к реальной истории людей - вопросу, вызывающему немалые затруднения.

В самом деле, из вышесказанного следует, что понятие истории отражает явления более конкретные, нежели самые конкретные явления общественной жизни, изучаемые социологией. Ведь переход от социологического анализа реальных социальных организмов - стран и народов - к анализу их исторического бытия означает именно конкретизацию познания, переходящего с уровня безличных структур социального поведения на уровень "живых" человеческих действий.

Тем более, странным может показаться наше убеждение в том, что весьма абстрактная социально-философская наука, не снисходящая к иконам строения, функционирования и развития типов социальной организации, игнорирующая такие "частности", как

функционирование и развитие конкретных социальных организмов, может - перескочив через несколько рангов обобщения - напрямую обращаться к реалиям событийной истории людей. Казалось бы, такой анализ всецело принадлежит историографии (в широком понимании этого термина, не сводящем его к источниковедению) - дисциплине, имеющей тысячелетние традиции и отличающей себя от историософии или философии истории. Такое отличие действительно существует, и мы должны охарактеризовать его, провести демаркационную линию между исторической наукой и философией в их постижении истории, так же как ранее мы пытались развести задачи философии и социологии в познании общества.

2. История, историки и философия истории

Может показаться странным, но со времен "отца истории" Геродота историки спорят о том, в чем состоит смысл и цель их занятия, является ли оно наукой или же представляет собой род искусства, которому покровительствует особая муза Клио.

Конечно, эти споры не исключают согласия по вопросам, считающимся общепризнанными.

В самом деле, никто и никогда не отрицает тот факт, что именно на долю историка приходится наиболее полная и точная реконструкция интересующего его события. Так, никто, кроме историка, не мог бы взяться за задачу установить все фактические обстоятельства убийства, происшедшего в Риме, в курии Помпея 15 марта 44 г. до н.э.

Именно историк должен определить имена шестидесяти и более заговорщиков, решивших убить Юлия Цезаря; доказать, что именно Гай Кассий, Марк и Децим Бруты стояли во главе заговора; установить события, предшествовавшие убийству и последовавшие за ним, и т.д.

Уже эта задача историка - описать все так, "как оно было на самом деле" (выражение немецкого историка Леопольда фон Ранке), - связана с огромными трудностями, требует от историка высокого профессионального мастерства, умения критически работать с источниками, "гасить" субъективность человеческих свидетельств и т.д.

Но должно ли историческое познание ограничиться такой фактографической реконструкцией событий, исходя из того, что "факты сами говорят за себя?" Или же ему следует пойти дальше простой исторической хроники и попытаться понять суть происшедшего в истории, выяснить, почему произошло то или иное событие, было ли оно случайным или же в нем воплотилась некоторая необходимость, которая сделала его если не неотвратимым, то весьма вероятным?

Нужно сказать, что разные историки по-разному оценивают возможность подобного углубления исторического познания, его выхода за пределы чистой фактографии.

Крайняя точка зрения считает его априори невозможным, полагая, что интерес историков направлен на объективно непознаваемое явление, каковым по преимуществу выступает человеческое прошлое, минувшая социальная действительность.

Очевидно, что именно прошлое - несколько тысячелетий "писаной" человеческой истории - представляет собой главный объект историков. В балансе их научных интересов это безграничное царство "прошлых дел" явно перевешивает тот тончайший хронологический срез, который мы называем настоящим и который сам ежесекундно превращается в прошлое.

А если это так, если прошлое есть главный объект историков, то как могут считать себя учеными люди, изучающие то, чего нет и никогда не будет, то, что "дематериализовалось", растворилось во времени? Не следует ли нам честно признать, что события прошлого непознаваемы в силу своего фактического отсутствия в настоящем и принципиальной невозпроизводимости в будущем?

Казалось бы, ошибочность подобных аргументов не нуждается в подробном обосновании. Ведь все мы знаем, что прошлое изучает не только история, но и многие естественные науки - космогония, палеонтология и другие, вполне доказавшие свою способность познавать то, что ныне уже не существует.

Известно, к примеру, что от некогда грозных тиранозавров - животных из подотряда хищных динозавров - остались ныне лишь ископаемые останки. Однако это не мешает ученым реконструировать образ их жизни, единодушно утверждать, что чудовище с подобным

анатомическим строением могло быть только хищником, жить на суше, а не в воде, перемещаться на двух, а не на четырех лапах, откладывать яйца, а не рожать живых детенышей, и т.д.

Спрашивается: что мешает историкам таким же образом реконструировать минувшие события? Ведь как и в случае с природой, историческое прошлое редко проходит бесследно, не оставляя вполне определенных "материальных" следов. Пускай историк не может воочию наблюдать походы Суворова или Наполеона, но он видит пушки, стрелявшие при Измаиле или Ватерлоо, ружья пехотинцев и сабли кавалеристов, боевые знамена полков, остатки фортификационных сооружений и т.д. и т.п.

Увы, все эти факты, как полагают критики исторического познания, не позволяют ему подняться над уровнем элементарной фактографии, не дают историкам возможности почувствовать себя настоящими учеными, которые способны не только описать, но и объяснить происходящее.

Все дело в том, что материальные следы былого имеют для историка совсем иное значение, чем для палеонтолога, содержат в себе значительно меньше познавательной информации. Специфика истории как сознательной деятельности людей состоит в том, что она не может быть восстановлена по своим материальным следам, точно так же как характер человека не может быть установлен по его бренным останкам.

В самом деле, раскопав на бранном поле следы былых сражений, мы можем убедиться в том, что исторические хроники не лгут и некоторое описываемое ими событие действительно имело место. Могут найти свое подтверждение и технические детали происшедшего, свидетельствующие об успехе одной стороны и поражении другой. Но созерцая ржавое железо, бывшее некогда боевым оружием, мы никогда не поймем сути и смысла происшедшего, тех глубинных причин, которые заставили множество людей сойтись в смертельной схватке друг с другом.

Чтобы судить о них, историк должен - в отличие от палеонтолога - учитывать совсем иные, "нетелесные" по своей природе факторы. Он должен проникнуть в нематериальную субстанцию человеческих замыслов, планов, целей, надежд, которые не могут быть выведены из "остатков былого" с палеонтологической точностью и однозначностью. "Искапаемая" пушка, увы, сама по себе ничего не говорит о намерениях и целях человека, стрелявшего из нее... Именно эти намерения, убеждения, взгляды и настроения прошлых поколений считают сокровенной тайной истории, скрытой от историка непроницаемой завесой времени.

На чем же основано это убеждение? Ведь к числу "остатков былого" относятся не только орудия труда, вооружение и прочие "вещи" - предметы практического назначения, но и символы, знаки, специально созданные людьми для передачи информации о мотивах, целях и средствах своей деятельности.

Историкам могут быть доступны карты сражений, военные донесения, дипломатическая переписка, наконец, многочисленные мемуары прямых участников событий (можно представить себе, насколько облегчилась бы жизнь палеонтологов, если бы подобную "мемуаристику" оставили после себя динозавры). Слава богу, структуры человеческих языков, даже самых древних, давно потерявших своих живых носителей, открыты для понимания, что позволяет специалистам читать налоговые документы египетских фараонов, законы Хаммурапи или похвальбы ассирийских завоевателей почти так же просто, как мы читаем современные газеты.

Но все это, как полагают критики, не делает прошлое познаваемым. Вопрос упирается в невозможность адекватного понимания историком реальных импульсов поведения своих персонажей, которое происходит, если говорить попросту, из той древней истины, что "чужая душа - потемки".

Мы видим, как это обстоятельство мешает историкам понять даже ближайшую историю своей собственной страны - к примеру, причины массовых репрессий 1937 года в СССР.

Попытки "заглянуть в душу" их инициатора, понять подлинную мотивацию поступков Сталина рождают множество противоположных версий, арбитром которых мог бы стать

лишь сам покойный генералиссимус, если бы захотел или сумел правдиво, "как на духу" комментировать собственное поведение.

Нетрудно представить себе, как усложняется ситуация, когда историк пытается судить дела и поступки людей, принадлежащих иным странам и иным эпохам. Шансы на получение истинного, достоверного знания, как полагают критики исторического познания, в этом случае падают до нуля, ибо историк сталкивается с абсолютной некоммуникабельностью различных исторических эпох - той, к которой принадлежит он сам, и той, которую пытается самоуверенно постичь.

Методологическую позицию, которая настаивает на этом тезисе, нередко именуют "презентизмом" (от английского present, означающего "настоящее").

Презентисты убеждены в том, что каждый человек всецело и безраздельно принадлежит своему времени. Он не в состоянии вырваться за рамки идей, пристрастий, вкусов, принятых в его собственную эпоху, в результате чего разговор между представителями разных эпох - это всегда диалог глухих. Мы можем текстуально знать религиозные трактаты Фомы Аквинского, но никогда не поймем их собственный, сокровенный смысл, ибо, как утверждают историки, "религиозность просвещенного европейца, притупленная развитием науки" не приспособлена для понимания средневековой религиозности, так же как экономическое мышление нашего времени, сложившееся в эпоху индустриализации XVIII и XIX столетий, "не может правильно оценить средневековую систему торговли и учета".

В результате историк имеет дело не столько с прошлым, сколько с настоящим. Он не должен обманывать себя, думая, что изучает прошлое и некогда присущей ему собственной логике; в действительности он проецирует на прошлое самого себя, высказывает собственное мироощущение и миропонимание "в связи и на фоне" непознаваемой минувшей действительности.

Было бы ошибкой считать, что теория презентизма - досужая выдумка, не отражающая реальных трудностей, связанных с проникновением историка в чужие для него системы культуры. Тем не менее большинство специалистов признает презентизм крайностью, абсолютизирующей такие трудности, не учитывающей общие, интегрирующие факторы истории (существование которых признают даже убежденные сторонники уникалистской доктрины "локальных цивилизаций"; так, Л. Тойнби убежден в существовании, как минимум, двух унифицирующих историю факторов: единства Божьей воли и постоянства человеческой природы - инвариантности потребностей, стремлений, целей и прочих стимулов поведения, о которых мы будем говорить ниже).

Отвергая крайности презентизма, большинство историков считает возможным проникновение в мотивы исторического поведения, в те тончайшие движения человеческой души, которые побудили участников исторических событий совершить то, что было ими совершено.

Историк может и должен перевоплотиться в своего персонажа, как бы прожить чужую жизнь - ощутить себя Марком Брутом, понять, какие чувства любимец Цезаря испытывал к своему покровителю, как возник замысел убийства, на что рассчитывали заговорщики, почему, наконец, римский народ, выразивший недовольство царистскими претензиями диктатора, по свидетельству Светония, сразу после погребения "с факелами рванулся к домам Брута и Кассия".

Конечно, достижение подобных целей требует особых профессиональных навыков, огромных знаний и высокоразвитой интуиции, позволяющей с определенной долей достоверности проникнуть в стиль мышления и чувствования, ушедший в прошлое, воссоздать систему ценностных приоритетов, в которых понятия доблести и трусости, благородства и низости могут иметь самое странное, непривычное для современности наполнение.

Лишь это позволит историку доказать, что действия его персонажей не были "бессмысленными", т.е. немотивированными, имели какие-то рациональные и эмоциональные основания. Очевидно, что "разумность" подобных действий должна устанавливаться не по меркам современного сознания, а путем реконструкции представлений о разумности,

свойственных изучаемой эпохе, по законам которой и следует судить исторических персонажей, реальность их планов и замыслов, их психологическое и нравственное наполнение. Глупо оценивать Цезаря по нормам пуританской морали или, напротив, считать безумцем Савонаролу, хотя он явно не вписывается в доминанты современного потребительского менталитета.

Итак, многие историки полагают, что историческое познание не ограничивается фактографией событий, но предполагает их объяснение путем проникновения в мотивы человеческого поведения в истории.

Казалось бы, подобная презумпция позволяет полностью защитить научное достоинство историка, признать его способным возвыситься над эмпирическим фактоискательством, предпринять далеко не бесполезные попытки теоретического осмысления своего объекта - иными словами, опровергнуть "молчаливо принятую предпосылку, будто в задачу "истории" входит только собирание фактов или только чистое "описание"; что "в лучшем случае она якобы поставляет "данные", которые служат строительным материалом для "подлинной" научной работы"17.

Но возникает весьма существенный вопрос: соответствует ли историческое объяснение канонам научного познания, позволяет ли оно историку считаться ученым в полном смысле этого обязывающего термина?

Нужно сказать, что многие обществоведы отрицательно отвечают на этот вопрос, выводят историческое объяснение за рамки науки, рассматривая его скорее как вид искусства. Обосновывая эту точку зрения, ее сторонники используют самые разнообразные аргументы, призванные доказать несоответствие исторического мышления стандартам научного творчества. Это касается и целей истории, и средств их достижения, которые считают отличными от целей и средств "настоящей" науки.

Прежде всего не соответствующей научному стандарту признают именно цель исследовательской деятельности историка, направленность его интереса, прямо противоположную интересам "классической" науки.

В самом деле, в физике, химии или биологии, как уже отмечалось выше, единичные свойства объекта сами по себе не занимают внимания ученых. Анализ отдельного - конкретных атомов, молекул или живых организмов - выступает лишь как средство постижения тех общих свойств, которыми обладают целые классы материальных объектов.

Так, Ньютону, открывшему законы классической механики, было совершенно безразлично, какие конкретно тела - планеты, снаряды или яблоки - движутся по этим общим для всех объектов макромира правилам, единственно интересовавшим ученого. Точно так же биолога интересует не конкретный пес Шарик в его отличии от других собак, а воплощенные в подопытном животном свойства, общие для всех собак, всех млекопитающих или всех животных вообще - что зависит от широты поставленной научной задачи. Даже этология - наука о поведении животных, изучая уникальные способности отдельных обезьян или дельфинов, интересуется в конечном счете пластичностью поведенческих стереотипов, возможностями животной психики, степенью ее приближения к психике человека.

Очевидно, что познавательный интерес историка направлен прямо противоположно, - он исходит из самоцельности единичного, стремится к объяснению уникальных, неповторимых явлений, интересных именно своей уникальностью.

Так, рассуждая о деятельности Цезаря, историк помнит, что речь идет о человеке, которому свойственно "все человеческое", т.е. все субстанциальные признаки и свойства социального субъекта. Он помнит, что речь идет о гражданине Рима, во многом похожем на других римлян; наконец, о представителе привилегированного сословия патрициев, с общими свойствами, присущими этой социокультурной группе.

И все же в деятельности Юлия Цезаря историка интересует совсем не то, что роднит ее с поведением "людей вообще", "римлян вообще" или "патрициев вообще", а то, что отличает ее, позволяет считать деятельностью выдающейся исторической личности, а не одного из многих римских граждан, одного из многих политиков, полководцев и пр.

Совсем не обобщения являются собственной целью историка - это задача других наук, изучающих стандартизированные структуры человеческого поведения. Что касается истории, то для нее социально-философские, социологические или психологические обобщения есть лишь средство достижения собственных задач: описания и объяснения уникальных явлений исторического процесса - неповторимых особенностей древнеегипетского культа фараона, быта римских патрициев, вооружения франкских племен и т.д. и т.п.

В действительности историк, остающийся в рамках своей профессии, отнюдь не обязан совмещать ее с профессией философа или социолога и мечтать об обнаружении общих или всеобщих законов исторического поведения людей. Это не значит, что он обязательно отрицает существование таких нетривиальных в своей сущности законов, - просто его научный интерес направлен в другую сторону, в область единичных событий. Настоящий историк вполне способен посвятить свою творческую жизнь изучению взаимных отношений Антония и Клеопатры или обстоятельствам загадочного перелета Рудольфа Гесса в Великобританию, какими бы "мелочами" ни казались эти уникальные эпизоды с точки зрения "логики мировой истории".

Не свидетельствует ли такая направленность интереса о непреодолимой пропасти между историческим и научным познанием вообще?

Аргументация против такой точки зрения, как уже отмечалось выше, была развернута немецким философом Г. Риккертом, который считал неверным отлучать историю от науки на том основании, что ее целью является индивидуальное в общественной жизни. Ученые, считающие поиск и открытие существенных сходств и объясняющих их законов единственным признаком и критерием научности, единственным "хлебом" науки, полагал Риккерт, абсолютизируют одну из возможных ее моделей, а именно "физикалистскую" модель познания, к которой пытаются свести всю систему научного знания вообще.

Науки, как полагал Риккерт вслед за В. Виндельбандом, делятся на два различных по целям и методам вида: генерализирующие (обобщающие) и индивидуализирующие.

К числу первых Риккерт относил главным образом науки о природе, хотя включал в данный тип и некоторые общественные дисциплины: политическую экономию, языковедение, "науку о принципах истории" (под которой фактически подразумевался синтез социальной философии с социологией).

Что касается истории, то она не принадлежит к генерализирующему типу познания, но это не мешает ей соответствовать наиболее общим, родовым признакам научного знания, к числу которых относится способность "отличать действительно существующее от фантазии", рассматривать изучаемое в целостности его проявлений, устанавливать причины его возникновения, отличая существенные причины от несущественных, и т.д. и т.п.

В соответствии с такой точкой зрения систематический анализ поступков Цезаря, раскрывающий и объясняющий целостность этого яркого характера, его главные черты и причины становления, является вполне научным - хотя и не ставит перед собой задачу открытия каких-то общих законов "цезаризма".

Комментируя такой подход, мы полагаем, что установка на объяснение единичных явлений, рассмотренных в своей уникальности, сама по себе не выводит историческое познание за рамки и границы науки.

В действительности различие генерализации и индивидуализации отнюдь не связано с жестким разведением научного и вненаучного и выступает как универсальная внутринаучная дихотомия. Это означает, что методы индивидуализации объекта могут практиковаться естественными науками без малейшего ущерба для их научности, - так, никто не сомневается в "учености" астронома, изучающего не перемещение физических тел вообще, а конкретную траекторию движения кометы Галлея.

Точно так же индивидуализация объекта связана с определенной внутренней генерализацией, немислима и невозможна без нее¹⁸. В частности, историческое познание невозможно без поиска устойчивой общности, "шаблонности", повторяемости в поступках людей, которые интересуют историка в качестве живых, неповторимых индивидуальностей.

В самом деле, ни у кого не вызывает сомнений уникальность жизненного пути Наполеона Бонапарта, нешаблонность его мыслей и поступков, понять и раскрыть которые должен историк. Но как он сможет это сделать, если не найдет в череде этих поступков - будь то подавление роялистского восстания в Париже, расстрел герцога Энгиенского или бегство с острова Эльбы - устойчивого "стиля действий", повторяющихся особенностей поведения, которые и конституируют уникальный характер Бонапарта? Мы видим, что общее проникает в святая святых исторической уникальности, "просвечивает" в поступках уникаума, не подводимых, казалось бы, ни под какие стандарты.

Итак, цели исторического познания не дают нам оснований выводить его за пределы родовых признаков науки. Сложнее обстоит дело с его средствами.

В самом деле выше мы говорили о том, что объяснение исторических событий, в силу самой специфики истории как сознательной деятельности людей, невозможно без проникновения в мотивы исторического поведения - ожидания, намерения и цели людей.

Очевидно, что такое объяснение весьма отлично от процедур объяснения, принятых в физике, химии или биологии, изучающих "бездушные" объективные законы, вполне безразличные к сознанию людей. Чтобы подчеркнуть эту специфику, немецкий философ В. Дильтей предложил сохранить сам термин "объяснение" только за науками о природе, изучающими несубъективные и внесубъективные реалии. Что же касается истории, то она, по мнению Дильтея, с наибольшей полнотой воплощает в себе ключевое свойство "наук о духе" - способность не объяснять, а понимать объект своего изучения.

Суть понимания составляет психологическое проникновение в интимный мир человеческой души, основанное на интуитивной способности человека ставить себя на место другого, сопереживать своему ближнему, осознавать мотивы его поведения.

Подобная психологическая интроспекция (метод которой Дильтей именовал "герменевтикой") позволяет историку ставить и обсуждать вопросы, совершенно невозможные, бессмысленные с позиций естественнонаучного объяснения, там, где исследователь подобен исследуемому, способен "примерить на себя" те импульсы, которые движут "объектом изучения", проникнуть в его сущность, сопереживать и сочувствовать ему.

Естественно, возникает вопрос: насколько соответствует такая процедура "понимания" общенаучным критериям поиска истины? Сам Дильтей относил герменевтику к области науки, рассматривая ее как своеобразную "описательную психологию". Но многие философы и историки, не соглашаясь с ним, выводят историческое мышление за рамки науки, рассматривая его скорее как вид искусства.

Они убеждены в том, что знания, полученные путем понимания, существенно отличны от истин науки, открытых методами объяснения. Увы, не существует никаких экспериментов и прочих процедур верификации, которые позволили бы историку убедительно доказать соответствие своих психологических интервенций в личную жизнь Цезаря или Наполеона реальной действительности.

Именно поэтому историк более похож не на ученого, а на художника - скажем, дирижера, исполняющего вместе со своим оркестром то или иное музыкальное произведение. И в том и в другом случае свобода творческой деятельности не является абсолютной, имеет вполне определенные ограничения. Так, исполнение дирижера "дисциплинируется" партитурой музыкальных произведений Баха, Генделя или Шостаковича, исключаящих всякую "отсебятину" в плане замены нотного материала на свой собственный. Точно так же исследовательская деятельность историка дисциплинируется строго установленными фактами - нет и не может быть серьезной исторической работы об обстоятельствах гибели Джона Кеннеди, в которой Ли Харви Освальд застрелил бы Джека Руби, а не наоборот, как это произошло в реальной действительности, на глазах миллионов телезрителей.

Однако за пределами таких ограничений, налагаемых самим материалом, за пределами требований профессиональной культуры, определяющих достоверность изложения, его соответствие минимальному вкусу или "здоровому смыслу", и дирижер и историк обладают

свободой интерпретации, которая отнюдь не является единственно возможной, исключая возможные альтернативы.

Увы, мы знаем, что самый сильный ум не всегда способен разобраться в мотивах собственного поведения, нередко нуждаясь в помощи профессионального психоаналитика. Тем более мы не можем с абсолютной или достаточной достоверностью судить о психологических мотивах далекого исторического персонажа - к примеру, понять ту "обращенную к себе" мотивацию, которая побудила Наполеона к роковому походу на Россию. Можно десятилетиями спорить о психологических побуждениях, вызвавших активную революционную деятельность В.И. Ленина, устанавливать удельный вес в них честолюбия, стремления к справедливости, преобразовательного пафоса марксиста-практика и прочего - вплоть до мотивов мщения за брата, блистательно обыгранных в романе Ф. Искандера "Сандро из Чегема". Результат будет одним и тем же - мы не получим единственно возможной, единственно верной интерпретации, обладающей принудительной обязательностью научной истины.

В этом смысле герменевтика Дильтея как вчувствование в "значимые переживания" исторических персонажей отлична не только от естественнонаучного объяснения, но и от процедур общественных и гуманитарных наук (включая сюда академическую психологию), пытающихся установить объективные связи и отношения во внешнем социальном и внутреннем душевном мире человека.

Очевидно, что, ограничив историческое познание подобными интерпретациями, признав герменевтику единственным способом постижения исторической реальности, мы потеряем возможность считать историка ученым, который владеет хотя бы минимумом средств объективной верификации своих утверждений, их проверки на истинность. Точно так же отпадет сама возможность интересующей нас научной философии истории, не ограничивающейся моральными сентенциями по поводу исторических событий, но делающей их предметом рефлексивного категориального анализа.

Но возникает вопрос: насколько необходимо такое ограничение? Можно ли сводить историческое познание лишь к важным процедурам "понимания"? Правильно ли считать, что предположение мотивов человеческого поведения, их психологическая интерпретация являются единственным средством исторического объяснения, тем объективным пределом, который установлен для любознательности историка и философа?

Нет спору - историческое познание, которое чурается "копаний" в психологических мотивах поведения, пытается игнорировать их, лишит людей присущей им свободы воли, совершает самую серьезную ошибку, подменяет "общественным процессом" реальную историю людей, лишает себя возможности понять ее богатство, выйти за рамки абстрактных социологических схем. Сухость, скудность, недостаточность многих отечественных учебников истории как раз и объясняется тем, что в них действуют абстрактные "представители" классов, сословий, партий, руководствующиеся в своем поведении какими-то "среднестатистическими" мотивами, а не живые люди во всей их сложности и противоречивости, способности капризничать и ошибаться, рисковать и трусить, действовать себе во вред, жертвуя главным ради сиюминутного и второстепенного.

В действительности мы не сможем понять подлинные причины Русской кампании Наполеона или Октябрьского переворота в России, если сконцентрируем все свое внимание на канонах геополитики или классовой борьбы и сбросим со счетов идейно-психические интенции инициаторов, без которых данные события или не состоялись бы, или приняли другое течение.

Ниже нам предстоит критиковать фаталистическую логику, согласно которой не только самодвижение социальных структур, но и значимые исторические события происходят с непреложностью солнечного затмения, независимо от намерений и желаний их участников. Все это так. Но значит ли это, что идеальная мотивация, "целевая доминанта" исторической активности представляет собой единственный интерес историка?

Увы, многие обществоведы считают правильным утвердительный ответ на этот вопрос. В худшем случае такой ответ основывается на посылаках волюнтаризма - убеждения в том, что в истории нет других причин, кроме суверенной воли ее персонажей. В лучшем случае

редукция причин социального поведения к его мотивации избегает крайностей волюнтаризма - как это имеет место, в частности, в "понимающей социологии" М. Вебера, который фиксирует наличие объективных "структур смысла", не зависящих от индивидуального волеполагания (об этом ниже).

Однако в любом из случаев такая постановка вопроса представляется нам ошибочной. Ниже, анализируя структуру и функциональные связи человеческой деятельности, мы постараемся показать, что апелляция к сфере целеполагания и воления отнюдь не объясняет нам причины, механизмы и последствия реального поведения людей. Такое объяснение требует, как минимум, соотнесения человеческих целей, самого процесса целеполагания 1) с объективными условиями деятельности, данными и созданными в природной и социокультурной среде ее осуществления; 2) с объективными факторами деятельности и виде потребностей и интересов действующего субъекта; 3) с объективными механизмами целереализации, диалектикой цели, средств и результатов деятельности, имеющей подчас весьма спонтанный характер.

Пока же, не углубляясь в социально-философские тонкости, мы можем подчеркнуть, что серьезные школы историографии отнюдь не склонны ограничиваться методами психической интроспекции. Они прекрасно понимают, что даже самое интимное понимание того, к чему стремились и чего хотели исторические персонажи, недостаточно для постижения событий истории - сразу по нескольким причинам.

Прежде всего знание мотивов социального поведения, проливая свет на его причины, не дает нам понимания его реальных следствий, также подлежащих историческому объяснению.

Проблема упирается в реальное рассогласование целей и результатов человеческой деятельности, прекрасно выраженное в известной поговорке о благих намерениях, которыми вымощена дорога в ад.

В самом деле, на примере своей страны мы видим, как мечты о свободе, равенстве и братстве, вдохновлявшие многих инициаторов Октября, обернулись полным попранием этих принципов террористической "диктатурой пролетариата". Спрашивается: что поймет историк в судьбах России, если ограничится психоаналитическим "пониманием" субъективных интенций Ленина или Троцкого и сбросит со счетов "объяснение" тех объективных обстоятельств общественной жизни, которые встали на пути "кремлевских мечтателей", исказив до неузнаваемости первоначальные планы переустройства общества?

Далее, трезвый историк должен будет признать, что не только следствия, но и причины исторического действия не могут быть раскрыты до конца методом понимания. Дело в том, что эти причины не редуцируются к мотивам действия, которые имеют свои собственные первопричины, свои собственные основания в непсихологических сферах общественного бытия.

В самом деле, наивно думать, что соблазн революции, обуявший большевиков, а вслед за ними и "широкие массы трудящихся", может быть понят сам из себя, представлен как некое "бесовское наваждение". Серьезный историк не сможет обойтись без апелляции к объективным условиям общественной жизни, к тем наследуемым из поколения в поколение особенностям российской экономики, российской государственности, российской культуры, которые обусловили крах реформистского развития страны и сделали ее предрасположенной к искушению "быстрого и радикального" решения социальных проблем, обусловили выбор в пользу революции, а не медленных, постепенных, кропотливых реформ.

В этом плане понимание причин человеческой деятельности требует соотнесения ее мотивов с объективными статусными характеристиками субъектов истории, их включенностью в систему реальных общественных отношений. Последние, как мы увидим ниже, обладают способностью возникать стихийно, независимо от желаний людей, а сложившись, властно влиять на мотивацию поведения, существенно ограничивать теоретически безграничную свободу выбора жизненных целей, провоцировать тот или иной выбор, делать его более вероятным, чем другие. Реальная жизнь, как мы знаем по себе, устанавливает жесткие пределы человеческой воле и своеволию, заставляя людей даже в быту тщательно соотносить желаемое с объективно возможным. Тем более действительны

эти ограничения в публичной жизни людей - экономике, науке, искусстве и, конечно, политике, определяемой многими как "искусство возможного".

Итак, мы утверждаем, что историк, ограничивший свой горизонт интроспекцией в мотивы человеческой деятельности, их герменевтическим "пониманием", попросту не выполнит свой профессиональный долг. Он не сумеет понять и объяснить другим любые значимые исторические события, если не попытается проникнуть в объективную логику исторической ситуации, понять "правила игры", по которым вынуждены были действовать его персонажи. По этой причине серьезный историк, рассуждающий, например, о причинах, обстоятельствах и последствиях Восточного похода Наполеона, не облегчает свою задачу, сводя ее к созданию еще одной версии "аутентичных интенций" императора. Пытаясь понять, почему Наполеону "захотелось" напасть на Россию, он не ограничивается инвективами в адрес непомерного властолюбия императора или уяснением психологических мотивов его неприязненного отношения к Александру I.

Напротив, в солидных исторических трудах мы обнаружим детальный анализ реальной ситуации в Европе, создававшейся наслоением, переплетением, взаимодействием социальных, экономических, политических и духовных факторов и обстоятельств. Мы найдем, в частности, детальное исследование тех отношений противодействия, которые сложились между Францией и Великобританией и повлияли, по одной из версий, на решение воевать с Россией (поскольку континентальная блокада Англии, как полагал академик Тарле, была бессмысленной при открытости и неподконтрольности Наполеону обширного российского рынка).

Обращаясь к анализу социальных реалий изучаемой эпохи, историк выходит далеко за рамки абстрактного психоанализа. Он тщательно верифицирует исторические мотивы, сочетая "понимание" человеческих интенций с "объяснением" ситуации, спровоцировавшей их появление. Его работа во многом подобна работе социолога, анализирующего взаимовлияние практических и духовных обстоятельств общественной жизни - с той разницей, что историка интересуют не константные факторы поведения, не общественные законы как таковые, а вероятностное проявление таких законов в конкретной исторической ситуации. Повторим еще раз: природа историографии как науки "индивидуализирующего" типа освобождает историков от необходимости подменять философов и социологов в анализе законов - устойчивых, объективных, повторяющихся связей совместной человеческой деятельности, которые сами по себе не дают исчерпывающего понимания исторической реальности.

Предметом исторической науки являются не законы общественного развития, а особые закономерности, возникающие в событийном пласте совместной человеческой деятельности. Мы имеем в виду связи и отношения между факторами исторического поведения, которые во многом подобны законам, имеют схожие с ними признаки и все же не являются законами.

Прежде всего закономерным связям истории присуща объективность. Это значит, что в своем наличном бытии они обладают фактической данностью, не зависящей от воли исторических персонажей, напротив, предписывающей им вынужденные решения.

Простейшим примером объективности может служить хронологическая необратимость исторических ситуаций. Несомненно, Наполеону хотелось бы иметь более благоприятный для него расклад военных и политических сил, нежели тот, который сложился после изгнания из России и привел в конечном счете к отречению императора. Несомненно, он пытался изменить ситуацию к лучшему, придать ей позитивную динамику.

И тем не менее при всем своем желании могущественный император не мог вернуться в прошлое, чтобы "подправить" то реальное положение дел, которое сложилось на данный момент - в том числе и в результате его собственной прошлой деятельности. Это положение дел стало объективным условием его текущей активности, которое нельзя отменить никаким декретом, к которому нужно приспособляться, заставляя сознание искать лучшее из решений, возможных в данной ситуации.

Другим признаком закономерной исторической связи является ее существенный, неслучайный

характер. Оставляя "на потом" подробный анализ категорий существенного и феноменологического, необходимого и случайного в общественной жизни, отметим лишь, что неслучайные состояния истории вызываются логикой саморазвития объективных ситуаций, а не воздействием внезапных внешних импульсов.

Можно, конечно, считать, что поражение Наполеона при Ватерлоо стало случайным следствием знаменитой ошибки маршала Груши, который принял небольшой неприятельский отряд за корпус Блюхера, сбился с пути и в результате умудрился опоздать к решающим событиям битвы.

Но возникает вопрос: не слишком ли много ошибок было допущено в этом сражении? Вспомним ту ярость, с которой Наполеон, тщетно ожидавший Груши, обрушился на маршала Сульта, когда узнал, что начальник штаба послал на поиски заблудившегося войска всего одного гонца. "Милостивый государь,- воскликнул Бонапарт,- Бертье на Вашем месте послал бы сотню!" Вспомним также, что ситуация при Ватерлоо волею судеб стала трагическим напоминанием битвы при Маренго, где генерал Дезе, находясь в ситуации Груши, не стал следовать букве приказа: изменив маршрут, явился на поле уже проигранной французами битвы, превратив поражение в победу.

Сопоставляя эти события, мы можем задать вопрос: является ли случайным большое количество ошибок, совершенных "новыми" маршалами Наполеона в сравнении со "старыми"? Правильнее думать, что это обстоятельство свидетельствует о закономерных изменениях в боеспособности наполеоновской армии, происшедших после катастрофы в России, - изменениях, имевших далеко не случайные, объективные политические, экономические, демографические, кадровые причины.

Итак, постигая историю, историк должен обнаружить в ней объективные и неслучайные связи, которые нельзя считать законами лишь потому, что они лишены одного из главнейших признаков закона - признака повторяемости, общности, воспроизводимости выражаемых им отношений. В самом деле, при всей неслучайности и объективности военно-политического крушения империи Наполеона, которое обязан не только "понять", но и "объяснить" историк, речь идет об уникальном событии, которое интересует его именно в плане своей уникальности, а не всеобщности проявившихся в нем общественных законов.

Конечно, это не значит, что историк вправе вовсе игнорировать такие законы, не привлекая их для объяснения причин и следствий исторических событий - в границах реальной познавательной ценности подобных обобщений. Именно они (законы) становятся основой поиска и обнаружения объективных и неслучайных связей истории, доказательства историком их закономерности.

Так, анализируя поступки исторического персонажа, задумываясь над их случайным или неслучайным характером, историк использует в качестве критерия знание норм человеческой реакции, понимание того, как ведут себя в целом люди, очутившиеся в подобной ситуации. Тем самым историк привлекает к объяснению исторических событий систему так называемых охватывающих законов (термин Э. Хагеля), т.е. законов, обнимающих собой все частные случаи определенной поведенческой реакции.

Историк, полагает Риккерт, "не любит" подобные обобщения, совсем не они являются целью и смыслом его исследовательской деятельности. Но отсюда вовсе не следует, что он способен игнорировать их, может не использовать их вовсе. В действительности, изучая уникальную жизнь Бисмарка или Гете, историк не вправе забывать, что речь идет о представителях немецкой культуры, обладающей вполне определенной качественной самостоятельностью, общими системообразующими факторами организации.

Соответственно обобщающие понятия типа "культура Германии" или "римская цивилизация" не безразличны историческому познанию, поскольку позволяют фиксировать значимые черты в поведении уникальных личностей как представителей единого народа или сообщества народов. Подобные черты должны быть поняты историком для понимания индивидуальных особенностей поведения, поскольку уникальность, как уже отмечалось выше, является всего лишь другой стороной общности человеческих дел и поступков.

Итак, главный вывод из сказанного мы можем сформулировать следующим образом: событийный пласт общественной жизни, именуемый нами историей, отнюдь не закрыт для рефлексивного научного мышления с присущими ему процедурами "объяснения" событий путем подведения единичного к общему, повторяющемуся. Именно это обстоятельство позволяет нам утверждать существование рефлексивной философии истории, изучающей событийный пласт общественной жизни под иным, нежели историография, углом зрения. Поясним, о чем идет речь.

II

Рассуждая о задачах философского анализа истории и его отличии от историографии, мы можем отнести к ним прежде всего постановку общеметодологических проблем исторического познания.

Как и в случае с естествознанием, именно философское мышление берет на себя уточнение концептуальной природы и предметных задач нефилософских наук об истории. Именно философы определяют само понятие истории, соотнеся его с категориями "социум", "общество", "настоящее - прошлое - будущее" и др. Именно они решают проблему законосообразности исторического процесса - наличия в событийном пласте общественной жизни объективных, неслучайных связей, позволяющих историку считать себя ученым, объясняющим исторические события, а не только "понимающим" их мотивацию и т.д. Тем не менее задачи философии истории не сводятся лишь к методологическому обеспечению историографии. Они предполагают решение целого ряда содержательных задач, которые не возникают при философском анализе общества, касаются именно истории и в то же время недоступны "чистым историкам". О каких же проблемах идет речь?

Мы полагаем, что, как и все проблемы философии, они связаны с целостным восприятием объекта, каковым в данном случае выступает уже не "общество вообще", а реальная история его существования. Проблема философии связана с масштабом человеческой истории, с вопросом о ее "предельно допустимых" субъектных измерениях.

До сих пор, рассуждая об истории, мы соотносили ее с общественной жизнью вообще, рассматривали как уровневое, событийное измерение общественного процесса. В стороне оставалась "субъектная" сторона проблемы - вопрос о том, чья конкретно жизнь имеется в виду.

Казалось бы, здесь нет проблемы, так как, по определению, субъектами истории являются не "общество вообще" и не абстрактные типы социальной организации, подобные "феодализму" или "капитализму", а люди, составляющие реальные народы, населяющие планету Земля, конкретные страны, нанесенные на политическую карту мира.

Однако в действительности дело обстоит сложнее. Чтобы убедиться в этом, достаточно задать простым вопросом: событием чьей истории являются наполеоновские войны начала XIX века? Принадлежат ли они отдельно истории Франции, Германии, России, или же мы можем рассматривать их как события единой и целостной истории Европы, включающей в себя множество стран и народов, но не сводящейся к их арифметической сумме?

Спрашивается: может ли быть субъектным началом истории определенная цивилизация, если понимать ее не как тип общества и не как конкретную страну, а как реальную группу таких стран, объединенных общностью культуры или переплетением исторических судеб?

Продолжая эту тему, мы можем спросить себя: событием чьей истории была вторая мировая война, втянувшая в себя почти все народы, существующие на земле? Должна ли она изучаться как история Германии, отдельная от истории России, Японии и США, или же речь следует вести о трагическом эпизоде всемирной истории, участником которой выступают уже не отдельные страны и цивилизации, а все планетарное человечество?

Эти и подобные проблемы десятилетиями обсуждаются учеными, равно как и вопрос о их связи с предметом историографии. В самом деле, важно знать, входит ли в число ее задач создание "мерологических" моделей цивилизации вообще или поиск системообразующих оснований, лежащих в основе конкретных целостных цивилизаций? Может ли историк

изучать всемирную историю человечества, которая не сводилась бы к сумме "региональных" историй, но представляла бы собой целостный процесс, обладающий своими собственными интегральными свойствами?

Разные историки по-разному отвечают на этот вопрос в зависимости от того, устраивает или не устраивает их понимание истории как науки "индивидуализирующего" типа, использующей типологические обобщения, но не создающей их.

Некоторым историкам рамки такого идеографического познания, которое уступает "генерализацию" исторических фактов философам и социологам, кажутся излишне тесными¹⁹. Историк, полагают они, способен на большее, о чем свидетельствует практика крупнейших исследователей, создававших - подобно Арнольду Тойнби - классификационные схемы человеческих цивилизаций, рассуждавших об исторических судьбах человечества в целом и т.п.

Другие, как уже отмечалось, напротив, полагают, что подобная проблематика не входит в минимум профессиональных требований, предъявляемых историку. Конечно же, изучая событийную жизнь конкретных стран и народов, он учитывает разные градации ее целостности, принимает во внимание не только "внутренние", но и "внешние" ее измерения. В самом деле, нельзя понять феномен Цезаря, сменившего республиканский строй Древнего Рима на имперский, если мы ограничимся анализом "внутренней жизни" римской метрополии, взаимовлиянием имманентных факторов ее экономики, политики, культуры. Историк, конечно же, обязан учитывать взаимодействие и противодействие, которое связывало Рим с его ближними и дальними соседями, реагировавшими на происходящие изменения и провоцировавшими ответную реакцию.

Однако в любом случае такой анализ привязан к прочной основе исторических фактов - конкретных событийных взаимодействий - и не обязан воспарять к абстрактным цивилизационным классификациям. Историк вполне может оставаться историком, ограничившись "лишь" ходом Пунических войн, анализом их причин и следствий. Совсем не обязательно доводить такой анализ до изучения культурологических особенностей "греко-римской цивилизации", ее соотношения с иными цивилизационными формами, места и роли в становлении всемирной человеческой цивилизации.

Логичнее считать, что занимаясь подобными обобщениями, историк покидает пределы историографии как "индивидуализирующей" науки и осваивает иные не только по предмету, но и по стилю мышления научные профессии: культурологию, историческую социологию и, наконец, философию истории.

Что же представляет собой последняя, каков конкретный круг ее проблем? Отвечая на этот вопрос, мы можем вслед за Гегелем сказать, что центральная проблема философии истории - это проблема существования всемирной истории человечества, проблема механизмов и фаз становления и перспектив дальнейшего развития человечества как целостного интегративного образования исторической жизни.

Нужно сказать, что проблема всемирности человеческой истории, возможности рассматривать развитие отдельных стран, народов и цивилизаций как единый целостный процесс имеет два различных аспекта. Как и во всех предыдущих случаях анализа системных объектов, мы можем рассматривать целостность истории в субстанциальном и интегративном планах, имеющих разное отношение к предмету философии истории.

Рассуждая о субстанциальной целостности мировой истории, мы имеем в виду проявление в каждой конкретной региональной истории родовых признаков общественной жизни, образующих универсальную модель "общества вообще". Соответственно единство мировой истории устанавливается здесь в аспекте отношений общего - особенного - единичного в общественной жизни, позволяющих нам утверждать, что история папуасов и история эскимосов, никогда не слышавших друг о друге, обладают тем не менее существенно общими чертами и свойствами, так как представляют собой событийные проявления одной и той же социальной субстанции. И там и здесь мы обнаруживаем субъектов истории, добывающих хлеб насущный, растящих и воспитывающих детей, исповедующих определенную религию и

т.д. и т.п.

Субстанциальный аспект единства всемирной истории, как мы могли видеть выше, составляет проблему того из разделов социальной философии, который мы назвали "философией общества".

Что же касается философии истории, то ее занимает интегративный аспект целостности мировой истории. Речь в данном случае идет не о таксономической общности конкретных стран и народов, а о наличии реальных связей взаимодействия и взаимовлияния, способных объединять их в единый социальный организм регионального (цивилизация), и планетарного (человечество) масштаба.

Именно эта категория - "человечество" - составляет центральное понятие философии истории, заменяющее собой, конкретизирующее категорию "общество вообще" - ключевое понятие философии общества.

Изучая целостность общественной жизни, философия истории уже не отвлекается от реального разнообразия стран и народов, существовавших и существующих на планете Земля, как это делает философия общества, стремящаяся обнаружить устойчивое и повторяющееся в общественной организации.

Философский анализ истории, напротив, стремится не "снять" многообразие общественных форм, подведя их под родовые свойства общественного процесса, а рассмотреть их реальный синтез в процессе становления единой земной цивилизации, единой истории человечества.

Диалектика родовидовых сопоставлений в подходе к общественной жизни в данном случае уступает место диалектике целого и части, анализу реальных связей (а не таксономических соотношений) между многочисленными "региональными" историями. Такое "раздвоение" социально-философского анализа тождественно раздвоению общифилософского анализа единства мира - на изучение субстанциально общих свойств, присущих всем царствам бытия, и на изучение реальных связей и опосредований, существующих между живой, неживой природой и социумом.

Итак, центральной проблемой философии истории является проблема становления всемирной истории человечества, анализ тернистого пути возможной интеграции людей в планетарную цивилизацию, прогноз судеб планетарно единого человечества, анализ поджидающих его опасностей и альтернатив дальнейшего развития и т.д.

Постановка и решение этих проблем придает философско-историческому исследованию особый комплексный характер, заставляет его синтезировать подходы философского анализа общества со специфическими приемами исторического исследования. Речь идет о синтезе методов "генерализующего" обществознания, с присущим ему анализом исторических "структур", поиском обобщающих социальных законов, с методами "индивидуализирующего" объяснения глобальных исторических событий, имеющих "судьбоносное" значение для человечества.

"Генерализирующие" методы философско-исторического анализа связаны прежде всего с изучением универсальных механизмов исторического взаимодействия стран, народов и цивилизаций, делающих возможной их социокультурную интеграцию²⁰. Речь идет о важной проблематике, не находящей себе места в пределах философского рассмотрения общества, законов его строения, функционирования и развития.

Обратим внимание: рассуждая о предмете философской теории общества, мы говорили об анализе законов его строения, функционирования и развития, ни разу не затронув проблему возможного взаимодействия социальных систем. В этом нет ничего удивительного, поскольку общество, изучаемое социальной философией попросту не имеет партнеров для взаимодействия - если не считать таким "партнером" природную среду существования (на которую можно воздействовать, испытывая обратное воздействие с ее стороны, но с которой нельзя взаимодействовать в социальном понимании взаимодействия как интеракции субъектов деятельности).

В самом деле, говоря об обществе как предмете социальной философии, мы использовали это понятие в единственном, а не множественном числе. Конечно, такое словоупотребление не

случайно. Строя социально-философскую модель "общества вообще", мы априори признаем ее единичность, рассматриваем это общество как "моносубъект", ибо нет никакого другого субъекта, существующего наряду с ним (если отвлечься от вненаучных допущений бытия Бога или недоказанного существования инопланетных социетальных цивилизаций). Охватывая собой всю мыслимую сферу социального, это смоделированное наукой общество не имеет социокультурной "среды обитания", окружено не "соседями по разуму", а иными субстанциональными реалиями - миром живой и неживой природы.

Ситуация не меняется даже тогда, когда философская теория задается проблемами социальной типологии, классификации и систематизации общественных форм, признавая тем самым идею множественности обществ, имеющих разные таксономические признаки. Однако в действительности речь идет о рассмотрении разных явлений одной и той же сущности, различных типов одного и того же общества, способного менять в процессе саморазвития формы своей организации, превращаться из феодального в капиталистическое или из "сенсатного" в "идеациональное". Эти типы общественного устройства рассматриваются философией как логически предшествующие или последующие друг другу, но не взаимодействующие между собой, как это бывает с реальными обществами в реальной истории.

В самом деле, изучая, к примеру, историю России, мы должны понимать, что при всей своей самостоятельности и самобытности страна никогда не жила в режиме абсолютной автаркии, исключаяющей внешние воздействия на становление национальной государственности, национальной экономики, национальной культуры. В действительности история России - это история обретения ею православия, выросшего отнюдь не на русской почве, а полученного "из рук" Византии. Это история тяжелейшего монголо-татарского ига, которое невозможно объяснить имманентными причинами, внутренней логикой развития страны, и т.д. и т.п.

Мы видим, что процесс истории - существования конкретных обществ в реальном времени и пространстве не сводится к процессам их саморазвития, но включает в себя сложнейшие процессы взаимодействия саморазвивающихся стран и народов. Подобное взаимодействие имеет конкретное событийное наполнение, однако за всеми уникальными, неповторимыми актами завоеваний, торговли, культурных обменов и пр. стоят некоторые закономерности, становящиеся предметом философского рассмотрения.

Именно философия истории способна установить наиболее общие свойства таких форм взаимодействия реальных обществ, как война или мир, рассмотреть эти явления в их родовой сущности, дать их классификацию и систематизацию (одной из форм которой является дискуссионное деление войн на "справедливые" и "несправедливые", существовавшее в советской философии).

Именно философия истории может и должна проследить наиболее общие закономерности регулярно происходящей в истории трансмиссии культурных ценностей от обществ-доноров к обществам-реципиентам. Различные формы такой трансмиссии особо актуальны для нищей страны в связи с вопросом о цивилизационных ориентирах ее развития - в частности, перспективой "вестернизации" российского общества, обсуждаемой славянофилами и западниками уже второе столетие подряд и приобретшей практическую значимость в конце XX столетия.

Изучая разные формы исторического взаимодействия, философская теория не может пройти мимо проблемы неравномерности исторического развития, приводящего к лидерству отдельных стран и народов (именовавшихся Гегелем "историческими") на отдельных этапах истории. К числу закономерностей, характеризующих подобные ситуации, мы можем отнести реальные отношения "исторической корреляции" между более и менее развитыми в экономическом, социальном, политическом плане обществами. Суть подобных отношений проявляется в целенаправленном или спонтанном "подтягивании" лидерами аутсайдеров путем "экспорта" новых форм общественной организации, благодаря чему последние пытаются миновать "естественные" в плане внутренней логики фазы своего развития.

Мы знаем, что в недавней советской философии эта проблематика обрела сугубо идеализированную, далекую от науки и научности форму (вспомним, к примеру, известную концепцию "некапиталистического пути развития" стран "третьего мира", обернувшуюся для многих стран Азии, Африки и Латинской Америки кровопролитными войнами и разрушениями, приведшую нашу страну к громадным экономическим потерям, к трагедии афганской войны).

Но все это не означает фиктивности самой модели "исторической корреляции" (характеризовавшей, к примеру отношения славян с Византией), возможности и необходимости ее изучения философскими методами и средствами.

Именно философия истории должна раскрыть родовую природу и исторические формы таких сложнейших, неоднозначных явлений мировой истории, как "империализм" или "колониализм", которые не могут быть поняты в рамках имманентного внеисторического изучения "общества вообще" и отдельных типов его организации. Очевидно, что самый глубокий анализ законов строения, функционирования и развития рабовладения, капитализма или "реального социализма" сам по себе не даст нам должного понимания сходств и различий между имперской жизнью Древнего Рима, устройством великой Британской империи или недавнего "социалистического лагеря".

В ряду проблем исторического взаимодействия стран и народов встает и главный вопрос философии истории - становление мировой истории человечества в аспекте синтеза ее этнического и цивилизационного многообразия.

Очевидно, что феномен взаимодействия стран и народов, издавна существующий в истории, сам по себе не тождествен "обобществлению" исторического процесса. Торговый обмен, политические союзы и тем более войны между вполне самостоятельными обществами не означают их превращения в интегративное целое, обладающее единой целостной историей.

Признаком такой целостности, как мы увидим ниже, является наличие объективной общности интересов, самосознание их общности, ведущее к выработке коллективных целей, феномен коллективной воли и скоординированной "операциональной" активности, направленной на удовлетворение общих интересов и достижение общих целей.

В этом плане теснейшее взаимодействие между отдельными странами - к примеру, колониальный симбиоз Англии и Индии - не мешает одной из них оставаться Англией, а другой Индией, двумя самостоятельными странами, обладающими двумя самостоятельными, хотя и взаимопереплетенными историями.

Реальная интеграция обществ и историй есть сложнейший процесс, который осуществляется первоначально на региональном уровне, охватывая этнически или конфессионально близкие народы, образующие множество "локальных цивилизаций".

Лишь в XX столетии, на наших глазах возникает тенденция слияния таких цивилизаций в планетарно единое человечество, прообразом которого может стать современная Европа, интегрирующая страны, конфликты между которыми еще недавно породили две мировые войны. Можно лишь догадываться о реакции Бисмарка или Клемансо, если бы им пришлось узнать, что в недалеком будущем Германия и Франция смогут ликвидировать границы, ввести общую валюту и объединенные вооруженные силы...

Очевидно, что подобные интеграционные процессы - во всей их сложности, противоречивости, конфликтности, неопределенности исходов - не могут быть предметом "индивидуализирующего" исторического познания. Они нуждаются в глубокой философской проработке (естественно, не того уровня и толка, как разработка темы "новой исторической общности - советского народа" в недавней советской философии).

Именно философское мышление способно рассмотреть предпосылки интеграции, взглянув на историю в аспекте ее "этнического измерения", общих принципов и механизмов этногенеза, источников и причин этнических конфликтов (сотрясавших человечество в XX веке, который, по определению Г. Федотова, стал веком "национальных самолюбий", взявших верх над национальными интересами). Именно философскому мышлению, опирающемуся на достижения историографии, культурологии, демографии, этнографии, по силам

систематизировать историю по "цивилизационному основанию", составить своеобразную "цивилизационную карту мира" наподобие той концепции цивилизаций, которую предложил А. Тойнби в философской работе "Постижение истории".

Именно философское мышление должно осмыслить содержание интеграционных процессов, сопряженных с множеством сложнейших проблем и конфликтов, оценить перспективы интеграции, степень ее обратимости или необратимости, задуматься над реальными опасностями, поджидающими соединенное человечество, - от экологических проблем до прискорбной потери "неконвертируемых ценностей" национальной культуры, утраты определенных степеней свободы в рамках привычного национального суверенитета и т.д. и т.п.

Очевидно, что решение этих и подобных проблем не позволяет философии истории ограничиться методами и приемами "генерализирующего" познания, поиском универсальных закономерностей социокультурного развития и взаимодействия народов, присущих "истории вообще". Напротив, в философии истории вполне возможен жанр, в котором написана известная книга О. Шпенглера "Закат Европы", представляющая собой не столько поиск законов в истории, сколько рассуждения философа над судьбами европейской цивилизации, живописание ее достоинств и пороков, предсказание ее исторических перспектив и т.д. и т.п. Философ, работающий в подобной парадигме, уподобляется практикующему психоаналитику, которого интересуют не академические штудии "психики вообще", а возможность помочь конкретному человеку обрести душевную устойчивость и надежные жизненные ориентиры. Точно так же философия истории может стремиться помочь конкретному страждущему человечеству конца XX столетия обрести себя и новых исторических реалиях, осмыслить меру их желанности или нежеланности, подумать о возможности и необходимости изменения привычных жизненных ориентиров и стереотипов социального поведения (как это делают, к примеру, философы-экологи, призывающие человечество сознательно затормозить технологическую экспансию в природу, очнуться от производственной эйфории и потребительского менталитета, основанных на технотронном сознании и вере во всемогущество науки).

С этой целью философ обязан искать объяснения и понимания значимых исторических событий, способных реально повлиять на судьбы человечества. Это значит, что сугубо философская работа может быть посвящена осмыслению опыта Октябрьской революции в России, ее "всемирно-исторического значения", о котором можно говорить без всякой иронии, независимо от нашего отношения к свершившемуся. Очевидно, что философия истории не может пройти мимо этого события в надежде извлечь из него практический урок для человечества, который научил бы людей трезво оценить креативные возможности сознания, способность "материализовывать" философские утопии, создавать артефактные формы общественной организации.

Не удивительно, что именно философия истории становится полем пересечения валютивной, ценностной и рефлексивной, сугубо научной ветвей философствования. Задачи духовной ориентации человечества, разъяснения сложившейся исторической обстановки и перспектив ее развития заставляют философа совмещать трезвый объективный анализ ситуации с поиском целесообразных путей поведения в ней. Все это требует обоснований того или иного идеала целесообразного общественного устройства, который вдохновляет философа. Именно это заставляет его рассуждать о смысле и направленности человеческой истории, прогрессивном и регрессивном в ней, отстаивая свой идеал, хотя и отдавая себе отчет в его "неабсолютности". Ниже нам предстоит рассмотреть этот сложный синтез ценностного и научного мышления, с которым связана реализация "инженерных" функций философии истории, стремящейся помочь человечеству обустроить свою жизнь наилучшим для людей образом.

III

Описанием философско-исторической проблематики мы заканчиваем характеристику

предмета социальной философии, которая представляет собой, как и всякая научная теория, процесс восхождения от абстрактного к конкретному, процесс последовательной конкретизации объекта, выступающего вначале как социум, затем как общество и, наконец, как история.

О восхождении от абстрактного к конкретному в социально-философской теории мы еще поговорим ниже - в связи с проблемой субстанции социального и процедур ее рассмотрения. Пока же нужно сказать, что, ограничивая предмет социальной философии триадой социум - общество - история, мы берем на себя большую ответственность, заранее вызывая несогласие многих коллег. Все дело в том, что "за бортом" социальной философии остается еще один важный, возможно, важнейший раздел философского познания, непосредственно связанный с обществом и общественной жизнью.

Мы имеем в виду философскую антропологию, которая изучает родовую природу человека, устойчивые особенности его внутреннего жизненного мира, типы ценностной ориентации, так называемые экзистенциалы бытия (переживания свободы и несвободы, счастья и несчастья, смерти и бессмертия, любви и ненависти и др.).

Выводя человека за пределы специализированного социально-философского познания, мы отдаем себе полный отчет в том, что реальное общество и реальная история невозможны без живых человеческих индивидов. Мы признаем, далее, громадную важность философского изучения человека, представляющего собой главную (но не предметобразующую!) проблему философского мышления. В этом плане изъятие антропологической проблематики из социальной философии свидетельствует не о "неуважении" к человеку, но, напротив, о признании колоссальной сложности "предмета" и важности его изучения.

Все дело в том, что человек, по нашему убеждению, достаточно сложен для того, чтобы представлять собой самостоятельный объект познания, в чем-то более сложный, чем общество и его история, и не сводимый поэтому ни к анализу общественных законов, ни к изучению исторических взаимодействий стран и народов.

Оставляя специальный анализ человека за рамками социальной философии, мы вступаем в противоречие с двумя влиятельными философскими концепциями, имеющими немалое число сторонников.

Одна из них рассматривает человека как производное от коллективных установлений общественной жизни, несамостоятельный дериват общества, его "явление" (в том понимании этой категории, которая противостоит категории "сущность"). Ученые отрицают существование исторически постоянных, не зависящих от социальной среды свойств человеческой природы, "человека вообще". Они отрицают собственную имманентную логику саморазвития человека, считая, что он изменяется лишь вследствие и как результат изменения общественных институтов. Сущность человека редуцируется к различным институциональным характеристикам общества, как это делал, к примеру, К. Маркс, считавший, что "сущность человека не есть абстракт, присущий индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений"²¹.

Логическим следствием такой позиции является отказ от признания человека самостоятельным, отличным от общества объектом философского познания, "растворение" человека в обществе, отождествление общества и общественного индивида.

Другая точка зрения, популярная в последние годы, представляет себя как "ниспровержение" устаревших догм марксизма и "социоцентризма" в целом, что не мешает ей быть переизданием древнейших догм номиналистического антропологизма в философии. Речь идет о позиции, в соответствии с которой своей автономии лишается уже не человек, а напротив, общество, рассматриваемое как субстанциально несамостоятельная "эманация" или "экстернализация" человеческой природы. Ученые полагают, что все сложнейшие институциональные особенности общественной жизни могут быть дедуцированы из свойств человеческого индивида, изучая которого мы тем самым изучаем общество и историю.

Результаты такого подхода полностью совпадают с результатами социоцентристской установки: вместо двух относительно самостоятельных субстанций - общества и человека,

сложнейшим образом связанных между собой, - мы получаем упрощенную модель "человеко-общества", в одном случае, и "общество-человека" в другом.

Подробная критика такого подхода нам предстоит ниже в связи с проблемой понимания общества "универалистскими" и номиналистическими концепциями. Однако начнем мы с более общей темы, заявленной выше, - с философского рассмотрения социума как подсистемы окружающей и охватывающей нас реальности.

Примечания к разделу 2

1 Заметим, что термин "социальное", как и термин "общество", имеет несколько несовпадающих смыслов, отличных от используемого нами широкого значения, в котором социальность понимается как принадлежность, включенность явлений в сферу надорганизмического, присутствие в нем субстанциальных свойств, не редуцируемых к свойствам иных сфер реальности, не объясняемых присущими им законами. Так, нередко понятие социального используется как антитеза понятия "культурное" - как это делал, к примеру, П. Сорокин, отличавший социальные системы, или системы "взаимодействующих людей", от культурных систем, или систем "взаимосвязанных идей". Иное понимание социального ассоциирует его с коллективностью - как это делал, например, М. Вебер, считавший социальным "только то действие, которое по своему смыслу ориентировано на поведение других" и отказывавшийся считать социальным действием "уединенную молитву человека" и даже дорожное происшествие - случайное столкновение двух велосипедистов (см.: Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 626). В третьем случае термин "социальное" применяют для обозначения особого участка общественной жизни людей, т.н. "социальных процессов", которые многие социологи отличают от процессов экономических или политических. Все эти более узкие значения термина "социальное" будут рассмотрены ниже.

2 К примеру, известный советский философ Б.М. Кедров полагал, что попытки делить единую философию на разные, предметно обособленные части имеют в своей основе своекорыстное стремление философских "начальников" создать для себя особые "философские вотчины" в лице различных кафедр этики, эстетики, "диалектического" и "исторического материализма" и т.д. и т.п.

3 Выделяя последний, следует помнить о качественном различии между методологической и содержательной стороной философского знания, различие между использованием "готовых" философских постулатов за пределами собственной предметной установки этой науки ("в помощь" нефилософским дисциплинам) и развитием философских понятий в рамках такой установки. Ниже, на примере концептуальной организации социальной философии мы постараемся показать, что в основе различия этих процедур лежит принципиальное различие двух форм конкретизации всеобщего: атрибутивной конкретизации, при которой предметом рассмотрения остается само всеобщее, специфика и полнота его проявлений в отдельном, и субстанциализирующей конкретизации, при которой предметом рассмотрения становится уже отдельное, выступающее как качественно замкнутое "инобытие" всеобщего.

4 Мы не можем согласиться с мнением П.А. Сорокина, который, приводя пример М1 свалкой, рассматривает ее как форму "пространственно-механического соседства" явлений, не объединенных ничем, кроме факта своего нахождения в определенной точке социального пространства. Свалка относится скорее к следующему типу социокультурной интеграции, выделяемой Сорокиным, - "косвенной ассоциации явлений, объединенных действием общего интегрирующего фактора". Примером такой досистемной интеграции может служить толпа болельщиков, присутствующих на футбольном матче, не связанных между собой ничем, кроме интереса к спортивному соревнованию. Другим примером может быть бессистемное собрание раритетов, принадлежащее богатому коллекционеру, скупающему подряд древние вазы, ценные марки, авангардистскую живопись и прочие предметы, не имеющие ни логического, ни стилевого единства между собой и тем не менее представляющие собой части одного целого - одной и той же коллекции ценных предметов. Точно так же

предметы, лежащие на свалке, оказались на ней отнюдь не случайно - они объединены общим интегрирующим фактором, каковым в данном случае является их функциональная ненужность для текущей человеческой деятельности.

*5 К примеру, экономическая теория утверждает, что приватизация собственности, демонополизация производства и либерализация цен являются единственно возможными способами создания рыночной экономики - каковы бы ни были социальные и политические издержки этих мероприятий для стран "догоняющей модернизации", стремящихся перейти к рынку. Расчет таких издержек (связанных с известным из теории управления "феноменом первоначального провала" - *The Initial Dip Phenomenon*), вопросы о том, как повлияют структурные изменения экономики на социальную стратификацию общества, традиционный менталитет и политическую стабильность, лежат уже за пределами собственной задачи теоретиков-экономистов. Они лишь констатируют объективную необходимость экономических мероприятий, которые, независимо от болезненности для общества, только и могут привести к возникновению желаемых рыночных структур.*

6 В самом деле, нужно учесть, что анализ социальных элементов, компонентов и подсистем, называемый "структурным", в действительности основан на установлении их функций в социальном целом и должен по логике именоваться "структурно-функциональным". В данном случае мы сталкиваемся с несовпадением понятий "функция" и "функционирование", в результате чего, говоря о функциональном изучении общества, мы имеем в виду анализ его функционирования, механизмов воспроизводства социальной целостности, который не сводится к анализу отдельных функций ее частей, но предполагает взаимную соотнесенность таких функций, связь по линии часть - часть, не совпадающую со связью по линии часть - целое.

С другой стороны, мы должны учесть двусмысленность термина "структура", который может обозначать как строение общества, "комплект" образующих его частей, так и сложившиеся, устойчиво воспроизводимые связи между ними, взаимную соотнесенность "мест", занимаемых частями системы, а не их субстратное "наполнение". Именно строение социальной системы, не сводящееся к ее структуре в узком смысле слова, мы и имеем в виду, говоря о структурном анализе общества.

7 Категория социальной диалектики. Минск, 1978.

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

9 Печать и революция. 1921. № 1. С. 125.

10 Сорокин П.А. Система социологии. Т. 1. С. 24.

11 Сорокин П.А. Там же. С. 26.

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

13 Именно этот уровень познания оказывается полем проблемного пересечения философской и социологической наук об обществе, возникающего независимо от их предметных различий.

В самом деле, из сказанного выше нетрудно заключить, что системный взгляд на общество в случае с социальной философией и социологией подчинен различным конечным целям. Философия как наука о всеобщем в мире интересуется общественным устройством постольку, поскольку стремится понять целостность мира, включающего в себя подсистему социального и "неполного" без нее.

Социологию, напротив, не интересует мир как целое. Ей безразличны сопоставления социального и природного, анализ их субстанциальных свойств и различий. Социолог рассматривает общество не как открытую подсистему универсума, но как самодостаточную систему, которая содержит в себе самой причины своего существования и изменения. Его интерес направлен в конечном счете не на специфику социальной реальности, но на конкретные законы, управляющие движением конкретных обществ, существующих в человеческой истории.

Полем пересечения этих разнонаправленных стремлений оказывается область представлений об обществе вообще, анализ универсальных свойств социальной организации. Социальная философия рассматривает "общество вообще" как реальную форму бытия социального в

мире, изучение которой позволяет рассмотреть социум в его действительности, единстве его сущности и существования. Социология интересуется "обществом вообще" как неким эталоном общественного устройства, модификации которого определяют историческую специфику конкретных обществ.

Как бы то ни было, анализ "общества вообще" оказывается той сквозной научной темой, разработка которой требует соединения философских знаний о едином мировом универсуме и социологических знаний о реалиях исторической жизни человечества. Именно это обстоятельство определяет реальный симбиоз философии и социологии, когда низший (по уровню абстракции) ранг философской рефлексии совмещается с высшим уровнем социологического обобщения (подробнее об этом в предыдущих работах автора: Момджян К.Х. Концептуальная природа исторического материализма. М., 1982; его же. Категории исторического материализма: системность и развитие. М., 1986)

14 Наряду с подобным уровневым делением и в дополнение к рассмотренному выше аспектному членению (идентичному делению социальной философии на структурный, функциональный и динамический компоненты) социологическая наука дифференцируется еще в одном важном направлении, образуя целый блок так называемых частно-социологических теорий типа социологии семьи, социологии труда, образования и т.д. и т.п. Мы не будем останавливаться на этой специальной проблеме социологии, рассмотренной в предыдущих работах автора.

15 Конечно, нам могут возразить, приведя аргументы, заслуживающие особого рассмотрения. В самом деле, философия утверждает, что процесс движения неотделим, от движущегося субстрата, невозможен без движущегося объекта. И в то же время в некоторых случаях наука вправе абстрагировать движение от "движимого", рассматривая их как относительно автономные реальности.

Действительно, все мы знаем, что законы, по которым выстраивается траектория полета пули, качественно отличны от законов, определяющих свойства свинца, из которых она изготовлена. Эти законы, как известно, настолько различны, что изучаются разными науками - баллистикой, в одном случае, и химией, в другом, не слишком зависящими друг от друга.

Возьмем другой пример. Все мы знаем, что автомобиль, неспособный к движению, точнее, самодвижению - это нонсенс. Автомобиль неотделим от своего сущностного свойства перемещаться в пространстве, а лишаясь его, он становится лишь знаком, символом автомобиля (как это происходит с военной полторкой, установленной на пьедестал). И в то же время каждый из нас понимает, что сам автомобиль и путь, пройденный автомобилем, есть, используя известное одесское выражение, "две большие разницы".

Спрашивается: что мешает нам рассмотреть отношение общества и истории по этой аналогии: уподобить общество автомобилю с его принципиальной способностью к перемещению, а историю рассмотреть как путь, пройденный автомобилем за определенный промежуток времени?

Ясно, что при таком подходе мы могли бы рассматривать историю как относительно самостоятельный объект, обладающий автономными закономерностями существования. Ведь каждый понимает, что из знаний о законах устройства автомобиля отнюдь не следует знаний о маршруте его следования, реальном направлении движения. Может быть, и в истории, понимаемой как самодвижение общества, нашлись бы такие же автономные закономерности "социальной баллистики", не зависящие от законов общественного устройства?

Увы, эта напрашивающаяся аналогия не вполне правомерна. Пример автомобиля, механически перемещающегося в пространстве и сохраняющего при этом свои главные свойства и качества неизменными (если не считать их естественной амортизации), не есть та модель, которая позволяет понять связь общества и истории.

Все дело в том, что человеческое общество - в отличие от пули, перемещающейся в результате внешнего толчка, и даже автомобиля, способного к самодвижению, - относится к классу саморазвивающихся систем, движение которых не сводится к внешним перемещениям

в пространстве. Процесс движения общества в своей сути есть 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, которое представляет собой "законную" часть его саморазвития).

Очевидно, что в подобных случаях реальная самостоятельность процесса движения относительно движущегося субстрата бесследно исчезает. Движение, ставшее саморазвитием объекта, а не простым перемещением в пространстве, отнюдь не безразлично к иконам его организации, но является прямым воплощением, реализацией таких законов - в той же мере, в какой переход от молодости к зрелости и старости являются прямым проявлением собственных биологических законов организма, "путешествующего во времени". У нас нет оснований искусственно делить социальный процесс на движущийся субстрат в лице общества и сам процесс движения в лице истории. По способу своего существования, по набору своих законов общество есть не только структура, но и процесс.

*Оно не сводится к константному набору взаимосвязанных форм и механизмов поведения, присущих определенной группе людей, которые постоянно воспроизводят в своем мышлении и в своей деятельности устойчивые черты, отличающие немцев от японцев, феодалов от буржуазии, сложившихся представителей рода *Homo sapiens* от формирующихся людей и животных.*

Процесс становления и развития этих форм - это бытие общества, а не какая-то внешняя ему, иная по своим законам история. Возникновение протестантизма или капиталистических отношений - это общественный процесс, неотделимый от социокультурной динамики обществ, организация которых сделала возможной и необходимой такую трансформацию.

16 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).

17 "К сожалению, - продолжает М. Вебер, - и сами историки в своем стремлении обосновать своеобычность "истории" как профессии немало способствовали предубеждению, согласно которому "историческое" исследование есть нечто качественно иное, чем "научная" работа, так как "понятия" и "правила" "не представляют интереса для истории" (Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре. С. 417).

18 Как справедливо отмечает Ю. Хабермас, "мы схватываем уникальное, то есть неповторимый смысл исторических событий, в общих выражениях, ориентированных на повторяемое в явлениях" (см.: Habermas J. On the Logic of the Social Sciences I, 1971. P 4.).

19 Не соглашаясь с "идеографической" трактовкой своих задач, считая ее излишне "легковесной", такие историки настаивают на придании истории функций социологии - самостоятельного и самоцельного исследования безличных воспроизводимых общественных отношений.

Такой точки зрения придерживались, в частности, многие поклонники "Аналлов", в частности уже упоминавшийся П. Лакомб, считавший, что "войны, союзы, революции, художественные и литературные события, которым посвящено столько исторических трудов, - лишь отдельные явления, случаи, и эти случаи имеют такое же отношение к научной истории, как падение тела к теории тяжести" (Лакомб П. Социологические основы истории. С. 8). Аналогичную позицию в советской историографии активно отстаивал известный историк М.А. Барг (см.: Барг М.А. Категории и методы исторической науки. М., 1984).

20 Эта проблематика, естественно, выходит за рамки социальной философии, охватывая весь комплекс общественных наук. В последнее время она конституируется в рамках т.н. "мир - системного подхода", развиваемого И. Уоллерстайном и его сторонниками.

Раздел 3

Способ существования социальной действительности

Глава 1

Субстанциальный подход в социальном познании

1. Как отличать общество от природы?

Итак, философский анализ общественной жизни мы начинаем с установления ее места в "мировом космическом бытии", с рассмотрения социума как подсистемы окружающей и охватывающей нас реальности. Решение этой задачи предполагает отличие и соотнесение социального с иными "царствами бытия" - с живой и неживой природой, образующей естественную среду существования общества.

Выше уже отмечалось, что люди далеко не сразу научились выделять себя и созданный ими мир из окружающей природы, понимать огромное качественное различие между ними. Из книг о "дикарях" мы знаем, что они очеловечивали природу, приписывая живым и даже неодушевленным явлениям способность думать, желать и действовать так, как это делают люди.

Исходной формой такого антропоморфного восприятия мира являлся тотемизм - система верований и обрядов, связанных с представлениями о кровном родстве человека с разнообразными силами и явлениями природы. Себя и своих близких "дикари" считали сородичами животных и растений, заставляя ученых ломать голову над тем, "как может взрослый человек всерьез верить и утверждать, что лягушка, пчела или попугай - его родственник, его брат, его отец?"¹.

Отвечая на этот вопрос, этнографы всегда отмечали органическую связь первичного человеческого коллектива с территорией обитания, ее животным и растительным миром, которая осознавалась и переживалась как интимная кровнородственная связь. Не удивительно, что тотемистские представления зародились у людей, которые жили не в домах, а в пещерах, одевались не в ткани, а в шкуры, питались найденным в лесу, а не выращенным собственными руками.

Еще не способные самостоятельно создавать необходимые условия жизни, люди присваивали созданное или подаренное им природой, воспринимая ее как подобное себе, но только более могущественное существо, способное казнить или миловать, открытое для просьб, угроз и обманов.

Такой способ жизни, конечно же, не позволял людям ощутить свою особенность, почувствовать себя творцами принципиально иного, не существовавшего ранее мира. Для выработки подобного сознания человек должен был возвыситься над ролью иждивенца природы и противопоставить ей развитую деятельность созидающего типа. Ее следствием стало постепенное изменение среды существования, в ходе которой на смену "естественным ландшафтам" пришел искусственно созданный мир, ставший со временем миром заводов и фабрик, шоссе и аэродромов, слепящей рекламы и шумных стадионов - не просто отличным от нерукотворной природы, но и часто враждебным ей.

Растущая эффективность человеческой деятельности, причины которой нам еще предстоит выяснить, меняла, как известно, не только внешнюю среду существования людей, но и социокультурные формы их бытия, а главное - самого человека, в котором шаг за шагом развились потребности, способности и склонности, явственно отсутствующие у животных. В результате этих сложных процессов у "цивилизованных" людей возникло и закрепилось ощущение своей непохожести на природу, выделенности из нее, принимавшее порой явно гипертрофированные формы. Вспомним, что предметом недоумений и насмешек в

"приличном" обществе еще недавно были не только "фантазии и причуды" дикарей, но и вполне научная теория происхождения человека "от обезьяны", которая шокировала и чопорных европейцев и религиозных американцев, казалась многим кощунством, прямым оскорблением человеческого достоинства.

И обезьяны, и другие животные были постепенно переведены обществом из разряда "кровных родственников" в совсем иную по статусу категорию "одушевленных объектов", на которых не распространяются или почти не распространяются нормы и правила человеческого общежития².

Конечно, отголоски антропоморфного мышления далеко не сразу ушли из массового сознания (что проявлялось в не столь далеких по времени "показательных процессах" над животными, в ходе которых они вполне официально приговаривались к наказанию за те или иные преступления). Однако уже Калигула, произведя своего коня в сенаторы, явно не рассчитывал на плодотворную законотворческую деятельность животного, а просто выразил, как утверждал в поэтической полемике с Державиным А. Жемчужников, "к трусам и рабам великолепное презренье", стремясь посрамить видом красивой конской морды и "осанки гордой" "людей, привыкших падать ниц".

*Как бы то ни было, факт налицо - современный человек вполне способен интуитивно отличать себя и свой мир от мира природы. Именно этим свойством объясняется тот дружный смех, который вызывают комические артисты, экспонирующие себя в клетке зоопарка с надписью *Homo sapiens*. Любой школьник понимает, что пароходы или самолеты являются частью общественной жизни людей, поскольку недуг себя явно "неприродным" образом, - железо плавает в воде, имеет того чтобы тонуть в ней, или взмывает в воздух, летая выше и дальше птиц. Мы безошибочно распознаем социальный объект даже тогда, когда нам совершенно непонятны ни его назначение, ни способ его действия (как утверждает Станислав Лем, именно на этой способности идентифицировать артефакты основана надежда людей на успешный контакт с инопланетными "социетальными" цивилизациями; пера в то, что мы безошибочно узнаем "братьев по разуму", несмотря на то что их внешние атрибуты никому не известны).*

Конечно, и из уст современного человека порой можно услышать суждение о том, что "общество является частью природы". Однако несложный контент-анализ покажет, что термин "природа" используется в данном случае не как обозначение досоциальных - физических или биологических - реалий, а в значительно более широком, "космическом" смысле слова, характеризующем "прописку" человечества во Вселенной.

Ясно, однако, что интуитивная самоидентификация современных людей отнюдь не тождественна глубокому пониманию того, что представляет собой созданное ими общество в отличие от природы, где именно пролегает водораздел между социальными и природными процессами.

В самом деле, на чем основано всеобщее убеждение в том, что станки, самолеты или книги являются общественными, а не природными явлениями, такими, как землетрясение или вращение планет? Интуиция подсказывает, казалось бы, очевидное решение: к обществу относится все то, что создано человеческим трудом, а не природой, имеет искусственное, а не естественное происхождение, является артефактом - творением человеческого разума, отсутствующим в "нерукотворной" природе.

Однако несложных рассуждений достаточно, чтобы убедиться, что в данном случае интуиция не становится надежным помощником ученого и не позволяет ему хотя бы приблизительно очертить границы социального.

В самом деле, давайте зададимся несложным вопросом: к какому из миров - природе или обществу - принадлежат реки, земля, ее недра, обитающие на ней животные? Казалось бы, ответ очевиден: все это создано природой и принадлежит ей по "праву рождения", подчиняется ее законам, изучаемым целым комплексом естественных наук.

И все же осторожный человек не будет торопиться с ответом. В самом деле, так ли он очевиден? Ведь по условиям задачи речь может идти не просто о реке, а о судоходной реке, не

просто о земле, а о пашне, не просто о недрах, а о полезных ископаемых, наконец, не просто о животных, а о прирученных человеком животных, домашних тварях.

Согласимся, что это уточнение существенно меняет дело, придает нашему вопросу некоторое видимое "второе дно". С одной стороны, ясно, что в любом из этих случаев речь идет о "неартефактных" природных комплексах, существовавших задолго до человека. С другой стороны, поверхностного размышления достаточно для того, чтобы понять, что названные явления как-то "выбиваются" за рамки "матери-природы", приобретают по воле человека особые "социетальные" функции, а вместе с ними такие свойства, которые в природе попросту отсутствуют.

В самом деле, по всем своим физико-химическим свойствам камни не могут служить пищей для людей, никак не способны накормить голодного человека. Однако в мире социальных взаимодействий некоторые из них - к примеру, алмазы - приобретают свойство становиться источником пропитания, обмениваясь на пищу в любых требуемых человеку количествах. Спросим себя: могут ли объяснить это свойство физика, химия или любая другая наука, изучающая имманентные признаки и свойства природного субстрата? Отрицательный ответ на этот вопрос приводит нас к выводу о том, что мы столкнулись с чисто социальным, отсутствующим в природе свойством, а именно свойством предмета обладать определенной стоимостью (воплощать в себе абстрактный человеческий труд, как считают сторонники "трудовой теории стоимости", или отношение "предельной полезности", как полагают их оппоненты).

В результате для брокеров товарной биржи, продавцов и покупателей не существует никаких принципиальных различий между артефактами - к примеру, партией современной электроники, и природным сырьем - скажем, проданной на корню партией строевого леса, к которому еще не прикасалась рука человека. И в том, и в другом случае речь идет о чисто социальном явлении, каковым выступают любые товарные тела, существующие в рыночной экономике.

Мы видим, что фактор "происхождения" сам по себе не позволяет однозначно определить социальную или природную принадлежность явлений. Как же установить подлинное разграничение между обществом и природой, отличить одно от другого?

2. Недостаточность субстратного и функционального подходов

Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется ненадолго углубиться в "общую" философию и вспомнить, как мы вообще отличаем один интересующий нас объект от другого. Оставим пока в стороне сложный случай различения общества и природы и рассмотрим более простую ситуацию - известное каждому из нас различие между повседневными предметами человеческого обихода, к примеру утюгом и стаканом. Попробуем осмыслить теоретические основания их различия и прийти к общим выводам, важным для решения интересующей нас проблемы.

Очевидно, что различие любых объектов осуществляется путем сопоставления их свойств, которые они проявляют во взаимодействии с другими объектами. Нужно лишь учесть, что любой объект в окружающей нас действительности является носителем множества свойств, далеко не каждое из которых можно считать важным для его выделения.

К примеру, и утюг, и стакан, будучи материальными телами, обладают вполне определенной массой, весом и могут быть сопоставлены друг с другом по свойству быть более или менее тяжелыми. Однако, если на вопрос о различии этих предметов мы ответим: "утюг тяжелее", спрашивающий едва ли будет удовлетворен, ибо его интересуют не физические свойства сопоставляемых явлений, а их потребительские свойства как конкретных предметов человеческой жизнедеятельности.

Точно так же человек и продукты его деятельности отличаются от планет или звездных скоплений несравненно меньшей массой тела или пространственной протяженностью. Ясно, однако, что эти физические признаки не являются теми "специфицирующими" свойствами, которые позволили бы нам понять качественную выделенность интересующих нас явлений в

заданной проекции различения.

Как же обнаружить специфицирующие свойства сопоставляемых явлений? Какие общие правила существуют на этот счет?

Прежде всего было бы ошибкой думать, что специфицирующим признаком объекта может быть любое "уникализирующее" свойство, присущее лишь ему и ничему другому. И в самом деле, если задаться вопросом об отличительных признаках человека, выделяющих его из органической природы, мы можем вспомнить особенности человеческой анатомии, что он является единственным живым существом на планете Земля, обладающим мягкой мочкой уха. Но было бы странно, если бы мы признали именно эту телесную особенность человека специфицирующим свойством, выделяющим нас из животного царства.

В действительности специфицирующими свойствами объекта могут быть лишь его существенные свойства, т.е. такие признаки, которые не просто отличают один объект от другого, но делают его тем, что он есть, определяют его качественную самостождественность, или "самость", как иногда говорят философы.

Существует наглядный способ проверить существенность любого из отличительных признаков, его способность специфицировать своего носителя. Нужно мысленно лишить объект этого признака и посмотреть, останется ли он самим собой или же прекратит свое существование, превратившись в нечто совсем иное.

Спрашивается: остался ли бы человек человеком, если предположить исчезновение у него мягкой мочки уха? Другой вопрос: что стало бы с человеческой историей, если бы человек потерял способность мыслить и на этой основе изменять мир, приспособлявая его к своим нуждам? Очевидно, что названные отличительные свойства имеют неодинаковое отношение к сущности человека, определяющей неповторимость присущего ему образа жизни.

Следует учесть, конечно, что существенные и несущественные признаки объекта не отделены друг от друга китайской стеной. Они способны влиять друг на друга, в чем легко убедиться на самых различных примерах (в самом деле, глупо считать специфицирующим признаком Наполеона Бонапарта такую чисто физическую характеристику его тела, как малорослость; однако это обстоятельство не мешает психологам рассуждать о психосоциальных последствиях физической конституции человека, о знаменитом "комплексе Наполеона" проявляющемся во влиянии, которое оказывает недостаток роста на становление личности, формы и интенсивности ее самоутверждения).

Нужно учесть также, что существенные и несущественные свойства способны не только влиять друг на друга, но и меняться местами, что приводит к смене качественной самостождественности объекта, его "вырождению", "перерождению", самоликвидации и т.д. И все же, несмотря на все эти оговорки, каждый объект в каждый момент своего существования имеет один-единственный набор существенных свойств (не мешающих ему менять свои состояния), одно-единственное качество, конституируемое этими свойствами, обнаружение которых - условие классификации и систематизации объектов, установления их сходств и различий³.

Но как же нам определить искомое качество объекта, совокупность отличающих его существенных свойств? Увы, одного общего метода не существует, так как все зависит от меры сложности сопоставляемых объектов.

В самом деле, в некоторых случаях для установления искомого качества объекта достаточно выяснить его субстратные свойства, т.е. природные (физические и химические) свойства вещества, из которого он состоит.

Подобный субстратный метод вполне достаточен для различения объектов неживой природы, которые "равны самим себе", т.е. не обладают никакими другими свойствами, отличными от свойств образующей их неживой материи (такими, как атомное строение, протяженность, теплопроводность, способность к окислению и т.д. и т.п.).

Ясно, однако, что субстратный подход оказывается недостаточным для характеристики уже биологических объектов, обладающих свойствами, не выводимыми из свойств образующего их вещества. Совершенно напрасными будут попытки понять отличие между

органами биологического организма - к примеру, руками и ногами человека, - связав его с особенностями физического и химического состава образующих их клеток. Еще в большей степени это касается социальных объектов, для которых физико-химические свойства, как мы видели на нашем примере с утюгом и стаканом, отнюдь не являются существенными. Правда, задавая студентам вопрос о критериях различения социальной предметности, нередко слышишь очаровательный в своей наивности ответ: стакан сделан из стекла, а утюг из железа. Однако минутного размышления обычно бывает достаточно, чтобы отвечающий понял свою ошибку, осознал "субстратную изоморфность" этих предметов, представив себе стакан, сделанный из железа, и остающийся тем не менее стаканом, или утюг, сделанный из жаропрочного стекла и сохраняющий все свойства утюга⁴.

Соответственно субстратный подход не годится для большинства наук, и прежде всего для социальной философии, призванной установить качественное отличие общественных явлений от природных. Мы никогда не поймем феномен социального, пытаясь свести его к субстрату, на котором "выполнены" социальные системы. Едва ли кто-то способен всерьез полагать, что анализ физико-химических свойств материала, из которого изготовлена скульптура Венеры Милосской, скажет нам нечто важное о социальном качестве, воплощенном в ней, позволит нам отличить великое произведение искусства от обычного камня, находимого в природе и существующего по ее законам.

Какие же альтернативные подходы к качественной спецификации объектов могут использоваться в тех случаях, когда отказывает способ субстратных сопоставлений? Возвращаясь к нашему примеру со стаканом и утюгом, мы можем утверждать, что их различие будет раскрыто лишь в том случае, если мы отвечемся от субстратных свойств предметов и рассмотрим их функциональные свойства (понимая функцию, вслед за Э. Дюркгеймом, как соответствие между бытием объекта и его назначением).

В самом деле, в человеческом общежитии утюгом называется (и является!) предмет, предназначенный для глажения белья, в то время как стакан представляет собой в своей качественной самостождественности сосуд для питья (хотя побочно, как утверждал В.И. Ленин, может служить и пресс-папье, и орудием для метания в голову оппонента).

Именно это функциональное назначение определяет сущность обоих объектов и их отличие друг от друга. Мы можем при желании изготовить стакан в виде утюга или утюг, вполне напоминающий собой стакан. Однако при всем их внешнем сходстве стаканом будет то, из чего пьют, а утюгом - то, чем гладят, ибо социальная вещь, несомненно, есть то, что она делает, а не то, из чего она сделана или на что похожа.

Сказанное касается, конечно же, не только социальных объектов "искусственного" происхождения, специально созданных людьми для выполнения определенных функций, но и возникших естественным путем биологических объектов, которые являются частями, органами живых систем, обеспечивающими их функциональную целостность, информационное самосохранение в среде существования (об этом ниже).

Итак, мы видим, что качество объектов, окружающей нас действительности может устанавливаться не только методом сопоставления присущих им субстратных свойств, но и путем определения свойственных им функций, зачастую безразличных к своему субстратному "наполнению"⁵.

Но можем ли мы считать функциональный подход той панацеей, которая позволяет безошибочно различать, сопоставлять, классифицировать явления окружающей нас действительности, не поддающиеся простейшему субстратному различению?

Едва ли это так. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к элементарной интуиции, которая на этот раз подскажет нам правильный ответ.

К примеру, мы понимаем, что именно функциональный подход позволяет нам отличать солдат от поэтов, ученых от политиков - различные профессии, созданные разделением труда, обеспечивающим сохранность общества. Но может ли функциональный подход объяснить нам различие между французом и поляком, принадлежащими к разным человеческим этносам?

Возможно ли функциональное различие рыб и птиц? Возможны ли, наконец, попытки сопоставить и различить по внешней функции, но "назначению", по цели существования природу и общество?

Все дело в том, что подобный подход теряет свою силу, когда внимание ученого обращается на особый класс систем, которые отличны как от "субстратных", так и от "функциональных" объектов, способны "жить", а не просто существовать или функционировать. Мы имеем в виду целостные объекты sui generis - самозарождающиеся и самоорганизующиеся системы органического типа, методом различения которых является не функциональный, а субстанциальный подход, суть которого мы должны объяснить читателю.

3. Устарело ли понятие "субстанция"?

I

Начать следует с характеристики фундаментальной категории "субстанция", по-разному интерпретируемой философами.

Скажем сразу - мы решительно не согласны с мнением, согласно которому эта категория (вместе с сопряженными с ней понятиями "модус", "атрибут", "акциденция") имеет ныне сугубо архивное значение, интересна лишь историкам философской мысли, но не практикующим философам. Глубоко ошибается тот, кто рассматривает понятие субстанции как устаревший аналог понятий "материя", "сущность", "причина" или же синоним категории "субстрат" (именно это отождествление субстанции и субстрата, восходящее к средневековой алхимии, нередко встречается в современной философской литературе).

В действительности понятие субстанции обладает своей собственной категориальной нишей и не может быть заменено никаким иным понятием. Оно имело и имеет первостепенное эвристическое значение для науки, которое не только не уменьшилось, но, напротив, резко возросло в связи со становлением современной системной методологии, оказавшейся вполне созвучной древним принципам субстанциального подхода. Именно сейчас мы понимаем всю глубину философского мышления Спинозы, интерпретировавшего субстанцию как causa sui (причину самой себя), или Гегеля, определявшего ее через "целостность акциденций, в которых она открывается как их абсолютная отрицательность"⁶. Очевидно, что в этих архаичных на слух определениях фиксируются важнейшие характеристики столь интересных современной науке систем sui generis, пониманию которых и служит интересующая нас категория философии. Не будем, однако, забегать вперед и скажем обо всем по порядку.

Начнем с того, что ближайшим родственником "субстанции" в семье философских категорий мы считаем уже упоминавшуюся категорию качества. Можно утверждать, что в своем рациональном истолковании понятие субстанции служит для фиксации и объяснения качественной самостоятельности, присущей объектам окружающей нас действительности, - но не всем без исключения, а лишь некоторым из них. К их числу, как нетрудно догадаться, не относятся уже рассмотренные нами субстратные и функциональные объекты, имеющие свою субстанциальную определенность, но не обладающие субстанциальной самостоятельностью, выступающие в качестве модусов подлинно субстанциальных систем.

Конкретно говоря, речь идет об особом классе самоорганизующихся систем, способных самостоятельно создавать, поддерживать и модифицировать специфицирующее их качество, присущую им системную целостность.

Характеризуя сущность подобных систем, мы начнем с наиболее наглядного их свойства, которое философы прошлого именовали свойством sui generis или свойством самопорождения, способностью системы содержать все причины своего возникновения "в себе" - внутри себя, а не за своими пределами.

Подобная формулировка вопроса нуждается в разъяснениях, так как неискушенный в

философии читатель может понять "самопорождение" как некое мистическое "самозарождение" системы, творящей самое себя из "пустоты", автономно от среды своего существования, игнорируя принцип "de nihilo nihil" ("ничто не возникает из ничего"). Естественно, такая трактовка будет неверной. В действительности "самопорождение" субстанциальных систем означает не более чем свойство спонтанного, "самопроизвольного" возникновения и обособления в среде существования.

Единственной субстанциальной системой, о возникновении которой нельзя высказаться столь определенно, является объективная реальность, взятая в целом. Тайна ее становления или, напротив, несотворимости, вечности издавна обсуждается учеными, философами, богословами и никогда не будет раскрыта ими (каковы бы ни были успехи естествознания в понимании причин образования наблюдаемой нами вселенной).

Что же касается "самопорождения" иных субстанциальных систем - живых или социальных, - то оно отнюдь не тождественно отсутствию внешних причин их становления. Было бы, к примеру, нелепостью считать, что общество возникает не в процессе длительных эволюционных изменений неорганической и органической природы, а "из себя самого", предпослано самому себе в своем возникновении. Несомненно, существовали причины (случайные или закономерные), но которым сообщества животных пошли по пути социогенеза, прекратились в общество, и эти причины, конечно же, лежали за пределами становящейся социальности, всецело принадлежали царству природы. Говоря о самопричинности субстанциальных систем имеют в виду не отсутствие внешних причин вообще, а отсутствие вполне определенной их разновидности - целевых причин, о которых писал еще Аристотель (и о которых нам предстоит подробно говорить ниже). Отсутствие такой причинности в случае с обществом означает отсутствие внешней цели, "ради которой" оно возникло, реальную спонтанность такого возникновения. Системы с самостоятельным субстанциальным качеством по самой своей природе свободны от "назначения", сопоставимого с назначением утюга, стакана или центральной нервной системы, возникающих или создаваемых для выполнения определенной функции в рамках определенной системной целостности.

В самом деле, давайте спросим себя: каково функциональное назначение человеческих этносов? Кто и зачем создал французов не похожими на японцев или поляков? Мы знаем, зачем древним египтянам были нужны жрецы и фараоны, но кому, чему или зачем были нужны сами египтяне? Может ли ученый рассматривать как истину науки библейское утверждение о "богоизбранности" еврейского народа, предназначенного высшей трансцендентальной силой к исполнению особых "функциональных обязанностей"? Что может или должен делать француз такого, чего не может или не должен делать русский? Можно ли стать профессиональным японцем так же, как мы становимся профессиональными солдатами или учеными?

Размышляя над этими вопросами в самой предварительной форме, мы приходим к выводу, что этногенез не имеет внешней функциональной определенности, так как этносы возникают и существуют спонтанно, "сами по себе".

Функциональное различение наций и народностей невозможно, так как они не имеют специализированных, отличающихся друг от друга функций, более того, не имеют функций вообще (в отличие от абстрактно взятых обществ, имеющих одну всеобщую функцию - обеспечить выживание определенного коллектива людей и исполняющего с этой целью все необходимые, одинаковые для каждого общества функциональные обязанности).

Аналогичным образом функциональный подход даст сбои при попытке отличить друг от друга рыб и птиц, млекопитающих и травоядных, которые с позиций науки, отличных от позиций религиозного креационизма, возникли в спонтанном процессе эволюции не для чего-то и не для кого-то, а просто "потому, что возникли" (без некой скрытой цели, наподобие той, которая привела незабвенного Портоса на дуэль с Д'Артаньяном, несмотря на утверждения, что он дерется "потому, что дерется").

Наконец, функциональный подход не дает и не способен дать удовлетворительного критерия

различения общества и природы, социокультурной системы и систем физического и органического типа.

В самом деле, бессмысленны любые попытки сопоставить общество и природу по их "назначению", по цели существования, по внешней функции. Вопрос "зачем возник и существует физический и органический мир?" не имеет и не может иметь научного ответа. Было бы нескромностью, явным проявлением антропоцентризма считать, что природная реальность - существовавшая за миллиарды лет до человека и имеющая все шансы пережить его - возникла специально для того, чтобы обслуживать людские потребности (с таким же успехом можно утверждать, как это делал один из персонажей прекрасного романа братьев Стругацких "Понедельник начинается в субботу", что возникновение человека есть переходный этап к подлинному "венцу творения", каковым, несомненно, является рюмка коньяка с лимоном).

Так же обстоит дело и с социумом. Мы можем всерьез обсуждать вопрос о назначении отдельных компонентов - объектов и субъектов - социального, включая сюда великую проблему "смысла жизни" человеческих индивидов. Однако вопрос о цели и "смысле" существования человечества, особой социокультурной реальности, выделившейся из мира природы, поставит ученого в тупик. Всерьез обсуждать эту проблему можно лишь за пределами науки (к примеру, в рамках религиозного мировоззрения, считающего, что смыслом бытия человечества является его приближение к Богу, высшей трансцендентальной реальности, создавшей людей в интересах мировой гармонии или по иным соображениям; очевидно, что в подобные утверждения можно верить или не верить, но их нельзя рассматривать как суждения науки, допускающие хоть какую-нибудь верификацию).

Итак, первым, наиболее явным свойством субстанциальных систем является спонтанность их зарождения" как альтернатива целесообразного возникновения или целенаправленного создания функциональных систем. Ясно, однако, что это свойство само по себе не позволяет нам специфицировать субстанциальные объекты, так как является необходимым, но не достаточным их признаком.

В самом деле, свойство sui generis позволяет нам в самом первом приближении отличить природу, социум или отдельные человеческие этносы от утюга, стакана, поджелудочной железы и прочих объектов, которые мы назвали функциональными⁷.

Но как нам быть с отличием субстанциальных систем от простейших физических тел и процессов природы, о которых шла речь в связи с методом субстратной спецификации качества?

Отказываясь от функционального различения (но не анализа!) субстанциальных объектов, не уподобляем ли мы социум или человеческие этносы граниту или мрамору, огню или воде, которые существуют в природе не для чего-то, а сами по себе, лишены функционального статуса и отличаются друг от друга лишь по набору телесных", субстратных признаков - массе и протяженности, физическим и химическим свойствам?

Может быть, такой субстратный метод различения применим и к субстанциальным системам?

Бессмысленность подобной постановки вопроса не подлежит сомнению. Очевидно, что мы не можем вернуться к субстратной спецификации качества и связывать социокультурное отличие немцев от славян, французов от японцев с массой их тела или средним ростом.

Конечно, субстанциальные объекты, как и объекты функциональные, имеют свою субстратную определенность, представляют собой телесную, чувственную данность, "изготовленную" из определенного вещества - атомов, молекул и пр. Свойства этого "материала", как и в случае с функциональными объектами, безразличны системе, находятся в корреляции с ее субстанциальными свойствами. Мы знаем, к примеру, что свойство быть человеком, осуществлять деятельность, отличную от активности животных, тесно связано с химическим составом и структурой головного мозга, строением кисти человеческой руки - т.е. с определенными субстратными параметрами, внутри которых только и могут существовать и поддерживаться субстанциальные свойства

социального.

Но это вовсе не значит, что субстанциальные свойства системы сводятся к ее субстратным характеристикам и выводятся из них, не означает тождества субстанциальных и субстратных объектов.

Чтобы понять их взаимное отличие, мы должны рассмотреть всю гамму признаков, присущих субстанциальным системам, которые, конечно же, не сводятся к факту их самопорождения. Это свойство органически связано с особым целостным образом жизни, который отличен от способа существования и субстратных и функциональных объектов. Он предполагает особые механизмы самосохранения и саморазвития системной целостности, при которой все многообразие частей, свойств и состояний системы имеет единый источник, сводится к единому основанию. О чем конкретно идет речь?

II

Читатель мог заметить, что при характеристике субстанциальных объектов мы используем понятия, начинающиеся со слова "само", - самопорождение, самосохранение, саморазвитие. Нетрудно заключить, что существование субстанциальных систем связано с особой мерой их качественной самостоятельности, которую правильно будет назвать качественной самодостаточностью, проявляющейся и в генезисе, и в строении, и в функционировании, и в развитии подобных образований.

Сложный термин "самодостаточность" оказался ныне на слуху у людей, далеких от всякой философии. Открывая газеты, мы до последнего времени встречали в них сообщения о стремлении многих республик и областей Российской Федерации перейти на принцип "региональной самодостаточности". Как бы мы ни относились к таким стремлениям (оценивая их как демократизацию страны или как ее развал, возвращение к эпохе раздробленных удельных княжеств), каждый понимает, что самодостаточность в данном контексте означает ту меру самостоятельности регионов, которая позволяет им существовать "самим по себе", независимо от подпитывающей, организующей и контролирующей роли центра.

Философское понимание самодостаточности, конечно же, не сводится к подобным прикладным интерпретациям. Тем не менее оно также исходит из представлений о качественной самостоятельности объекта, его независимости от внешней среды существования.

Сложность, однако, состоит в том, что философы (в отличие от некоторых политиков) прекрасно понимают, что независимость явлений внутри нашего взаимосвязанного мира имеет весьма относительный характер. Соответственно философский подход предполагает строгое определение той меры самостоятельности объектов, их независимости от внешних условий, способности существовать по принципу "у себя бытия", которая необходима и достаточна для признания их самодостаточности и, следовательно, субстанциальности. Каковы критерии такой самодостаточности, и существует ли она вообще?

В самом деле, политикам легко рассуждать о самодостаточности социальных образований, сводя ее к их хозяйственно-административной и прочей автономии в мировом сообществе. Нетрудно видеть, однако, что с философской точки зрения речь здесь идет о весьма относительной, узкоканализованной независимости, имеющей сугубо социальное измерение. Ведь она распространяется лишь на "братьев по разуму", ближних и дальних соседей, принадлежащих к одному и тому же таксономическому классу явлений, именуемых "общество".

Ситуация радикально меняется, если и когда средой существования общества считают не только внешнюю ему социокультурную реальность, но и естественную природную среду обитания людей. Очевидно, что любое - самое самостоятельное в мировом масштабе общество - не может существовать вне и независимо от природы, так как черпает из нее все необходимые вещественно-энергетические условия своего функционирования и развития. Как и в случае с "самозарождением" субстанциальных систем, их самодостаточность

означает все что угодно, но только не способность существовать "сами по себе", "в себе и для себя" - не имея внешней среды существования, не нуждаясь в ней и не взаимодействуя с ней. И вновь единственным исключением из этого правила, единственной системой, обладающей абсолютно самостоятельным, не зависящим от внешних обстоятельств существованием оказывается реальность как таковая, мир как целое, не имеющий и не могущий иметь никакой "внешней среды" своего бытия с субстанциальными свойствами, отличными от его собственных всеобщих свойств.

Признавая это обстоятельство, многие философы полагают, что понятие субстанции, фиксирующее качественную самодостаточность бытия, применимо лишь к миру в целом - единственной из реально существующих субстанциальных систем. Все остальное, находящееся внутри мира - включая сюда физическую, органическую и социальную реальность, - рассматривается в качестве несамостоятельных формообразований (модусов и атрибутов) одной-единственной субстанции.

Философы, придерживающиеся подобного подхода, веками спорят о том, что именно выступает в роли субстанции - саморазвивающаяся материя, порождающая из себя все свойства и состояния мира (включая сюда свою формально-логическую оппозицию в виде сознания); дух, создающий в ходе своего самодвижения все реальное богатство мира, в том числе и материю как форму своего инобытия; или же, в крайнем случае, материя и дух, существующие параллельно друг другу, как в этом убеждены сторонники философского дуализма.

В любом случае субстанция понимается как "последнее основание сущего", а принцип субстанциальности - способности породить, поддерживать и "диверсифицировать" свое качество в автономном режиме существования - распространяется лишь на мир, взятый в целом.

Именно такое понимание субстанции приведено в Советской Философской Энциклопедии в статье, написанной Э.В. Ильенковым, в которой категория субстанции трактуется как "объективная реальность, рассмотренная со стороны ее внутреннего единства, безотносительно ко всем тем бесконечно многообразным видоизменениям, в которых и через которые она в действительности существует; материя и аспекте единства всех форм ее движения, всех возникающих и исчезающих в этом движении различий и противоположностей"⁹.

Скажем сразу - мы не согласны с таким излишне строгим, "адресным" пониманием субстанции, которое чревато преуменьшением реальной автономии "царств бытия", образующих целостный мир, рождает соблазн редукции его многообразия к достаточно абстрактным основаниям (материя, дух, пространство, время и т. д.).

Не углубляясь в философские тонкости, мы полагаем, что принцип может распространяться не только на мир, взятый в целом, но и на отдельные сферы бытия. Мера автономии подобных сфер достаточна для того, чтобы мы могли поискать, как минимум, субстанцию биологических и социальных систем, несомненно обладающих признаком качественной самодостаточности.

Конечно, тем же признаком обладает и физическая реальность, взятая в целом, а не в отдельных своих субстратных проявлениях. Признавая это обстоятельство, мы тем не менее сконцентрируем свое внимание на типе субстанциальности, который связан с механизмами адаптивного взаимодействия системы со средой своего существования при сохранении качественной независимости от последней.

Тип субстанциальности, присущий физической реальности, имеет иной характер. Как и в случае с миром, взятым в целом (роль которого физическая реальность исполняла миллиарды лет), независимость от среды существования в данном случае тождественна отсутствию такой среды, отличной по своим законам от самопорождающейся и саморазвивающейся неорганической природы - если отвлечься, естественно, от вненаучной гипотезы сотворения ее Богом.

Ограничив свое понимание субстанции живыми и социальными системами, мы оказываемся

вынужденными сделать одну существенную оговорку. Суть ее состоит в том, что самодостаточность таких систем, свидетельствующая об их субстанциальности, касается небытия, а качества, т. е. распространяется на их сущность, но не на реальное существование.

Это означает, что нам не обязательно рассматривать все субстанциальные системы как некие замкнутые монады, обладающие абсолютной свободой существовать "в себе и для себя". В случае с биологическими и социальными системами, которые мы будем рассматривать, самодостаточность означает не отсутствие внешней среды существования, а особый способ взаимодействия с такой средой, особый способ зарождения, поддержания и развития сущностных свойств системы, образующих присущее ей качество.

Такая самодостаточность характеризует систему в любом из аспектов ее существования, т.е. распространяется и на ее строение, и на ее функционирование, и на ее развитие. Во всех этих случаях мы имеем дело с имманентностью бытия, существованием по собственным законам, действие которых ограничено самой системой и не распространяется на внешние ей реалии¹⁰. Структурно-функциональная и динамическая организации системы имеют своей непосредственной причиной не воздействия внешней среды, а собственную потребность выживания в среде, потребность в обеспечении и сохранении присущей системе целостности, качественной определенности.

Сказанное становится понятным при попытке контрастного сопоставления субстратных и субстанциальных объектов - молекулы воды с живым биологическим организмом или человеческим обществом.

И в том и в другом случае мы имеем дело с объектами, обладающими выраженной качественной определенностью, позволяющей нам выделять их в ряду других объектов окружающей нас реальности. И в том и в другом случае эти объекты обладают всеми признаками системы, т.е. представляют собой целостные образования, состоящие из взаимосвязанных частей и обладающие интегральными свойствами, которые отсутствуют у частей, взятых порознь.

И в то же время способ существования названных систем имеет самые серьезные отличия, связанные с мерой качественной автономии системы в отношении среды своего существования. Самодостаточность биологического организма, отличающая его от химического соединения, проявляется во всех аспектах его системной организации, во всех присущих ему механизмах изменения.

Сравнив, к примеру, закономерности строения интересующих нас объектов, мы обнаружим принципиально различные способы их структурной композиции, охарактеризованные еще Гегелем в терминах "химизм" и "организм".

В системах с низшим "химическим" типом связи, к числу которых относится большинство субстратных тел, целое образуется как результат взаимосложения частей, вполне способных к самостоятельному существованию за его пределами и независимо друг от друга. Так, молекула воды, как известно, состоит из атомов кислорода и водорода, взаимодействие которых порождает у воды интегральные свойства целого, отсутствующие у образующих ее газов по отдельности. И тем не менее и кислород и водород вполне способны существовать вне и помимо объединяющей их системы, наряду и параллельно с ней, независимо друг от друга, в "чистом" несвязанном виде.

Напротив, в системах с высшим "органическим" типом (к числу которых относятся биологические и социальные объекты) части целого не только взаимосвязаны, но и взаимоположены, непредставимы друг без друга и без связующего их целого. Так непредставим настоящий, "немуляжный" головной мозг, существующий вне и помимо живого организма, независимо от системы мозгового кровообращения и других анатомических компонентов; непредставима экономика, существующая сама по себе, вне и помимо общества, отдельно от отношений власти, институтов культуры и т. д. и т. п.¹¹

Очевидно, что структурная организация "химического" и "органического" типа свидетельствует о разной степени качественной автономии характеризуемых ими систем,

их независимости от внешних условий существования. Суть этого отличия состоит в том, что интересующие нас системы с органическим типом связи самостоятельно себя из материала среды, используя его в соответствии с собственным "архитектурным проектом" предполагающим сугубо избирательное отношение к условиям существования. Система ассимилирует внешний субстрат, перерабатывает его в органы собственности "тела", способные обеспечить успешную адаптацию к внешней реальности, сохранение своей качественной автономии в ней.

Этой цели подчинен и весь процесс функционирования созданных органов, который также определяется собственными "правилами" системы, а не законами окружающей ее среды. Подобная автономность функционирования едва ли свойственна конкретным субстратным системам, хотя развитие современной науки заставляет философию сопровождать это утверждение многими оговорками (мы имеем в виду достижения синергетики, изучающей процессы самоорганизации в физическом мире - феномен открытых диссипативных систем, о которых нам еще предстоит говорить ниже. Мы надеемся показать, в частности, что законы организации, присущие синергетическим объектам, ничуть не выводят их за рамки физического типа функционирования, не придают им свойств, отличных от родовых свойств неживой материи, не возводят в новое субстанциальное качество, нередуцируемое к преобразованиям вещества и энергии).

Иначе обстоит дело с органически целостными системами биологического и социального типа, функциональная автономия которых тождественна радикальной смене типа функционирования. И общество, и биологические системы существуют в неживой среде по особым законам органической или социальной жизни, руководствуются набором "функциональных инвариантов", которые обеспечивают самосохранение в среде и не редуцируются к ее сущностным свойствам. Примером подобных инвариантов могут служить параметры артериального давления или температуры тела, присущие живому организму, которые не зависят от среды существования (способной погубить жизнь, но не способной произвольно перестраивать ее функции). Такие же инварианты функционирования, как мы увидим ниже, присущи и социальной системе - хотя их поиск вызывает значительно большие разногласия специалистов, чем в случае с биологией.

Наконец, процесс изменения систем с "химическим" и "органическим" типом связи также отличен по своим механизмам. Органическим системам свойственна модель имманентного изменения, отличная от "экстернальной" модели, связанной с внешними для объекта источниками движения.

Мы знаем, к примеру, что футбольный мяч перемещается в пространстве не сам по себе, а лишь под влиянием некой внешней силы - скажем, толчка со стороны ноги футболиста. Иначе обстоит дело с животными, которые прыгают, бегают или летают за счет собственных мускульных усилий.

Конечно, припомнив закон "единства и борьбы противоположностей", мы признаем, что самодвижение присуще не только системам с органическим типом связи. Однако подлинным критерием имманентности изменений является не вектор движущего усилия, а характер вызвавших его причин. Мы знаем, что в отличие от самовозгоревшегося торфа или извергнувшегося вулкана животное движется по собственной надобности, под влиянием лишь ему присущих потребностей в пище, безопасности и пр., самостоятельно контролирует и направляет свой бег или полет. Внешняя среда, конечно же, оказывает существенное воздействие на подобное передвижение, определяя условия его возникновения и осуществления, но не его причины, которые имманентны движущейся системе, лежат внутри нее, а не за ее пределами (важное различие между условиями явления и его причинами нам предстоит выяснить ниже).

Итак, мы видим, что спонтанность возникновения не дает оснований к отождествлению субстратных и субстанциальных объектов, обладающих принципиально различными степенями качественной автономии, принципиально различными механизмами производства

и воспроизводства своей качественной определенности.

Излишне говорить, что качественная самодостаточность субстанциальных систем отличает их не только от субстратных, но и от функциональных объектов.

Конечно, многое из того, что было сказано об автономии систем с органическим типом целостности касается не только субстанциальных объектов, но и образующих их подсистем и компонентов, имеющих свою качественную самостоятельность внутри целого¹².

Именно эта самостоятельность позволяет, к примеру, офтальмологам, дерматологам, отоларингологам, невропатологам, кардиологам специализироваться на лечении отдельных органов человеческого тела, которым присущи отдельные, характерные для них заболевания, связанные с общим состоянием организма, но не сводящиеся к нему. Подобная самостоятельность присуща политике, искусству, религии и прочим сферам общественной жизни, обладающим собственной логикой строения, функционирования и развития (чтобы ни думали на этот счет поклонники экономического детерминизма, пытающиеся рассматривать подобные сферы как механический дериват экономики).

И тем не менее качественная самостоятельность отдельных функциональных компонентов целого не тождественна их качественной самодостаточности. При всей своей автономии органы биологической системы строятся, функционируют и развиваются по законам жизни, т. е. разделяют субстанциальное качество целого, модифицируют его, не выходя за рамки той качественной определенности, которая отличает живое от неживого или социального. Точно так же относительная самостоятельность сфер общественной жизни не мешает им, как мы увидим ниже, быть видовыми спецификациями одной и той же человеческой деятельности со всеми родовыми свойствами, присущими этой субстанции социального.

В отличие от общества или самодостаточных биологических систем (совсем не всегда совпадающих с отдельными живыми организмами) функциональные компоненты этих субстанциальных объектов лишены среды существования, законы которой были бы качественно отличны от их собственных. Они не способны также собственными усилиями воспроизводить присущую им органическую целостность, сохраняя ее лишь в поле системного взаимодействия, характеризующего систему, взятую в целом.

4. Формообразования социальной субстанции: постановка проблемы

Итак, подведем некоторые итоги сказанному. Стремясь решить центральную проблему социальной философии - понять, что такое общество как "род космического бытия", чем отличается оно от досоциальных форм организации, - мы предприняли экскурс в область научной методологии, приемов, позволяющих ученым специфицировать качество интересующих их объектов.

Выяснилось, что определенная группа систем не может быть специфицирована методами субстратного или функционального различения, так как обладает свойствами, не совпадающими со свойствами образующего их "материала", и в то же время лишена внешней функциональной определенности, позволяющей различать явления в соответствии с их местом и ролью в поле охватываемого их системного взаимодействия. Такие объекты мы назвали субстанциальными, понимая субстанцию как самозарождающееся и самоподдерживающееся качество объектов, способных собственными усилиями создавать, воссоздавать свою системную целостность, охранять ее от экспансионистских воздействий со стороны внешней среды существования.

Способом спецификации таких систем является субстанциальный подход, предполагающий установление того специфического способа существования во внешней среде, адаптации к ее условиям, который присущ системе и объясняет ее свойства, законы структурной, функциональной и динамической организации.

Именно таким и никаким иным может быть адекватный способ научного объяснения субстанциальных объектов. Приведем простейший пример, подтверждающий эту мысль. Предположим, что нам нужно ответить на "детский" вопрос - чем отличаются рыбы от птиц? Спрашивается, будет ли правильным начать наш ответ с перечисления

This document was created by Unregistered Version of Word to PDF Converter

анатомических и физиологических различий между живыми существами: наличие жабр и плавников, в одном случае, крыльев и прочего - в другом, хладнокровности и теплокровности и т.д. и т.п.

Нет спору, такое обращение к строению интересующих нас организмов, особенностям их физиологии является важным условием их различения. Однако специфика субстанциальных систем состоит в том, что они не могут быть поняты "изнутри", путем структурного и функционального анализа образующих их частей.

Все дело в том, что части субстанциального целого не являются для него исходной и первичной данностью. Напротив, их возникновение, структурное обособление и функциональная специализация должны быть объяснены некоторыми свойствами целого, которое предпослано частям, а не последует им.

Эта фундаментальная особенность, как нетрудно догадаться, является следствием органического типа связи, присущего субстанциальным объектам. В системах с "химическим" типом связи, как мы видели выше, существование частей предпослано существованию целого и само оно образуется, условно говоря, как результат "договора" между компонентами, способными "жить и действовать" поодиночке. Это означает, что интеграционный импульс в системе идет от частей к целому, зависит от "желания" (и, естественно, возможности) самостоятельных явлений создавать систему с новыми интегральными свойствами.

Иначе обстоит дело в системах органического типа. В самом деле, мы не можем предположить, чтобы целостный биологический организм мог возникнуть в результате "сговора" между автономно существующими головным мозгом, конечностями или легкими, которым при "встрече" удалось "договориться" о совместном существовании. (Несколько проще представить себе общество, созданное, как полагали сторонники теории "общественного договора", самостоятельно жившими и пострадавшими от своей самостоятельности людьми. Однако такая постановка вопроса, как мы увидим ниже, категорически отвергается современной наукой, воспринимается учеными как абсолютная нелепость.)

Очевидно, что во всех этих случаях мы вправе говорить об определенной первичности целого в отношении своих частей. Это не означает, конечно, что целое способно существовать до своих частей и независимо от них: первичность целого не имеет и не может иметь подобного хронологического характера.

Речь идет о другом - о первопричинах структурной дифференциации и функциональной организации системы, которые обнаруживаются в свойствах целого, а не в свойствах образующих его частей, взятых по отдельности. Именно потребность выживания в среде, присущая системе как целому, а не отдельным ее частям поодиночке, определяет как способ их функционального опосредования, так и сам факт структурного обособления частей в поле системной целостности. Детерминационная цепочка в данном и подобных случаях предполагает зависимость структурного обособления органов от их функциональной определенности, а последней - от способа существования системы в целом, имеющего уже не функциональный, а спонтанно-самодостаточный, т. е. субстанциальный, характер.

Применительно к вопросу о различии рыб и птиц это значит, что наличие жабр у первых и крыльев у вторых не может быть самодостаточным основанием их качественной спецификации, так как само нуждается в объяснении. Всегда возможен и необходим вопрос: а почему одни животные обладают крыльями, а другие жабрами и плавниками?

Ответ на этот вопрос звучит так: потому что процесс эволюционного самосохранения в среде сложился для животных таким образом, что одним из них пришлось летать, а другим - плавать. Современная биология прекрасно понимает, что реальные анатомические и физиологические отличия летающих и плавающих, парнокопытных и непарнокопытных, хищных и травоядных тварей, как правило, производны от различий этологических, т. е. определяются предписанным животному образом жизни, особым способом существования живых существ в окружающей их среде.

Это не означает, конечно, что анатомические и физиологические различия живых существ

всецело порождены внешним воздействием среды, как полагает теория ламаркизма. В действительности субстанциальная автономия в развитии биологических систем проявляется, как мы знаем, в способности к ненаправленным мутационным изменениям организма. Но именно в процессе адаптационного взаимодействия со средой определяется, какие мутационные изменения будут сохранены организмом и переданы им далее "по цепочке", а какие подвергнутся безжалостной выбраковке вслед за вымиранием своих носителей. Таким образом субстанциальный подход к пониманию живых существ предполагает учет внутренних и внешних обстоятельств, образующих во взаимодействии целостный образ их жизни, способ воспроизводства в среде обитания.

Аналогичный подход может и должен быть использован при понимании качественной специфики интересующей нас социальной системы. Мы не в состоянии объяснить присущую ей целостность, анализируя отдельные сферы общественной жизни и реально существующее функциональное взаимоотношение между ними.

Изучая сложнейшие внутренние зависимости между экономикой и политикой, религией и наукой, правом и моралью, мы также обязаны помнить, что эти общественные сферы не представляют собой исходной социальной данности и постоянно спрашивать себя - зачем и почему они возникли в обществе, почему они связаны между собой так, как связаны, а не каким-либо иным способом?

И в данном случае качество системы не может быть дедуцировано из ее структурно-функциональной организации. Мы должны понять те потребности социального целого, те особенности совместной жизни людей, которыми обуславливается процесс структурно-функциональной дифференциации ее подсистем и компонентов, нарастающий по мере саморазвития общества, переходящего от гомогенности родовых коллективов ко все более сложным формам институциональной организации.

Понять все это мы сумеем лишь в том случае, если установим тот специфический способ существования, который выделяет людей из природы и противопоставляет ей, т. е. обнаружим субстанцию социального. Таковой, по нашему убеждению, является целенаправленная, адаптивно-адаптирующая деятельность человеческих индивидов и групп, к рассмотрению которой мы перейдем в следующей главе.

Пока же, завершая наши методологические рассуждения, отметим, что обнаружение субстанциального качества системы позволяет науке решить две важнейшие взаимосвязанные задачи.

Первая из них связана с установлением строгих качественных границ системы, ее демаркацией в среде существования, отличением от внешних ей субстанциальных реальностей.

К примеру, установив субстанцию социальной реальности, определив особый способ существования людей, каковым выступает, по нашему убеждению, целенаправленная деятельность, мы получаем возможность строго научного разграничения общества и природы, критерий, позволяющий нам установить принадлежность явлений к сфере социокультурной реальности, справиться со всеми "сложными случаями", о которых говорилось выше.

Нетрудно догадаться, что статус социального обретают любое явление, вовлеченное в "силовое поле" деятельности, выступающее как модус, атрибут или акциденция этой социальной субстанции. При этом нас не интересует их "естественное" или "искусственное" происхождение, так как деятельность, подобно волшебной палочке, преобразует свойства любых принадлежащих к ней явлений, вовлекая их в систему специфически социальных связей, налагая на них специфически социальные функции.

Именно поэтому социальными становятся любые образования, созданные природой и лишь используемые людьми. И наоборот, артефакты, "выпавшие" из деятельности, автоматически теряют свойства социальных - так, брошенное и гниющее в лесу топорище превращается в обычный кусок дерева, существующий по законам природы, ничем не выделяющийся из нее, несмотря на свое общественное происхождение. (Во избежание

путаницы заметим предварительно, что частью социального мира становятся лишь те предметы, которые освоены практической деятельностью людей. У нас нет оснований, к примеру, считать общественным явлением комету Галлея, пока она остается для людей лишь объектом наблюдения, т. е. духовно-познавательной, а не практической деятельности.)

Вторая задача субстанциального подхода состоит в установлении единого источника и основания внутренней организации системы, строгой научной классификации всех формообразований, существующих внутри субстанциального качества.

Ниже нам предстоит убедиться в том, что социальная действительность распадается на множество разноразмерных структурных образований - от подсистем до элементов, обладает многочисленными механизмами самовоспроизводства и развития, неисчислимым множеством свойств и состояний, присущих как обществу в целом, так и отдельным его составляющим. Разобраться во всем этом многообразии мы сможем лишь в том случае, если сумеем свести его к некоторому общему знаменателю, тому субстанциальному основанию, саморазвитие которого порождает диверсификацию исходного качества.

Именно такие возможности открывает перед нами субстанциальное понимание человеческой деятельности, которая определяет не только способ существования, но и законы внутренней организации общества.

Исходя из того, что общественная жизнь есть не что иное, как процесс совместной деятельности людей, мы будем утверждать, что все существующее в обществе представляет собой то или иное проявление деятельности - ее модус, атрибут, акциденцию или, другими словами, часть, отношение частей, свойство, состояние, таксономический вид.

В самом деле, науку, искусство или сельское хозяйство мы будем понимать как особые виды человеческой деятельности. Политические партии, их лидеры, научные институты или семья мы будем рассматривать в качестве (коллективных или индивидуальных) субъектов деятельности, составляющих ее активную, "иницирующую" сторону. Напротив, станок, микроскоп, винтовка или домашняя утварь предстанут перед нами в качестве объектов общественной деятельности людей или индивидуальной жизнедеятельности человека, т. е. тем, на что направлена деятельная способность субъекта. Собственность на такие объекты (в отличие от самих объектов) будет рассматриваться нами как особое отношение между людьми по поводу потребных им объектов. Сама потребность предстанет как особое свойство субъекта, выступающее в качестве внутреннего регулятора деятельности (равно как и чувство стыда или патриотизма). Свобода выступит как состояние субъекта деятельности, проявляющееся в его способности контролировать условия собственного существования, и т. д. и т. п.

Короче, во всем "пространстве" социального не окажется ни одного явления, которое не представляло бы собой некоторую "ипостась" деятельности. В мире социального она подобна углероду, который "прячется" за внешне противоположными алмазом и графитом, составляя в действительности их "тайную сущность" или собственно субстанцию, которая, по определению Гегеля, есть реальное единство своих формообразований, синтез сущности и явлений, содержания и формы, относительно которого "всякое содержание есть лишь момент, который принадлежит только этому процессу, есть абсолютное превращение друг в друга формы и содержания" 3.

Что же такое человеческая деятельность, чем отличается она от процессов живой и неживой природы? Попробуем ответить на этот вопрос.

Глава 2

Субстанция деятельности: первичные определения

1. Предметность социального. Проблема субстанциальных редукций

Из сказанного выше нетрудно заключить, что термин "деятельность", который обозначает самозарождающееся и саморазвивающееся качество социального, субстанцию общественной жизни, оказывается наиболее широким понятием социальной философии, исходным по

отношению ко всем другим ее категориям, включая сюда ключевые понятия - "социум", "общество", "история".

Однако нередко этот термин используют в еще более широком значении, распространяя его не только на социальные, но и на сузубо природные процессы, говоря, например, о вулканической деятельности, инстинктивной деятельности насекомых и т.п. В этом случае деятельность отождествляют со способностью действовать, т.е. затрачивать энергию, производить определенные изменения в мире, что свойственно, естественно, не только людям.

Мы полагаем, что во избежание ненужной биологизации социальных процессов¹⁴ или социализации природных целесообразно говорить о деятельности лишь применительно к человеку и человеческим коллективам, рассматривая ее как специфический способ их существования в мире, отличный от способа существования органической и неорганической природы.

Что же такое деятельность? Стремясь определить это понятие, мы должны помнить о том, что речь идет о субстанциональной категории обществознания, на которую распространяется общее правило образования любых субстанциональных понятий.

Суть его состоит в следующем. Субстанция, как мы видели выше, является исходным основанием определения собственных модусов и атрибутов. Однако это правило не допускает инверсии, не действует в обратном порядке, что означает полную невозможность определения субстанции "изнутри", через свойственные ей формообразования.

Собственно говоря, это правило распространяется не только на субстанциональные, но и на функциональные системы, имеющие внешнюю, а не внутреннюю определенность качества.

Чтобы убедиться в этом, достаточно заглянуть в толковый словарь русского языка и посмотреть, как определяется в нем любой из функциональных объектов - к примеру, дом, служащий человеку местом проживания. Мы быстро убедимся, что в определении дома ничего не говорится об образующих его компонентах - стенах, фундаменте или крыше. Напротив, понятие крыши определяется через понятие дома, как "верхняя часть, покрывающая его", но не наоборот.

Что же касается дома как целого, то он определяется как "жилое здание", "жилище", т.е. предмет, способный удовлетворять некоторые потребности строящих его людей. Это значит, что функциональный объект характеризуется не через совокупность своих собственных имманентных определений, а через внешнюю, предписанную извне роль в интегральной системе человеческой жизнедеятельности.

Субстанциональные системы, как мы могли видеть выше, не могут быть определены функционально, так как не имеют внешней "служебной" определенности. Однако присущий им способ существования в среде также определяется извне, путем соотношения с внешними реалиями, подведения под более широкие, родовые для данной субстанции определения.

Естественным исключением из этого правила является лишь целостный мир, не имеющий и не могущий иметь внешних условий существования. Стремясь установить его субстанциональность, философия вынуждена использовать систему так называемых парных понятий, которые устанавливаются не путем сведения частного к общему, а друг через друга. Так, философы, считающие субстанцией мира саморазвивающуюся материю, вынуждены определять ее путем формально-логического противопоставления собственному атрибуту, в роли которого выступает сознание. Аналогичным образом субстанциональность сознания устанавливается путем противопоставления своему собственному инобытию - "косной и неодушевленной" материи (третий вариант решения связан с попыткой соорудить некоторое интегральное понятие, снимающее в себе оппозицию той же материи и того же сознания, - к примеру, понятие "жизнь", которое уже не поддается дискурсивным определениям и должно постигаться, как полагал А. Бергсон, интуитивно).

Что же касается отдельных "царств бытия" - неорганической, органической и "надорганической" реальности, то их субстанциональность, по нашему убеждению, может быть и должна быть определена путем подведения под родовые реалии мира.

Мы имеем в виду прежде всего понятие "движение", характеризующее всеобщий способ

процессуального бытия мира безотносительно к природе движущегося субстрата, его материальной или духовной определенности. Физико-химические взаимодействия, жизнь и деятельность оказываются при таком подходе видовыми характеристиками движения, взаимные различия которых выступают как условие их качественной спецификации.

Сказанное означает, что понятие "деятельность" может быть определено социальной философией лишь путем сопоставления с универсальными свойствами движения вообще, присущими миру как целому, и противопоставления специфически социального способа воссоздания системной целостности, способу, который присущ субстанциальным системам физического и органического типа.

Путь имманентной спецификации деятельности через ее собственные модусы - к примеру, ее понимание как "субъект-объектного опосредования", "процессуализации общественных отношений" и пр. - ведет в тупик, так как сами понятия "субъект", "объект", "общественные отношения" и пр. могут быть определены исключительно через субстанцию деятельности и никак иначе¹⁵.

Это не означает, конечно, что мы свободны от необходимости изучать внутреннее строение деятельности, ее функциональную и динамическую организацию. Очевидно, что всякое, сколь-нибудь глубокое понимание деятельности возможно лишь на основе знания законов ее субъект-объектной организации, о которых речь пойдет ниже. Мы же говорим пока о формальном определении деятельности, в котором не может быть указаний на имманентные ей организационные моменты¹⁶.

Итак, мы понимаем деятельность как форму бытия в мире, разновидность движения, отличную как от физико-химических взаимодействий, субстанцией которых является преобразование вещества и энергии, так и от органической жизни, представляющей собой информационно направленную адаптивную активность биологических систем. Что же отличает человеческую деятельность и основанный на ней социум от этих форм движения, образующих миры неорганической и органической природы?

Отвечая на этот вопрос, мы должны начать не с различия, а со сходств, существующих между деятельностью и природными процессами, из которых она постепенно развилась¹⁷.

Казалось бы, что общего мы можем найти между сложнейшими формами человеческой деятельности и куда более простыми формами физического взаимодействия в мире? Однако сходства между ними не замедлят проявить себя при внимательном рассмотрении.

Сравним, к примеру, деятельность лесоруба с порывом ветра, ломающим деревья. Различие между осмысленным поведением человека, выборочно заготавливающего древесину, и стихийной силой природы, крушащей все подряд, не вызывает сомнений. Однако столь же очевидно, что это различие не является абсолютным.

В самом деле, нельзя видеть, что интересующие нас процессы при всем различии их причин и механизмов имеют одинаковый результат, который состоит в том, что деревья падают в обоих случаях. Это происходит потому, что и ветер, и человек проделывают определенную "работу", которая может быть выражена в одинаковых единицах СИ, известных нам из школьного курса физики.

Отсюда следует, что деятельность лесоруба сохраняет в себе признаку свойственные физическим процессам нашего мира, т.е. представляет собой некоторое преобразование вещества и энергии, которое вполне может быть зарегистрировано и измерено соответствующими приборами.

Обобщая сказанное, мы можем утверждать, что подобное физическое преобразование реальности является необходимым условием любой полноценной человеческой деятельности, изучаемой общественными науками.

Это обстоятельство, как мы увидим ниже, ничуть не противоречит целенаправленности человеческих усилий, направляемых сознанием, имеющим вполне деятельный и в то же время нематериальный, идеальный в своей сущности характер.

Конечно, нам могут сказать, что неподвижно сидящий человек, изображенный Роденом в скульптуре "Мыслитель", не бездействует - он мыслит, т.е. занят деятельностью, характер

и интенсивность которой не могут быть измерены ни в каких килограммометрах, лошадиных силах и прочих физических единицах.

Ошибочно, однако, думать, что мы столкнулись с примером человеческой деятельности, результат которой не связан непосредственно с преобразованием вещества и энергии. И вовсе не только потому, что любой акт мышления, как известно, связан с функционированием коры головного мозга, которое имеет вполне определенное энергетическое содержание и может быть зарегистрировано приборами.

Дело, как мы увидим ниже, конечно же, не только и не столько в этом. В действительности социальная философия исходит из того, что мышление, внимание и прочие "умственные" операции, осуществляемые "внутри" черепной коробки человека, не могут быть рассмотрены как акты полноценной законченной деятельности. В отличие от логиков, психологов и других специалистов по "чистому" сознанию, мы считаем, что оно деятельно, но такая деятельность представляет собой в действительности лишь необходимый этап или фазу человеческой действительности, которую (в случае с практической активностью) можно именовать фазой целепостановки. Вполне законченной мы можем считать лишь такую деятельность, в которой целепостановка переходит в фазу целереализации, т.е. задуманное человеком воплощается в реальном мире с помощью тех или иных предметно-энергетических средств.

С этой точки зрения деятельность лесоруба или поэта имеет место лишь тогда, когда намерение срубить дерево и предварительный расчет действий воплощается в жизнь с помощью реального топора, а красивая строфа записывается на бумаге или проговаривается перед аудиторией. В противном случае речь идет не о деятельности как таковой, а о целях, замыслах и результатах, не имеющих прямого социокультурного значения и, следовательно, никак не фиксируемых социальной теорией.

Это не означает, конечно, что социальная философия не изучает сознание как таковое. На самом деле, особые разделы философии и социологии анализируют символические программы поведения, системная совокупность которых образует присущую обществу культуру. Однако и в этом случае даже самый "идеалистически" ориентированный теоретик относится к сознанию не как к самостоятельной "мыследеятельности", но как к значимому фактору, моменту реальной социальной деятельности, отнюдь не совпадающему с ней в своем объеме (как это делает, к примеру, Питирим Сорокин, рассматривающий идеальную информационную активность как фазу логического синтеза, предполагающую дальнейшую объективацию целевых программ с помощью необходимых "материальных проводников" человеческой деятельности). Практическим следствием такого подхода можно считать позицию юристов, которые принимают во внимание умысел преступления, но считают таковым не сам умысел, а конкретную деятельность по планированию и совершению преступных действий.

Итак, реальная человеческая деятельность всегда представляет собой определенный физический процесс, совершающийся в полном соответствии с законами природы, в том числе и с законом сохранения энергии. Это касается и самого процесса деятельности, и вовлеченных в него субъект-объектных компонентов - предметов, используемых людьми, и самих людей. Мы отмечали уже, что скульптура Венеры Милосской, опозитизированная людьми, представляет собой обычное физическое тело - кусок мрамора со стандартными для этого минерала физико-химическими свойствами. Но то же самое касается и ее создателя, гений которого не мешало ему обладать "бренным телом" - весом, протяженностью и прочей субстратной определенностью. Увы, реальность, общественной жизни такова, что даже самый выдающийся человек, ненароком выпавший из окна, падает вниз в полном соответствии с законами Ньютона, безразличными к человеческой субъективности.

Подводя итоги сказанному, мы можем считать, что первым свойством человеческой деятельности, которое фиксируется при самом поверхностном взгляде на нее, является свойство предметности, роднящее деятельность с любыми иными процессами, которые разворачиваются в реальном пространственно-временном континууме, имеют вполне

определенное субстратное наполнение, подчиняются закону сохранения энергии и прочим законам физической реальности.

Но означает ли это, что деятельность людей без всякого "остатка" сводится к физическим процессам и может быть объяснена законами неживой природы? Нужно сказать, что в истории социальной мысли существовали и до сих пор существуют направления, дающие положительный ответ на этот вопрос, занимающие позицию социально-философского редуccionизма, который убежден в сводимости общественных процессов к их природной "первооснове".

Так, сторонники "физикализма" в социологии издавна пытались превратить ее в "социальную физику", встроив в систему физического знания едва ли не в ряду с механикой, оптикой, акустикой и другими его разделами. Они полагали, что мы в состоянии исчерпывающе объяснить интервенцию Наполеона в Россию или распад империи Габсбургов действием физических законов притяжения и отталкивания, инерции, перехода потенциальной энергии в кинетическую и т.д. и т.п.

Современные разновидности физикализма широко используют достижения термодинамики, квантовой механики в сочетании с идеями синергетики - науки об открытых самоорганизующихся системах "потокowego" типа. Нужно сказать, что сопоставление общества с подобными физическими объектами весьма полезно для общественознания, дает ему важную информацию об изначальных свойствах самоорганизующихся систем, способных "дрейфовать" в диапазоне между "порядком" и "хаосом". Но это не значит, что физикалистские модели могут служить самодостаточным основанием для полноценных объяснений функционирования и динамики социокультурных систем.

Именно к такому выводу склоняются сторонники редуccionизма, игнорирующие субстанциональную автономию социума, рассматривающие законы общественной жизни как "несущественную флуктуацию" механизмов физической самоорганизации, связанных с "бифуркацией диссипативных систем" и т.д. и т.п. Целеполагание социальной деятельности, феномен свободной человеческой воли и прочие "нефизические" факторы рассматриваются при этом как "экзотические подробности", имеющие значение в пределах межличностных взаимодействий (типа выбора невесты), но теряющие свою силу применительно к долгосрочным тенденциям развития глобальных социальных систем.

Ниже мы постараемся показать всю бесперспективность подобных физикалистских интервенций в область социального познания, которые по своей сути вполне подобны попыткам советского "диамата" редуccionировать законы биологической наследственности к "трем законам диалектики". Не ставя знака равенства между философскими спекуляциями и точной наукой, понимая всю пропасть, отделяющую сторонников Лысенко и Презента от последователей Ильи Пригожина, мы полагаем, что в обоих случаях речь идет о попытке зачеркнуть автономию субстанциональных систем, сведя их качественную обособленность к абстрактным инвариантам мира или к всеобщим свойствам физической реальности (попадающим вместе с физическим субстратом во все другие более сложные формы организации).

Увы, к несчастью всех редуccionистов, особенное в мире, несмотря на "кровное родство" со всеобщим, упорно претендует на качественную автономию и собственные законы, не желая быть просто иллюстрацией к общим случаям.

Таково убеждение подавляющего большинства обществоведов, отстаивающих субстанциональность социального и считающих недопустимым его редуccionию к физическим взаимодействиям. В действительности не только социум, но и куда более простая органическая жизнь в самых элементарных своих проявлениях качественно отлична от физической реальности, включает в себя преобразования вещества и энергии, но не сводится к ним.

В самом деле, вернемся к нашему примеру с ветром, сломавшим дерево, и сравним этот физический процесс не с деятельностью лесоруба, а с поведением бобров, также способных валить подгрызанные ими деревья.

Конечно, и в этом случае мы столкнемся с универсальным явлением "снятия", о котором неоднократно упоминалось выше. Нетрудно будет убедиться, что поведение бобров обладает всеми свойствами физического процесса, связано с затратой энергии, немалой "работой", прodelываемой животными. Но ясно также, что это физическое воздействие на среду, ничуть не противоречащее законам механики, уже не может быть объяснено лишь ими. В самом деле, мы не можем игнорировать тот факт, что в отличие от ветра, ломающего или пытающегося сломать все на своем пути, животным далеко не безразличны объекты, на которые направлены их мускульные усилия. Таковыми и становятся не камни, а деревья, причем не всякие деревья, а только те из них, которые не превышают одного метра в диаметре и т.д.

Все это означает, что нам придется объяснить не только "энергетику" процесса, но и его сугубо избирательный характер, способность системы осуществлять адресный "выброс" физической активности, ее локализацию в "данном месте и в данное время".

Объяснение такой способности требует выхода за рамки физических моделей взаимодействия и обращения к законам иной формы движения, которую многие философы называют активностью. Рассмотрим кратко свойства подобной активности живых систем, чтобы установить ее соотношение с деятельностью человека.

2. Что такое активность?

Нужно начать с того, что термин "активность" имеет несколько смыслов, из которых философская теория, как и во всех предыдущих случаях, должна выбрать свое категориальное значение.

Таковым, в частности, не может считаться весьма распространенное понимание активности как меры движения, которая характеризует интенсивность его процессов независимо от их субстанциальной определенности. В таком понимании активность альтернативна пассивности и может характеризовать любые, в том числе и физические, процессы нашего мира (в этой связи говорят, к примеру, о периодах солнечной или вулканической активности).

Рассуждая об активности, мы вкладываем в это понятие иное содержание, рассматриваем его не как количественную, а как качественную характеристику движения, его особый тип, обладающий особыми свойствами, которые не имеют универсального распространения в мире.

Прежде всего активность выступает как уже упоминавшееся выше самодвижение системных объектов, которое вызывается и определяется не внешними для системы, "экстернальными" причинами, а внутренними, имманентными ей факторами организации. Это не означает, однако, что активность тождественна самодвижению и мы можем, к примеру, рассуждать об "активности" торфяника, способного самовозгораться в полном соответствии с также упоминавшимся законом "единства и борьбы" своих собственных "противоположностей". В действительности активность свойственна лишь тем системам, самодвижение которых имеет форму информационной самоорганизации, а конкретнее, выступает как саморегулируемое поведение в среде существования, направленное на самосохранение в ней путем целесообразной адаптации к ее условиям.

Расшифровку этого определения следует начать с признака целесообразности, который альтернативен признаку спонтанности, характеризующему самопроизвольные вещественно-энергетические взаимодействия в природе.

Простейший критерий отличения целесообразных и спонтанных процессов уже приводится нами выше в связи с характеристикой субстанциальных систем. Читатель помнит, что спонтанными мы называли процессы, лишенные "цели" в аристотелевском понимании этой категории (как "того, ради чего" существует нечто), т.е. процессы, которые возникают "почему-то", но не "зачем-то", лишены внешней "целевой причины" и "назначения" в своем существовании.

В самом деле, анализируя случай с ветром, сломавшим дерево, ученый примет во внимание

множество различных причин происшедшего - силу воздушного потока, направление его движения, вызвавшие его метеорологические обстоятельства и т.д. и т.п. Без ответа останется лишь один вопрос: "для чего" ветер сломал дерево? Бессмысленность этого вопроса очевидна для современного человека, который в отличие от первобытных людей, подверженных анимизму (т.е. одушевлению неодушевленного), не склонен приписывать физическим силам природы какие-либо цели - в любом из пониманий этого многозначного термина.

Подчеркнем, что бесцельность физических процессов касается не только случайных столкновений - подобных столкновению ветра и дерева, которое вполне могло и не состояться. Напротив, бесцельными являются и вполне необходимые процессы, которые в силу существенных причин не могут не иметь места - как не может не падать на землю сорвавшееся с яблони яблоко. Однако необходимость этого события отнюдь не отрицает его бесцельность, не позволяет нам понять, "зачем" яблоко упало наземь, "зачем" существует закон тяготения и т.д. и т.п.

Так ли обстоит дело в случае с поведением живых систем? Можно ли считать бессмысленным вопрос "зачем?", адресованный уже не ветру, а бобрам, подгрызшим и свалившим дерево? Существует ли в данном случае некоторая цель, которой подчинены подобные акты поведения?

Ответ на этот вопрос зависит от того, какой из интерпретаций понятия "цель" - узкой или широкой - придерживается ученый. В узком смысле слова понятие "цель" относится лишь к человеческому поведению, в котором оно обозначает идеальный образ желаемого результата, выстраиваемый сознанием и предпосылаемый реальным операциям по достижению задуманного. Подобная способность к "символическому поведению", как утверждает современная наука, присуща только "человеку разумному" и отсутствует у животных, не способных к осмыслению целей своей активности (об этом ниже).

Существует, однако, и более широкая интерпретация категории цели, в которой она обозначает то, к чему стремится система, способная к чему-то стремиться, т.е. обладающая устойчивым, изнутри определяемым вектором самодвижения в среде, избирательным отношением к ее условиям, способностью отличать в них желаемое от нежелаемого, полезное от бесполезного или вредного. Лишь в этом случае мы вправе говорить об объективной целеустремленности системы, отличая ее от квазистремлений типа центростремительной силы в физических системах или постоянной "устремленности" магнитной стрелки компаса на север, а не на юг.

Условием подлинной целеустремленности является дифференцированное отношение к миру, которое возникает лишь при условии субстанциальной выделенности системы в среде существования, ее способности к самоорганизации и самосохранению в ней (очевидно, что "поведение" магнитной стрелки было бы целесообразным лишь в том случае, если бы ей в целях самосохранения был бы "противопоказан", объективно "вреден" юг и "полезен" север, что едва ли соответствует действительности).

Именно в таком широком смысле слова понятие "цель" применимо к поведению живых систем - включая сюда не только "умных" бобров, но и "безмозглый" желудь, целью развития которого является самосохранение и саморазвитие в среде существования, ведущее к превращению в дуб, а не в березу или осину.

Говоря философским языком, термин "цель" в его широком значении обозначает особый тип отношения между процессом самодвижения и его результатом, возникающий в условиях предзаданного, "эквифинального" поведения самоорганизующихся и самосохраняющихся систем. Цель - это вектор движения системы, обладающей набором устойчивых жизненно значимых состояний, с которыми связано сохранение ее качественной самостождественности, субстанциальной выделенности в среде и к которым она стремится в любых меняющихся условиях существования.

Очевидно, что в случае с животными целесообразность проявляется в стремлении к удовлетворению предзаданных потребностей (насыщение, безопасность, продолжение рода и

т.д.), которые выражают объективное отношение "открытой" живой системы к необходимым условиям своего самосохранения в среде существования. Именно эти потребности определяют устойчивые векторы поведения, заставляют животное избирательно относиться к условиям существования, используя должные средства для достижения вполне определенных и вполне определимых целей. Зная потребности живого существа, любой натуралист объяснит нам, зачем бобры валят деревья, зачем им нужен строительный материал определенной формы и размера, зачем им нужны плотины, которые они возводят из этого материала, какой цели служат искусственно создаваемые запруды и т.д. и т.п. Мы получим ответ на любой из вопросов "зачем?", адресованных любому акту поведения, поскольку оно осуществляется не "просто так", а ради некоторой объективной надобности, заранее программирующей содержание и направленность поведенческих реакций. Итак, наличие некоторой цели (независимо от факта или меры ее осознания действующим существом) есть главный признак, отличающий активность живых систем от спонтанных взаимодействий физического мира. Но эту абстрактную характеристику нужно конкретизировать, раскрыв как общую природу целей, стоящих перед носителями биологической активности, так и реальные способы их достижения.

Начнем с характеристики наиболее общих механизмов целесообразной активности, присущих и животному и человеку. Речь идет об информационных механизмах поведения, позволяющих носителям активности ориентироваться в среде существования и регулировать свои отношения с ней путем выработки, накопления, сохранения и трансляции жизненно важной информации.

Все мы знаем, что в повседневной речи слово "информация" употребляется для обозначения некоторого набора сведений, циркулирующих в человеческом обществе: научных и технических знаний, художественных образов, профессионального опыта, политических, религиозных, моральных и прочих воззрений, вырабатываемых, передаваемых и получаемых людьми.

В то же время и философия, и кибернетика, и прочие науки, имеющие дело с информацией, не ограничивают ее сферой социального. В самом деле, животные, как известно, не читают газет и не смотрят телевизор, наиболее примитивные из них вообще лишены органов зрения и слуха. Однако это не мешает любому живому существу вести информационный образ жизни, совпадающий по своим родовым признакам с самыми изощренными формами информационного поведения человека. Шум шагов, услышанный животным в лесу и воспринятый им как сигнал опасности, цепь нервных импульсов, передавших соответствующую "команду на спасение" от головного мозга к конечностям, крик, с помощью которого животное предупреждает своих сородичей об опасности, - все это примеры информационных сигналов, которые вполне сопоставимы со средствами информационной ориентации людей.

Таким образом, первый шаг в научном осмыслении информации - это рассмотрение ее как потока "значимых сообщений", природа которых не зависит от степени их осмысленности, рефлексивности, отказ от сведения информации к умопостижимым понятийным конструкциям, основанным на феномене "второй сигнальной системы".

Каким же должно быть понятие информации, чтобы, не превращаясь в пустую абстракцию, трюизм, оно охватило собой и "мыследеятельность" человека, и способность амебы различать кислотную среду существования?

Разные ученые по-разному отвечают на этот вопрос, рассматривая информацию то как "передачу разнообразия" в окружающем нас мире, то как процесс "упорядочения структур и воздействий", то как "уменьшаемую неопределенность восприятия", то как "отображение" свойств и состояний одного объекта в свойствах и состояниях другого, взаимодействующего с ним.

Не вдаваясь в тонкости, мы соглашались с точкой зрения, которая определяет понятие информации через понятие управления - целесообразной активности живых и социальных систем, направленной на оптимизацию отношений со средой существования. Будучи средством сохранения субстанциальной целостности, качественной выделенности в среде

существования, управление предполагает способность системы ориентироваться в ней, оценивать воздействия среды, как безразличные или безразличные для самосохранения, и, далее, перерабатывать полученные извне "сообщения" во внутренние "коды" ответного действия.

Соответственно информацию можно определить как совокупность значимых сигналов управления, вырабатываемых и транслируемых саморегулирующимися системами, способными строить свои отношения со средой по принципу обратной связи, "тестируя" внешние воздействия и перерабатывая их адаптивные реакции. Секрет информационного поведения состоит в способности системы отображать среду, воспринимая ее импульсы не в их буквальном субстратном содержании, а как значимые сигналы поведения, вызывающие и направляющие реакцию, отличную от физической реакции на импульс.

Для пояснения сказанного достаточно привести простейший пример информационного поведения, каковым является наша реакция на прикосновение другого лица. Очевидно, что физический "смысл" прикосновения, его энергетические параметры будут одними и теми же в случае, когда собеседник пожимает нашу руку, и в случае, когда он, на манер Ставрогина из "Бесов" Достоевского, с той же силой стремится пожать наш нос. И тем не менее эквивалентные физические события вызывают у нас принципиально различную реакцию на контакт, воспринимаемый как проявление дружелюбия в одном случае и как откровенный акт агрессии - в другом. Еще более наглядно этот феномен проявляется в ситуации с жестикующей, когда совершенно идентичные телодвижения, соотносимые с разными социокультурными образцами поведения, воспринимаются европейцами как жест одобрения, а латиноамериканцами как грязное оскорбление, и т.д.

Аналогично обстоит дело и с поведением живых систем, когда вид величественного льва вызывает разные желания у львицы и козули, провоцирует у них принципиально различную поведенческую реакцию.

Уже из этих примеров нетрудно понять, что сущность информации может быть понятна лишь при условии функционального подхода и не может быть раскрыта на основе субстратного анализа, который определяет явления на основе их первичных качеств - свойств вещества, "материала", из которого они состоят.

Действительно, в своей субстратной основе любое информационное сообщение представляет собой оптический, акустический, электрический и прочий физический или химический процесс, что не мешает информационным системам обнаруживать в нем "второй план", воспринимать его как носителя некоторых "кодов" действия, подлежащих восприятию и дешифровке.

Нетрудно догадаться, что в философском смысле слова информация выступает как частный случай "отношений представленности", позволяющих объекту или процессу "являть собой другое", обретать свойства и состояния, отличные от присущих ему по природе, выступать в качестве "и.о." (исполняющего обязанности) иного представленного в нем явления.

Простейшей иллюстрацией отношений представленности может служить денежная банкнота - клочок бумаги с типографскими знаками, явно "неравный самому себе" - обладающий, в частности, несравненно большей стоимостью, чем себестоимость пошедшего на него материала. Ясно, что эта бумага представляет собой явление, отличное от себя, не выводимое из собственных физико-химических свойств; точно так же крохотный кусочек пластмассы - номерок из гардероба - выступает как нечто "неравное самому себе", а именно как "полномочный представитель" шубы, сданной нами на хранение, и т.д.

Подробный анализ отношений представленности в их социально-философской ипостаси предстоит нам ниже - в связи с изучением особого класса социальной предметности, который мы будем именовать "символами" или "знаками". Пока же отметим, что именно представленность как форма связи явлений окружающего нас мира выражает феномен информации, не сводимой к своей субстратной основе и выступающей как функциональная характеристика целесообразной активности.

Это означает, что мы не склонны - подобно некоторым другим философам - давать

расширенную трактовку информации, рассматривать ее как всеобщее свойство материи. Информация как таковая отсутствует в мире физических взаимодействий, в котором любой энергетический импульс всегда равен себе самому и не становится сигналом, не обретает никаких значений, не совпадающих с его субстратными свойствами.

В действительности физический мир обладает лишь потенциальной информационностью, которая актуализируется для систем, способных "считывать" информацию с ее материальных носителей.

Это значит, что сход лавины, оставившей свой след на земле, не следует трактовать как "информационное взаимодействие" материальных систем, "отражающихся" друг в друге. На самом деле речь идет о простейшем физическом взаимодействии, "информационность" которого существует лишь для "имеющих глаза и уши", т.е. в диапазоне "живое существо - среда", а не "земля - камни". Эти и подобные физические процессы содержат в себе потенциальную информацию точно так же как сухие дрова содержат в себе потенцию стать огнем. Однако сами по себе они являются информацией не в большей степени, чем заяц, еще не съеденный волком и вольно бегающий в лесу, является пищей.

Итак, важнейшим средством целесообразной активности живых систем является способность информационного отображения среды существования, создания определенного паттерна внешних событий, вызывающего, направляющего и контролирующего поведенческую реакцию, операциональные физические акты поведения (будь то удар лапой, укусы, прыжок и пр.).

Каковы же собственные цели информационной активности? Зачем, ради чего живые системы предпринимают поистине титанические усилия, моделируя среду и управляя своим поведением в ней?

Целевая детерминация, как мы видели выше, касается любого конкретного акта в поведении информационных систем, будь то строительство запруды, поимка добычи, поединок с соперником в брачных делах. В каждом из этих случаев мы можем обнаружить ту надобность, с которой соотносится данное действие, средством достижения которой оно является.

Однако понять эту систему частных целей мы сможем лишь в том случае, если сумеем редуцировать их к одной глобальной цели, определяющей поведение целенаправленных систем. Таковой, как уже отмечалось выше, является оптимизация отношений со средой, направления на самосохранение системной целостности или, иными словами, выживание системы в среде существования.

*Возникает вопрос: не противоречат ли рассуждения о целях существования живых и социальных систем той характеристике субстанциальных объектов, которая была приведена нами выше? Прежде чем ответить нет, давайте вспомним свойство *sui generis*, отличающее их от объектов функциональных, вспомним, что мы не могли найти той внешней цели, которой подчинено возникновение органической реальности и потому признали его самопорождением в среде, не связанным с целевой причинностью.*

Это означает, что понятие спонтанности вполне приложимо к биологическим объектам, явлениям и процессам. И тем не менее оно не охватывает собой всю совокупность их жизненных циклов, характеризуя лишь некоторые механизмы генезиса, а также определенные механизмы саморазвития (типа ненаправленных мутаций в живой природе, явлений "бифуркаций" связанных со стихийной сменой доминантного типа функционирования, имеющей место, как мы увидим ниже, и в социальной реальности).

Во всем остальном процесс существования живых систем, способ их внутреннего функционирования далек от механизмов спонтанного взаимодействия, существующих в физической реальности. Из того факта, что живые системы не созданы "кем-то" и "для чего-то" не следует, что, единожды возникнув, они не обретают собственных внутренних целей существования, главной из которой является самосохранение в среде. Подобную внутреннюю цель существования не ради чего-то внешнего, а "ради самого себя" признавал еще Аристотель, именуя ее энтелехией.

Мы можем смело утверждать, что подобное самосохранение в среде существования является исключительным признаком активности, монопольным достоянием "нефизических" систем. Это утверждение, однако, нуждается в определенных оговорках, необходимых для того, чтобы самосохранение биосоциальных объектов не выглядело беспредпосылочным явлением, не имеющим никаких генетических корней в неживой природе. Речь идет о правильном понимании связи между самосохранением, которое присуще лишь носителям активности, и системной самоорганизацией, свойственной и процессам физической реальности. Термин "самоорганизация" уже использовался нами в связи со способностью субстанциальных систем порождать специфицирующее их качество, поддерживать и воспроизводить доминантный тип строения, функционирования и изменения, не редуцируемый к внешним по отношению к системе реалиям, существующий независимо от них. Долгое время ученые полагали, что подобная способность системных объектов к спонтанному порождению и поддержанию своих организационных параметров присуща лишь физической реальности, взятой в целом, и не присуща отдельно взятым физическим явлениям. Конечно, ученые не считали, что у неживых объектов и процессов вообще отсутствует способность к сохранению своих организационных параметров, определяющих присущее им качество. Не будет ошибкой сказать, что каждый системный объект, имеющий свою структурную и функциональную организацию, обретает вместе с ней не только специфицирующее его качество, но и устойчивость, сопротивляемость внешним деструктивным воздействиям (в чем нетрудно убедиться, пытаясь распилить кристаллическую решетку алмаза или разложить молекулу воды на составляющие ее газы).

Но можно ли трактовать качественную устойчивость физических систем как способность к самоорганизации, которую демонстрируют носители активности? Сам смысл философского принципа "самости", о котором говорилось выше, заставлял отрицательно отвечать на этот вопрос. В самом деле, мы не можем говорить о самоподдержании алмаза, ибо сохранение организационных параметров имеет в данном случае характер пассивного сопротивления внешнему воздействию и не предполагает собственных "действий" системы по поддержанию присущего ей структурного и функционального порядка. Сопротивляясь деструктивным воздействиям, алмаз проявляет "самодеятельность" ничуть не большую, чем нос боксера, который - в полном соответствии с законом Ньютона - наносит "ответный удар" перчатке соперника...

Отказывая отдельным физическим системам в свойстве самоорганизации, ученые полагали, что оно возможно лишь для систем, обладающих не только качественной определенностью, но и реальной качественной автономией. Иными словами, самосохранение есть свойство систем, способных не столько выделяться, сколько обособляться во внешней действительности, приобретать ту степень свободы, которая превращает эту действительность в "среду существования" с иными, нежели у системы, типом функционирования и динамики.

Лишь в этом случае система перестает быть акциденцией внешнего мира, состоянием, "завихрением" среды и обретает собственную субстанциальность. Лишь в этом случае у нее возникает безразличное отношение к собственному качеству, которое, говоря философским языком, выступает уже не как "качество в себе", но как тщательно лелеемое и охраняемое "качество для себя".

Руководствуясь сказанным, философы всегда полагали, что качественная выделенность физико-химических систем не достигает степени качественной автономии, при которой система сама создает свое качество, а получает его "на время" в чередке обратимых метаморфоз, качественных превращений из простого в сложное, из неподвижного в подвижное, из холодного в горячее и наоборот.

Развитие современной науки, как уже отмечалось выше, внесло серьезные уточнения в сказанное, сделав поправку на феномен физической самоорганизации, описанный основоположниками синергетики. Речь идет об открытых системах потокового типа, так называемых диссипативных структурах (термин И. Пригожина), способных создавать и

сохранять определенный уровень "порядка" в своей организации.

В экспериментах, описываемых нелинейной термодинамикой, перед нами предстают флуктуативные процессы, создающие макроструктуры, функционирование которых уже не описывается законами, способными исчерпывающе объяснить движение микроэлементов "среды", образующих синергетические объекты¹⁸. По сути дела мы сталкиваемся с саморазвивающимися процессами, которые находятся в состоянии своеобразного "обмена веществ" со средой: "засасывают" в себя ее элементы и заставляют их существовать по собственным законам, отличным от законов спокойной среды.

Не углубляясь в специальные вопросы философии естествознания, мы можем признать, что саморегуляция биосоциальных систем и самоорганизация физического типа имеют общий знаменатель, единый источник, характеризуемый понятиями интеграции и дезинтеграции, "порядка" и "хаоса", энтропии и неэнтропии.

Понятия энтропии и неэнтропии, как известно, широко вошли в современный научный обиход и используется далеко за пределами термодинамики, в которых первоначально зародились. Во многих науках закрепилась интерпретация этих категорий, связывающая неэнтропию со способностью системы препятствовать хаотизации своей структурной и функциональной организации, необратимому распаду на более простые "образующие" с иной, чем у системы, субстанциональной определенностью. Иными словами, неэнтропийность сложноорганизованных систем означает "умение" системы поддерживать определенный уровень "порядка", определяющего ее качественную самостождественность, т.е. способность к самоподдержанию в условиях среды, из которой черпаются вещественно-энергетические условия существования.

Признавая эту способность универсальной характеристикой мира, мы тем не менее не можем не видеть, что способы перехода от хаоса к порядку, механизмы интеграции и дезинтеграции систем существенно различны в физическом и "надфизическом" мирах. В то время как самоорганизация физических систем представляет собой сугубо спонтанный, ненаправленный процесс, самоорганизация биологических объектов, как мы видели выше, представляет собой целесообразную активность, основанную на информационных механизмах поведения. Самоорганизация системы в данном случае предстает перед нами как ее саморегуляция, направленная на самосохранение в среде в условиях негарантированного выживания в ней. Способность системы порождать и воспроизводить свое качество, поддерживать и "охранять" свою системную целостность, выделенность в мире выступает как целевая доминанта существования, отсутствующая в физическом мире, где нет и не может быть целенаправленного поведения.

Очевидно, что никакая синергетика не может объяснить нам информационную направленность поведения, в котором феномен самоорганизации порождается не внешними по отношению к ней причинами (как это имеет место с ячейками Бинара, представляющими собой предсказуемое следствие температурных изменений), а внутренними целевыми причинами самосохранения субстанционального качества в среде существования (как это имеет место с любым живым существом, рождение которого есть целенаправленная передача эстафеты жизни). Понять такое поведение мы сможем лишь в том случае, если раскроем специфические механизмы регуляции, отсутствующие и физической среде, - а именно систему потребностей существования, а также информационные механизмы поведения, позволяющие носителям активности избирательно относиться к среде, обеспечивать свое выживание в ней.

Осталось сказать, что способом такого выживания является адаптация или приспособление информационных систем к внешней среде, т.е. способность приводить свою организацию в соответствие с условиями среды, из которой заимствуются все необходимые вещественно-энергетические условия существования, выступающие как предмет жизненных потребностей.

Такая адаптация, как правило, альтернативна гомеостазу физических систем, которые также "стремятся" сохранить свою качественную определенность, охраняя свои исходные

состояния, воспринимая их изменение как необратимую деформацию. Напротив, информационные системы способны сохранять себя в среде существования путем значительных изменений своей внутренней организации, своих "морфологических" и "физиологических" характеристик, используя подобную перестройку как способ оптимизировать отношения со средой, повысить шансы на выживание в ней.

Таковы в самом грубом приближении основные признаки активности, определяющей способ существования живых систем, альтернативный спонтанным преобразованиям вещества и энергии, происходящим в неживой природе.

Спрашивается: в каком отношении к подобной активности находится интересующая нас человеческая деятельность, в чем состоят ее субстанциальные отличия от поведения животных. Попробуем дать самый общий, первоначальный ответ на этот важнейший вопрос социальной философии, конкретизировать который нам предстоит на всем протяжении дальнейшего изложения.

3. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК ЦЕЛЕСООБРАЗНЫЙ АДАПТИВНЫЙ ПРОЦЕСС

I

Рассуждая об отличии социальной деятельности от поведения живых систем, мы должны начать с констатации сходств между ними, видных невооруженным глазом. В самом деле, интуитивных представлений о деятельности человека вполне достаточно, чтобы отнести к ней многие из признаков, которые характеризуют биологическую активность, отличают ее от физико-химических преобразований вещества и энергии.

Так, не вызывает никаких сомнений целесообразность деятельности, осуществляемой человеком не "просто так", а "ради чего-то", ради какой-то фиксированной и фиксируемой цели (и в широком, и в узком значениях этого термина).

*Уже говорилось, что ученый не должен истолковывать это утверждение телеологически, в духе признания некоторой внешней трансцендентальной предустановленности (скажем, Божьей воли), которая порождает феномен общества и ориентирует его в предзаданном направлении. Напротив, социальная реальность вполне соответствует признаку *sui generis*, характеризующему субстанциальные объекты (естественно, если речь идет об обществе как таковом, а не об отдельных его компонентах, включая сюда социальные организации, сознательно "изобретаемые" людьми). Как и в случае с живой природой, мы заранее признаем спонтанность возникновения общества, а также наличие в нем своеобразных ненаправленных "мутаций", характеризующихся категорией "стихийность" и означающих нарушение причинной связи между целью действия и его реально полученным результатом.*

Это обстоятельство, однако, ничуть не отрицает самого наличия целей, внутренней целесообразности человеческих усилий. Не вызывает сомнений информационный характер механизмов такой целесообразности, благодаря которым деятельность представляет собой саморегулируемый процесс, где физическая активность вызывается, направляется и контролируется значимыми "кодами" поведения, позволяющими человеку избирательно относиться к условиям своего существования в среде, соотнося желаемое с возможным и действительным в ней.

Далее, не вызывает сомнений конечный характер общественных целей, предполагающих самосохранение общественной жизни как условие сохранения Человека во вселенной.

Используя прописную букву в этом слове, мы, конечно же, говорим о человеке как родовом существе¹⁹, обладающем безусловным инстинктом самосохранения, который может отсутствовать у отдельных человеческих индивидов (в поведении которых, если следовать Фрейду, "позывы к жизни" могут сочетаться с "позывами Танатоса", "влечением к смерти"). Конечно, как и в случае с живой природой, такое самосохранение не исключает, а предполагает изменчивость общественных форм; его нельзя интерпретировать в духе гомеостаза, противопоставлять извечному стремлению к диверсификации, саморазвитию общественной жизни, выступающему как реальный способ ее сохранения (по "принципу

велосипеда", согласно которому предотвратить падение можно лишь в процессе постоянного движения).

Именно этот поведенческий интеграл определяет в конечном счете конкретные цели социальной активности, заставляет общество создавать, воссоздавать и разнообразить материальные условия своего существования, производить и воспроизводить непосредственную человеческую жизнь, социализировать новые поколения, передавать им нарастающую сумму знаний, умений и навыков.

Излишне говорить, что этот сложный, противоречивый процесс сохранения через развитие осуществляется во взаимодействии с природной средой существования, которая задает человечеству некоторые неизменные "правила игры", определяет граничные условия выживания. В этом смысле слова социальная деятельность, как и поведение живых существ, представляет собой процесс адаптации к среде существования. Как и животные, люди зависят от окружающей географической среды, ее климата, рельефа местности, богатства так называемыми жизненными средствами - будь-то наличие дичи в лесах или рыбы в реках. Как и животные, люди стремятся приспособиться к среде существования, обеспечить свое выживание и развитие в условиях засушливой степи или болотистой равнины, продолжительной северной зимы или знойного тропического лета.

Итак, мы можем утверждать, что деятельность человека, несомненно, подпадает под признаки информационно направленной активности саморегулирующихся адаптивных систем.

Это не означает, конечно, что человеческая деятельность выступает как одна из форм животного поведения. Это означает, что родовые сходства, существующие между ними, позволяют нам использовать понятие активности за пределами живой природы, для обозначения единого типа самодвижения, альтернативного физическим взаимодействиям и распадающегося на два подтипа - активность биологических систем, именуемую жизнью, и активность человека и человеческих коллективов, именуемую деятельностью.

Заметим в скобках, что некоторые ученые не ограничивают данный тип поведенческими реакциями людей и животных, но распространяют феномен активности на неживые объекты "кибернетического типа", искусственно созданные людьми, от элементарного холодильника, поддерживающего заданный температурный режим независимо от температурных условий среды, до сложнейших промышленных роботов, способных изготовлять себе подобные устройства.

Тот факт, что различные технические системы, способные работать в автоматическом режиме, принадлежат сфере социального, не вызывает никаких сомнений. Вопрос в другом - должны ли мы рассматривать такие автоматы в качестве самостоятельных носителей активности, подобных человеку, или же в качестве объектов его деятельности, включенных в нее, принадлежащих ей, но функционирующих по принципиально иному типу?

Нет никаких сомнений в том, что кибернетические устройства, созданные человеком, работают по информационным программам, так как направляются системой значимых импульсов, позволяющих системе достигать предзаданных целей, приводить себя в соответствие с условиями среды, управлять своими реакциями, обеспечивая нормальное предписанное ей функционирование. Подобная способность позволяет искусственным автоматическим устройствам дублировать, подменять собой объекты живые и социальные, как это происходит с искусственным механическим сердцем, успешно заменяющим естественную сердечную мышцу, или роботом, способным выполнять определенные функции человека лучше самого человека (что и позволяет последнему создавать роботизированные системы производства, передавать исполнительные функции автоматам, оставляя за собой лишь функции программирования, общего контроля и наладки).

Но означает ли сказанное, что мы должны считать технические устройства полноценными носителями активности как особого типа самодвижения, альтернативного физическим взаимодействиям? Едва ли это так. Мы полагаем, что способность к информационному поведению становится реальной активностью лишь там и тогда, когда цели поведения

имманентны действующей системе, принадлежат ей самой, а не монтируются в нее извне, как это происходит с техническими системами, "самопрограммирование" которых всегда имеет своим источником человека, разработанные им информационные программы. Очевидно, что ни станок с ЧПУ, ни сложнейшая компьютерная программа не имеют собственных целей существования, не имеют собственных потребностей, служат всецело целям и потребностям человека и лишь в фантастических романах обретают способность противопоставлять своим создателям собственную волю²⁰.

Итак, существенные сходства между поведением живых систем и социальной деятельностью позволяют нам считать их разновидностями информационно направленной, адаптивной активности самопрограммирующихся и саморегулирующихся систем.

И все же эти сходства не следует трактовать как тождество, лишая деятельность своей собственной субстанциальной самостоятельности. Именно так поступают сторонники редуccionистских концепций - уже не физикалистского, а "организмического" типа, которые отрицают какое бы то ни было существенное различие между социальными и биологическими процессами. Отсюда характерные попытки (как это делал, к примеру, французский социолог Р. Вормс) уподобить общество организму, понять функции государства, сословий, церкви или денежного обращения, сопоставляя их с функциями головного мозга, мускулатуры, кровообращения и пр.

Одним их наиболее влиятельных течений редуccionистского толка в современной социологии выступает так называемая социобиология, представители которой (Э. Уилсон, Р. Александр и др.) действительно выявляют немало любопытных сходств в коллективном поведении людей и животных. Представители этого течения не дают нам забывать о телесной природе человека, многие параметры которой оказывают немалое влияние на формы социального поведения, предопределяя генетическую склонность людей к лидерству, агрессии и т.д.²¹

Однако это обстоятельство вовсе не означает, что некоторые "функциональные инварианты" в биологическом и социальном поведении можно интерпретировать как сущностное тождество между ними, ставя, к примеру, знак равенства между агрессией животных и социокультурным феноменом агрессии человека. Такой организмический подход, подобно подходу физикалистскому, критикуется большинством современных ученых, настаивающих на субстанциальной специфике деятельности. Это обстоятельство, однако, не мешает им предлагать различные ответы на вопрос об истоках социокультурной уникальности, выделяющей человеческое сообщество из мира живой природы. Рассмотрим кратко основные подходы к решению этой проблемы.

По-видимому, нам не удастся найти ученого, который, рассуждая о субстанциальной, специфике социального бытия, не обратил бы внимания на особое "креативное" отношение к окружающему миру, присущее человеку и человеческому обществу.

В самом деле, с первых шагов своего существования человек оказался весьма капризным и неблагодарным сыном природы, который принимал ее добровольные подношения, но не довольствовался ими, постоянно требуя большего, пытаясь шаг за шагом восполнить "недоданное", улучшить условия своего проживания в мире.

Конечно, тотальное недовольство человека этими условиями жизни - климатом, количеством и качеством пищи, одеждой, мерой личной безопасности, благоустроенностью и красотой ландшафта - закончилось бы ничем, если бы не обратилось в недовольство самим собой, телесными и духовными возможностями, подаренными нам природой. К счастью для себя, человеческий род, в отличие от отдельных своих представителей, изначально не был склонен к нарциссизму, самолюбованию и самовосхвалению. "Самокритичных" людей не устраивало в себе все или почти все: сила рук, быстрота ног, зоркость глаз, вместимость и надежность индивидуальной памяти и многое другое. Все эти дефекты следовало преодолеть, создав фактически искусственные органы тела - "удлинив" руку и увеличив ее силу с помощью топора, копья и лука, "убыстрив" ноги и укрепив спину благодаря использованию домашних животных и т.д. и т.п.

Результатом универсальной неудовлетворенности, "капризности" человека стала

техническая экспансия, приведшая к перестройке естественной и созданию искусственной среды существования - особой социосферы, опосредующей реальную связь людей с нерукотворной природой. Подобно персонажу известного стихотворения, человек сам построил свой "дом", более надежный и уютный, чем убежище, предложенное природой, наполнил его множеством придуманных предметов, которых не нашел "под ногами", и замкнулся в этом доме, ограждая себя от слишком тесных связей с прародительницей. Конечно, обширный и многообразный мир артефактов, как уже отмечалось выше, не может служить "естественной" границей социального бытия, поскольку человек не брезгует также и созданным природой, вовлекая ее собственные продукты в субстанциальную сферу своего существования. Ниже, анализируя воздействие природы на историю людей, мы увидим неоднородность природной среды, окружающей человека, ее поделенность на "внешнюю" и "внутреннюю" природу.

Первую из них образуют явления, остающиеся (временно или навечно) "неприрученными" человеком, влияющие на него не как внутренний фактор собственной деятельности, а как неконтролируемая внешняя реальность (таковой для человека выступает космическая среда существования, включая сюда важнейшие для людей процессы солнечной активности, а также географической среды - к примеру, мощная тектоническая активность Земли, приводящая к разрушительным землетрясениям).

Вторая, "внутренняя" природа включает в себя комплексы, интегрированные в систему человеческой жизнедеятельности и выступающие как "естественно возникшее богатство" средствами общественной жизни (полезные ископаемые, судоходные реки и т.п.), т.е. часть общества, не созданная людьми искусственно.

Как бы то ни было, наличие созданной или преобразованной людьми среды существования (социосферы, включающей в себя антропосферу и техносферу и призванной, по расчетам оптимистов, превратиться в ноосферу, - об этом ниже) выделяет людей их прочих живых существ, покорно следовавших своему природному предназначению и не пытавшихся изменить условия жизни к лучшему для себя и своего потомства.

Переводя эти достаточно очевидные суждения на сухой категориальный язык науки, мы можем утверждать, что признак адаптивности, присущий социальной деятельности, реализуется в ней в особой, исключительной форме, отличной от адаптивности живых систем.

Как мы помним из биологии, животные приспособляются к условиям среды главным образом путем морфологической перестройки собственного организма, механизмом которой являются мутационные изменения, закрепляемые или "выбраковываемые" средой. Человек же в течение нескольких десятков тысяч лет сохраняет свою телесную организацию неизменной, колоссально изменив при этом образ своей жизни, пройдя путь от каменного топора до межпланетных экспедиции. Все это произошло в результате того, что людям присуща способность приспособляться к среде существования не пассивной "подстройкой" своего организма к ее требованиям, а активным изменением самой среды, "подгонкой" ее под свои собственные нужды.

Но означает ли это, что человеческая деятельность вовсе не имеет приспособительного характера и должна рассматриваться не как разновидность информационной адаптации, а как ее альтернатива, принципиально иной тип движений?

Безусловно, такое утверждение было бы слишком сильным. Не будем забывать, что человек, "заброшенный" в мир, который возник задолго до него, может менять лишь "форму" природной реальности, феноменологический пласт ее бытия, но никак не влияет на ее сущностные связи, сколь бы значимы они не были для существования людей.

В самом деле, техническое могущество человека позволяет ему "аранжировать" близлежащую природу - превращать лесные тропы в асфальтовые автобаны, поворачивать русла рек и создавать (зачастую во вред себе) искусственные моря. Но оно не дает ему возможности изменить ни одного из законов, по которым живет природа, как бы ни "мешали" нам в повседневной жизни силы тяготения, трения, или законы термодинамики.

Мы можем срубить дерево, прервать естественный ход его жизни, мы можем воздействовать на генетический код, заложенный в его клетках, но мы не можем изменить ни законы метаболизма, ни законы генетики, благодаря которым осуществляется эта жизнь. Очевидно, что приспособление к таким реалиям бытия, безальтернативно заданным средой, есть всеобщее и необходимое условие общественной жизни, позволяющее нам распространять на нее родовые свойства адаптации.

Ясно, однако, что приспособление приспособлению рознь. Принимая диктат природы как непреложную данность, человек в то же время научился обманывать ее, сопротивляться ее запретам, используя "внутренние слабости" своего противника, а именно альтернативность, разнонаправленность природных сил, сталкивающихся и противодействующих друг другу.

Спасаясь от принуждения со стороны одних сил, человек стал вступать "в сговор" с другими, противопоставляя могущественным законам природы другие, столь же могущественные ее законы и направляя их столкновение к собственной выгоде. Так, силам тяготения, которые грубо препятствовали извечной мечте человека летать по воздуху, подобно птицам, была противопоставлена не собственная мускульная сила, помноженная на упрямство, а "завербованные" на службу законы аэродинамики и т.п.

Направляя силы природы к достижению собственных целей по принципу "разделяй и властвуй", человек противопоставил ей ту самую "хитрость разума", о которой писал Гегель (имевший, впрочем, в виду разум трансцендентальный, играющий людьми так же, как они играют силами природы, позволяющий им истощать друг друга в столкновениях, ведущих к предустановленному отнюдь не ими результату)²².

В результате этих "хитростей" природа, не "уступая" человеческой воле ни одного из законов своего существования, все же подчиняется людям, начинает служить общественным целям. Ветер "под присмотром" человека не только "гоняет стаи туч", но и возвращает крылья поставленных на его пути мельниц; распаханная земля рождает уже не случайные растения, а специально подобранные злаки; огонь из страшной разрушительной силы превращается в мирный домашний очаг, обогревающий, кормящий и защищающий людей.

Начиная с использования уже "готовых" сил природы, человек постепенно переходит к моделированию процессов, которые в "нерукотворной природе" сами по себе, как правило, не происходят, т.е. начинает делать то, чего не умеет делать природа, не направляемая людьми (выплавлять сталь, обжигать глину и т.д. и т.п.).

Итак, подавляющее большинство философов не будет спорить с тем, что в отличие от активности животных человеческая деятельность представляет собой не просто адаптивный, а "адаптивно-адаптирующий" процесс, т.е. приспособление к природной среде путем ее масштабной предметной переработки, ведущей к созданию искусственной среды существования человека или артефактной "второй природы".

Во избежание возможных недоразумений подчеркнем, что речь идет о родовом свойстве деятельности, характеризующем любую из ее историко-культурных форм. Эта оговорка необходима в связи с тем, что оппозиция "активного" и "пассивного" отношения к среде существования (природной и социальной) широко используется в философии истории как основание для типологии "внутренних" форм социокультурной организации.

В частности, на этом принципе, как мы увидим ниже, основана интереснейшая типологическая схема Питирима Сорокина, различающего так называемые идеациональную и сенсатную социокультурные системы, лежащие в основе "суперфаз" человеческой истории. При этом господство сенсатности (ярким примером которого является Новая и Новейшая история Европы) связано с доминированием активного отношения к среде существования, стремлением человека "господствовать" над природой и собственным социальным бытием, преобразуя их в соответствии с меркантильными и иными сугубо прагматическими соображениями. Напротив, идеациональная суперсистема (примером которой может служить европейское средневековье) не интересуется "завоеваниями природы" и прочими "внешними" формами бытия, ставя своей целью служение Божественному Абсолюту. При этом сам идеационализм может иметь как пассивную форму (для которой единственным

объектом совершенствования являются имманентные состояния человеческой души), так и активную форму (носители которой предпринимают практические усилия для установления "богоугодных порядков" на земле - в том числе в форме крестовых походов и иных религиозных войн).

Оставляя пока в стороне эти внутрисоциальные различия, подчеркнем, что человеческая деятельность и в самых пассивных своих формах изначально обладает свойством креативности. В самом деле, даже тогда, когда человек в целом вел хозяйство присваивающего, а не производящего типа, это не освобождало его от необходимости "лепить" из материала природы, постоянно изменять его с помощью самых различных приспособлений - от каменного топора до кухонной утвари, позволяющей измельчать или перетирать пищу, добытую собирательством.

Подобный адаптивно-адаптирующий характер социальной деятельности означает, что она изначально выступает как труд, т.е. способность преобразовывать среду существования, создавая средства жизни, отсутствующие или недостающие в ней.

Заметим вновь, что речь идет о труде в широком смысле слова, в котором он выступает как свойство всякой человеческой деятельности, а не вид ее. В этом смысле и игра детей, строящих снежный городок, и преступление бандита, взламывающего сейф, обладают всеобщими признаками "труда", отличающими действия человека от действий животного, - хотя ни игра, ни воровство не являются трудом в узком смысле этого слова, который нам предстоит рассмотреть ниже.

И все же описательные характеристики человеческой деятельности, приведенные выше, еще не дают нам главного - понимания ее специфики. В самом деле, пусть все согласны с тем, что человека выделяет способность "подстраивать" среду существования под собственные потребности (заметим, что единодушная констатация этого факта отнюдь не тождественна его единодушной оценке, - если учесть, что опьянение своим могуществом, горделивый отказ от милостей природы, превращенной из "храма в мастерскую", поставили человечество на грань необратимой экологической катастрофы).

Но возникает вопрос: а что лежит в основе трудовой деятельности человека, что делает ее фактически возможной? Какие свойства деятельности, отсутствующие в живой природе, делают возможным тот специфический адаптивный эффект, которого достигла человеческая цивилизация?

Вопрос этот тем более актуален, что определенные аналоги трудового приспособления существуют и в живой природе. Пчелиные ульи, муравейники, плотины бобров свидетельствуют о способности некоторых животных активно воздействовать на среду обитания, создавая себе "искусственные" средства жизни, отсутствующие в природе в готовом виде. Естественно, встает вопрос: что отличает трудовую деятельность человека от прототрудовой активности животных? Чем объясняется несопоставимость их масштабов, становящаяся очевидной, если сравнить запруду бобров с плотиной гигантской гидроэлектростанции?

Переходя к анализу таких содержательных проблем, ученые теряют былое согласие и вступают в острую полемику друг с другом, предлагая различные объяснения сущностной специфики деятельности, создающей мир социокультурных реалий. Остановимся кратко на главных пунктах подобных разногласий.

4. Информационная специфика деятельности или что мы называем сознанием?

Большая часть ученых не сомневается в том, что главнейший признак деятельности, определяющий феномен и масштабы креативности последней, следует искать в характере ее регулятивных механизмов.

Как и активность животных, деятельность представляет собой информационно направленный процесс, предполагающий способность социальных систем ориентироваться в среде - воспринимать значимые сообщения и перерабатывать их в командные коды поведения, которые вызывают, направляют и контролируют физическую реакцию системы.

И в то же время механизмы информационного поведения человека обладают несомненной качественной спецификой. Им присущи особые функциональные возможности, отсутствующие в живой природе, хотя и подготовленные ее эволюционным развитием - развитием способности самоуправляемых адаптивных систем отображать и моделировать среду существования.

Из курса общей психологии мы помним, что информационное поведение человека определяется сознанием, которое представляет собой высшую форму развития психики животных, обладающих нервной системой, способных ощущать, воспринимать и представлять окружающую действительность (психика, в свою очередь, является результатом эволюционного развития различных допсихических форм ориентации типа таксисов, присущих простейшим живым существам, у которых способность к информационному поведению еще не нашла субстратной основы в специализированных анатомических органах, управляющих им).

Не углубляясь в проблемы психологической науки, отметим, что сознание человека основано на способности к словесно-логическому, "вербальному" мышлению, которая надстраивается над системой условных и безусловных рефлексов поведения и завершает собой простейшие формы "прологического" - наглядно-действенного и наглядно-образного мышления.

Очевидно, что способность к "логицистике", проявляющаяся, в частности, в умении образовывать общие понятия, различна у народов, находящихся на разных этапах исторического развития (известны, в частности, этносы, в языке которых наличествует множество слов, обозначающих разные состояния снега, но отсутствует родовое понятие снега как такового; аналогична ситуация, складывающаяся в процессе онтогенеза - индивидуального развития, взросления человека).

И тем не менее любой "ставший" человек в отличие от животного обладает некоторым минимумом абстрактного мышления, позволяющего ему отображать среду путем создания логических моделей, идеальных образов действия, относительно самостоятельных, независимых от сиюминутных поведенческих ситуаций.

Результатом подобной работы сознания оказывается наличие в человеческой деятельности особого класса целей, отличных от объективных целей адаптивной активности животных (уже упоминавшихся нами предустановленных реакций и состояний живого организма, к которым он стремится под воздействием рефлекторных программ поведения). Речь идет о сознательных целях деятельности, связанных со способностью человека анализировать ситуацию, т.е. раскрывать неявные, не поддающиеся "живому наблюдению" причинно-следственные связи ее значимых компонентов и основанные на ней регулярности. Эта способность позволяет людям заранее предвидеть результаты своей деятельности, планировать их, т.е. продумывать наиболее целесообразные в данных условиях способы их достижения.

В этом плане целью деятельности следует считать не только сам желаемый результат усилий, предмет человеческой потребности (будь то реальная буханка хлеба, интересующая голодного, или прибыль, к которой стремится финансист). Целью называют также идеальный образ желаемого результата, который создается рефлексивными "отсеками" сознания (на основе ценностных предпочтений человека, соотносенных с условиями среды) и контролируется его волевыми импульсами, направляющими физическую активность в заданном, рассчитанном направлении.

Соответственно информационным свойством человеческой деятельности считают ее целенаправленность, отличную от "ординарной" целесообразности в поведении животных, которые преследуют лишь объективные цели (потребности) без соответствующей ментальной проработки, субъективирующей их в сознании и как бы "удваивающей" причиняющие факторы поведения или "раздваивающей" их (на потребность и ее логическое отображение).

Характеризуя эту способность человеческой деятельности, советские ученые нередко использовали принадлежащее Марксу сравнение архитектора с пчелой. Красотой,

This document was created by Unregistered Version of Word to PDF Converter

гармоничностью создаваемых ею сот, утверждал Маркс, пчела вполне способна посрамить плохого архитектора, который, однако, отличается от наилучшей пчелы тем, что, строя соты из воска, вначале "построит их в своей голове".

Конечно, при желании мы можем считать это сравнение, призванное продемонстрировать информационные преимущества человека перед животным, не вполне корректным. Его можно интерпретировать как известное "принижение" животных, покушение на присущую многим из них способность не только отображать, но и моделировать среду, предвидеть возможное развитие поведенчески значимых ситуаций.

В самом деле, из того обстоятельства, что пчела, всецело подчиненная действию безусловных рефлексов (т.е. генетически закрытой, не считающейся с обстоятельствами времени и места видоспецифической информации), не обладает "даром предвидения", не следует, что он вообще отсутствует в живой природе. Очевидно, что успех хищника, преследующего "маневрирующую" жертву, был бы невозможным, если бы он не мог заранее "просчитывать в голове" возможное направление ее бега.

Хорошо известно, что условно-рефлекторная модель поведения позволяет высшим животным гибко приспосабливаться к ситуации, мобилизуя свой прежний опыт для превентивной реакции на ее возможные изменения (кто-то из натуралистов утверждал в этой связи, что успех мангуста в поединке с коброй во многом определяется более развитой нервной системой, позволяющей "оптимизировать" свои наступательные и оборонительные действия применительно к конкретным особенностям противника).

Таким образом, целенаправленность человеческой деятельности есть нечто большее, чем способность к информационному прогнозированию динамики среды. Суть дела в качестве этих "прогнозов", в степени их осмысленности, открывающей путь для инновационных изменений и символизации, т.е. "отчуждаемости" от конкретной поведенческой ситуации, в которой оказывается живое существо.

Повторим еще раз - уровень развития человеческого сознания позволяет нам вырабатывать психические импульсы поведения, в которых отражаются не только объекты окружающей среды, их видимые свойства и состояния, но и неявная цепь детерминационных опосредований, связывающих разрозненные явления в единую картину мира, подчиненного не видимым глазам регулярностям. Единожды понятые, эти регулярности открывают возможности прогностической ориентации в среде, беспрецедентные для животного мира.

Эта ориентация основывается, естественно, не только на эвристических потенциях логического мышления, но и на умении консервировать полученный опыт, т.е. символизировать свои психические импульсы, замыкать их в рамках имманентности сознания, отделяя и обособляя от провоцирующих их условий среды. Саморегуляция поведения у человека дополняется и сопровождается имманентной саморегуляцией сознания, перестающего быть механическим дериватом конкретных условий адаптации, обретающего собственную логику санкционирования и развития.

В самом деле, животное способно "думать" о голоде или страхе, лишь испытывая их, - и только для человека с его автономным сознанием существует "опасность вообще" представляемая, переживаемая и анализируемая в ситуации ее фактического отсутствия. Лишь человек способен аналитически расчленять ближние и дальние цели поведения, принимая для этого нелепые с позиций биологической целесообразности действия, - испытывая страх, идти навстречу опасности или, будучи голодным, добровольно отказываться от пищи.

*Констатируя все эти обстоятельства, ученые приходят к выводу, что именно способность к эвристическому символическому поведению составляет специфицирующий сущностный признак человеческой деятельности, позволяя нам говорить о разумности человека, ставшей родовым именем *Homo Sapiens*. Оставляя в стороне многие тонкости психологии, мы можем квалифицировать разумность как возможность нестандартного поведения в нестандартной ситуации, предполагающего выработку эвристических реакций, не содержащихся в прошлом опыте - не только индивидуальном, но и коллективном, видовом.*

Конечно, в бытовой лексике мы говорим и о "разумном" поведении животных, имея в виду ситуации, когда, к примеру, лиса, "думая о дне грядущем", закапывает про запас недоеденные остатки пищи. Не будем забывать, однако, что подобная "разумность", основанная на системе безусловных рефлексов, обращается в нечто прямо противоположное в случае, если животное попадает из привычного леса в клетку зоопарка, где оно - с упорством, достойным лучшего применения, - стремится закопать недоеденное в бетонном полу, совершенно не считаясь с недостижимостью этой цели. Очевидно, что даже не самому умному человеку в подобной ситуации будет достаточно одной попытки "раскопать" бетон руками, чтобы не повторять ее впредь.

Конечно, мы знаем, что и животные способны вести себя "умнее", подниматься над шаблонами инстинктов - врожденных видоспецифических информационных программ, которые присущи всем без исключения представителям вида, не зависят от их индивидуальных особенностей и вызывают действия, которым не нужно обучаться, закреплять и подкреплять в поведении. Возможности психики позволяют высшим животным использовать выработанные в индивидуальном опыте, прижизненные условно-рефлекторные схемы поведения и даже передавать их по наследству методами научения.

Более того, зоопсихологи считают возможным рассуждать об интеллекте животных, имея в виду способность обезьян и других высших позвоночных решать нестереотипные задачи, раскрывая некоторые неочевидные, прежде всего пространственные связи между компонентами среды. Такова, в частности, орудийная деятельность обезьян, предпринимающих "биологически неоправданные" действия по поиску или изготовлению "орудий труда" - палок, с помощью которых сбивается или выковыривается укрытое от животного лакомство.

Тем не менее и в этих случаях (указывающих на генетические истоки человеческого сознания) экспериментаторы быстро находят тот "порог понимания", т.е. логического обобщения наглядно-действенной информации, который вполне доступен ребенку, но неподвластен самым "умным" животным. (Так, обезьяна не в состоянии мысленно определить длину палки, необходимую, чтобы достать банан, и получает результат путем многочисленных проб и ошибок, проверяя "руками" самые различные варианты, в том числе и заведомо нелепые с человеческой точки зрения. Далее, овладев с грехом пополам "начатками геометрии", обезьяна оказывается вполне беспомощной в эмпирическом постижении простейших принципов физики: так, установив методом проб и ошибок пространственную связь между высоко подвешенным бананом и лежащей на полу клетки лестницей, она пытается использовать ее по назначению, но не "учитывает" законы центра тяжести, позволяющие придать лестнице устойчивое положение.)

Понятно, насколько способность человека продумывать свои действия, обобщать эмпирически данную информацию расширяет границы и возможности его деятельности.

Именно эта способность определяет колоссальную пластичность человеческого поведения, умение искать и находить оригинальное решение для каждой отдельной задачи.

Конечно, говоря об "оригинальности" человеческих решений и действий, мы вновь имеем в виду родовое свойство деятельности, присущее любым сообществам людей, независимо от того, относятся ли они к внутрисоциальному типу "традиционных" обществ (в которых поведение людей подчинено сложившимся стереотипам поведения) или "нетрадиционных" обществ, в которых господствует дух исторической инновации.

Речь идет о том "минимуме оригинальности", который позволил самым косным социальным структурам перешагнуть порог биологической специализации, присущий инстинктивному "труду" муравьев, пчел или бобров. В самом деле, будучи от природы прекрасным "строителем" бобер не в состоянии освоить информационную программу никакой другой "профессии", что вполне под силу кроманьонцу, не говоря уж о современном человеке, легко чередующем строительные работы на даче с сочинением музыки, преподаванием в университете или политической активностью.

Итак, рассуждая о преимуществах информационной ориентации человека, мы свели ее к

способности целенаправленного, основанной на абстрактном мышлении, создающем превентивные логические модели желаемого результата. Следует, однако, сделать некоторые оговорки, без которых рассмотрение деятельности как сугубо сознательного, целенаправленного процесса может показаться заведомо ошибочным.

В самом деле, у многих читателей может возникнуть подозрение, что эта схема излишне рационализирует поведение человека, превращает его в своеобразную логическую машину, просчитывающую и рассчитывающую каждый свой шаг. Бесспорно, что такое представление с трудом совмещается с видимой иррациональностью истории, полной алогизмов, едва ли объяснимых с позиций "врожденной разумности" человека.

Оставляя "на потом" тему перипетий человеческой истории, ее зависимости от целей и намерений своих творцов, внесем некоторые уточнения в сказанное о свойствах человеческой деятельности.

Прежде всего способность человека строить в голове предварительные планы собственных действий отнюдь не является синонимом или гарантией безошибочности поступков, основанных на этих планах. В своей повседневной жизни люди постоянно сталкиваются с тем прискорбным фактом, что результат предпринятых усилий не соответствует ожиданиям, а иногда и грубо противоположен им. Причинами такой несогласованности могут быть как внешние обстоятельства, становящиеся деструктивирующим "форс мажором" для самых продуманных расчетов, так и внутренние дефекты целенаправленного и целереализации (включая сюда ординарную человеческую глупость, чья роль в истории трагически велика и не должна преуменьшаться).

Важно понять, однако, что, рассуждая о целенаправленности человеческой деятельности, мы имеем в виду сам факт наличия символизируемой цели действий (отсутствующей у животных), а вовсе не качество, т.е. адекватность этих целей. Любой и даже самый глупый или неумелый человек, оставаясь в рамках этологической нормы, присущей Homo Sapiens, не может не действовать целенаправленно, к каким бы губительным последствиям ни вела де факто эта обязывающая способность.

В самом деле, даже в том случае, когда неправильно подрубленное дерево падает на голову лесорубу, мы не вправе отказать ему в способности к сознательной целенаправленной деятельности. Ясно, что, в отличие от бобра, он начал валить дерево "головой", предпосылая физической активности серию психических импульсов, связанных с осознанием желаемости или необходимости этой акции, ее реальной осуществимости и своевременности, характера используемых средств, порядка и поэтапности операций, места и времени их начала и т.д. Фактическая неудача предприятия ничуть не меняет субстанциальных свойств этого сугубо социального типа поведения.

Констатируя этот факт, социальные теоретики всех школ и направлений признают важнейшую роль сознания как иницирующего и регулятивного механизма деятельности, вне и помимо которого ее существование априори невозможно. И "гиперидеалист" Гегель, и "гиперматериалисты" Маркс и Энгельс в равной мере принимали тезис, согласно которому "все, что приводит людей в движение, должно пройти через их голову", преломиться через их сознание²³.

Конечно, утверждение о том, что вне сознания нет и не может быть деятельности, осуществляемой человеком как социокультурным субъектом (интересным обществознанию, а не медицине), нуждается в серьезных уточнениях. В самом деле, "компаративный" характер социального действия, осуществляемого в соответствии с законами физики и биологии, а не вопреки им, заставляет нас учитывать теснейшую связь взаимоопосредования, а зачастую и взаимопроникновения, между собственными социальными и природными измерениями деятельности.

В этом плане целенаправленная деятельность, свойственная людям, не исключает наличия у них полного набора досоциальных регуляторов поведения, альтернативных сознанию. В действительности деятельность содержит в себе в снятом виде не только признаки простейшего физического процесса, но и свойства приспособительного поведения животных,

активности не в ее родовом, а в сугубо биологическом понимании.

В этом нет ничего удивительного, если вспомнить, что деятельность осуществляется людьми, каждый из которых представляет собой не только "микроскоп социальности", но и живой организм, наделенный как "витальными" потребностями животного, так и рефлекторными программами поведения - не только условными, но и безусловными.

Человеческого младенца, только появившегося из утробы матери, никто не учит дышать, кричать или сосать грудь; вполне взрослые люди отдергивают руку от огня или инстинктивно сохраняют равновесие, ничуть не задумываясь над необходимостью или последовательностью предпринимаемых усилий, и т.д. и т.п.

Велик соблазн заявить, что подобные рефлекторные программы поведения отвечают лишь за жизнедеятельность человеческого организма, внутренние и внешние реакции нашего "тела", и никак не вмешиваются в собственно деятельность, т.е. поведение людей как социальных существ. Однако подобное заявление едва ли соответствует истине, поскольку значимые социокультурные реакции человека вызываются отнюдь не только логическими расчетами и планами.

Мало того, что система человеческого сознания не сводится к способности вербального понятийного мышления, но включает в себя совокупность эмоциональных и волевых факторов, сопровождающих процессы целенаправленной деятельности и существенно влияющих на него.

Следует признать, что необходимым внутренним компонентом человеческого сознания является обширная сфера так называемых бессознательных импульсов, без учета которых картина социального поведения человека будет явно неполной.

Понятие бессознательного по-разному трактуется в современной психологии. Не претендуя на безупречную точность формулировок, мы можем утверждать, что разные психологические школы включают в сферу "бессознательного" различные психические импульсы "надсознательного", "внесознательного" и "подсознательного" типа.

Примером "надсознательного" в социокультурном поведении людей могут служить нередкие случаи "озарения" или творческой интуиции, позволяющие человеку "проскочить" фазу логических размышлений между постановкой умственной задачи и ее решением - к примеру, получить искомое решение во сне, как это нередко бывало с учеными в истории науки.

Очевидно, что "бессознательными" такие реакции могут именоваться сугубо условно, при самой узкой трактовке "сознательности" как систематического рассудочного мышления, контролирующего каждый шаг в своих логических построениях. Подобная

"бессознательность" ничуть не сближает человека и животное - напротив, она подчеркивает колоссальную разницу между "безмозглым" существом, вовсе не способным к логическим умозаключениям, и существом с "избыточной" силой ума, которой хватает на его латентную работу "вне расписания", осуществляемую как бы "между прочим", в свободное от специальных усилий время.

Иначе обстоит дело со сферой психических импульсов, которые можно условно назвать "внесознательными", - они куда ближе к рефлекторным формам поведения, в некотором смысле основываются на рефлексах и все же не сводятся к ним, представляя собой специфически социальный способ их сознательного использования в поведении.

В самом деле, каждому из нас известен экранный образ ковбоя, выхватывающего револьвер и открывающего стрельбу при первых интуитивно распознанных симптомах надвигающейся опасности, не отягощая себя продолжительными, мучительными сомнениями в духе шекспировского принца Гамлета. Известна способность тренированных борцов и боксеров мгновенно реагировать на внешнюю угрозу, применяя приемы защиты, многие компоненты которых в момент исполнения не опосредуются сознательным расчетом. Да и обычный человек, отправляясь по привычной, исхоженной дороге в ближайшую булочную, движется фактически "на автомате", переставляя ноги с минимальной степенью участия сознания, - во всяком случае значительно меньшей, чем при движении по незнакомому болоту.

На языке психологии подобные стереотипизированные поведенческие реакции, в которых отсутствует "поэлементарная сознательная регуляция и контроль" каждого из

необходимых движений, именуют навыками. Место сознательного расчета в них занимает автоматизированное восприятие действительности в форме так называемых перцептивных и интеллектуальных навыков, являющихся информационной основой собственно "двигательных" навыков - полноценной предметной деятельности во внешней среде.

Но означает ли это, что сугубо социальное по своим целям, средствам и результатам действие (к которому, несомненно, относятся стрельба из револьвера или спортивные единоборства) может не основываться на сознании, напоминать активность животного, основанную на рефлекторных механизмах поведения?

Безусловно, это не так. В работах психологов прекрасно показано, что навыки включают в себя рефлекторные механизмы поведения, но не редуцируются к ним; в этом смысле автоматизированные поведенческие реакции являются не альтернативой, а всего лишь "дополнением" к сознательной деятельности человека, своеобразной формой ее проявления, которая основана на "экономии сознания", но непредставима вне и помимо его механизмов²⁴.

Наконец, еще одна сложность, с которой сталкивается констатация сознательности человеческого действия, связана не с психомоторикой его осуществления, а с мерой осмысленности, рефлексивности информационных импульсов поведения. Речь идет о полноте отчета в побудительных мотивах своей деятельности, который отдает себе сознательно действующий субъект, той связи между сознанием и осознанием, которая различна в разных актах человеческого поведения и позволяет говорить о его "подсознательных" импульсах, активно изучавшихся З. Фрейдом и его последователями.

В этом случае речь идет о действиях, в которых активность человека инициируется смутными, плохо или никак не осмысленными влечениями, относящимися к тем "подвалам" сознания, которые З. Фрейд характеризовал как область "Оно", отличную от сфер рациональной мотивации (личностной - "Я" и надличностной - "Сверх-Я").

О роли подобной подсознательной мотивации, имеющей немалое значение в человеческом поведении (не только в индивидуальном, но и в совместном, как показал К. Юнг в учении об архетипах "коллективного бессознательного"), мы поговорим ниже. Пока же отметим, что наличие неосознаваемых влечений не ставит под сомнение информационную специфику деятельности, так как "подсознательное" в ней - лишь особая акциденция, "иноебытие" сознания, присущее лишь человеку и отсутствующее у животных, у которых нет и не может быть ни "озарений", ни "комплексов", анализируемых фрейдизмом и неопрейдизмом²⁵.

Таким образом, постулируя сознательный характер деятельности, мы вовсе не сводим информационные механизмы человеческого поведения к сугубо рациональному, рефлексивному мышлению. Важно, однако, понимать, что именно способность мыслить, создавать абстрактно-идеальные, понятийные модели мира является системообразующим основанием всей совокупности психических функций, присущих человеку как социальному существу. Декартовское cogito, конечно же, не исчерпывает собой все содержание сознания, но оно составляет его сущность - источник тех субстанциальных свойств, которые присущи любому компоненту человеческого сознания (включая те из них, которые, казалось бы, аналогичны психическим функциям животных)²⁶.

Итак, несмотря на все оговорки, мы можем утверждать, что сознание - в разных своих проявлениях - является необходимым информационным механизмом действия, вне и помимо которого его осуществление априори невозможно. Конечно, в каждом конкретном случае в действии могут преобладать различные формы, полюсы сознания: от трезвой рефлексии до смутных влечений, от аналитического расчета до аффективных импульсов и т.д. Как бы то ни было во всех возможных случаях поведение людей остается сознательным и целенаправленным (что не мешает ученым классифицировать социальные действия по принципам их информационной организации, на основании доминирования в них того или иного типа мотивации или целенаправленности)²⁷.

Итак, подводя итоги сказанному, мы видим, насколько силен соблазн связать специфику человеческой деятельности, ее отличие от адаптивной активности животных с наличием сознания - совокупностью высших психических функций, в основе которых лежат

способность к абстрактно-логическому моделированию мира.

Нужно сказать, однако, что не все ученые считают такой подход правомерным. Оставим в стороне фанатичных последователей вульгаризированного "истмата", для которых мысль о специфицирующих свойствах сознания является априори неприемлемым проявлением "идеализма". Укажем на взгляды ученых, которые приводят в обоснование своей точки зрения серьезные научные аргументы, и прежде всего фактические обстоятельства антропосоциогенеза - одновременного, "параллельного" становления человека и общества.

5. Орудийная специфика деятельности

Считая сознание свойством, несомненно отличающим деятельность людей от физических и биологических процессов, эти ученые в то же время отказываются рассматривать его как единственный, исходный и определяющий ее признак. В качестве такового предлагают другое свойство, также выделяющее деятельность из природных процессов, которое связано, однако, уже не с информационными механизмами адаптации, а с ее "операциональной" стороной, а именно с орудийностью человеческого труда.

Уже отмечалось, что активная адаптация к среде путем предметного переустройства последней не является монопольным достоянием человека, - оно присуще и животным, для которых совместный "труд" является постоянным образом жизни.

Однако среди всех прочих "тружеников" лишь люди способны опосредовать свое воздействие на среду специально созданными средствами труда, отличными от органов тела, данных им природой. Лишь человек способен "отвлекаться" на создание искусственных объектов, которые нужны не сами по себе, а лишь как средства многократного усиления его мускульных (а позднее и умственных) возможностей.

Подчеркнем особо, что орудийность как признак трудовой активности не сводится к использованию готовых, "подобранных на земле" орудий труда, а означает их систематическое изготовление и хранение, предполагающее многократное использование. Эта оговорка необходима для того, чтобы отличить орудийную деятельность человека от "праорудийной активности" приматов, которая имеет спорадический характер и не предполагает регулярного специализированного "производства орудий производства" (если использовать уместную в этой связи терминологию Маркса) и тем более их сохранения для использования в аналогичных ситуациях.

Очевидно, что именно эти орудия придают деятельности человека присущий ей масштаб, определяют отличие между гигантскими плотинами гидроэлектростанций и запрудами бобров, использующих не экскаваторы и бульдозеры, а лишь собственные челюсти и лапы. Бесспорно, что без искусственных средств труда человек не сумел бы возвыситься над природой, - лишь они позволили ему компенсировать свою природную недостаточность, став в итоге более сильным, чем слон, более быстрым, чем гепард, более опасным, чем тигр.

Но означает ли это, что признак орудийности следует выделять особо и противопоставлять признаку целенаправленности как "подлинное" основание социума, специфицирующее общественную жизнь людей?

Казалось бы, такая постановка вопроса априори бессмысленна. Здравый смысл подсказывает нам, что способность создавать искусственные средства труда не может быть противопоставлена целенаправленности человеческого поведения, поскольку является ее прямым следствием. Ни бульдозеры, ни экскаваторы не падают на людей "с неба" - они представляют собой плод длительных интеллектуальных усилий человека, изобретающего технические конструкции "из собственной головы", предвосхищая готовой вещи ее идеальную модель, тщательно продуманную технологическую схему.

*Однако это обстоятельство ничуть не мешает сторонникам "орудийности" отстаивать ее первичность перед целенаправленностью. Противопоставляя одно специфицирующее свойство деятельности другому, сторонники подобного подхода ссылаются на то, что в процессе антропосоциогенеза способность создавать средства труда возникла у человека раньше, чем появилось сознание, присущее виду *Homo Sapiens*.*

Конечно, самые дальние родственники человека, происшедшие, по утверждению антропологов, 5-6 миллионов лет тому назад от миоценовых антропоидов, еще не обладали орудийной активностью. Эти существа, именуемые австралопитеками, регулярно использовали палки и камни как средства нападения и защиты, однако они не умели создавать искусственных орудий труда и, видимо, вовсе не занимались им (если понимать труд как предметное переустройство среды и не включать в него охоту и последующую утилизацию ее продуктов - снятие шкур и разделку мяса, которые также осуществлялись с помощью подручных средств).

Однако более позднее существо, именуемое "Homo Habilis" ("человек умелый"), уже развернуло (2-2,5 млн. лет тому назад) активную "индустрию" орудий, изготавливая средства труда простейшими из возможных способов - разбиванием, а затем раскалыванием камней с последующим отбором подходящих для использования обломков. При этом ископаемые останки "хабилисов" свидетельствуют об отсутствии или неразвитости тех участков головного мозга, которые отвечают за "вторую сигнальную систему", т. е. за способность к вербальному мышлению и основанной на нем целенаправленности поведения. У большинства антропологов нет сомнений в том, что орудийная активность в данном случае осуществлялась на основе условно-рефлекторной регуляции, представляя собой сложную форму "орудийного рефлекса" отсутствующего у современных животных.

Исходя из этих фактов, сторонники рассматриваемой точки зрения считают целенаправленное поведение не общим свойством "рода человек", но всего лишь частным признаком, позволяющим отличить уже ставшего Homo Sapiens от его "менее умного" предшественника-"хабилиса", которого тем не менее относят к роду Homo, т. е. считают человеком, а не животным, благодаря родовой, присущей всем "разновидностям" человека способности создавать орудия труда (хотя некоторые ученые все же пытаются подкрепить этот вывод ссылками; на начатки сознания, будто бы свойственные "хабилисам").

Однако является ли этот признак самостоятельным основанием социальности? Можно ли согласиться с точкой зрения, считающей возможным именовать людьми (пусть только формирующимися, а не "готовыми") "орудодетельностные" существа, не наделенные хотя бы азами символического поведения?

Едва ли такой подход может быть оправданным. Не отрицая генетической связи между "человеком умелым" и "настоящими" людьми, следует все же согласиться с учеными, которые считают "хабилисов" сугубо животными предками человека, еще не вступившими в субстанциальный ареал формирующейся социальности²⁸.

Конечно, можно согласиться с тем, что именно в процессе создания и использования орудий труда, как полагает большинство антропологов, возникли реальные стимулы к развитию информационных механизмов поведения, в результате чего труд потерял инстинктивную и приобрел целенаправленную форму. Именно орудийный способ адаптации, считают ученые, резко усложнил отношения предлюдей со средой существования, провоцируя возникновение все большего числа нестандартных ситуаций, в которых волей-неволей приходится "шевелить мозгами", способствуя их постепенному и неуклонному развитию²⁹.

Однако, будучи необходимым условием и возможной причиной генезиса социальности, орудийность не представляет собой ее самостоятельного основания. В данном случае мы сталкиваемся с прекрасно известной философам ситуацией несовпадения исторического и логического в сущностных характеристиках объекта, "обусловленного тем, что далеко не все явления, выступающие в качестве факторов генезиса системы, входят в необходимые условия ее воспроизводства и развития"³⁰.

Конечно, нельзя сказать, что орудийная активность, подготовившая возникновение человеческой деятельности, "умирает в ней", перестает быть специфицирующим признаком порожденного ею качества, внутренним фактором его самовоспроизводства. Ясно лишь, что в этой роли выступает не "орудийность вообще", а альтернативная ее рефлекторным формам целенаправленная орудийность, преобразованная человеческим сознанием (точно так же, как специфицирующим признаком современной рыночной экономики являются не товар и деньги

"вообще", существовавшие задолго до капиталистической организации общества и подготовившие его возникновение, а их качественно превращенные "самозамкнутые" стоимостные формы, ставшие внутренним фактором развития капитализма "на собственной основе", отличным от "одноименных" внешних причин его генезиса).

Повторим еще раз: собственно человеческой орудийная активность становится лишь тогда, когда обретает осознанный, целенаправленный характер. Сказанное касается как ставшего человеческого общества, так и собственных фаз его генезиса - т. е. этапов развития, на которых еще нет вполне "готового" человека, но есть "человек формирующийся", находящийся в стадии становления, уже выходящий в своих главных жизненных проявлениях за рамки биологических законов существования.

Таковы, по мнению большинства антропологов, уже питекантропы, открывшие эру формирующегося человека, которая заканчивается морфологически отличными от современных людей неандертальцами, в объединениях которых, однако, уже существовал высокий уровень солидарности, делавший возможным выживание инвалидов, имелись ритуалы захоронения покойников и многие другие признаки, входящие в необходимый минимум социальности (характеризующие уже не деятельность как процесс, а организационные формы ее осуществления, т. е. собственно общество с особым типом отношений, отличающих его от сообществ животных, - об этом ниже).

Итак, характеризуя специфику человеческой деятельности мы можем подчеркнуть неразрывную связь двух классификационных признаков человеческой деятельности - сознания, выступающего как высшая форма информационной ориентации в среде, и "орудийного" труда, представляющего собой высшую форму адаптационного отношения к ней. Однако именно сознание является, по нашему убеждению, "признаком номер один", позволяющим понять подлинную специфику деятельности, в том числе и присущую ей орудийность в ее отличии от орудийного рефлекса животных предков человека.

Очевидно, что успехи человеческого рода, "возвысившегося" над природным царством, обретшим субстанциально иные законы существования в мире, есть результат не орудийности как таковой, а только "умной" орудийности, направляемой и регулируемой сознанием. Мышление, обретенное человеком, позволило ему окончательно преодолеть законы биологической адаптации, заменив морфологическую перестройку организма (свойственную не только животным, но и его "орудодетельностным" предкам), безграничным совершенствованием средств труда. Не "орудийность вообще", а целенаправленный орудийный прогресс, ставший следствием сил человеческого ума, освободил людей от рабской зависимости от природы, позволил им - пусть не всегда успешно, зато самостоятельно - контролировать условия своего существования в ней, т. е. обрести свободу как способ "у-себя-бытия" в мире, а не бесправного квартирования в нем.

Подчеркивая первостепенную роль сознания в становлении и развитии социума (которая, однако, не тождественна его всецелости в нем - об этом ниже), мы должны подчеркнуть, что адаптивные возможности разума не ограничиваются орудийным прогрессом в узком смысле этого слова.

В самом деле, важнейшим фактором становления и развития общества были не столько индивидуальные инженерные успехи "гениальных производителей" в создании перспективных орудий труда, сколько возможности всего коллектива усваивать и транслировать этот индивидуальный опыт, делать его общим достоянием, сохранять для будущих поколений. Иначе обстоит дело с коллективно живущими животными. У них, так же как и у людей, встречается индивидуальная пластичность программ поведения (определяющая различие между "умной" синицей, умеющей вскрывать бутылки с кефиром, и ее "менее умной" подругой, не "додумавшейся" до таких изощренных форм добывания пищи). Однако индивидуальные успехи в адаптации за редким исключением не закрепляются в коллективном видовом опыте животных - "передовые достижения" отдельных особей умирают вместе с ними, что вынуждает каждое новое поколение начинать с того же, с чего начинали его предшественники.

Все дело в том, что условно-рефлекторная модель поведения, не позволяющая обобщать и символизировать полученную информацию, предполагает исключительно соматические (телесные) способы передачи прижизненно выработанного опыта, т. е. его передачу путем поведенческих реакций по принципу "делай, как я" (именно так поступает выдра, обучающая выдренка плавать, или волчица, когда учит волчонка навыкам охоты).

И только сознание людей позволило им изобрести особые способы хранения и передачи информации, отличные как от генетической трансляции, так и от методов научения. Благодаря сознанию человек сумел не только усовершенствовать предметные средства деятельности и способы обращения с ними - собственные умения и навыки, но и создал возможности "экзосоматической", т. е. внетелесной передачи информации методом ее кодирования в так называемых знаковых объектах и процессах (книгах, рисунках, чертежах, ритуалах т. д.), образующих "тело" человеческой культуры, способ ее реального существования. В результате современные врачи, к счастью для своих пациентов, способны использовать методы древнейшей тибетской медицины, а юноша, не видевший в глаза ни одного пловца, - научиться плаванию по книге, взятой в библиотеке.

Итак, мы видим, что возможности сознания позволили людям соединить выработку эвристической информации с надежными способами ее накопления и циркуляции в человеческом сообществе. Эта способность имела неоценимое значение в связи с коллективным характером человеческой деятельности - еще одним ее признаком, важным для понимания социокультурной реальности.

Все мы знаем, что в отличие от медведей или тигров, способных жить поодиночке и объединяться лишь на время выведения потомства, человек, по выражению Аристотеля, изначально формировался как "общественное животное", не способное самостоятельно обеспечивать свою жизнь. Человек нуждался и нуждается во взаимодействии с себе подобными в той же мере, в какой он нуждается в предметных средствах жизни или поведенчески значимой информации.

В настоящем разделе нашей книги мы не будем рассматривать природу социальной коллективности, организацию совместной жизни людей в ее отличии от жизни животных, также ведущих коллективное существование. Для нас важно подчеркнуть, что и это отличие (как и специфика социокультурных форм орудийности) имеет своим источником "первичный" субстанциональный признак деятельности - присущее человеку сознание.

В самом деле, мы можем быть уверены в том, что своим возвышением над природой человек обязан не просто целенаправленному труду, а хорошо организованному совместному труду, который стал еще одним благим следствием возможностей человеческого сознания.

Возникнув как следствие коллективной прототрудовой жизни животных предков человека, сознание стало ключевым фактором саморазвития общества "на собственной основе", радикально переустроив как труд, так и саму коллективность, придав им "надприродные", специфически человеческие формы бытия.

Именно оно позволило людям соединить эффективное воздействие на среду (действительную систему субъект-объектных связей) с эффективным способом внутренней организации коллектива (системой субъект-субъектных связей), способствующих постоянному приращению его адаптивных возможностей.

Чтоб убедиться в этом, достаточно обратить свой взор на живую природу. В самом деле, в ней обнаружимы почти все слагаемые адаптивного успеха, достигнутого людьми: и прекрасно организованный совместный "труд" со сложным разделением и взаимодополнением отдельных "производственных" функций, и вполне определенные начатки "сознания" как высшей формы информационной ориентации в среде существования.

Однако своеобразный парадокс состоит в том, что в поведении животных эти слагаемые успешной адаптации не только не соединяются вместе, но фактически исключают друг друга. В самом деле, "рекордсменами природы по уму" можно считать человекоподобных обезьян, которые обладают не только наглядно-действенным, но и начатками "абстрактного" мышления (демонстрируют, в частности, некоторую способность ассоциировать лакомство

с его; графическим изображением на бумаге). Нет сомнений в том, что эти животные по уровню индивидуального развития, своим адаптивными возможностями многократно превосходят отдельных муравьев или пчел, действующих лишь под влиянием врожденного рефлекса.

Иное соотношение мы получим в том случае, если сравним формы коллективной жизни обезьян и насекомых. Может показаться странным, но в живой природе прогресс (точнее, усложнение) индивидуальной морфологии, физиологии и этологии животных может сочетаться с выраженным регрессом того, что биологи именуют "социальностью" животных, имея в виду степень опосредования отдельных жизней, а также подчиненность индивидуальных действий некоторым институциональным, надиндивидуальным регуляторам поведения.

Во всяком случае ученые уверены в том, что обезьянье стадо по степени своей сложности (функциональной организованности, взаимной координированности усилий отдельных особей) уступает муравейнику или пчелиному рюю в той же мере, в какой отдельная обезьяна превосходит отдельное насекомое.

И дело здесь не только в том, что обезьянам, для которых совместная трудовая активность не является постоянным образом жизни, "не нужна" высочайшая степень организованности насекомых, "избравших" нелегкую стезю коллективного "труда", успех которого зависит от согласованности действий. Суть проблемы упирается не в адаптивную избыточность такой организованности, а в принципиальную неспособность высших животных достичь ее при самом "горячем желании", если бы такое, паче чаяния, вдруг возникло бы у них.

Все дело в том, что информация, необходимая для высших форм организации (связанных, как правило, с коллективным трудовым образом жизни), настолько сложна, что ее можно транслировать или генетически, по замкнутым информационным каналам, исключаяющим "своеволие и недисциплинированность" отдельных особей, или же через механизмы культуры, требующие уровня психического развития, принципиально недоступного даже высшим животным. Сравнительная анархия в обезьяньем стаде оказывается в некотором смысле слова "горем от ума", "перезревшего" для инстинктивных форм коллективности и "недозревшего" до специфически человеческих форм ее поддержания.

Именно эти культурные механизмы интеграции предоставило людям высокоразвитое сознание. Способность символизировать информацию, использовать знаковые формы ее накопления, хранения и трансляции позволила человеку соединить несоединимое в природе - "мышление" и "порядок", отбросить адаптивные дефекты организованности, основанной на беспрекословном инстинкте, и "своевольного ума", ведущего к "анархии", совместить их отдельные преимущества, расширив их до принципиально иных степеней.

В итоге в сообществе людей возникли особые интеграционные механизмы, отсутствующие в самых организованных сообществах животных, а именно система устойчивых "безличных" статусных связей - сознательно поддерживаемых и регулируемых общественных отношений, которые нам предстоит рассмотреть в разделе, посвященном собственно обществу, а не абстрактным свойствам человеческой деятельности.

Завершим на этом предварительную характеристику субстанциальной специфики человеческой деятельности и перейдем к более конкретному ее рассмотрению, сделав для начала несколько важных методологических замечаний.

Глава 3

О "клеточке" социальной субстанции, или с чего начинать анализ деятельности

1. О "логомахии" и "логомахах"

Итак, выше мы привели наиболее абстрактные определения деятельности, характеризующие ее как субстанцию, т. е. способ существования социальной действительности, который выделяет ее во внешнем мире и служит основанием ее внутренней системной целостности. Считая невозможным определить субстанцию через ее собственные модусы, мы пытались

охарактеризовать деятельность через родовое понятие движения, рассматривая ее как форму самодвижения, конкретнее - как разновидность информационно направленной активности саморегулирующихся адаптивных систем. Характеризуя, далее, специфику социальной активности, ее отличие от способа существования биологических систем, мы связали ее с синтезом целенаправленности как высшей формы информационного поведения и труда как особого типа приспособления к среде, адаптивно-адаптирующей активностью. Фиксируя эти признаки деятельности, мы заранее предупредили читателя о предварительном характере наших определений. Очевидно, что, констатация целенаправленного трудового характера человеческой деятельности, не подкрепленная рассмотрением ее реальных механизмов носит сугубо поверхностный, описательный характер. Полнота объяснения требует перехода от "внешних" спецификаций деятельности к анализу ее внутреннего устройства, благодаря которому она и обретает свои отличительные свойства.

Именно такой содержательный анализ деятельности - уже не как некой "формы движения", атрибутизации его родовых свойств, а как действительного субъект-объектного и субъект-субъектного опосредования - мы предпримем в данном и последующих разделах данного труда. Но возникает один "посторонний", можно сказать, традиционный для российского менталитета вопрос: "с чего начать" конкретное рассмотрение структурной, функциональной и динамической организации деятельности, ее реальных форм и состояний? Учитывая, что среди тех, кому адресована эта книга, находятся будущие преподаватели, которым предстоит читать систематический курс социальной философии, в котором темы должны быть связаны неслучайной последовательностью, а не высказывать произвольно, "как черт из табакерки", сделаем несколько самых общих замечаний о логике построения такого курса.

Нужно сказать, что вопрос "с чего начать" (и как продолжить) рассмотрение социальной реальности, активно обсуждался и обсуждается многими школами социальной философии, предлагающими различные варианты такого "начала". Однако некоторое число специалистов считает проблему "начала" надуманной, не имеющей реального значения для познания, а интерес к ней - проявлением приснопамятного "схоластического теоретизирования" или, если использовать более нейтральный в идеологическом плане термин, некоторой "логомахии".

Мы полагаем, что подобный подход, логическим завершением которого является призыв "начинать, с чего начнется" (в соответствии с известной рекомендацией - "ввязаться в бой, а там посмотрим"), нельзя принимать всерьез. В отношении социальной философии он столь же неуместен, как неуместно приглашение строителю начинать постройку дома "с чего придется" - можно с фундамента, а можно и со стен или даже с крыши. Реакция строителя на подобное приглашение будет очевидной, и этим она отличается от реакции философов, умудряющихся искать и "находить" аргументы в пользу самых странных идей.

Объяснением такой позиции (но едва ли ее оправданием) может служить лишь искреннее непонимание критиками "логомахии" сложных и неявных законов, определяющих процессуальную системность науки.

В самом деле, следует принимать в расчет, что не только общество, но и моделирующая его философская теория представляет собой динамическую саморазвивающуюся систему.

Отдельные категории и целые тематические блоки, образующие ее, нельзя рассматривать в духе Парменида как нечто константное, неподвижное, лишенное генетических связей и взаимопереходов, подчиненных законам мыслительного процесса - столь же объективным, не зависящим от произвола человеческой воли, как и законы природы³².

Как и все в этом мире, философская теория общества имеет свои "начала и концы", которые не зависят от вкусов и пристрастий ученых и которые нельзя не учитывать в процессе преподавания. Важно лишь понимать, что на разных этапах своего самодвижения социальная философия характеризуется разными "началами". Одно дело - начало реального познания объекта, создания науки, предполагающее движение от чувственно-конкретного к первичным абстракциям; другое дело - начало систематизации уже накопленных абстракций,

означающей переход от "теории в себе" к "теории для себя", и, наконец, третье - начало рефлексивного изложения созданной теории³³.

Принцип "начинать с чего придется" может быть (с большими оговорками) отнесен лишь к первому из "начал", когда ученые отбирают и стремятся осмыслить наиболее интересные с их точки зрения свойства объекта, еще не владея информацией об их реальной, объективной значимости.

Переход к систематизации накопленного материала и его последующему изложению убивает эту "свободу выбора", возможность исходить из субъективных гипотетических предпочтений "интересного неинтересному", "важного - неважному" и т. д. Обнаружив реальную систему опосредований и взаимопереходов между различными разделами, аспектами и уровнями своей теории, критически мыслящий ученый, стремящийся связно рассказать о ней непосвященным, вынужден подчиняться объективной дисциплине материала и соотносить его со столь же объективными законами мышления, которые запрещают человеку (не верящему, естественно, в теорию врожденных предустановленных идей) предпосылать концептуальные следствия концептуальным причинам, сложное - простому, мыслительно конкретное - мыслительно абстрактному и т. д. и т. п.

В самом деле, никого не удивляет тот факт, что знакомство с математикой начинается для нас с таблицы умножения, а не сразу с теории дифференциального и интегрального исчисления. Такая же объективная последовательность изложения существует и в социальной философии, для которой проблема начала есть прежде всего проблема логичного, последовательного, однолинейного изложения материала, лишённого скачков и повторений, которые могут характеризовать и характеризуют реальное развитие познания³⁴.

Как нетрудно заключить из вышесказанного, началом содержательного рефлексивного изложения ставшей социально-философской теории мы считаем констатацию субстанциальной природы социального. При этом мы прекрасно понимаем, что это "начало" является результатом долгого и трудного развития излагаемой науки, которое начинается, конечно же, не с поисков субстанции, а с фиксации "непосредственного бытия" общества, т.е. совокупности простейших, неопределенных в своей сущности чувственно-конкретных характеристик, постепенно "испаряющихся до степени абстрактного определения" этой сущности.

Субстанциальная характеристика социального как раз и снимает в себе все возможные различия между чувственно-конкретными проявлениями социума, а с другой стороны, содержит в латентной форме все его логические модусы, все концептуальные спецификации объекта. Признав деятельность субстанцией социального, мы как мы приковываем себя к ней, обрекаем себя на постоянный ее анализ. Что бы ни изучал социальный философ: принципы структурной организации общества или функциональные опосредования сфер общественной жизни, динамику истории или принципы ее типологии, - он изучает все ту же человеческую деятельность в различных ее проявлениях и спецификациях³⁵.

Сказанное определяет логику дальнейшего изложения. Предположив деятельность природу общественной жизни, мы должны конкретизировать это утверждение, восходя от наиболее простых характеристик человеческой деятельности ко все более сложным ее проявлениям, от самых "тощих" абстракций ко все более конкретным утверждениям.

Это означает, что наряду и в связи с субстанциальным началом изложения мы должны обнаружить некоторое простейшее проявление деятельностной субстанции, начиная с которого можно последовательно рассмотреть мир социального в прогрессирующей сложности его характеристик.

Иными словами, речь идет об установлении некоторой элементарной "клетки" социальной субстанции, которая, подобно клеткам живого организма, является простейшим носителем субстанциального свойства и из множества которых складываются сложные "надклеточные" образования³⁶.

Установление подобной клетки социального вызывало и вызывает острые споры философов и социологов³⁷ (равно как и протесты противников "логомахии", не понимающих, что

обнаружение "клеточки" помимо всего прочего удобно педагогике, так как позволяет ей начать рассмотрение сущностных свойств социального с наиболее простой его модели³⁸). Отвлекаясь от содержательной полемики по специальным методологическим вопросам, мы признаем простейшим целостным проявлением общественной жизни социальное действие и начинаем с него свой анализ деятельностной субстанции. Тем самым мы следуем сложившейся философско-социологической традиции, так как именно действие являлось логическим началом для многих крупнейших теоретиков - от М. Вебера до Т. Парсонса, не жалевших сил для углубленного анализа этой формы социальной реальности.

2. Об "изначальности" социального действия

Лесоруб валит топором дерево, токарь обрабатывает на станке металлическую болванку, продавец заворачивает купленный товар в бумагу, писатель ударяет по клавишам пишущей машинки, политик ставит свою подпись под документом - таковы многочисленные примеры социальных действий, ежеминутно совершаемых людьми.

Нетрудно видеть, что во всех приведенных примерах мы имеем дело с осмысленным поведением человека, его деятельностью, принципиально недоступной животным. В то же время речь идет о простейших явлениях этой деятельности, тех микро-актах, из которых складываются сложные формы совместного человеческого поведения - наука, политика, спорт, торговля и пр., образующие в своей совокупности человеческое общество.

Стремясь предварить анализ сложных форм общественной жизни рассмотрением простейших актов деятельности, мы сталкиваемся с серьезными методологическими трудностями. В самом деле, нетрудно видеть, что все приведенные примеры действия не могут быть объяснены сами из себя. Так, действия продавца, заворачивающего товар в бумагу, будут вполне бессмысленны, если отвлечься от действий покупателя, которому предназначен товар; подпись под документом становится осмысленной лишь как итог переговоров с партнерами, которые она венчает, и т. д. и т. п.

Мы видим, что эти акты социального действия обретают функциональный характер лишь при условии их "встроенности" в сложную систему взаимодействия, интеракций между людьми, координирующими совместные проявления активности. Именно это обстоятельство имел в виду П. Сорокин, полагая, что роль может быть понята лишь в контексте целой драмы, и протестуя против ее "исходности", т. е. исходности отдельных человеческих действий для социальной теории.

Возражая против этого методологического вывода, мы не можем не согласиться с посылками, из которых он был сделан. Не вызывает сомнений субстанциальная первичность взаимодействий по отношению к отдельным актам действия, в которых человек опосредует свою связь с партнерами или соперниками по взаимодействию воздействием на топор, перо, бумагу и прочие предметы. Этот вывод логически вытекает из признания изначальной коллективности человеческой деятельности, являющейся одним из важнейших признаков последней.

Выше, характеризуя свойства деятельности, мы начали с целенаправленной адаптации к среде путем ее предметной переработки, т. е. указали на свойство, отсутствующее в иных царствах бытия. Однако наряду с этим признаком, специфицирующим социальную субстанцию, мы можем и должны выделить отличительные признаки другого рода, которые, говоря философским языком, специфицируют субстанцию, будучи специфицированными ею. Речь идет о выделении таких отличительных свойств деятельности, которые наличествуют и в других сферах бытия, не являются монопольным достоянием социального, но получают в нем особое качественное выражение, особые формы и механизмы проявления. Одним из таких признаков деятельности является ее коллективный характер. Конечно, в отличие от целенаправленного труда, присущего только человеку, коллективность не может считаться специфическим свойством людей, так как присуща животным, ведущим образ жизни, в котором потребности каждой отдельной особи могут быть удовлетворены лишь путем кооперации усилий с себе подобными⁴⁰.

Это обстоятельство, однако, не дает оснований сомневаться в необходимости коллективного образа жизни людей (равно как и отождествлять социальные и природные формы коллективности, как это делают некоторые биологи, рассуждающие об обществе муравьев или пчел).

В самом деле, уже древние мыслители прекрасно понимали, что живое существо, именуемое "человек", находится в ряду таких "коллективистов", представляет собой "общественное животное", не способное самостоятельно обеспечивать свою жизнь. Условием его существования является кооперация с другими людьми, в которой человек нуждается в той же мере, что и в продуктах питания или создающих их средствах труда.

Это не означает, конечно, что, оказавшись на необитаемом острове в положении Робинзона Крузо, человек непременно умрет или потеряет человеческий образ, обрастет шерстью, лишится членораздельной речи, как предполагал Линней, в классификации которого особое место отводилось "человеку одичавшему". Люди способны выживать в самых экстремальных условиях, но лишь благодаря тому, что коллективность изначально присутствует в деятельности любого одиночки.

В самом деле, незабвенный герой Дефо выжил на необитаемом острове с помощью продуктов чужого труда - разнообразных инструментов, спасенных им с затонувшего корабля. Но даже если бы он сумел самостоятельно создать все необходимое для жизни, и тогда признак коллективности незримо присутствовал бы в его труде. Она проявилась бы прежде всего в самой способности целенаправленного гурда, в наличии сознания, которое, как доказали психологи, вместе с выражающей его речью является продуктом совместных усилий, возникает лишь в процессе коммуникации индивидов, предполагает их умение "смотреться", как в зеркало, в своих человеческих собратьев.

В этом плане функциональная автономия ставших человеческих индивидов (которая, как мы увидим ниже, нарастает с ходом общественного развития и позволяет людям обособляться от непосредственно коллективных форм деятельности и даже противопоставлять себя коллективу, выключаясь из общественного распределения "живого" труда) ничуть не отменяет субстанциальной "обреченности" человека на коллективные формы существования.

У современной науки не вызывает сомнений тот факт, что кооперация и координация человеческих усилий является условием существования людей - и в онтогенезе (процессе становления и развития индивидуальной человеческой жизни), и в филогенезе (процессе становления и развития рода Homo Sapiens).

В самом деле, современных ученых не надо убеждать в том, что любой человеческий индивид способен обрести свою субстанциальную "самость", стать чем-то отличным от животного, лишь погружаясь в социокультурную среду, взаимодействуя с себе подобными. Об этом однозначно свидетельствуют жестокие опыты, поставленные самой природой, - случаи, когда потерявшихся детей "воспитывали" животные. Увы, красивая сказка о Маугли никак не соответствует действительности. Человеческий детеныш, возвращенный волками, никогда не смог бы возвыситься над зверями; силе когтей и клыков можно противопоставить лишь силу человеческого ума, который обретают только в обществе себе подобных и благодаря ему.

Статус человека не даруется простым актом рождения - им создается лишь биологическая "заготовка", "возможность человека", которая претворяется в действительность только в результате особой деятельности общества по социализации каждой индивидуальной жизни. Так же и в филогенезе коллективность явилась изначальной характеристикой, необходимым и важнейшим фактором формирования человеческой деятельности. Современная наука, как уже отмечалось выше, решительно отказалась от некогда популярной концепции, согласно которой люди, существовавшие поодиночке, объединились в коллектив, заключили между собой "общественный договор", чтобы прекратить состояние "войны всех против всех", или по каким-нибудь другим причинам⁴¹. В действительности на путь гоминизации (очеловечивания) могли встать лишь существа, первоначально ведавшие коллективный образ жизни, в рамках которого только и возможно становление и закрепление целенаправленной

предметно-преобразующей адаптации к среде существования. При этом "мера коллективности" (проявляющейся, в частности, в заботе о слабых и больных) в сообществе предлюдей должна была превосходить самый высокий "индекс солидарности", возможный в сообществе животных (именно об этом свидетельствуют ископаемые останки неандертальцев с признаками прижизненной инвалидности, скончавшихся через много лет после получения увечья, что невозможно в животных сообществах⁴²).

Итак, мы утверждаем, что условием существования людей, удовлетворения их жизнеобеспечивающих потребностей является кооперация и координация их взаимных усилий. Тем самым мы признаем, что изначальной формой человеческой деятельности является взаимодействие людей, предполагающее их способность "оказывать друг на друга то или иное влияние, соприкасаться друг с другом и иметь между собой ту или иную связь... В отсутствие такого влияния (одностороннего или взаимного) невозможно никакое социокультурное явление"⁴³.

Но означает ли очевидная "несамостоятельность" отдельных человеческих действий, что они не содержат в себе необходимых признаков социальной субстанции, отличающих ее от физических взаимодействий и активности живых систем? Значит ли это, что мы не можем рассматривать действие в качестве "элементарной клеточки" социальной субстанции, с которой начинается процесс ее рефлексивного рассмотрения?

Мы полагаем, что ученые, дающие положительный ответ на поставленный вопрос, превышают реальный минимум методологических требований, предъявляемых к той исходной абстракции, с которой начинается процесс рефлексивного рассмотрения социальной субстанции.

Не останавливаясь на рассмотрении этой методологической проблемы, напомним, что когнитивная потребность в нахождении "клеточки" социального возникает не на этапе реального развития науки, как полагает Сорокин, а только в процессе рефлексивного изложения уже созданной теории.

Поэтому, "стартуя" с социального действия, мы знаем о его вторичности, производности от систем человеческого взаимодействия, но держим это знание "в уме", скрываем до поры до времени от "непосвященных", постепенно вводя их в курс дела, восходя от простого к более сложному. Нас не смущает онтологическая несамодостаточность действия, не способного существовать автономно, само по себе - как это делают живые клетки, "умеющие" образовывать одноклеточные организмы. Нас не смущает также структурная неразвитость действия, не содержащего в себе (пусть даже латентно) всего многообразия структурных определений общества.

Единственное, что нужно для того, чтобы начинать с действия, - это уверенность в том, рубка дерева дровосеком или поднятие штанги тяжелоатлетом при всех возможных оговорках есть целостное проявление человеческой деятельности, содержащее в себе все атрибутивные свойства социальной субстанции, отличающие ее от физических или биологических взаимодействий. Нужно быть уверенным в том, что эти акты представляют собой простейшую достаточную форму деятельности, являются презентующим состоянием целого, а не отдельной частью, лишенной его интегральных свойств. В том, что это именно так, мы и должны убедить читателя.

Примечания к разделу 3

1 Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 67.

2 Лишь в конце XX в. набирающее силу экологическое движение признало подобное отношение к животным не только аморальным, но и противоправным. Уважение к "естественному праву живого существа на жизнь" возросло настолько, что в некоторых странах вступило в противоречие с соображениями экономической целесообразности. Так, шведский закон воспрещает содержание кур-несушек в клетках, а не в вольерах, несмотря на то, что этот запрет неблагоприятно сказывается на себестоимости яиц.

И в данном случае дело не обходится без перегибов, о которых свидетельствует вполне

серьезная фраза американского журналиста, полагающего, что общественное мнение Запада отнеслось бы к руандийской трагедии с куда большей заинтересованностью, если бы телевидение показывало вместо убитых людей страдающих домашних животных - кошек и собак.

Как бы то ни было, изменившееся отношение к "братьям нашим меньшим" означает всего лишь возросшее уважение человека к самому факту жизни и вовсе не означает нового поворота к антропоморфизму, неразличения органических и социальных форм жизни.

3 В философской литературе существуют разные интерпретации ключевой категории "качество". Наиболее важное для нас различие связано с проблемой единичности или множественности в качественной определенности объекта.

Некоторые философы полагают, что один и тот же объект способен одновременно обладать неограниченным количеством качеств. Качественная определенность ассоциируется при этом не с неизменными сущностными свойствами объекта, а с множеством его несущественных свойств или возможных состояний.

Другие философы, напротив, убеждены в неправомерности такой ситуативной характеристики качества и полагают, что каждому объекту присуще одно-единственное качество, раскрывающее себя как множество свойств и состояний. Качество в данном случае рассматривается как единственная сущностная определенность объекта, делающая его тем, что он есть, позволяющая тем самым отличать его от других объектов. Так, отличая единственность качества от множественности свойств, Гегель писал: "Нечто есть то, что оно есть, только благодаря своему качеству, между тем как, напротив, вещь, хотя она также существует лишь постольку, поскольку она обладает свойствами, все же не связана неразрывно с тем или другим определенным свойством и, следовательно, может также и потерять его, не перестав из-за этого быть тем, что она есть" (Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. I. С. 290).

Мы присоединяемся к последней точке зрения, согласно которой нельзя говорить, например, о многокачественности молекулы воды, имея в виду наличие или отсутствие в ней посторонних примесей или же различие ее агрегатных состояний.

Молекула воды обладает одним-единственным качеством - быть водой, а не углекислым газом или серной кислотой, что определяется неизменностью ее существенных химических свойств.

Иное дело, что тот же самый химический субстрат может предстать перед нами уже не как вода, а скажем, как питье, необходимое средство человеческой жизнедеятельности. В этом случае наличие или отсутствие посторонних примесей, делающих продукт годным или негодным к употреблению, приобретает существенный характер, образующий его главное и единственное потребительное качество.

Ниже мы неоднократно столкнемся с подобным отличием природного субстрата от социальной предметности. Было бы неверно в этой связи говорить о многокачественности скульптуры (имея в виду ее эстетическое качество и качество камня, из которого она изготовлена) или о "двух качествах" человека, характеризующих его как биологический организм и как социокультурную индивидуальность. В действительности и скульптура и человек обладают одним-единственным качеством, одной-единственной сущностью, которая содержит в себе "в снятом виде" природные характеристики субстрата, теряющие свое самостоятельное значение.

4 Это не значит, конечно, что субстратный подход совсем не подходит для качественной характеристики социальных объектов. Напротив, он может и должен использоваться при анализе общественных явлений - но только в пределах той корреляции, которая существует между их социальными свойствами и субстратной, природной организацией.

Выше, рассуждая о связи разных "царств бытия", мы говорили об их структурном пересечении, в результате которого биологические и социальные объекты содержат в себе в снятом виде все свойства физических тел, "кроются" из материала атомов, молекул и т. д. и т. п. Нередко физические и химические свойства вещества оказывают прямое воздействие на

сущность состоящих из него биологических и социальных явлений.

Особо это касается объектов живой природы, поскольку жизнь находится в прямой генетической связи с высокомолекулярными химическими соединениями, подготовившими ее возникновение, т. е. определяющими тот "химический минимум", без которого нет и не может быть живой системы. Точно так же и в случае с социальными объектами специфицирующие их свойства могут находиться в зависимости от свойств образующего их вещества, что создает возможность их субстратных соотношений.

В самом деле, выбирая себе одежду или жилище, мы учитываем материал, из которого они сделаны, и отличаем хорошую квартиру в кирпичном доме от плохой квартиры в блочной пятиэтажке, костюм из дорогой шерсти от костюма из дешевой синтетики. Именно в таких случаях - когда потребительские и меновые свойства предмета напрямую зависят от "первичных" физико-химических свойств вещества, из которого он изготовлен, мы можем и должны использовать субстратный подход для спецификации социальных качеств (чем занимается, к примеру, такая общественная дисциплина, как товароведение).

5 Такое различие осуществляется наукой в двух взаимосвязанных случаях - применительно к объектам, выполняющим различные функции в рамках одной и той же целостной системы, и применительно к объектам с идентичным функциональным назначением.

В первом случае мы отличаем двигатель внутреннего сгорания от рулевого управления или бензобака, исходя из представлений об автомобиле как системе, способной к целостному функционированию и "распределяющей" обязанности его поддержания между своими подсистемами, компонентами и элементами. Именно это различие "места и роли" отдельных частей кладется в основу их качественной спецификации, что позволяет нам безошибочно отличать одну часть от другой, имеющей иное назначение, иной способ существования в поле системной целостности.

Во втором случае функциональный подход позволяет нам отличать уже не карбюратор от аккумулятора, а, скажем, исправный карбюратор от неисправного, или же "Жигули" и "Вольво", имеющие общую функцию, но исполняющие ее с разной степенью эффективности. Сопоставляя однотипные предметы, мы можем установить градации их качества, зависящие от функционального совершенства, соответствия своему назначению (устанавливаемому по многим параметрам, в число которых совсем не обязательно входят субстратные свойства материала, из которых изготовлена вещь).

6 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика. М.; Л., 1929. С. 252.

7 Учитывая многозначность терминов "функция", "функционирование", будет более точным говорить не о "функциональных объектах", а об объектах, имеющих внешнее функциональное назначение. Нетрудно догадаться, что отсутствие такого не мешает ни обществу, ни живым организмам, ни даже "субстратным" образованиям типа молекулы воды иметь свою внутреннюю "функциональную организацию", "функционировать" в том значении слова, которое мы разбирали в предыдущем разделе, т. е. воспроизводить, воссоздавать свою целостность.

8 Именно поэтому крупнейший представитель отечественной антропологии В.П. Алексеев вынужден специально оговаривать различие между философской проблемой спецификации социума и естественнонаучной проблемой морфологической спецификации человека в животном царстве. Смешение этих проблем приводит к "внесению и оценке специфики биологии человека элементов учета его социальной природы, трудовой деятельности и т. д. В зоологическую систематику при этом привносится посторонний критерий, который не вытекает из самой биологии и имеет к ней лишь косвенное отношение" (Алексеев В.П. Становление человечества. М., 1984. С. 87).

9 Ильенков Э.В. Субстанция // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 151.

10 Естественно, мы не можем утверждать, что субстанциальностью бытия как существованием по собственным законам обладает любое из целостных органических или социальных образований. Едва ли мы обнаружим сколь-нибудь заметные нефеноменологические различия в образе жизни двух инфузорий, которые позволили бы нам

субстанциализировать их не только в диапазоне "организм - среда", но и относительно друг друга. В этом ракурсе самодостаточная живая система может выступать не как отдельная субстанция и не как ее модус (подобно своим специализированным органам), а как акцидентальное бытие единой субстанции - ее отдельный самостоятельный экземпляр. В случае с двумя различными этносами, целостными социальными организмами ситуация обстоит сложнее.

11 Заметим в скобках, что целостный физический мир, не сводящийся к отдельным субстратным проявлениям, также обладает органическим типом связи, ибо порождает в своем самодвижении непредставимые друг без друга акциденции и атрибуты: пространство и время, движение и движущийся субстрат, массу и энергию и т. п.

12 Органический тип связи, как нетрудно догадаться, не является монопольным достоянием субстанциальных систем, но распространяется также и на образующие их части, включая сюда артефактные функциональные системы, сконструированные человеком и служащие его целям. Так, современная компьютерная техника предполагает существование аппаратных средств (Hardware), именуемых в просторечии "железом", и программных средств (Software), без которых компьютер годится разве что для физических упражнений с отягощением. Самостоятельное, автономное существование этих компонентов можно уподобить лишь "самостоятельному" существованию человеческого сердца, изъятых из груди умершего с целью последующей трансплантации больному.

И тем не менее для понимания качественной определенности таких систем нам вполне достаточно функционального подхода, ибо способ существования человеческих артефактов, как отмечалось выше, полностью совпадает со способом их функционирования в заданной субстанциальной среде социального.

13 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика. М.; Л., 1929. С. 253.

14 Согласимся с Риккертом, предупреждавшим, "что перенесение понятий человеческой культуры на общество животных в большинстве случаев является лишь забавной, но при этом путающей аналогией. Что следует понимать под словом государство, если оно обозначает одинаково Германскую империю и пчелиный улей, что - под художественным творением, если под ним одинаково понимаются медиевистская гробница Микеланджело и пение жаворонка" (Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 58).

15 Естественно, с этим утверждением не согласятся ученые, отказывающиеся считать деятельность субстанцией общественной жизни, настаивающие на "производности" деятельности от более глубоких социальных сущностей. Содержательная полемика с подобными точками зрения едва ли уместна в начальных разделах учебника - еще до того, как введены и определены понятия "субъект", "объект", "общественные отношения" и пр. Читателю придется принять на веру наше убеждение в субстанциальности деятельности, доказательством верности или ошибочности которого должен быть весь корпус изложенных в учебнике знаний, их содержательная и методологическая адекватность.

16 Конечно же, попытка выработать определение деятельности, не зная законов ее имманентной организации, есть занятие вполне и безусловно бессмысленное. Однако мы должны учесть то объективное различие, которое существует между логикой реального познания явлений, которой руководствуется ученый, и логикой рефлексивного, осмысленного изложения уже имеющихся, наработанных знаний, которой следует педагог.

Очевидно, что выработка формальных дефиниций изучаемой реальности относится к задачам второго порядка, которые следуют за реальным познанием вещей. И тем не менее жанр учебного пособия позволяет нам "поставить телегу перед лошадью" и предпослать "внешнюю" дефиницию деятельности, ее внутренним спецификациям, анализ субстанциальных свойств анализу той структурно-функциональной организации, на которой эти свойства реализуются.

17 Становление социального из природной реальности - особая проблема, имеющая важное значение для социальной философии. Тем не менее мы убеждены в том, что анализ конкретных закономерностей такого процесса, его этапов и стадий выходит за рамки

философского мышления. Учитывая это, мы стараемся избежать подробных рассуждений о синантропах, питекантропах, неандертальцах, которые всегда выглядят в устах философа дилетантским пересказом антропологических работ. Мы полагаем, что социальная философия может ограничиться анализом ставшего качества социального, вооружая антропологов методологическими ориентирами познания, но не подменяя собой конкретные полевые изыскания в данной области познания.

18 Примером может служить классический эксперимент с "ячейками Бинара", когда "тонкий слой жидкости испытывает разную температуру между постоянно подогреваемой нижней поверхностью и верхней поверхностью, соприкасающейся с внешней средой. При определенном значении различия температур перенос тепла через теплопроводность, когда тепло передается через столкновение молекул, дополняется переносом путем конвекции, когда тепло передается через общее движение молекул. Тогда образуются вихри, превращающие слой жидкости в правильные "ячейки". Миллиарды миллиардов молекул, до тех пор двигавшихся неупорядоченно, участвуют теперь в согласованном движении. Образование ячеек Бинара означает на самом деле внезапное появление макроскопического феномена, характеризующегося измерениями порядка сантиметра, в результате микроскопической деятельности, включающей лишь протяженности порядка ангстрема (10-8 см)" (Пригожий И. Переоткрытие времени // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 10).

19 Надеясь на проницательность читателя, мы не оговариваем каждый случай употребления слова "человек" в ситуации, когда речь идет о субстанциональной специфике социальной формы движения, отличии общества от досоциальных форм организации. Естественно, в данном контексте термин "человек" используется как собирательное, обобщенное наименование сообщества людей. Речь идет именно о "роде человека", который не следует путать с "родовой природой человека" - понятием, обозначающим уже не совокупность людей, а наиболее общие, повторяющиеся в истории свойства индивидуального человеческого бытия. Стилистическая синонимизация понятий "человек" и "общество", естественная для философов, понимающих ее условность, несводимость общества к человеку и человека к обществу, способна, увы, запутать представителей нефилософского обществознания (что проявляется, в частности в смешении собственно социальных и антропологических критериев, выделяющих человека из живой природы). Конечно, сказанное не означает, что сам человек всегда действует под влиянием исключительно собственных, ему принадлежащих целей и не может превращаться - подобно техническим устройствам - в средство достижения чужих потребностей и целей. Хорошо известны периоды истории, в которых люди находились и рабской зависимости от других людей, рассматривавших их как говорящие орудия труда, призванные служить воле господина. Однако и в этих случаях человек принципиально отличен от автомата, ибо обладает собственными целями существования, на учете которых и строится система принуждения. В самом деле, раб повинуется давлению рабовладельца, следуя в конечном счете не внешним, а внутренним целям поведения, которые диктуются ему собственными потребностями самосохранения, собственным страхом смерти, который иницируется, но не создается принуждением. Именно это обстоятельство лежит в основе принципиально верного тезиса Ж.-П. Сартра о человеке, "обреченном на свободу", подчиняющем свое поведение собственной, а не чужой воле - в отличие от технических систем, "рабство" которых, т. е. зависимость от внешних целей при отсутствии собственных, является полным и абсолютным.

21 К примеру, современные исследователи высказывают предположение о том, что "к жестокости склонны мужчины с нестандартным набором хромосом - XYU (у большинства всего одна пара XY). Обследование заключенных тюрем показало, что среди них чаще всего встречаются люди с таким набором хромосом. Есть люди с повышенным содержанием в плазме тестостерона, адреналина, эстрогена, прогестерона - гормонов, увеличивающих склонность к агрессии. Женская агрессия резко возрастает в предменструальный период и во время менструаций. 62% насильственных преступлений совершено и течение предменструальной недели и только 2% - в конце недели. В некоторых странах закон

признает менструацию как смягчающее вину обстоятельство" (Комсомольская правда. 2 сентября 1994 г.).

22 "Хитрость, - пишет Гегель, - состоит вообще в опосредующей деятельности, которая, позволив объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь непосредственно в этот процесс, все же осуществляет лишь свою собственную цель" (Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. I. С. 397).

23 Конечно, эту фразу нельзя понимать буквально, ибо "привести человека в движение" способна любая внешняя сила - к примеру, сильный порыв ветра, сбивающий с ног прохожих. Ясно, однако, что такое движение, в которое человек вовлекается вне и помимо своего сознания (не путать с желанием!), представляет собой сугубо физический процесс, в котором человек "участвует" в качестве точки приложения физических сил, - до тех пор пока не начинает, осознанно прокладывая свой путь, противоборствовать со стихией. Точно так же движение, в которое вовлекает своих пассажиров бесцеремонный водитель, резко тормозящий автобус для "уплотнения салона" (ситуация, знакомая многим горожанам), является деятельностью лишь со стороны водителя, но не перемещаемых помимо своего сознания пассажиров.

24 Прежде всего само возникновение навыка быстрой стрельбы или мгновенной реакции на удар и пр. является результатом сознательных усилий. В самом деле, человек не рождается с подобными навыками поведения и едва ли обретает их спонтанно. В подавляющем большинстве случаев они являются результатом долгих и изнурительных тренировок по тщательно продуманной методике, призванной "перекроить" норму человеческого поведения, а именно научить спортсмена как бы "отключать" сознание и полагаться на психомоторику поведения в ситуациях, когда искусственная "рефлекторность" является гарантией успеха, ибо миллисекунд, отведенных на поиски адекватного ответа, не хватает для сознательного расчета ситуации. Сознание не уходит вовсе из подобных навыков, а содержится в них в "свернутом виде", всегда готовое вмешаться в происходящее, "подстраховать" автоматизированные психомоторные реакции; оно способно изменить или вовсе "отменить" выработанный навык, убедившись в его неэффективности, и т. д. (силы человеческого сознания, как известно, хватает даже на то, чтобы контролировать сугубо физиологические реакции, подчиняя себе, как это делают индийские йоги, частоту сердцебиений, ритмы дыхания и пр.).

25 В самом деле, "бессознательные" импульсы никогда не являются самостоятельными мотивами человеческого поведения, они всегда действуют в той или иной связке с рациональной мотивацией, вступая с ней в перманентные конфликты (типа конфликтов между сферами "Оно", "Я" и "Сверх-Я", прекрасно описанных Фрейдом). Именно это обстоятельство позволяет правосудию преследовать умственно дееспособных людей, не желающих контролировать свои вожделения и избирающих противоправные формы их удовлетворения.

Наконец, главным для нас является тот факт, что подсознательность мотивов поведения отнюдь не исключает наличия в нем осознаваемых целей и адекватно подобранных средств их достижения. Напротив, неосознанное желание, в природе которого человек не способен разобраться без помощи психоаналитика, может быть удовлетворено лишь при осознанном выборе объектных средств его удовлетворения. Целенаправленность поведения проявляется уже в той уверенности, с которой человек, застрелившийся "с тоски", по непонятным самому себе мотивам, использовал сложное техническое устройство - огнестрельное оружие.

26 Крупнейший отечественный психолог Л.С. Выготский прекрасно показал механизмы "эманации" рацио, проникающего в самые простые, близкие к "натуральным" функции психики - ощущения, восприятия и представления человека - и перекраивающего их на собственный лад, позволяя людям "видеть ушами" и "слышать глазами".

Однако еще задолго до него принцип всеобщности мышления как системообразующей основы сознания сформулировал Гегель. "Во всяком человеческом созерцании, - писал он, - имеется мышление. Мышление есть также всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще

в каждой духовной деятельности, во всяком хотении, желании и т. д. Все они представляют собой дальнейшие спецификации мышления. Если мы будем так понимать мышление, то оно выступит в совершенно ином свете, чем в том случае, когда мы только говорим: мы обладаем способностью мышления наряду с другими способностями, как например, созерцанием, представлением, волей и т. д." (Гегель Г. Соч. Т. 1. С. 53).

27 Одна из таких типологий предложена М. Вебером, который полагал, что действия людей могут быть целерациональными, т. е. такими, в основе которых лежит "ожидание определенного поведения предметов внешнего мира и других людей и использование этого ожидания в качестве "условий" или "средств" для достижения своей рационально поставленной и продуманной цели".

Во втором случае действия основываются на ином типе рациональности, являются ценностнорациональными - когда человека ведет не расчет ожидаемых последствий, а осмысленная вера в "безусловную эстетическую, религиозную или любую другую - самодовлеющую ценность определенного поведения как такового, независимо от того, к чему оно приведет".

В третьем случае действия людей могут быть вовсе лишены рациональности (в строгом ее понимании), быть аффективными, "прежде всего эмоциональными, то есть обусловленными аффектами или эмоциональными состояниями индивида".

И наконец, они могут вовсе находиться на границе между осмысленным и "чисто реактивным" поведением, каковым является, по мнению Вебера, действие традиционное, основанное на "длительной привычке".

Как бы то ни было, критерием социальности всех этих действий, их "социологической релевантности" Вебер считал наличие в них субъективно положенного смысла, поддающегося "непосредственному", "объясняющему" или "интерпретирующему" пониманию со стороны самого субъекта или наблюдающего за ним специалиста (см.: Вебер М. Основные социологические понятия // Ук. соч. С. 603). Содержательную оценку этой и иных классификаций человеческого действия читатель обнаружит в следующих разделах нашей книги.

28 По мнению большинства антропологов, "хабилисы по своей морфологической организации, включая структуру головного мозга, сколько-нибудь существенно от австралопитеков не отличаются. Если бы с ними не было найдено орудий, то никто не усомнился бы в том, что они являются животными. Специфические человеческие черты в морфологической организации вообще, в строении мозга в частности, появились только у потомков хабилисов, которых называют питекантропами (от греческого питекос - обезьяна, антропос - человек), архантропами (от греческого - древний, антропос - человек) или homo erectus, что означает человек прямоходящий" (Семенов Ю. И. У истоков человечества // Человек и общество. Книга 1. М., 1993. С. 159).

Об отсутствии целенаправленности в орудийных операциях хабилисов свидетельствует, в частности, экзотическое разнообразие форм их каменных орудий. Оно свидетельствует не столько о "полете фантазии", сколько о бесспорном отсутствии первоначального "проекта" их создания, которое осуществлялось "на авось", путем подбора удобных осколков разбитого камня, а не их заранее продуманного изготовления. Лишь на последующем этапе гоминизации "необходимым условием дальнейшего прогресса каменной техники стало зарождение мышления, воли, а тем самым и языка, превращения деятельности по изготовлению орудий в сознательную и волевою. Это и произошло с переходом от хабилисов к питекантропам. Формы орудий теперь все в большей степени зависят не столько от стечения обстоятельств, сколько от действий производителя. Последний накладывает на камень отпечаток своей воли, придает ему нужную форму. В результате каждая форма орудий представлена теперь в наборе большим количеством стандартизованных экземпляров" (Там же. С. 161).

29 Существуют, однако, и противники подобного подхода (к которым относился, и частности, известный историк и антрополог Б.Ф. Поршнев), считающие неправомерными

попытки объяснить возникновение сознания "постепенным поумнением" людей в ходе "саморазвития" рефлекторного труда. Подобное утверждение, по их мнению, противоречит представлениям современной генетики о непреодолимости инстинкта "изнутри его самого", необходимости "внешнего толчка", для его преобразования.

Из этой посылки исходит собственная теория Поршинева, считавшего, что сознание явилось результатом развития "имитативных способностей" животных предков, человека, умевших воспроизводить в своем поведении поведенческие реакции других животных, т.е.

"представлять собой иное", "смотреться в другое существо", что является необходимым условием абстрактного мышления. Критически важными для появления сознания Поршнев считал не орудийные операции в диапазоне субъект-объектного отношения "труженик - средство труда", а коммуникативные связи в поле субъект-субъектных отношений формирующихся людей (см. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 1973).

В том же русле "нетрудовой" теории антропосоциогенеза следуют и другие теории, объясняющие генезис сознания различными внешними влияниями на предков человека - в том числе мутационными изменениями мозга в результате радиационных воздействий на него. 30 Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 231.

31 Внутривидовая пластичность поведения, как известно, распространяется не только на "сообразительность" отдельных особей, но и на то, что можно отнести к эмоциональной сфере поведения и даже, условно говоря, к сфере "ценностных предпочтений" животного. Об этом свидетельствуют, в частности, результаты своеобразного "теста на гуманность", которому подвергли крыс в известном эксперименте, когда, получая пищу, животное должно было каждый раз нажимать на рычаг, замыкавший цепь и вызывавший электрошок у другого животного. Известна пропорция, в которой крысы разделились на "эгоистов", "понимающих" связь между этими событиями и все же пожиривших пищу, несмотря на жалобные вопли своих собратьев, и "альтруистов", предпочитавших в такой ситуации отказаться от пищи.

32 Характерно, что даже такой далекий от "чистой" философии, никак не склонный к "схоластическому теоретизированию" автор, как В.И. Ленин прекрасно понимал процессуальную природу науки. "Движение научного познания - вот суть", - утверждал он, делая отсюда вполне "логомахический" вывод: "Категории надо вывести (а не произвольно или механически взять) (не "рассказывая", не "уверяя", а доказывая), исходя из простейших основных" (Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 29. С. 79, 86).

33 См. подробнее: Момджян К.Х. Категории исторического материализма: системность, развитие. М., 1986. В этой монографии мы попытались рассмотреть предметное поле социальной философии методом восхождения от абстрактного к конкретному, представив его в качестве саморазвивающейся системы проблем, присутствующих в идеале любой рефлексивной философской доктрине общества.

Мы стремились защитить метод восхождения от несправедливых упреков со стороны ученых, рассматривающих его как "слишком простой" способ решения проблем концептуальной систематизации науки, считающих, что для такого решения совершенно недостаточно найти "исходную категорию", "клеточку", указать на ряд философских принципов и основоположений, которым необходимо подчиняться при ее развертывании в систему, и таким, в общем, несложным способом подключиться к разработке фундаментальной теоретической проблемы" (Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Важнейшие аспекты методологии социально-философского исследования // Вопросы философии. 1980. № 7. С. 117).

При таком подходе восхождение от абстрактного к конкретному нередко рассматривается как попытка "нанизать" все понятия социальной философии на одну нить, "выстроить их в одну шеренгу", представить как однопроектные определения, выводимые непосредственно одно из другого. Отсюда делается вывод, что метод восхождения представляет собой в лучшем случае один из частных, подчиненных приемов систематизации и рефлексивного изложения науки, "абсолютизация" которого "упрощает" природу социальной философии как многоаспектной и многоуровневой теории с отнюдь не "ниточной" логикой

саморазвертывания понятийного содержания.

В действительности, однако, речь должна идти не о "простоте" метода восхождения, а о его заведомом упрощении исследователями, не принимающими во внимание реальное богатство составляющих его процедур, которые мы стремились охарактеризовать в названной монографии.

34 Нельзя не видеть, что реальное развитие науки, подчиняясь в целом законам восхождения от абстрактного к конкретному, от первоначальных "тощих" абстракций ко все более полному концептуальному отображению объекта, может отклоняться от "чистой" логики восхождения, характеризоваться логическими отступлениями или, напротив, внезапными скачками вперед, основанными на научной интуиции. Реальная наука - в отличие от грамотного ее преподавания - развивается по "спирали", постоянно возвращаясь к одним и тем же тезисам, которые, сохраняя свое объективное место в системе категориальных связей, в то же время меняют форму концептуального существования, превращаясь из гипотез в доказанные постулаты и пр.

35 Из самого определения субстанции следует, что любая, сколь угодно детальная конкретизация познания не отменяет субстанциальное определение науки, а лишь раскрывает ее виртуальное богатство. Будучи открытым наукой, это определение остается неизменным на любом из этапов познания, в процессе которого оно последовательно поворачивается к исследователям различными гранями: то раскрывая свою структурную организацию, функциональные и динамические опосредования, то представляя в богатстве своих атрибутивных характеристик, то демонстрируя свои видовые определения. Фиксацией этого обстоятельства "субстанциально-деятельностный подход", предлагаемый нами, отличается от просто "деятельностного" подхода, рассматривающего категорию деятельности как удобное начало рефлексивного изложения теории, сменяемое в дальнейшем более конкретными, уже "недеятельностными" определениями.

36 Во избежание путаницы следует сразу определить существенное различие между "элементарной клеткой" и элементами социальной организации, простейшими, далее неделимыми "кирпичиками" социального, из которых строятся все общественные явления "клеточного" и "надклеточного" уровней. В самом деле, элементарное знание биологии подсказывает нам, что клетка живого "элементарна" лишь в том смысле слова, что является простейшим целостным сущностно самодостаточным носителем жизни. Подобная элементарность отнюдь не тождественна структурной гомогенности клетки, которая имеет сложное строение, расчленяется на множество элементов (включая сюда клеточное ядро, цитоплазму и т. д. и т. п.).

Точно так же и социальная "клетка" должна выступить не как элемент социального целого, а как элементарное бытие целого, микроячейка общественной жизни, содержащая в себе все атрибутивные (но не структурные!) характеристики социума. См. подробнее: Момдзян К.Х. Категории исторического материализма: системность и развитие. М., 1986.

37 Характеризуя интерес к таким поискам, возникший на самых ранних этапах развития социальной теории, П. Сорокин попытался систематизировать основные точки зрения на "простейшее образование асоциальных явлениях, аналогичное атому в физике или клетке в биологии. Некоторые ученые, такие, как сторонники органической, механистической и психологической школ в социологии, находят это "образование" в индивидуе. Другие, такие, как Ф. Гиддингс, определяют его как "соций" или "дружбу". Третьи, как Ф. Морено и Ф. Знанецкий, трактуют его как "роль", которую принимает на себя индивид. Многие идентифицируют его с "социальным отношением". Большая группа социологов, понимая, что изолированный индивид не может представлять собой социальное явление, ищет "простейшее образование" в "наиболее элементарном обществе", имея в виду семью, как в случае Ф. Ле-Плея и его школы, или в "самом примитивном обществе" недифференцированном и плохо интегрированном, как в случае Г. Спенсера и Э. Дюркгейма" (Сорокин П.А. Родовая структура социокультурных явлений // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 190).

Нужно сказать, что сам Сорокин с неодобрением относился к поискам простейшего образования, считая его "имитацией плохо понимаемой естественной науки". Однако вся аргументация Сорокина была направлена против конкретных, действительно ошибочных представлений о "клеточке" социального - прежде всего против попыток ее сведения к изолированному индивиду, который сам по себе "не составляет социального явления, не говоря уж о его простейшем образовании".

Точно так же, полагает Сорокин, простейшим образованием не может быть "роль индивида". Вне драмы не может быть роли; ведь роль возможна лишь в контексте всех ролей... Роль может стать социальной лишь при наличии социальной матрицы. Только и этих условиях роль может стать элементом социального явления, так же как хромосома является составной частью клетки или электрон - составной частью атома..." (Там же. С 191).

Мы полагаем и ниже постараемся показать, что приведенные рассуждения Сорокина, содержащие много правильных замечаний, не являются в то же время опровержением когнитивной потребности в поиске простейших социальных образований, несмотря на уверенность автора в том, что данная потребность "основана на недоразумении".

38 Существует мнение о том, что поиски "элементарной клеточки" социального или простейшего из целостных проявлений (состояний) социальной субстанции, некогда популярные в советской социальной философии, были навеяны сугубо идеологическими причинами, а именно не критическим подражанием К. Марксу. Действительно, автор "Капитала", стремясь найти логически последовательный способ изложения своих политико-экономических взглядов, избрал в итоге методологию субстанциального подхода к экономическим реалиям товарного производства. Стоимость как экономическая квинтэссенция абстрактного человеческого труда рассматривалась им как

"саморазвивающаяся, как самодвижущаяся субстанция, для которой товары и деньги суть только формы" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 165). Соответственно товар (как отношение, а не "чувственная вещь") выступал в качестве "элементарной клеточки" экономической субстанции, в которой воплощались все ее атрибутивные признаки и с которой начинался процесс последовательной конкретизации экономических определений.

Мы полагали ранее и убеждены сейчас, что методология субстанциального анализа, проведенного Марксом, представляет особый интерес для науки и сохраняет свое значение и поныне (в отличие от многих содержательных утверждений "Капитала", утративших свою актуальность или бывших ошибочными уже на момент создания. Не следует считать его автором субстанциального подхода, забывая о том, что в логическом отношении "Капитал" во многом являлся калькой "Науки логики" Гегеля, сумевшего, несмотря на полумистический характер своих идей, дать блестящий образец субстанциального подхода в философии и рефлексивного изложения теории методом восхождения от абстрактного к конкретному. Так, в вводном разделе "Науки логики" ("Предварительное понятие") немецкий мыслитель, рассматривая три отношения мысли к объективности, формулирует субстанциальное понимание интересующего его объекта, модусами, атрибутами и акциденциями которого оказываются в конечном счете все последовательно развертывающиеся определения. Таким субстанциальным понятием логики для Гегеля, исходившего из тезиса тождества бытия и мышления, являлась Абсолютная идея. "Для Гегеля, - писал А. Деборин во вступительной статье к "Энциклопедии философских наук", - истинной реальностью является понятие или идея. Его логика построена поэтому таким образом, что самое истинное оказывается в конце логики. Бытие оказывается не истинным и снимается сущностью, которая является его основанием, но сущность снимается в свою очередь понятием, которое обнаруживает себя как более истинное, чем сущность. Мир развертывается таким образом, что он обнаруживает свою истину и действительность в конце развития, когда его природа раскрылась полностью. Но очевидно, что идея потому могла обнаружить себя как истинную реальность в конце процесса познания, что она в самом начале составляла истинную сущность мира, так что все категории - бытие, сущность и пр. - являлись лишь оболочками,

внешними формами проявления все того же понятия... Наконец, наступает момент, когда оно сбрасывает с себя драпировку, оболочку и предстает перед нами во всей своей чистоте и в то же время во всей своей конкретности в смысле обогащения всем предыдущим содержанием". (Деборин А. Гегель и диалектический материализм // Гегель. Энциклопедия философских наук. М.; Л., 1929. С. XXXIV).

Нетрудно обнаружить связь между подобным построением глобальной философской онтологии и экономическими конструкциями Маркса, в "Капитале" которого, как справедливо отмечает Э.В. Ильенков, "особенные отношения и выражающие их категории предстают в ходе анализа как различия, возникающие внутри одной и той же конкретно-всеобщей субстанции - капиталистически организованного труда, как конкретные формы этой организации, как ее "модификации". Сама категория субстанций (в данном случае ею оказывается труд, притом не просто труд, а исторически определенная его форма) выступает как внутренне противоречивая категория, заключающая в себе необходимость порождения все новых "модусов", особенных форм своего развития и проявления" (Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984. С. 215).

39 К примеру, М. Вебер придавал анализу действия настолько важное значение, что связывал с ним сам предмет социологической науки. "Социология, - писал он, - (в том смысле этого многозначного слова, которое здесь имеется в виду) есть наука, стремящаяся, истолковывая, понять социальное действие и тем самым каузально объяснить его процесс и воздействие" (Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения, С. 602).

40 Естественно, что мера этой взаимной зависимости различна для животных-"индивидуалистов", нуждающихся друг в друге лишь на период размножения и выведения потомства, и для "гипер-коллективистов" типа пчел или муравьев (в случае с которыми интеграция достигает степеней, заставляющих некоторых биологов считать единичным живым организмом не отдельные особи, а муравейник или рой, взятые в целом).

41 "Вряд ли сейчас найдется образованный социолог, - утверждал С.Л. Франк, - который без ограничения стал бы поддерживать эту точку зрения - настолько стало теперь очевидным, что она противоречит бесспорным фактам общественной жизни. Дело в том, что наряду с порядками, действительно "сознательно" введенными через законодательство, мы встречаем в обществе много общего, единообразного, упорядоченного, что никем не было сознательно "введено", о чем никто никогда не думал и к чему никто умышленно не стремился. И при этом именно эта последняя область общественной жизни есть основная, господствующая в ней сторона. Кто когда-либо сговаривался, например, о введении общего для всех членов народа языка? Ясно, что этого не могло быть уже потому, что самый сговор уже предполагает взаимное понимание, т. е. общность языка. Но и все вообще, что в общественной жизни носит характер "общепринятого" - нравы, обычаи, мода, даже право, поскольку оно есть обычное право, цены на товары (поскольку не существует государственной таксы и нормировки), - все это существует без всякого сговора и соглашения, возникая как-то "само собой", а не как умышленно поставленная цель общей воли всех". (Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 40).

42 Уже отмечалось, что, подобно "труду", коллективность предшествует целенаправленности как основному признаку человеческой деятельности. Но, как и случае с трудом, лишь сознание придает коллективности ее особую социальную форму - отличную от той, которая присуща "социальным животным", в чьих сообществах мы наблюдаем и разделение функций, и иерархические отношения "руководителей-подчиненных", и опеку "тружеников" над иждивенцами, и защиту сильными слабыми. Все эти отношения, как известно, у животных строятся на рефлекторной основе. Лишь люди создают коллективность, поддержание которой требует сознательных усилий как со стороны общества, так и со стороны каждого отдельного его члена. Механизмы подобной рефлексивной коллективности (в результате которой человек подчиняет свое поведение не только собственной потребности, но и сознательному расчету на реакцию окружающих его людей, обуздывая многие порывы, естественные для "зоологического индивидуализма")

животных) мы рассмотрим ниже.

43 Сорокин П.А. Родовая структура социокультурных явлений. С. 28.

Раздел 4

Всеобщие начала человеческих действий

Глава 1

Структура социального действия

I. Субъект и объект действия: первичные характеристики

Переходя к содержательному рассмотрению социального действия, представляющего собой целостное проявление деятельности, мы будем руководствоваться общими правилами анализа системных объектов, о которых говорилось в начале нашей книги. Это означает, что мы должны рассмотреть строение действия, выделить его компоненты, установив их функции в системном целом, рассмотреть процесс взаимоотношения частей, поддерживающий и воспроизводящий это целое, установить возможные импульсы его саморазвития.

Увы, логика учебного процесса, которая не совпадает с логикой "чистой" категориальной рефлексии, обращенной к специалистам, не позволит нам пунктуально выполнить эту программу. Тем не менее мы начнем с анализа структурной организации действия, установления образующих его, обособленных друг от друга частей.

Мы убеждены, что в каждом социальном действии - независимо от его характера и направленности - могут быть выделены два обязательных структурных компонента, а именно субъект действия и объект действия, или тот, кто действует, и то, на что направлена его деятельная способность¹. Попросту говоря, человек, севший за обеденный стол, является субъектом "процесса питания", в то время как съеденная человеком котлета является его объектом; дровосек, рубящий дерево, является субъектом лесозаготовки, а дерево - его объектом (вопрос о том, что представляет собой вилка в руках едока или топор в руках лесоруба, мы оставим пока "на потом").

Попытаемся дать определения субъекта и объекта деятельности, как они представлены в простейшем акте действия, но должны заранее предупредить читателя о весьма абстрактном характере подобных определений.

В самом деле, в дальнейшем изложении нам придется столкнуться с множеством сложнейших проблем, связанных с характеристикой субъектов и объектов деятельности, их классификацией и типологией.

В частности, нам предстоит ответить на сложнейший вопрос о правомерности субъектного понимания общества: его рассмотрения не в качестве институциональной матрицы, "поля" взаимодействия социальных субъектов, но в качестве самостоятельного субъекта - носителя социальной активности с присущими ему потребностями, интересами, целями и т.д. и т.п. Все это потребует от подобного анализа давней полемики "методологического коллективизма" и "методологического индивидуализма" с их аргументами "за" и "против" существования интегративных групповых субъектов деятельности, не сводящейся к действиям и взаимодействиям образующих их индивидов. Не менее сложные проблемы встанут перед нами и в связи с анализом форм социальной объектности, проблемой "ситуативной объектности" субъектов и бестелесных организационных связей, различением объектов и предметов деятельности, анализом функционально специализированных классов предметности в виде "вещей" и "символов" и т.д. Но все это будет ниже, когда мы установим исходные свойства социальной субстанции и перейдем к рассмотрению развитых дифференцированных форм социальности. Пока же, анализируя простейшую модель действия, мы можем удовлетвориться столь же простыми

исходными определениями субъекта и объекта, охватывающими родовые свойства "субъекта вообще" "объекта вообще" в их взаимной соотношенности.

С учетом этой оговорки мы определим субъекта как "иницирующую сторону" деятельности, носителя деятельностной способности, с которым связаны ее пусковые и регулятивные механизмы.

Что же касается объекта, то он представляет собой "иницируемую сторону" деятельности, то, на что направлена деятельностная способность субъекта, отсутствующая у объекта.

Читатель, знакомый с историей философии, без труда обнаружит, что эти определения субъекта и объекта восходят к традициям классической европейской гносеологии, заложенным Рене Декартом, который понимал субъект как активное начало познания, а объект - как "материал" познавательной активности, инициируемой и направляемой субъектом.

Вполне принимая такую позицию, мы должны внести в нее лишь уточнения, связанные с отличием субъекта и объекта, интересующих социальную философию, от субъекта и объекта в их гносеологической и психологической интерпретации.

Суть данного уточнения уже обсуждалась нами выше. Оно связано с деятельной природой человеческого сознания, целенаправленной продуктивностью мыслительных актов и прочих форм психической активности. Все это позволяет логикам, гносеологам, психологам обнаруживать наличие субъект-объектного опосредования в человеческих раздумьях, воспоминаниях, актах внимания и утверждать, что даже в случае, "когда сознание направлено на мир собственных переживаний... предмет (в данном случае состояние сознания) и познающий субъект не сливаются, а отделены друг от друга"².

Очевидно, что структуры реального социального действия качественно отличны от подобной "мыследеятельности", субъект которой "урезан" до чистого сознания, моделирующего мир путем целенаправленного продуцирования и преобразования идеальных объектов.

Предметность как атрибутивная характеристика деятельности всецело распространяется на образующие ее компоненты: как субъекты, так и объекты социально значимой активности людей.

В самом деле, мы не можем подобно школам "доброто старото" идеализма редуцировать субъектное начало истории к духу, абсолютизировать активность сознания, превращать его в трансцендентального субъекта, творящего из себя социокультурную реальность. Реальный субъект истории предстает перед нами как "мыслящая материя", имеющая свою субстратную определенность, свое органическое (в случае с индивидом) и неорганическое "тело" (в случае с интегративным субъектом - об этом ниже).

Точно так же и класс объектов, которыми оперирует такой субъект, не ограничивается имманентными сознанию идеальными конструкциями, но включает в себя объекты, процессы и связи реального мира, преобразуя которые человек адаптируется к среде своего существования.

Не растворяя субъект-объектную структуру социального действия в структурах "чистото" сознания, мы должны, с другой стороны, помнить о том, что вне и помимо последних нет и не может быть ни субъектов, ни противостоящих им объектов. В самом деле, не только в деятельности людей, но и в активности животных и даже в столкновении физических тел мы без труда обнаружим различие инициирующей и инициируемой, "активной" и "пассивной" сторон взаимодействия, с которыми мы связали искомое различие субъекта и объекта социального действия.

Но значит ли это, что ветер, ломающий деревья, или корова, щиплющая траву, заслуживают названия "субъекта"? Отрицательный ответ на этот вопрос исходит из убеждения о том, что статусом субъекта обладает носитель не всякой, а лишь целенаправленной активности, обладающий сознанием и волей, опосредующими его связь с объектом деятельности.

В дальнейшем, когда мы перейдем к более конкретным характеристикам социальной субстанции, сознание (в виде своих объективированных, интерсубъективных состояний -

эстетических канонов, норм морали, права, истин науки) будет претендовать на роль самостоятельного, отличного от индивидуального субъекта компонента общественной организации. Пока же оно выступает как имманентное субъекту свойство, его способность к целенаправленности и целеосуществлению, реализуемая посредством воздействия на определенные объекты.

Итак, структурная спецификация любого простейшего акта человеческой деятельности обнаруживает в нем субъекта - носителя деятельностной способности, иницирующего и направляющего ее осуществление, и реальный объект его целенаправленной предметной активности. Этими двумя "частями" и ограничивается набор структурных компонентов социального действия, в котором отсутствуют многие компоненты, присущие более сложной форме деятельности - взаимодействию, о котором мы поговорим ниже.

Нужно сказать, что далеко не все специалисты согласны с идеей структурной биполярности действия и стремятся обнаружить в нем дополнительные организационные компоненты. Так, некоторые философы и социологи наряду с субъектом и объектом включают в структуру действия потребности, интересы, цели, мотивы, стимулы, ценности и другие важнейшие явления социальной деятельности, которые мы будем характеризовать ниже.

Пока же отметим, что ни одно из этих "дополнений" в структуру действия не отвечает критериям структурного компонента по той простой причине, что не является организационно выделенной частью рассматриваемой нами системы.

Ниже мы увидим, что эти и подобные явления представляют собой не части социального действия, а возникающие в процессе их опосредования свойства, состояния частей или действия, взятого в целом (свойства субъекта, если речь идет о потребностях, интересах, целях, мотивах и пр.; свойства объекта, если иметь в виду характеризующую его значимость, ценность и т.д.).

Соответственно, анализировать их мы будем лишь на следующем этапе восхождения от абстрактного к конкретному, когда перейдем от простейших структурных определений субъекта и объекта к более сложным функциональным определениям, раскрывающим фазы и механизмы реального опосредования установленных частей. В структурном анализе действия эти определения столь же неуместны, как неуместно включение в анатомическую схему живого организма - наряду с легкими, сердцем, печенью и другими органами тела - таких свойств, состояний и реакций, как страх, голод или усталость.

Иного рода ошибку допускают, на наш взгляд, ученые, стремящиеся превратить "бинарную" структуру действия в "триаду", выделив наряду с субъектом и объектом некое отличное от них средство деятельности, при помощи которого субъект передает свое целенаправленное воздействие на объект. О чем конкретно идет речь?

Представим себе человека, который вопреки всем медицинским рекомендациям разгрызает зубами грецкий орех. Анализируя структуру данного действия, мы признаем человека субъектом, а орех - объектом, на который направлены его усилия. Трудно будет переоценить степень нашего удивления, если кто-нибудь спросит нас о месте, которое занимают в данном действии... зубы, с помощью которых передается воздействие субъекта на объект.

В самом деле, выше мы признали социального субъекта предметным существом, обладающим - в отличие от гносеологического или психологического субъекта - "телесной" организацией.

Поэтому представляется вполне логичным отнести человеческие зубы к субъектной стороне действия, признав их компонентом субстратной организации человека, естественной частью его органического тела.

Теперь представим себе ситуацию, в которой человек, решив отдалить не самое приятное в жизни свидание со стоматологом, не разгрызает орех зубами, а разбивает его молотком. Вопрос о месте последнего в структуре социального действия уже не покажется нам столь же простым. В самом деле, должны ли мы рассматривать его как "часть" субъекта, его "орган", вполне подобный зубам? Или будет правильным считать молоток объектом человеческих усилий, вполне подобным ореху? Или же нам следует признать двухзвенную структуру действия недостаточной, заменив ее на трехзвенную, в которой молоток займет

отдельное место, отличное как от субъекта, так и от объекта его усилий в виде разбиваемого ореха?

Именно такое решение предлагают сторонники критикуемой точки зрения. Они уверены в том, что "останется неясным, как может субъект овладеть объектом, если в качестве необходимого элемента деятельности не выделены орудия, средства деятельности, от которых зависит способ овладения, характер активности? Орудия и средства деятельности представляют собой систему "искусственных органов" общественного человека, без которых субъект деятельности является пустой абстракцией"4.

Не соглашаясь с подобным утверждением, мы оцениваем его как ненужное "забегание вперед", не учитывающее уровневого различия между задачами философского исследования деятельности. Мы можем согласиться с тем, что выделение средств или орудий деятельности является необходимым условием ее содержательного анализа. Однако эта необходимость отнюдь не изначальна - она возникает при рассмотрении структур общественного производства, куда более конкретных, чем изначальные структуры действия. Речь идет об анализе реальных актов труда, в которых место абстрактного "объекта вообще" занимают конкретные спецификации социальной предметности, распадающиеся на функционально различные "средства труда" и "предметы труда".

Что же касается исходного анализа "действия вообще", то предельно абстрактный уровень его рассмотрения еще не требует от нас фиксации таких различий. Мы можем утверждать, что и средства и предметы трудовой деятельности вписываются в самые общие контуры "объекта вообще", подпадают под его родовые - и вовсе не "пустые" - признаки объекта. Относя и орех, и молоток к объектам социального действия, мы признаем таковыми любые образования, которые используются носителями целенаправленной активности, лишены возможности ее самостоятельного проявления и не входят при этом в субстратную организацию субъекта, не являются его "естественным" органом.

Очевидно, что рассмотренный нами молоток не может - в отличие от человеческих зубов (естественного, а не искусственного происхождения) - претендовать на роль анатомической детали человеческого тела, что и позволяет нам отнести его к классу опосредующих объектов действия, с помощью которых передается воздействие субъекта на опосредованный объект5. Именно в этой форме - опосредующего и опосредованного объекта деятельности - выступает для нас пока потенциальное различие реальных средств и предметов трудовой активности.

Существует, однако, еще один вариант расширительной трактовки действий, еще одна "трехзвенная" модель ее структуры, о которой следует сказать особо. Согласно ее сторонникам, выделив в социальном действии субъект (человека, грызущего орех) и объект (орех, разгрызаемый человеком), мы не получим полной структурной картины, пока не установим в качестве самостоятельного третьего компонента сам акт разгрызания ореха человеком. Иными словами, речь идет о подходе, согласно которому структура действия включает в себя наряду с субъектом и объектом процесс воздействия субъекта на объект, отличный как от первого, так и от второго.

Не соглашаясь с такой точкой зрения, мы полагаем, что воздействие субъекта на объект представляет субстанциальное свойство субъекта, реализацию присущей ему деятельностной способности, неотделимой от субъекта в той же мере, в какой процесс взросления организма неотделим от самого организма. Принципиально важно понимать, что эта способность к действию, присущая субъекту и отсутствующая у объекта, отнюдь не тождественна самому действию, представляет собой его возможность, которая становится действительностью, лишь соединившись с объектом, на который она направлена. Непонимание этого обстоятельства ведет к неправильной интерпретации деятельности, в которой она перестает быть процессуальным единством субъекта и объекта, субстанцией своих модусов и превращается в нечто производное от субъекта - присущее ему свойство или даже состояние.

Чтобы убедиться в ошибочности подобной позиции, нам следует перейти от абстрактных

определений субъекта и объекта действия к рассмотрению реальной связи между ними. Важно понимать, что социальное действие представляет собой не механическое соединение субъектной и объектной сторон, а реальный процесс их взаимоопосредования, предполагающий особые формы связи выделенных компонентов между собой, а также с объединяющим их целым.

2. Существует ли все же объект без субъекта?

Приступая к характеристике реальных связей социального действия, мы рассматриваем его как органическое целое, не существующее без своих частей и не допускающее их существования друг без друга и вне охватывающей их целостности. Подобный тип связи между компонентами и целым социального действия мы назовем связью взаимоположенности и рассмотрим ее перед тем, как перейти к анализу других типов связи между ними.

Так, взаимоположенность между целым действия и его компонентами означает, что нет и не может быть ни субъектов, ни объектов за пределами социальной действительности, равно как нет и не может быть деятельности, в которой отсутствовала бы хоть одна из образующих его сторон.

Казалось бы, это утверждение противоречит здравому смыслу, не столь жестко связывающему действие, его субъект и объект между собой.

В самом деле, разве сложно представить себе человека, бездействующего или воздерживающегося от действия и при этом не перестающего быть самим собой? Возьмем, к примеру, человека спящего - разве это не тот случай, когда субъект есть, а действий нет?

Другой пример: мы знаем, что в уголовном кодексе существует особая статья, предполагающая строгое наказание виновных в "преступном бездействии", т.е. в неказании помощи, воздержании от действий, которые могли бы предотвратить те или иные несчастья. Ясно, что эта статья, как и любое другое уголовное наказание, может быть применена к человеку, отдающему себе отчет в своих поступках, т.е. к субъекту, способному к осмысленным действиям. Вывод: субъект вполне способен к противоправной бездеятельности, отнюдь не тождественной исчезновению его "субъектности", освобождающей от наказания.

Руководствуясь такой логикой, некоторые авторы рассматривают действие как одно из возможных состояний субъекта, производных от его сущности и как бы безразличных к ней - в той мере, в какой химическая сущность воды безразлична к ее агрегатным состояниям. И самом деле, вода вполне способна оставаться водой, сохранять свои существенные свойства, находясь в любом из присущих ей агрегатных состояний - выступая как жидкость, водяной пар или твердое тело⁷.

Так же и субъект, полагают авторы, может действовать, а может и бездействовать без всякого ущерба для своей качественной самостоятельности, т.е. может существовать вне и независимо от деятельности и от объекта, с которым его - "при желании" - соединяет деятельность.

Ниже, анализируя функциональную организацию деятельности, мы постараемся показать всю ошибочность такого подхода, не понимающего различия между деятельной способностью субъекта и реальной деятельностью, принимающего за нее операциональную активность целереализации, наступающую после фазы целепостановки.

Пока же подчеркнем, что представление о "необязательности" деятельности для субъекта основано на чисто юридических ее трактовках. Что же касается строгой философии, то для нее суждения о "бездействующем субъекте" тождественны суждениям о "негорящем огне" или "несветящем свете". Деятельность есть способ существования субъекта, без которого он представим не в большей степени, чем живой организм, представим вне и помимо обмена веществ со средой.

Все аргументы, направленные против такого подхода, основаны на непонимании природы и механизмов человеческой деятельности, ее типов и видов. Так, с позиций социальной философии спящий человек отнюдь не бездействует - он является субъектом и одновременно

объектом (об этом ниже) особой деятельности релаксации, самовоспроизводства, направленного на восстановление жизненных сил.

Столь же ошибочно считать бездействующим капитана, прошедшего мимо судна, терпящего бедствие. В действительности мы имеем дело с вполне сознательной деятельностью по самосохранению, предполагающей уклонение от опасности: конечно, она предосудительна в морально-юридическом плане, но это вовсе не делает ее фиктивной в плане философско-социологическом.

Применительно к таким случаям М. Вебер специально подчеркивал, что действием становится любая активность индивида или индивидов, связывающих с ней свой субъективный "смысл", - не исключая ситуации, когда действие не предполагает специальных усилий для достижения цели, а "сводится к невмешательству или терпеливому приятию"⁸. Аналогичную оговорку делал П. Сорокин, подчеркивая, что социальные действия могут быть не только "активными", но и пассивными, предполагающими "воздержание от внешних актов" (разновидностью такой пассивности Сорокин считал "толерантные действия", примером которых может быть героическое поведение христианского мученика, стоически переносящего пытки и издевательства при абсолютной внешней неподвижности, естественной для человека, связанного по рукам и ногам⁹).

Тезис о том, что нет и не может быть субъекта вне и помимо действия, следует использовать и в обратном смысле, утверждая, что нет и не может быть никакого социального действия, которое не осуществлялось бы субъектом - носителем субстанциальной способности к целенаправленной деятельности. При этом важно понимать, что в роли такого субъекта могут выступать лишь люди, наделенные сознанием, способные к формам "символического поведения", о которых говорилось ранее.

Конечно, при желании можно подобрать примеры, способные поставить под сомнение и это бесспорное утверждение. В самом деле, ни у кого не вызовет возражений субъектный статус профессора, читающего лекцию студентам. Теперь представим себе, что вместо профессора в аудитории "работает"... магнитофон, на который надиктована очередная лекция.

Означает ли это, что мы столкнулись со случаем "бессубъектной" деятельности, или же должны признать субъектом "безмозглый" электрический прибор?

Естественно, ответ на оба вопроса будет отрицательным. Физическое отсутствие профессора в аудитории отнюдь не означает, что он априори перестал быть субъектом происходящего, способным опосредовать свое воздействие на аудиторию с помощью явлений социальной предметности.

Ниже, анализируя систему организационных связей деятельности, мы увидим, что непосредственный "телесный" контакт с объектом отнюдь не является непременным условием субъектности (предположив подобное, мы должны будем освободить от уголовного наказания преступника - субъекта преступления, расправившегося со своей жертвой не "собственноручно", а с помощью мины замедленного действия с установленным на ней часовым механизмом).

Но главное не в этом, а в том, что приведенный нами случай не может рассматриваться как пример социального действия - однонаправленного воздействия субъекта на пассивный объект. В действительности мы имеем дело с более сложной системой взаимодействия, в которой студенческая аудитория выступает субъектом педагогического процесса, предполагающего активное усвоение материала как при наличии лектора, так и при его отсутствии (в последнем случае акценты обучения смещаются в сторону самообучения, объектом, а не субъектом которого является магнитофон).

Продолжая наш анализ, подчеркнем, что связь взаимоположенности в социальном действии касается не только отношений целого со своими частями, но и отношений между самими частями действия. В последнем случае связь взаимоположения выражается в философской формуле "нет объекта без субъекта", хорошо известной советским студентам по работе Ленина "Материализм и эмпириокритицизм", в которой она подвергалась самой беспощадной критике.

Речь идет о высказанной Авенариусом идее "принципиальной координации" между субъектом и объектом познания, согласно которой существование любого объекта ("противочлена" координации) предполагает его восприятие субъектом ("центральный членом" координации). Критикуя мысль о том, что существовать - это значит быть воспринимаемым, Ленин стремился защитить основы материализма, по центральный тезис, предполагающий существование материи до, мне и помимо воспринимающего, познающего его сознания. Именно поэтому он объявил идею принципиальной координации субъекта и объекта противоречащей "требованиям естествознания, объявляющего землю (объект) существующей задолго до появления живых существ (субъекта)", утверждая, что "для идеализма нет объекта без субъекта") для материализма объект существует независимо от субъекта"10.

Оставляя пока в стороне суть "основного вопроса философии" и гаму возможность доказать первичность материи, мы должны отметить очевидную некорректность избранных Лениным для этой цели средств. Имеется в виду принципиально неверное отождествление категориальной пары "сознание - материя" с совершенно иной по своим когнитивным функциям парой "субъект - объект". Подобный подход не учитывает невозможности редукции универсальной абстракции "материи" к внутридеятельному определению объекта, обозначающему лишь то в материальном мире, на что непосредственно направлена познавательная или практическая активность субъекта (также не редуцируемого к "чистому" философскому сознанию - абстрактно-логической оппозиции материи). Единственно возможный рациональный смысл понятия субъекта и объекта приобретают как имманентные определения деятельности, внутри которой они непредставимы друг без друга, обладают абсолютной онтологической взаимоположенностью.

Однако последнее утверждение также нуждается в доказательной защите от "здорового смысла", подсказывающего нам существование не только "бессубъектной", но и "безобъектной" деятельности.

В самом деле, сталкиваясь с оппозицией человека и используемо им топора, разгрызаемого ореха и пр., мы легко обнаруживаем в этом процессе субъектную и объектную стороны. Но спрашивается: как нам быть в случае с физической зарядкой, когда активность субъекта обращена не на внешний ему предмет, а на самое себя? Не означает ли это существование деятельности, в которой есть субъект, но отсутствует отличный от него объект - "противочлен" авенариусовской "принципиальной координации", то "не-Я", которое противоположно сознательно действующему "Я"?

Отвечая на этот вопрос, мы должны выделить еще один тип организационных связей действия, отличный от взаимоположенности субъекта и объекта и выступающий как связь их композиционного взаимопересечения. О чем конкретно идет речь?

Выше, анализируя структуру действия, мы уже упоминали об известной "ситуативности" понятий субъекта и объекта, означающей отсутствие строгой "адресной" привязки этих понятий к конкретным явлениям действительности. Иными словами, речь идет о способности явлений, раскрывающих в одной ситуации субстанциальные свойства субъекта, менять их на противоположные свойства объекта в другой ситуации.

Конечно, эта способность не означает, что магнитофон или орех - предметные средства деятельности, отличные от человека, способны при некоторых обстоятельствах уподобиться ему и обрести статус субъекта. Таковым, как уже отмечалось выше, может обладать только человек или группа людей, и это правило не знает исключений (если отвлечься от фантастических перспектив создания во всем подобных человеку киборгов или, что более реально, существования "человекоподобных" существ за пределами земной цивилизации).

Однако ничто не мешает обратной трансформации, когда мыслящее существо, вполне способное к целенаправленной преобразующей активности само становится объектом подобного воздействия, на время или навсегда лишаясь своей "врожденной" субъектности. Мы не имеем в виду случаи "юридической квазисубъектности", известные нам из истории

древних цивилизаций, в которых вполне дееспособные люди - рабы - официально приравнивались к предметным средствам деятельности, рассматривались как "говорящие" орудия труда (что не мешало им в действительности быть субъектами производства, а иногда и политической активности, направленной на "укорот" рабовладельцев). Речь идет о реальных ситуациях, известных нам не из истории, а из самой повседневной жизни.

В самом деле, можно ли считать субъектом деятельности пациента в момент, когда он в состоянии общего наркоза подвергается хирургической операции? Можно ли считать субъектом деятельности человека, подвергшегося внезапному нападению, и лишенному не только возможности сопротивляться, но и осмыслить происшедшее? При малейшем проявлении обратной целенаправленной активности пациента или жертвы (пусть в форме пассивной или толерантной реакции) подобные ситуации перестают быть случаями субъект-объектного опосредования, действия и превращаются в случаи взаимодействия или субъект-субъектного опосредования. Однако при отсутствии такой активности мы имеем дело именно с действием, в котором роль объекта исполняют люди, "рожденные быть" субъектами во всех иных ситуациях.

Нетрудно понять, что в случаях с видимым отсутствием объекта мы сталкиваемся с проявлением подобной ситуативности, позволяющей субъекту менять свой статус на противоположный - с той оговоркой, что субъект становится объектом не чужих, а собственных усилий, направленных на совершенствование "тела" (физзарядка) или "духа" (и случаях самообразования) и пр. Именно эту ситуацию мы характеризуем как композиционное взаимопересечение субъекта и объекта, в котором иницирующая и иницируемая стороны деятельности совмещаются в одном и том же явлении социальной действительности. Важно понимать, что такое пересечение не тождественно "исчезновению" одной из сторон действия, выделяемых, как мы помним, по функциональному признаку, по "роли" выделяемого компонента, а не по его субстратному "наполнению".

Наконец, еще одним из интересующих нас типов субъект-объектной связи следует признать связь взаимопроникновения субъекта и объекта, раскрываемую посредством категорий опредмечивания и распредмечивания.

Не останавливаясь пока на этом сложном вопросе, отметим, что под опредмечиванием философия понимает осуществляемый в процессе действия переход деятельности субъекта в свойства отличного от него объекта действия. И наоборот, под распредмечиванием понимается обратный переход свойств объекта в свойства использующего его субъекта действия. Более подробную характеристику такого взаимопроникновения мы дадим при рассмотрении реальных результатов действия, которое логически относится уже не к структурному, а к функциональному анализу деятельности, к которому нам и предстоит перейти.

Глава 2

Как и чем детерминированы наши действия?

1. Сознание как регулятор социального поведения: проблема "свободной воли"

Нужно сказать, что функциональная проблематика, связанная с ответом на вопросы: почему, как и с какими последствиями действуют люди, вызывает значительно большую полемику, чем проблематика структурного анализа. При этом наиболее острые споры вызывает вопрос о функциональной роли сознания, его возможностях направлять и контролировать деятельность людей.

Казалось бы, особого предмета для разногласий существовать не должно. В самом деле, рассматривая специфику социальной деятельности, философы не оспаривают ее целенаправленного характера, признают, что Homo Sapiens есть единственное живое существо, способное "сначала думать, а потом действовать", т.е. способное предпосылать физической активности продуманный, "отчуждаемый" от конкретной ситуации замысел или план действий.

Философы самых различных направлений дружно признавали и признают, что человек

приводится в действие идеальными импульсами поведения, различными факторами сознания, будь то отчетливая цель, построенная на аналитическом расчете ситуации, смутные, плохо осознаваемые влечения или эмоциональные аффекты. Привести человека в движение, не воздействуя на его сознание, можно лишь в том случае, если мы понимаем движение как перемещение в пространстве, а не как целенаправленную социальную активность.

Короче, все согласны с тем, что человеческая деятельность невозможна без согласованной работы различных "отсеков" сознания, одни из которых отвечают за сбор и оценку значимой для субъекта информации, другие за разработку планов и программ деятельности, третьи - за волевой контроль над их исполнением и т.д.

И тем не менее наличие обширной "зоны согласия" не мешает философам создавать принципиально различные функциональные модели деятельности, по-разному понимая место и роль сознания в ее осуществлении. Наибольшие споры вызывает вопрос о "свободе воли" действующего субъекта, имеющий принципиальные следствия для социальной философии. Характеризуя это явление, издавна интересовавшее философов и богословов, мы можем сказать, что "свобода воли" означает способность человеческого сознания к самопричинению, т.е. способность вырабатывать импульсы поведения, не зависящие от внешних по отношению к сознанию условий существования. Иными словами, речь идет о поведении, причины которого коренятся в его собственных информационных механизмах и непосредственно не связаны с условиями среды существования. Наличие свободной воли означает, что психика перестает быть простым передаточным механизмом, средством адаптивной коммуникации организма и среды и становится источником вполне самостоятельных, свободных от внешней детерминации решений.

Для доказательства существования свободной воли человеку достаточно реализовать первую пришедшую в голову фантазию - к примеру, поднять вверх левую руку, одновременно топнув правой ногой о землю. Спрашивается, могли ли мы при желании поступить иначе: поднять вверх правую руку, топнув о землю левой ногой? Едва ли можно спорить с положительным ответом на этот вопрос. Теперь спросим себя: каковы причины того, что для доказательства свободы воли мы решили поднять вверх именно левую, а не правую руку, топнув именно правой, а не левой ногой? Какие причины обусловили наш выбор? Связано ли это решение с внешними для сознания обстоятельствами нашей жизни - временем суток или погодой, состоянием нашего здоровья или экономическим состоянием страны, в которой мы живем?

Нетрудно догадаться, что причины, побудившие нас поднять одну, а не другую руку, имманентны нашему сознанию, которое пожелало поступить именно так, а не иначе, самостоятельно определило свой выбор.

Естественно, такая способность сознания не ограничивается искусственной ситуацией, описанной нами. Способность к свободному самопроизвольному выбору вариантов поведения характеризует любую из форм человеческой деятельности, отличая людей от сил и явлений природы¹¹.

И в экономике, и в политике, и в искусстве, и в науке человеческое сознание колоссально варьирует деятельность людей, ставя ее результаты в прямую зависимость от собственных состояний: не только от точности или ошибочности расчета, но и от ценностного выбора целей и средств, возможного в самых однозначных, казалось бы, ситуациях. В самом деле, лишь человек способен предпочесть физической безопасности чистую совесть; лишь в обществе близнецы, получившие одинаковое воспитание и образование, могут избрать альтернативные образы жизни священника и наемного убийцы, сделав свой выбор сознательно и добровольно, под влиянием внутренних движений своей души и т.п.

И вновь большинство философов охотно соглашается с тем, что отрицать наличие подобной "самоиндукции сознания", именуемой свободой человеческой воли, - занятие вполне бесперспективное. Спорить с этим обстоятельством пытаются лишь немногие радикалы, убежденные в том, что любое самое малое движение сознания непременно имеет свою внешнюю причину, даже если она скрыта от непосредственного наблюдения¹².

Это обстоятельство, однако, не мешает философам по-разному оценивать степень свободы

человеческой воли и создавать на этой основе альтернативные модели деятельности. Так, сторонники волюнтаристских течений в социальной философии убеждены в том, что свобода человеческой воли имеет всеобщий и абсолютный характер. Эти философы не видят в общественной жизни каких бы то ни было причин, кроме суверенной воли ее субъектов, не обнаруживают в ней факторов, способных "дисциплинировать" эту волю, канализировать ее в некотором предзаданном направлении. В результате человеческое сознание, понимаемое как несистемная совокупность сменяющих друг друга желаний, стремлений, страстей, непрогнозируемых настроений и капризов, воспринимается как демиург истории, бесконтрольно, произвольно, по собственному хотению определяющий "расписание" общественных дел.

Неудивительно, что такая позиция, полагающая, что люди в обществе живут и действуют по принципу камергера Митрича из бессмертного "Золотого теленка" - "как пожелаем, так и сделаем", - отрицает наличие всяких общественных закономерностей - объективных связей, не зависящих от воли и желания людей. Закономерность в истории, полагают волюнтаристы, невозможна в принципе, поскольку история представляет собой процесс, "творимый свободным духом человека в согласии с его нравственными убеждениями; этим она отличается от всего, что существует в силу необходимых причин и поэтому может быть познано в своей объективной необходимости. В отличие от всего остального на свете, в общественной жизни то, что есть, есть результат свободного стремления человека к тому, что должно быть, - воплощение некоторых идеалов, верований, стремлений. Здесь нет места для закономерности, ибо закономерность есть лишь в необходимом, общество же опирается на свободу и неопределимую волю людей"¹³.

Очевидно, что позиция волюнтаризма, отрицающего законосообразность человеческой деятельности, а следовательно, возможность ее объективного научного познания, не пользуется большой популярностью в современном общественном сознании. Заметим, что столь же непопулярна и альтернативная волюнтаризму крайность - фаталистическое понимание человеческой деятельности, согласно, которому человеком, тешащим себя иллюзией свободы, в действительности управляет судьба, ведущая, как говорил Сенека, покорных и влачащая непокорных. Эта судьба понимается философами по-разному: в одном случае она выступает в роли некой кармы, непреложной воли Бога, в другом случае интерпретируется с позиций исторического провиденциализма, который утверждает существование некоторой предзаданной исторической цели, к которой люди придут неизбежно, независимо от собственного желания и нежелания¹⁴.

Большинство философов и социологов полагают, что свобода воли действительно присуща людям, но абсолютизировать ее не следует. Все дело в том, что наличие такой свободы не означает, что в человеческой деятельности отсутствуют детерминационные факторы, не зависящие от человеческой воли и кладущие объективный предел ее самовластию. Вместе с тем философы активно спорят о конкретном характере таких факторов, предлагая исключающие друг друга решения.

Полемизируя с позицией волюнтаризма, многие философы обнаруживают систему объективных, не зависящих от произвола человеческой воли факторов прежде всего в самой системе человеческого сознания. Напрасно думать, что в качестве регулятора человеческой деятельности сознание представляет собой сферу чистой субъективности - область абсолютной свободы духа, не связанной никакими объективными законосообразностями. В деятельности людей, полагают такие философы, несомненно есть законы и их источником является само человеческое сознание, связанное в своем существовании жесткой внутренней дисциплиной. Сказанное касается любых форм человеческого сознания - и рефлексивной, стремящейся осмыслить действительность в собственной логике ее существования, и валлюативной, оценивающей действительность с точки зрения ее жизненной значимости для человека, и реактивной, которую образуют непосредственные волевые импульсы поведения. Во всех этих сферах ученые ищут и находят объективные законы саморазвертывания сознания, не зависящие от желаний и стремлений человека. Подобные законы существуют в

сфере познания, где от ценностных предпочтений субъекта, от его волевых усилий или степени компетентности зависят результаты поиска истины, но не механизмы такого поиска (включая сюда объективные законы мышления, законы логики и гносеологии, о которых речь шла в предыдущих разделах учебника).

Свои законы, определяющие иерархию человеческих ценностей, существуют и в области валюативного сознания, где представления людей о должном и недолжном, прекрасном и безобразном, справедливом и несправедливом, целесообразном и нецелесообразном имеют далеко не случайный характер, поскольку служат в конечном счете целям социальной адаптации. Для каждого общества, каждой цивилизации, каждой исторической эпохи существуют свои общезначимые, "интерсубъективные" ценности, которые навязываются индивидуальному сознанию людей с непреложной силой и зависят от него не в большей степени, чем законы природы¹⁵.

Наконец, и в реактивной сфере "практического", деятельного сознания также существуют объективные законы саморазвертывания, определяющие норму человеческого поведения в тех или иных стереотипных обстоятельствах¹⁶.

И все же признание подобных внутренних саморегуляторов сознания, придающих человеческой деятельности объективный законосообразный характер, не снимает принципиальных разногласий в понимании ее функциональных механизмов. Споры вспыхивают с новой силой по вопросу о том, ограничивается ли свобода воли людей факторами, имманентными сознанию, или же в деятельности могут быть обнаружены внешние сознанию, отличные от него факторы детерминации? Спор по этому вопросу издавна классифицировался в философии как полемика "идеалистического" и "материалистического" понимания основ общественной жизни.

Сторонники первой точки зрения полагают, что единственным источником общественных законов являются внутренние закономерности сознания, которые затем "транслируются" на всю человеческую историю (ниже мы рассмотрим логику подобного подхода на основе социально-философской концепции П.А. Сорокина). Сторонники второй точки зрения убеждены в существовании таких явлений, которые, не будучи сознанием, первичны по отношению к нему, не зависят от него и определяют его содержание. Это убеждение, однако, не мешает философам расходиться в определении подобных явлений, способных осуществлять внешнюю регламентацию человеческого сознания.

Одно из решений данной проблемы предлагают сторонники натуралистического понимания общественной жизни, убежденные в том, что свобода человеческой воли ограничена прежде всего действием факторов природной среды, непосредственно влияющих на деятельность людей. Такой точки зрения придерживаются, в частности, сторонники так называемого географического детерминизма - к примеру, французский мыслитель Шарль Монтескье, полагавший, что климатические условия жизни, рельеф местности и пр. сами по себе формируют сознание людей, определяют их склонности, привычки, вкусы и прочие духовные регуляторы поведения, отличающие европейцев от африканцев, французов от англичан и т.д. Критикуя подобную точку зрения, сторонники собственно материалистического понимания истории полагают, что явления природной среды не в состоянии напрямую влиять на структуры сознания, что задача философа состоит в обнаружении таких материальных детерминант деятельности, которые выступают как ее внутренние факторы, а не внешние условия. Остановимся на рассмотрении этого важного вопроса.

2. "Материализм" и "идеализм" в трактовке человеческой деятельности

Анализируя исходные принципы материалистического понимания общественной жизни, следует сказать несколько слов о самом термине "материализм", который далеко не всегда трактуется адекватно своему содержанию.

До сих пор у нас распространена сугубо литературная трактовка материализма как житейской позиции, исходящей из приоритета вещественных, "материальных" ценностей над духовными ценностями существования. Иными словами, речь идет об идеологии, которая

в своей крайней гротесковой форме считает возможным противопоставлять, как это делал известный литературный персонаж Тургенева, исправные сапоги Венере Милосской или поэзии Пушкина, выказывая явное предпочтение первому перед вторым и третьим.

Очевидно, что подобный "материализм" никак не связан с проблемой неидеальных детерминант деятельности - им вполне может быть выражен человек, который в теории признает первичность "сознания перед бытием" (точно так же как заядлый сторонник "первичности материи" может быть неисправимым "идеалистом" в системе своих жизненных установок, предпочитая библиотечное чтение Гольбаха или Энгельса погоне за пресловутыми "материальными благами").

Таким образом, говоря о материализме, мы будем иметь в виду рефлексивную социально-философскую доктрину, отказывающуюся считать человеческое сознание единственным и главным источником социальной закономерности, ставящую его в зависимость от неидеальных факторов деятельности. Но каковы эти возможные материальные факторы?

Отвечая на этот вопрос, нам следует уточнить сами понятия?; материального, материальности, которые имеют весьма специфическое значение в социальной философии. В общеполитической теории, как мы видели выше, материальными именуют явления действительности, которые существуют вне человеческого сознания и обладают альтернативными ему свойствами.

При этом некоторые философы именуют материальными такие явления, которые в отличие от идеальных конструкций сознания - образов, лишенных веса, протяженности и прочих "телесных" свойств, - обладают полноценным "телесным" существованием, открытым для непосредственного восприятия органами чувств. Иными словами, материальными именуют субстратные явления, которые, в отличие от идеальных объектов сознания, можно увидеть глазами, потрогать руками и т.д.

Другие философы справедливо возражают против отождествления материального с "телесным", полагая, что свойством материальности могут обладать не только предметы, но и их свойства, состояния и отношения, не обладающие субстратным существованием. Это значит, что материальным явлением следует считать не только яблоко или стул, но и центр тяжести, присущий этим предметам, хотя его и нельзя попробовать на вкус или пощупать руками. Единственным признаком материальности, в соответствии с такой точкой зрения, является существование вне человеческого сознания, которое есть чистая идеальность, лишенная не только субстратности вещей, но и определенности их свойств и отношений.

В соответствии с таким пониманием материальной является котлета, лежащая перед нами на тарелке, - в отличие от образа этой котлеты, который встает перед нашим умственным взором, когда нам хочется есть. Материальность реальной котлеты состоит в том, что она существует вне сознания и тем самым первична по отношению к нему и независима от него, - как в этом убеждены философы-материалисты, полагающие, что реальная котлета не есть фантом сознания, что она лишь отражается в нем и не прекратит своего существования в том случае, если мы повернемся спиной и перестанем ее видеть или отойдем достаточно далеко, чтобы не слышать ее запах.

Принимая такую общеполитическую трактовку материального¹⁷, мы должны признать ее явную недостаточность для социальной философии. Все дело в том, что в отличие от общеполитической теории, которая, по словам Гегеля, имеет дело с теоретическим сознанием, "оставляющим объект, таким как он есть", социальная философия сталкивается с "практическим сознанием", таким идеальным, которое способно "перетекать" в реальное, менять "телесные" объекты в соответствии с собственным замыслом и желанием.

Возвращаясь в этой связи к примеру с котлетой, мы едва ли будем утверждать, что она первична по отношению к сознанию, если учтем, что ее приготовил повар, "придумавший" ее, предположивший реальной котлете идеальный замысел ее создания. Едва ли мы будем утверждать, что котлета существует независимо от сознания людей, если учтем, что от

нашего желания зависит, будет или не будет она съедена, т.е. продолжит или прекратит свое существование в качестве клетки.

Мы видим, что, с точки зрения социальной философии, существование объекта вне сознания отнюдь не тождественно его независимости от сознания и первичности по отношению к нему. Особенности "практического сознания" вынуждают нас сталкиваться с явлениями, которые, не будучи идеальными, существуя за пределами сознания, в то же время генетически и функционально зависят от него. Это обстоятельство не позволяет нам рассматривать подобные явления как материальное в общественной жизни несмотря на то, что с точки зрения общесоциологической теории они обладают всеми атрибутами материального, поскольку существуют вне и независимо от (теоретического) сознания людей, отражаются в нем, а не конструируются им.

Для обозначения таких явлений мы будем использовать термин "реальное", рассматривая реальные общественные явления как своеобразное инобытие сознания, форму его объективации или опредмечивания в социальной действительности¹⁸.

Возникает вопрос: обнаружимы ли в общественной жизни людей такие явления, которые обладают не только реальностью, но и материальностью существования, т.е. существуют не только за пределами "практического сознания" людей, но и первичны по отношению к нему, не зависят от него и определяют его содержание?

Ответ на этот вопрос будет однозначно отрицательным в том случае, если мы попытаемся представить в роли таких материальных явлений явления социальной предметности - мир разнообразных вещей, созданных и используемых человеком. Именно так поступает, к примеру, П.А. Сорокин - решительный противник социально-философского материализма, убежденный в фактической и теоретической несостоятельности этой концепции.

Единственная заслуга материализма, по мнению Сорокина, состоит в напоминании той простой истины, что социальная действительность, выделенная из природы наличием сознания, не сводится к миру идей, но с необходимостью включает в себя систему материальных факторов существования, обладает вполне определенным материальным бытием.

Так, блистательная пьеса Моцарта, исполняемая в концертном зале, представляет собой набор сугубо физических звуковых колебаний определенной частоты; стены прекрасного Московского Кремля сложены из самых обычных кирпичей и т.д. и т.п. И в то же время мы отчетливо понимаем, что в кирпичной кладке материализовалась мысль архитектора, его представление о красоте и удобстве, благодаря которым кирпичи сложились именно в этом, а не в другом порядке. Ясно, что летящий в небесах самолет - это не просто набор неизвестно как соединившихся материальных деталей, а опредмеченная мысль ученых и конструкторов, открывших законы аэродинамики и нашедших схемы их практического применения. Точно так же королева Великобритании - это не просто "живая человеческая плоть", а символ величия страны, ее стабильности, уважения англичан к своей истории, ее богатым традициям.

Из сказанного следует, заключает Сорокин, что реальное социальное явление имеет два аспекта своей организации: внешний, материальный, представленный самыми различными вещественно-энергетическими компонентами, и внутренний, духовный, представленный "бестелесными" фрагментами сознания (идеями, образами, чувствами), которые воплощаются в жизнь с помощью "материальных проводников" внешнего аспекта.

Очевидно, что оба эти аспекта взаимно предполагают друг друга, одинаково необходимы для существования реальных общественных явлений. Так, явления внутреннего аспекта, не обретшие своих материальных носителей, не способны стать реальным фактором общественной жизни. Чтобы убедиться в этом, достаточно представить себе, что великий Шекспир, создавая бесценные художественные образы и философские идеи, не удосужился артикулировать, проговорить их с помощью звуковых волн или записать на бумаге, т.е. не объективировал созданные духовные значения с помощью соответствующих материальных проводников. Очевидно, что в этом случае Шекспир перестал бы быть известным нам Шекспиром - титаном искусства, оказавшим огромное влияние на развитие европейской и

мировой культуры. Точно так же нам придется признать, что явления внешнего аспекта общественной жизни, утратившие связь с представленными в них духовными значениями, теряют свою общественную функцию (как это происходит, к примеру, со святым крестом, оказавшимся в руках дикаря, не знакомого с христианской религией и воспринимающего его как обычный кусок дерева).

Однако из того факта, что социальная реальность предполагает присутствие и духовных и материальных компонентов, отнюдь не следует, что эти компоненты имеют равное значение для существования общественных явлений, не могут рассматриваться как первичные и вторичные, определяющие и определяемые в общественной жизни людей. Конечно, такой социальный объект, как том Шекспира, лежащий на вашем столе, есть синтез духовных значений, которыми английский драматург поделился с человечеством, с определенным образом переплетенной и склеенной бумагой со свинцовыми литерами, нанесенными на нее. Однако лишь сумасшедший, полагает Сорокин, возьмется утверждать, что идеи Шекспира, т.е. явления внутреннего духовного аспекта книги, в какой-то мере выводимы и зависят от свойств внешнего, материального аспекта - скажем, физико-химических свойств бумаги, на которой напечатан текст. Лишь сумасшедший может пытаться вывести эстетическое содержание Венеры Милосской из свойств мрамора, из которого изваяна эта скульптура, или объяснять социальную функцию флага - священного символа, ради которого солдаты жертвуют жизнью на войне, - особенностями материала, из которого изготовлены полотнище и древко.

Вывод из сказанного однозначен: в противоположность мнению социально-философского материализма духовное в общественной жизни всецело определяет материальное, а не наоборот.

В самом деле, именно духовные, а не материальные компоненты общественных явлений определяют их сущность, их отличие как от природных явлений, так и от общественных явлений с иной "социокультурной физиономией".

В самом деле, представим себе два материальных предмета, имеющих одинаковое природное происхождение. Представим себе, далее, что эти предметы имеют совершенно одинаковые физико-химические свойства, подобны друг другу по весу, размеру и форме. И тем не менее между нашими предметами существует глубокое качественное различие. Один из них - обычный камень, валяющийся на дороге, а другой - "чуринга", священный символ австралийских аборигенов, их бережно охраняемый тотемный знак. Спрашивается: какая чудодейственная сила превратила обычный минерал в предмет культа, перевела заштатное явление природы в ранг значимых социальных явлений? Ответ очевиден: камень преобразился потому, что стал носителем смысла, вместилищем некоторой религиозно-мифологической идеи. Именно она, а не субстратные свойства камня определяет его новый социальный статус, его место и роль в системе социальных явлений. Достаточно сказать, что в глазах непосвященного европейца, не ассоциирующего с камнем никаких духовных значений, он является обычным предметом природы, неотличимым от миллионов подобных ему камней. Что позволяет нам, продолжает Сорокин, различать общественные явления - к примеру, отличить хирургическую операцию от разбойного покушения на человеческую жизнь, если и в том и в другом случае нож вонзается в тело человека? Почему одно и то же с точки зрения физики и биомоторики поведения явление - выстрел в человека - признается в одном случае актом воинской доблести, одобряемой и поощряемой обществом, а в другом - тяжчайшим преступлением, подлежащим строгому наказанию?

Ответ во всех этих случаях один и тот же - характер социальных предметов и процессов определяется идеями, целями, замыслами людей, а не вещественно-энергетическими средствами, используемыми для их воплощения. Достаточно этих простейших рассуждений, полагает Сорокин, чтобы убедиться, что духовное не выводится из материального - напротив, полновластно распоряжается им, подбирая себе наиболее удобные "материальные одеяния", перекраивая и меняя их по своему разумению. В самом деле, одна и та же идея может воплощаться в жизнь с помощью самых различных "проводников": так, драма

Шекспира ничуть не меняет своей сути в зависимости от того, воплощена ли она на страницах книги, в радиопостановке, театральном спектакле или киноэкранизации. Таким образом, заключает Сорокин, знакомство с функциональной организацией простейших актов социальной деятельности убеждает нас в том, что и статус субъекта, и статус объекта, и характер их взаимодействия всецело определяется "внутренним аспектом", духовными значениями человеческого поведения, факторами сознания, а не материальными средствами его объективации в реальной социальной среде.

Комментируя эти взгляды сторонника классического социально-философского идеализма¹⁹, мы должны отметить как правоту, так и неправоту позиции Сорокина. В самом деле, Сорокин прав, когда фиксирует первичность духовных компонентов человеческой деятельности перед ее предметно-вещественными средствами. Однако он не прав, когда квалифицирует эти формы социальной предметности в качестве материальных явлений общественной жизни, смешивая тем самым общеполитические критерии материальности с социально-философскими (согласно которым вещественные продукты целереализации являются всего лишь реальным, а не материальным в общественной жизни).

Но если предметы человеческой жизнедеятельности не могут рассматриваться в качестве "социальной материи", то какие факторы деятельности могут считаться таковыми, существуя не только вне, но и независимо от сознания, определяя его содержание, а не определяясь им?

Нужно сказать, что философы-материалисты предлагали разные ответы на эти вопросы, далеко не всегда соответствующие реальному положению дел. Так, мы не можем согласиться с распространенной точкой зрения, полагающей, что критериям материального в общественной жизни соответствуют особые организационные связи совместной человеческой деятельности, а именно экономические общественные отношения, или отношения собственности.

Ниже нам предстоит рассматривать это действительно важное явление общественной жизни. Пока же заметим, что ученые, предлагающие рассматривать экономику как "материальное бытие общества", используют как доказательство одну из функциональных характеристик деятельности, которая еще не упоминалась нами.

В самом деле, до сих пор мы говорили о начальных причинах деятельности, побуждающих людей к активности. Мы обсуждали вопрос о том, сводятся ли эти причины к состояниям человеческого сознания (целям, стимулам, мотивам, программам) или же нам следует искать некоторые первопричины деятельности, предпосланные сознанию и определяющие его содержание.

Рассматриваемая нами точка зрения акцентирует внимание на иной стороне деятельности - ее реальных результатах, полученных действующим субъектом. Иными словами, поиск материальных детерминант деятельности переносится с фазы целепостановки, с выяснения обстоятельств, при которых формулируются человеческие цели, на фазу целереализации, т.е. рассмотрение реальных последствий воплощения идеальных программ и замыслов человека. Выше мы отказались рассматривать подобные результаты в качестве материальных элементов деятельности, поскольку в них опредмечиваются цели и замыслы людей, создавая мир социальных реалий, существующий вне сознания, но генетически (по происхождению) и функционально (по способу использования) зависящий от него.

Однако ныне пришла пора заявить, что наше утверждение нуждается в определенных оговорках. Мы продолжаем утверждать, что люди действуют всегда сознательно (даже если не вполне осознают подлинные причины своего поведения²⁰). Но это все же не означает, что все результаты их деятельности могут рассматриваться как материализация сознания, воплощение идеального замысла, выступающего в качестве "целевой причины".

Приведем несложный пример. Человек в автомобиле вполне сознательно стремится проехать узкий участок дороги. Столь же осознанно действуют, нажимая на педали и крутя руль, водители соседних автомобилей. Теперь спросим себя: результатом чьего умысла явился автомобильный затор, "пробка" на дороге? Очевидно, что этот реальный результат

совместной деятельности представляет собой не "материализацию" сознания, а стихийное последствие взаимного столкновения не координированных волевых усилий автомобилистов. Подобные рассуждения привели некоторых философов к идее обнаружить материальное начало общественной жизни в особых отношениях между людьми, которые - подобно автомобильной пробке - возникают вполне стихийно, без всякого предварительного осмысления в сознании людей. Все общественные отношения были разделены на два класса: "идеологических" и "материальных", т.е. сознательно создаваемых людьми и стихийно складывающихся "за спиной" исторических субъектов, не проходящих в своем генезисе через их сознание. К числу "идеологических" были отнесены, в частности, политические связи, которые оформляет, к примеру, институт государства, сознательно "изобретаемый" людьми. В числе же "материальных" оказались экономические связи, действительно способные возникать стихийно.

К примеру, каждый из нас знает имя изобретателя паровой машины, созданию которой предшествовал вполне очевидный "авторский замысел". Но кто в состоянии назвать нам "автора" капиталистической организации общества, которая явилась результатом внедрения машин? Существовал ли в истории человек, который за столом своего рабочего кабинета разработал саму идею и план мероприятий по перестройке натурального хозяйства в рыночную экономику, основанную на отношениях товарообмена между производителями? Историческая необходимость принудила людей "изобрести" политические партии и государство, но можем ли мы считать, что кто-то из них изобрел экономические группы - к примеру, класс крестьянства?

Отрицательный ответ на эти и подобные вопросы стал главным аргументом в пользу концепции, полагающей, что экономические отношения людей есть искомая "социальная материя" - поскольку они не входят в область творимых сознанием реалий, не зависят от него в своем возникновении и оказывают на него определяющее воздействие (через систему практических интересов субъекта - об этом ниже).

Отнюдь не считая такую точку зрения вздором (как это делают ныне многие гиперрадикальные критики "исторического материализма"), мы все же не можем согласиться с подобной локализацией, "материального начала" человеческой деятельности. Все дело в том, что приведенные аргументы не имеют для социальной философии универсального значения, так как не могут быть распространены на "деятельность вообще", имеют лишь частное, исторически ограниченное действие.

Такие аргументы теряют свою силу в условиях, когда сознание оказывается способным влиять не только на функционирование, но и на становление экономических реалий, - как это происходит в современной истории, знающей множество примеров удачных и неудачных инноваций сознания в некогда закрытой для него сфере "экономического базиса". В самом деле, во все ли периоды человеческой истории экономические связи людей складывались стихийно, "не проходя через их сознание"? Так, разрушившаяся ныне советская экономика явилась результатом вполне сознательного выбора в пользу огосударствления средств производства, ликвидации парцеллярных форм частной собственности и их носителей в лице "традиционной" буржуазии. вполне сознательной реформацией экономических основ общества, своего рода экономической революцией явился "новый курс" президента США Ф. Рузвельта и многое другое, включая сюда современные попытки российского руководства сознательно "построить" экономику рыночного типа.

Сказанное позволяет утверждать, что с ходом истории все большее число явлений, некогда неподвластных сознанию, складывается как результат реализации целей и замыслов людей, опосредуется сознанием как реальной "целевой причиной" своего возникновения. Сбылось предсказание Ф. Энгельса, который полагал, что взгляд, согласно которому люди сознательно создают важнейшие условия своей жизни, в будущем может стать соответствующим действительности.

Но означает ли этот факт самоочевидное крушение "материалистического понимания" деятельности, отсутствие в ней таких факторов, которые противостояли бы сознанию в

Качестве постоянно не зависящей от него и столь же постоянно определяющей его силы? Не будем торопиться с выводами и продолжим свое рассмотрение функциональных механизмов человеческой деятельности.

3. Потребности и интересы социального субъекта

Итак, выше мы признали, что любая деятельность программируется и направляется сознанием, которое выступает в качестве причины человеческих действий. Отрицать это обстоятельство могут лишь поклонники самых вульгарных философских взглядов, делающие акцент на том обстоятельстве, что сознание, будучи идеальным образованием, лишенным веса, протяженности и прочих "материальных свойств", само по себе не способно менять социальную реальность и потому не может рассматриваться в качестве причины подобных изменений.

Действительно, одного желания Сальери убить гениального Моцарта (если верить романтической гипотезе, принятой Пушкиным) явно недостаточно, чтобы свершить это злодеяние. Ясно, что живого человека "во плоти и крови" нельзя убить мыслью (что бы ни думали на этот счет поклонники разных форм оккультизма). Но столь же ошибочно утверждать на этом основании, что Моцарта убила не злая воля завистника, а физическая субстанция - смертельная доза яда. Идеальность человеческого сознания не дает нам оснований не рассматривать его как фактор причинения, направляющий физическую активность человека именно в этом, а не в другом направлении, избранном и контролируемом сознанием.

Итак, повторим еще раз: нелепо отрицать, что сознание людей выступает, как показал еще Аристотель, в качестве особой "целевой" причины человеческой деятельности. И все же возникает вопрос: следует ли рассматривать его в качестве первопричины человеческих действий, или же за целями и желаниями людей кроются какие-то более глубокие, неидеальные факторы причинения?

Рассмотрим в качестве примера деятельность человека, строящего себе дом. Зададим себе сугобо риторический вопрос: возможна ли подобная деятельность, не вызываемая, не направляемая и не контролируемая сознанием строителя? Ответ однозначно отрицательный. Ясно, что человек может построить себе жилище лишь в том случае, если пожелает это сделать и сумеет реализовать свое желание. Качество дома и то, будет ли он вообще построен, в немалой степени зависит от умения строителя (т.е. состояния его сознания) и т.д. и т.п.

Поэтому естественный ответ на вопрос о причинах происходящего звучит так: человек строит дом, потому что ощутил желание иметь жилище, решил реализовать это желание, соотнес его со своими возможностями, создал идеальную схему дома, выстроил определенную программу действий по обеспечению строительства и принял волевое решение о его начале. Казалось бы, все причины происходящего упираются в сознание человека. И все же это не так. Чтобы убедиться в этом, зададим себе простейший вопрос: самопроизвольно ли желание человека строить дом? Почему ему вдруг захотелось иметь жилище, затратить немалые силы на его создание? Является ли это желание капризом сознания или же за ним стоит некоторая более глубокая причина?

Серьезный ответ на все эти вопросы заставит нас учесть, что прежде всего люди строят дома потому, что являются теплокровными существами, физически не способными выжить в холодном климате без отопляемого жилища. В этом смысле дом есть условие выживания человека, реальное средство приспособиться к среде существования, предписывающей ему вполне определенные правила поведения в ней.

Руководствуясь подобной логикой, мы можем утверждать, что подлинной первопричиной действий является не состояния сознания, по стоящие за ними и определяющие их потребности существования, и которых выражается адаптивный характер человеческой деятельности. Подобная точка зрения полагает, что информационные программы социального поведения не самоцельны, появляются, в конечном счете, средством

самосохранения - объективного императива человеческого существования в природной и социокультурной среде. Попробуем пояснить, о чем идет речь.

Начнем с определения потребности, которую мы будем понимать как свойство субъекта, раскрывающееся в его отношении к необходимым условиям существования, или, конкретнее, свойство нуждаться в определенных условиях своего существования в мире. Подчеркнем, что потребность, присутствующая в каждом человеческом действии, представляет собой не часть, существующую наряду с другими ее частями - субъектом и объектом, - а именно свойство одной из частей деятельности, ее субъекта.

В этом плане в литературе принято различать саму потребность человека и предмет этой потребности, каковым могут служить организационно выделенные части деятельности. Это означает, что пища, одежда, медикаменты или жилище являются предметами нашей потребности быть сытыми, одетыми, здоровыми, укрытыми от каприза стихий, в то время как сама потребность есть не более чем свойство человека нуждаться во всем этом, как в условии своего существования в среде.

Характеризуя потребность, мы должны подчеркнуть, что она представляет собой именно свойство социального субъекта, а не его состояние. Именно свойства явления, как мы помним, образуют его сущность, в то время как его состояния производны от этой сущности и как бы безразличны к ней (так, химическая сущность воды безразлична к своим агрегатным состояниям, поскольку вода вполне способна оставаться водой, т.е. сохранять свои существенные свойства, в любом из присутствующих ей агрегатных состояний - жидком, парообразном или твердом).

Это уточнение важно для того, чтобы различать потребность субъекта и нужду как состояние его актуализированной потребности. Попросту говоря, потребность человека быть сытым и одетым является его постоянным существенным свойством, которое не проходит в минуту, когда он насытился или приобрел одежду, а лишь переходит из состояния острой нужды в состояние своей удовлетворенности (которое затем вновь сменится состоянием нужды).

Такая наиболее общая характеристика потребностей позволяет нам утверждать, что они являются необходимым функциональным моментом любой из форм человеческой деятельности. Можно смело утверждать, что "беспотребностной" или "внепотребностной" деятельности людей попросту не существует: все, что мы делаем, мы делаем ради какой-то из своих многочисленных и многообразных потребностей, стремясь к тому, что нам необходимо для существования в природной и социальной среде.

Проблема классификации человеческих потребностей - одна из сложнейших проблем науки. Ниже нам придется коснуться многих аспектов этой темы (в частности, решить вопрос о носителях социальных потребностей - являются ли ими только индивидуально взятые люди или же мы вправе говорить об особых потребностях, отсутствующих у индивидов и присутствующих социальным группам, в том числе и целым человеческим обществам). В настоящий момент нас интересуют самые общие свойства "потребности вообще", рассмотренной как необходимый фактор функционирования столь же абстрактной человеческой деятельности. Тем не менее уже сейчас мы можем сказать, что самая большая ошибка, которую может сделать ученый, изучающий людей, - это свести систему их потребностей к тому, что необходимо для физического выживания в среде. Нет спору, человек, как и всякое живое существо, обладает набором потребностей, определяемых природой его организма, - т.е. потребностей пить, есть, дышать, спать, вступать в половые связи и пр. Однако подобные организмические потребности отнюдь не исчерпывают всего того, что необходимо людям для существования в качестве социальных существ. Такой необходимостью, к примеру, являются для человека получение и трансляция знаний, без которых невозможно его выживание в среде - невозможно создание тех предметов, с помощью которых удовлетворяются те же организмические потребности (пища, одежда, жилье и пр.). Необходимым условием существования людей, т.е. предметом потребности, является взаимодействие и взаимная помощь, т.е. кооперация и координация совместных усилий, порядок и безопасность, и многое,

многое другое.

Более того, уже сейчас мы можем сказать, что вся система человеческих потребностей делится на два разных типа: потребности дефицитные и бытийные (если использовать терминологию одного из крупнейших психологов XX века М. Маслоу). Под дефицитными потребностями следует понимать потребность людей во всем том, что необходимо для поддержания самого факта их биологической и социальной жизни. Бытийные потребности выражают отношение людей к необходимым условиям поддержания определенного качества, условно говоря, комфортности такой жизни, без чего невозможно полноценное существование людей. Это означает, что предметом потребности для человека является не только пища, но и определенное качество этой пищи, так как в норме человеческого поведения заложено стремление не просто поесть все равно что, но поесть вкусно, удовлетворить свои гастрономические склонности.

В числе таких бытийных потребностей Маслоу выделяет, в частности, так называемые потребности любви и принадлежности (становящиеся духовной основой семьи и дружбы), потребности в самоидентификации, признании, уважении и самоуважении, потребности в самоактуализации как развитии своих способностей и склонностей, потребности в переживании прекрасного и пр. Нетрудно понять, насколько наличие бытийных потребностей усложняет механику человеческого поведения, поскольку именно они становятся основанием "биологически нецелесообразных" поступков человека, способного предпочесть факту жизни сохранение своей чести и достоинства.

Не углубляясь далее в классификацию человеческих потребностей, отметим, что именно потребности являются объективной основой поведения, дисциплинирующей человеческое сознание и укрощающей произвол человеческой воли. Более того, становится понятной логика тех социально-философских течений, которые считают потребности людей материальными факторами их деятельности, существующими вне человеческого сознания, первичными по отношению к нему, определяющими сознание и не зависящими от него.

В самом деле, спецификой человеческой деятельности, как уже отмечалось выше, является тот факт, что все приводящее людей в движение должно так или иначе пройти через их голову. Это означает, что потребность становится значимым фактором реальной человеческой деятельности лишь в том случае, если осознается людьми (исключением являются лишь такие "организмические" потребности человека, которые удовлетворяются рефлексивно, как это происходит, например, с потребностью дышать, поглощать кислород).

Напротив, неосознанная потребность и ее состояния никак не влияют на поведение людей - так, человек, который вот-вот станет жертвой покушения, ведет себя несообразно ситуации, поскольку реальная угроза его безопасности, покушение на его жизненную потребность не прошли через его сознание.

Но означает ли связь потребностей и сознания как взаимоположающих друг друга факторов деятельности, что человеческие потребности и есть сознание, тождественны ему?

Едва ли с таким утверждением можно согласиться. Все мы понимаем, что реальный голод как неудовлетворенная потребность организма в источниках энергии и чувство голода, возникающее как отображение этой потребности в сознании, при всей взаимосвязанности этих явлений отнюдь не тождественны друг другу. То же самое можно сказать о соотношении между реальной безопасностью человека и ощущением им своей безопасности и т.д. и т.п.

Можно утверждать, что во всех случаях социальной деятельности потребность и осознание потребности не тождественны друг другу. Исключением из этого правила не являются даже те случаи, когда предметом потребности являются собственные внутренние состояния человеческого сознания. К примеру, мы должны понимать, что знания, без которых невозможно существование людей, и сама потребность в знаниях далеко не тождественны друг другу. Идеален в данном случае предмет потребности, но не сама потребность как свойство человека относиться к знаниям как к необходимому условию существования. То же самое можно сказать о любви как интенции сознания и потребности любить, вытекающей из

законов психосоциальной организации человека.

Мы видим, что даже духовные по своему предмету потребности являются не самим сознанием, а лишь реальным отношением к сознанию и в этом качестве лишены необходимых свойств идеального. Но значит ли это, что мы вправе рассматривать потребности в статусе материальных детерминант деятельности - не только существующих вне сознания, но и не зависящих от него?

Казалось бы, такая постановка вопроса противоречит тем характеристикам потребности, которые мы привели несколькими абзацами выше. В самом деле, может ли считаться не зависящим от сознания то, что нуждается в сознании как в условии своей реализации, - как это имеет место с потребностью, не становящейся причиной человеческого поведения, в случае если она не осознается людьми?

Отвечая на этот вопрос, следует сказать, что философский критерий независимости от сознания предполагает отношение сущностей, а не существования. Пояснить эту сложную фразу можно самым простым примером. Все мы знаем, что биологическая, а затем и социальная эволюция на Земле стали возможны благодаря наличию в ее атмосфере животворного газа - кислорода. В этом смысле не будет ошибкой сказать, что человеческая история зависит от состава земной атмосферы. Но каков характер этой зависимости?

Можем ли мы сказать, что причины исторических событий - походов Александра Македонского или реформ Александра II Освободителя - лежат в сфере физиологии человеческого дыхания, определяются отношениями человеческого организма с кислородом? Абсурдность такой постановки вопроса очевидна. Ясно, что фактическое существование человеческой истории зависит от наличия кислорода, чего нельзя сказать о сущности исторических событий, определяемых какими угодно факторами, кроме химического состава атмосферы.

Аналогичный тип связи характеризует отношение между потребностями и сознанием людей. С одной стороны, собственно социальные потребности, отличающие людей от животных, возникают лишь в рамках человеческой деятельности, которая определяется наличием сознания. Это позволяет нам утверждать, что существование таких потребностей зависит от сознания. От сознания, как мы увидим ниже, зависит также сам процесс удовлетворения потребностей: его течение и реальные результаты. И все же есть основания утверждать, что сам характер человеческих потребностей, их сущность определяются отнюдь не произволом сознания, а не зависящими от него факторами биосоциальной организации людей, которые сознание вынуждено принимать как данность, которые оно не в силах изменить. В самом деле, мы знаем, что во всех без исключения обществах люди должны думать о хлебе насущном, поскольку потребность есть и пить присутствует у любого человека независимо от его вероисповедания, политических убеждений, эстетических пристрастий и прочих состояний сознания. Очевидно, что наличие подобной потребности определяется отнюдь не желаниями людей, а физиологическими характеристиками нашего организма, который представляет собой систему открытого типа, нуждающуюся в постоянном энергетическом питании, получаемом из среды существования.

Конечно, то, что человек ест, сколько и как он ест, во многом определяется шаблонами культуры и личными склонностями людей, т.е. состояниями общественного и индивидуального сознания. Более того, усилием воли человек может вовсе отказаться от еды, обречь себя на голодную смерть. Но все это не значит, что человек вправе решать, иметь ему потребность в еде или не иметь, что он может произвольно отказаться от нее, сказать себе: с завтрашнего дня я свободен от необходимости есть. Ясно, что сознание может "освободить" нас от этой потребности только вместе с жизнью, необходимым внутренним условием которой она (потребность) является.

Мы видим, что выбор в пользу жизни, произведенный человеком, заставляет его подчиняться определенным правилам, которые уже не зависят от сознания, установлены вовсе не волей людей. Принципиально важно то, что эта истина распространяется не только на "желудочные" надобности людей, но и на всю систему потребностей; определяющих природу

человека как социокультурного существа.

Тот же самый выбор в пользу жизни заставляет людей считаться с объективной необходимостью выработки, усвоения и передачи информации. И эта потребность не может быть "отменена" сознанием - напротив, она неуклонно и постоянно давит на него, заставляя людей независимо от их желания и воли прибегать к тем или иным формам ориентационной деятельности в природной и социальной среде. Аналогичным образом люди ничего не могут поделать с потребностями поддержания порядка и обеспечения безопасности, вытекающими из способа их совместной жизни, и этот факт обуславливает объективно необходимое существование институтов власти в любом обществе и во все времена, каким бы ни было субъективное отношение людей к этому тяжелому бремени.

Такая же первичность и независимость от воли людей характеризует существование не только "дефициентных", но и "бытийных" потребностей людей. Нравится нам это или нет, но условия коллективной жизни закладывают в каждом живом человеке потребность в самоидентификации и самоутверждении, в какой бы своеобразной и даже причудливой форме ни пытались мы удовлетворить эту потребность (расплачиваясь наркоманией, алкоголизмом и душевными болезнями за неудачу такого удовлетворения). Спросим себя: чем определяется уникальная "живучесть" религии, заведомая безуспешность любых попыток ее насильственного подавления? Разве не тем, что религиозная вера отвечает особым "экзистенциальным" потребностям человека, устройству его души, нуждающейся в поддержке и утешении, - устройству, которое зависит от воли людей не в большей степени, чем темперамент, с которым они приходят в мир?

Итак, мы можем утверждать, что люди не выбирают себе ни физиологических, ни социальных, ни духовных потребностей, - они предписаны человеку его "родовой природой", с которой сознание должно считаться как с непреложной данностью. Именно эти потребности людей, с которыми они рождаются или которые прививает им способ общественной жизни, являются наиболее глубокими причинами человеческой деятельности. Иными словами, они выступают как "первопричины" деятельности, которые предпосланы ее "целевым причинам", т.е. стоят за желаниями и стремлениями людей, определяют их, "давят" на сознание, ориентируют его в нужном для себя направлении, заставляют делать то, чего порой не хотелось бы делать вовсе.

Таким образом, излагаемый нами подход усматривает в потребностях материальные факторы деятельности, существенно ограничивающие свободу воли общественного субъекта, но не отрицающие ее вовсе. Очевидно, что потребностная детерминация сознания отнюдь не превращает людей в подобие механизма, все действия которого заранее запрограммированы не им выбранными обстоятельствами.

В самом деле, мы можем достаточно точно предсказать, как поведут себя под влиянием потребности голодная курица или испуганная собака, но это значительно труднее сделать в отношении человека. Конечно, все люди испытывают голод, но это все же не мешает им по-разному вести себя в данной ситуации: "брезгливые" предпочитают воздержаться от пищи в некомфортных условиях ее приема, которые ничуть не смущают "небрезгливых"; политические заключенные вовсе обрекают себя на голодную смерть, отказываясь от еды ради высших идейных соображений, и т.д.22

В действительности свобода воли человека проявляется по преимуществу в способности нашего сознания "ранжировать" потребности, от которых оно не может произвольно отказаться. В зависимости от сложившейся системы ценностных предпочтений человек может расставлять свои потребности в определенно иерархическом порядке, классифицировать их как первоочередные, актуальные и второстепенные, периферийные, требующие хоть и необходимого, но минимального внимания. Человек, по словам французского философа Ж.-П. Сартра, "обречен на свободу" - постоянную свободу выбора между теми или иными значимыми факторами поведения. Эта свобода проявляется в быту, когда, стоя перед переполненным автобусом, мы решаем, что предпочесть: опоздание на работу оторванным в давке пуговицам или, наоборот, сохранность одежды неприятному выговору за опоздание на

работу? Эта свобода проявляется и в высших "экзистенциальных" ситуациях, когда человеку приходится выбирать между любовью и долгом, истиной и благом, достоинством и самой жизнью.

Важно лишь понимать, что такая "поправка на свободу" отнюдь не превращает сознание в первопричину человеческих действий. В любом случае за ним стоит та или иная форма потребности, надобности, которая определяется не произволом сознания, а объективными законами телесной, психологической, социальной организации субъекта деятельности. Именно наличие таких потребностей делает поведение людей достаточно предсказуемым, чтобы оно стало объектом научного изучения. Заметим в скобках, что степень этой прогнозируемости возрастает по мере того, как мы переходим от изучения индивидуального поведения людей к анализу форм их совместной деятельности, в которой, как мы увидим ниже, складываются и проявляются своеобразные статистические законы-тенденции (допускающие отдельные исключения, но верные для массовых форм поведения).

Заканчивая наш краткий анализ феномена потребностей, отметим, что они не являются единственным фактором деятельности, влияющим на идеальные цели человеческого поведения. Полнота его понимания требует от нас характеристики еще одного функционального момента деятельности, каковым являются интересы действующего субъекта.

В научной литературе существует различное понимание феномена интересов. Нередко они рассматриваются как явление человеческого сознания, соотносимое с целями, стимулами, мотивами деятельности. Интерес в данном случае понимается как заинтересованность, т.е. определенный вектор сознания, его направленность на нечто нужное человеку.

Существует, однако, и иное понимание интереса, рассматривающее его как реальный, а не идеальный фактор деятельности, непосредственно связанный с потребностями людей.

Выше мы охарактеризовали потребность как свойство субъекта, в котором выражается его отношение к необходимым условиям существования. Согласно рассматриваемой точке зрения интерес выступает как свойство субъекта, выражающее его отношение к необходимым средствам удовлетворения потребности. Иными словами, интерес понимается как посредующее звено в удовлетворении потребности, характерное для человеческой деятельности и практически отсутствующее в поведении животных.

В самом деле, не вызывает сомнений тот факт, что и люди, и животные существа обладают потребностью есть и пить. И в том и в другом случае эта потребность выступает как свойство организма, удовлетворенная потребность, как его состояние, а объекты, с помощью которых она удовлетворяется - еда и питье, - представляют собой предметы потребности.

И все же, несмотря на такое сходство, люди и животные удовлетворяют общие им "организмические" потребности весьма различным образом. Одно из этих отличий, связанное с информационными различиями в поведении человека и животного - наличием сознания, переводящим потребность в осмысленную цель деятельности, мы уже рассматривали выше. Другое отличие связано с особым типом адаптации, присущим человеку, который и рождает феномен интереса.

В самом деле, животное ощутившее жажду, удовлетворяет ее водой из ближайшего водоема. Иначе поступает человек, для которого удовлетворение жажды связано с наличием водопроводного крана, сосуда для питья, монеты, которую следует опустить в автомат с газированной водой, и т.д. и т.п.

Мы видим, что доступ к воде, без которой невозможно физическое существование человека, опосредован целым рядом предметов, которые нужны нам не сами по себе, но лишь как средство овладения предметом жизненной потребности. Такая диалектика предмета-цели и предмета-средства - характерная черта общественной жизни, в рамках которой люди вынуждены искать полезные ископаемые, выплавлять металл, строить машиностроительные заводы, печатать деньги и создавать банки, - и все для того, чтобы получить продукты потребления, которые животное получает непосредственно из среды с помощью естественных органов тела.

Как и в случае с потребностью, интерес представляет свойство людей нуждаться в различных объектах-посредниках, способствующих удовлетворению их "телесных" и общественных потребностей. Как и в случае с потребностью, нам следует различать интерес как характеристику субъекта деятельности и предмет интереса, каковыми могут выступать самые различные объекты (вещи, символы, связи - об этом ниже), отличные от человека и объединенные свойством быть нужными ему, т.е. обладать некоторой позитивной значимостью или ценностью.

Наконец, как и в случае с потребностью, интерес представляет собой объективное свойство людей, выражающее способ их существования в мире, не зависящий от произвола человеческой воли. Возьмем, к примеру, столь выраженную у современного человека заинтересованность в деньгах. Все мы понимаем, что ни одному человеку они не нужны сами по себе и всегда являются средством удовлетворения той или иной практической или духовной (как у пушкинского Скупого рыцаря) потребности, т.е. предметом отличного от нее интереса. Однако зависит ли от воли людей, живущих в обществе с рыночной экономикой, их заинтересованность в деньгах как единственно возможном средстве обмена, позволяющем им овладеть предметом потребности, который они не в состоянии изготовить сами? Очевидно, что отказаться от денег основная масса людей (не способная вести натуральное хозяйство или жить вооруженным грабежом) может лишь вместе с отказом от удовлетворения потребностей, т.е. путем добровольного отказа от жизни, внутренним необходимым условием которой деньги являются.

Мы видим в итоге, что многие свойства интереса совпадают со свойствами потребности, что и побуждает некоторых ученых оспаривать необходимость их теоретического различения. В самом деле, человеку в равной степени необходимо быть сытым, необходимы соответствующие продукты питания, земля как средство их производства, сельскохозяйственные орудия, служащие ее обработке, и т.д. Нужно ли разделять все эти "надобности" на потребности и интересы или же "экономнее" характеризовать их все с помощью категории "потребность", различая потребности "первого порядка", "второго порядка" и т.д.?

Отвечая на эти вопросы, мы полагаем, что различение потребностей и интересов имеет важнейшее значение для социальной теории. Используя его, мы получаем возможность отличать универсальные потребности "человека вообще", образующие его "родовую" природу, и способы их удовлетворения конкретными людьми в конкретных исторических обстоятельствах. Понятие потребности позволяет нам зафиксировать устойчивое, исторически неизменное в людях и обществах, в то время как категория интереса ориентирует нас на исследование специфических систем деятельности и общественных отношений, от которых зависит способ удовлетворения потребностей²³.

Итак, подводя итоги сказанному, мы можем рассматривать человеческое действие как системно целостный процесс, в котором могут быть выделены следующие функциональные подсистемы: 1) причиняющая, которую образуют присущие каждому субъекту деятельности потребности и интересы; 2) идеально-регулятивная, которую образуют информационные механизмы сознания - цели, программы, мотивы и стимулы поведения (специально изучаемые психологией); 3) операциональная, которая представляет собой активность целереализации, т.е. физические операции субъектов, направленные на претворение в жизнь своих замыслов и желаний; 4) результативная, которую образуют сознательно полученные или стихийно сложившиеся результаты человеческой деятельности, соответствующие или не соответствующие ее целям, удовлетворяющие и не удовлетворяющие ее потребностям.

Главный вывод, который следует из нашего рассмотрения, может быть сформулирован так: уже на уровне своих простейших проявлений - действий - человеческая деятельность не должна рассматриваться как непредсказуемый процесс, творимый абсолютно свободной, неопределимой волей людей. Единообразие потребностей, раскрывающих объективную "родовую природу" человека, их дисциплинирующее воздействие на сознание - такова наиболее глубокая причина, обуславливающая законосообразность деятельности, ее подчиненность

This document was created by Unregistered Version of Word to PDF Converter

определенным "правилам", существующим в общественной жизни людей.

С другой стороны, анализ простейших форм деятельности показывает нам колоссальные возможности сознания разнообразить поведение людей, готовит нас к пониманию многовариантности человеческой истории. Детерминационная связь между потребностями людей и их целями, как мы увидим ниже, отнюдь не означает существования столь же строгой детерминации между целями человеческой деятельности и ее реальными результатами.

Мы полагаем, что сказанного о функциональных механизмах человеческого действия достаточно, чтоб перейти к анализу значительно более сложных состояний деятельности - а именно, к анализу общества как организационной формы совместного поведения людей.

Примечания к разделу 4

1 Излишне говорить, что такое социально-философское понимание объекта отличается от общепhilosophического использования этой категории, когда объектом именуется не предмет деятельности субъекта, а любое - додеятельностное или внедеятельностное - явление действительности, обладающее предметной формой бытия и отличное как от своих свойств, состояний и связей, с одной стороны, так и от процессуальных форм существования действительности - с другой. Та же терминологическая проблема - умножение (удвоение, утроение и пр.) философских понятий, "общепhilosophических", "социально-философских", "гносеологических" - будет вставать перед нами во многих других случаях (одним из "рекордсменов" многозначности является, в частности, категория "предмет", специальные значения которой нам придется оговаривать).

2 Лекторский В.А. Принцип предметной деятельности // Методологические проблемы исследования деятельности. М., 1976. С. 154.

3 В качестве примера можно привести точку зрения, которая представляет "структуру социального действия в следующем виде: а) действующий социальный субъект; б) объект действия; в) способ воздействия субъекта на объект (формы, средства, методы); г) цель и направленность деятельности субъекта; д) организация действия (управление и регулирование); е) социальная ситуация действия (совокупность объективных условий и субъективных факторов); ж) пространство действия (социальная локализация); з) момент действия (границы его актуального бытия); и) объективный результат действия (см.: Категории социальной диалектики. Минск, 1978. С. 72).

4 Бueva Л.П. Человек: деятельность и общение. М., 1978. С. 74.

5 Сказанное не означает, что мы вправе рассматривать любое предметное явление, отличное от человека, в качестве объектной стороны социальных действий. Подобное утверждение вызывает возражение у сторонников идеи интегративного субъекта, считающих невозможным редуцировать субъекта действия к отдельно взятым человеческим индивидам, субстратная организация которых ограничена естественными органами тела. В роли субъекта вполне представимы реальные коллективы людей, также обладающие своей субстратной организацией, которая уже не сводится к органическим телам составляющих их индивидов. Интегративный субъект обладает, по словам Маркса, своим "неорганическим телом", состоящим из явлений материального субстрата, отличных от человеческого организма. В результате один и тот же предмет - к примеру, молоток - может быть объектом по отношению к использующему его индивидуальному субъекту (рабочему), являясь в то же время элементом субстратной организации интегративного субъекта (производственного коллектива), т.е., не будучи самостоятельным субъектом, принадлежать тем не менее к субъектной стороне конкретного действия. Правомерность идеи интегративного субъекта будет рассмотрена нами ниже.

6 Эта распространенная в отечественной философии точка зрения восходит к Марксову анализу простейшего акта труда, в котором "целесообразная деятельность, или самый труд", рассматриваются в качестве одного из "простых моментов труда", наряду с его предметом и средствами.

7 Именно такой логикой пользуются сторонники так называемого "субъектного" подхода в социальной философии, возражающие против субстанциального понимания социальной деятельности. Они убеждены в том, что "деятельность всегда есть деятельность некоего субъекта, его атрибут, им объясняемый. Вряд ли можно ее существо, ее необходимость, дифференцированность на различные виды и т.п. объяснить, обосновать, анализировать, не обращаясь к субъекту деятельности. Не получится ли так, что в этой ситуации мы фактически должны будем начать с категории субъекта, хотя и скороговоркой, "делая вид", что начинаем с его деятельности".

В монографии "Категории исторического материализма: системность, развитие" мы стремились показать ошибочность такой точки зрения, отрицающей субстанциальную первичность деятельности перед осуществляющим ее субъектом.

8 Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. С. 602-603.

9 См.: Сорокин П. Родовая структура социокультурных явлений // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. С. 195.

10 См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 77, 81.

11 В самом деле, снаряд, которым выстрелили из пушки, летит туда, куда толкают его пороховые газы. Он не в состоянии самостоятельно определять направление своего полета, не может произвольно менять его в зависимости от настроения, наличия или отсутствия "желания полетать".

Ситуация не меняется и в том случае, если вместо обычного снаряда мы возьмем самонаводящуюся ракету, способную менять направление своего полета в соответствии с перемещением цели. Очевидно, что техническое устройство не обладает "свободой воли", так как не в состоянии самопроизвольно менять информационную программу своего "поведения", жестко заданную извне (единственное отступление от такой предзаданности возникает в случае технической поломки устройства, которую едва ли можно интерпретировать как его "своеволие").

Возможность поведения, определяемого имманентными движениями психики, возникает лишь на уровне высокоорганизованных животных, способных варьировать свою активность на основе прижизненно выработанной информации. Мы имеем в виду ситуацию, когда одна кошка "избирает" в качестве защиты от нападения собаки бегство, а другая предпочитает активную оборону, руководствуясь не столько обстоятельствами среды, сколько установлениями собственной психики.

Однако все это не дает нам оснований говорить о "свободе воли", поскольку имманентная психическая регуляция не имеет самопроизвольного характера. Это означает, что животное не способно свободно менять свои "привычки", поступать вопреки сложившимся шаблонам поведения. Его основой остается инстинкт физического самосохранения - однозначная реакция на угрожающие условия среды, которая лишь варьируется системой условных рефлексов, но не отменяется ими. О подлинной свободе воли мы могли бы говорить лишь в том случае, если бы кошка могла путем продолжительных раздумий или минутного озарения преодолеть инстинкт и занять позицию полного "непротивления злу" или даже приветствовать нападение, руководствуясь идеологией мазохизма, как это способен сделать человек, варьирующий свои реакции на воздействие, вольный выбирать между действием и бездействием, пассивной уступкой давлению или активным сопротивлением ему.

12 Согласно такой точке зрения даже произношение слов в различных языках (к примеру, тот факт, что название спутника Земли в русском языке передается с помощью туков "л", "у", "н", "а", а не как-то иначе) всегда коррелирует с некоторыми материальными обстоятельствами жизни народа - начиная от особенностей анатомии и кончая укладом экономической жизни.

13 Логическим следствием такой позиции, не видящей в истории никаких объективных, законообразных связей, является стремление многих политиков объяснять любое неблагоприятное течение общественных дел "заговорами", действием чьей-то злонамеренной воли. Хрестоматийным примером такого менталитета можно считать реакцию Иосифа

Сталина на знаки почтения, выказанные Анне Ахматовой в одном из публичных собраний, когда одного появления поэтессы оказалось достаточно, чтобы зал и едином порыве встал и приветствовал ее. Раздосадованный этим обстоятельством Сталин, если верить мемуаристам, потребовал, чтобы компетентные органы выявили злоумышленников, "организовавших вставание".

14 Одной из разновидностей такого провиденциализма приходится считать идеологию марксизма с ее принципом исторической неизбежности коммунизма, который наступит в любом случае - даже если борющиеся за и против него социальные силы истребят себя в огне термоядерной войны. Подобная идеологическая презумпция марксизма находится, по нашему убеждению, в логическом противоречии с собственными постулатами научной теории Маркса, понимавшего, что люди являются актерами собственной драмы, результат которой не может быть предсказан однозначно ни в ближней, ни в дальней исторической перспективе.

15 О существовании таких законов каждый человек может судить по собственному опыту. Представим себе ситуацию жизненного несчастья, в которой мы потеряли единственного и любимого человека. Свободы человеческой воли хватает на то, чтобы решить - жить нам или не жить после этой утраты, глушить тоску алкоголем или постараться забыться в работе. Но этой свободы недостаточно для того, чтобы избежать той глубокой тоски, с которой мы пытаемся бороться. Мы непременно испытаем ее - точно так же как мы неизбежно испытываем чувство физической боли при ожоге. Человеческий дух, как и человеческое тело имеет свои законы, которые изучает психология - наука в идеале столь же объективная, как и физика.

16 К числу таковых относится, например, ощущение страха, возникающее при столкновении с предполагаемой потенциальной опасностью. И вновь свободы человеческой воли хватает на выбор между подавлением страха и паническим следованием ему, но ее не хватает на ликвидацию объективной психической реакции, присущей каждому душевно нормальному человеку (отсутствие таковой, напротив, рассматривается учеными как явление психологической патологии).

17 С той оговоркой, что она не может быть доказана средствами науки - равно как и альтернативное представление о котлете, сводящем ее к комплексу наших ощущений. Увы, в сфере человеческого разума, как уже отмечалось выше, отсутствуют средства, необходимые для сколько-нибудь строгого доказательства той аксиомы здравого смысла, что за нашими ощущениями стоят первичные по отношению к ним, не зависящие от них реальные "вещи в себе". Эта посылка здравого смысла, на которой основана вся практическая жизнь людей - включая убеждение в том, что наши собственные родители, дети, мужья или жены существуют сами по себе, независимо от нашей способности воспринимать их, - должна приниматься как недоказуемая рассудком аксиома. Важно понимать, что, сталкиваясь с такой недоказуемостью, философия отнюдь не ставит себя вне науки; она лишь разделяет судьбу многих наук, которые основывают свои утверждения на аксиомах, не поддающихся проверке, принимаемых "на веру", подкрепляемых практикой и здравым смыслом.

18 Отличая реальное в общественной жизни от идеального, т.е. явлений имманентных сознанию, мы используем термин "реальность" в его гегелевском понимании, а не в том широком значении, в котором реальность понимается как действительное существование, бытие в отличие от небытия или существования иллюзорного. В этом смысле слова идеальное, конечно же, не может быть антитезой реального, так как существует "на самом деле", т.е. реально.

19 Заметим, что в ранних своих работах Сорокин решительно критиковал саму правомерность дихотомии материализма - идеализма, рассматривая их как спекулятивные философские постулаты, не имеющие познавательной ценности для обществознания. Однако эти декларации едва ли коррелируют с фактическим содержанием взглядов ученого - с теми его утверждениями, в которых он, цитируя и дополняя Библию, заявляет: "В начале (социокультурного мира) было Слово (духовное значение), и Слово (значение) приобрело в нас свою плоть и кровь. Если не во времени, то в плане логическом Слово (значение) является

первым компонентом любого социального явления; когда оно приобретает плоть, оно превращается в систему эмпирической социокультурной реальности".

20 Не будем забывать, что подсознательность мотивов поведения отнюдь не исключает наличия в нем осознаваемых целей и адекватно подобранных средств их достижения.

Напротив, любое неосознанное желание, в природе которого человек не способен разобраться без помощи психоаналитика, может быть удовлетворено лишь при осознанном выборе объектных средств его удовлетворения. Целенаправленность поведения проявляется уже в той уверенности, с которой человек, застрелившийся "с тоски", по непонятным самому себе мотивам, использовал сложное техническое устройство - огнестрельное оружие.

21 Естественно, единожды возникнув, данная система отношений стала объектом сознательной регуляции людей, придумавших тысячи способов сохранения, укрепления и развития подобных связей. Однако само возникновение таких отношений действительно стало результатом стихийной исторической эволюции, не планировавшейся и не направлявшейся сознательно людьми (каждый из которых думал об удовлетворении своих ближайших потребностей путем производства, купли и продажи продуктов, но не о реформировании системы макроэкономики, ставшей побочным результатом этих вполне осознанных действий).

22 Очевидно, что такое многообразие форм поведения определяется колоссальной сложностью человеческого сознания, роль которого отнюдь не сводится к обеспечению простейших адаптивных операций в ответ на прямые стимулы, порожденные осознанием актуализированной потребности. Наряду с такими стимулами, как чувство голода или ощущение страха, на человеческое поведение влияет множество опосредованных мотивов, выражающих устойчивые навыки, стереотипы мышления и чувствования, обозначаемые как "привычки", "пристрастия", "убеждения" и прочие компоненты человеческого "характера". Конечно же, привычные эмоциональные реакции, воспитанные обществом нормы "достойного и недостойного", укоренившиеся в рассудочном сознании представления о "выгодном и невыгодном", не падают с неба, отнюдь не самопричинны. Во многом они складываются под влиянием внешних условий жизни. Но раз возникнув, закрепившись в сознании, мотивы поведения самым существенным образом влияют на формы проявления потребностей и способы их удовлетворения.

23 Подобный подход позволяет нам, к примеру, объяснить, почему представители различных социальных групп, имеющие одни и те же потребности, заинтересованы в совершенно различных, порой прямо противоположных вещах. В самом деле, нельзя отрицать, что наемный работник, стремящийся накормить и одеть себя и свою семью, создать ей достойные условия жизни, дать детям хорошее образование, обеспечить полноценный отдых и т.д., обладает той же самой системой потребностей, что и предприниматель, которому он служит. Однако способ удовлетворения этих одинаковых потребностей рождает ситуацию, когда один из субъектов взаимодействия стремится подороже продать свою рабочую силу, в то время как другой заинтересован "разумно экономить" на заработной плате своих работников. В результате мы получаем конфликтную систему интересов, которые, как и потребности людей, не зависят от произвола их сознания, поскольку определяются объективным способом существования работника и работодателя.

Раздел 5

Как устроено

человеческое общество?

Глава 1

Еще раз уточним понятия

1. Общество: реальность или универсалия?

В самом начале нашего изложения мы отмечаем многозначность термина "общество", имеющего несколько значений, самым широким из которых является понимание общества как совокупности явлений, обладающих особыми социальными свойствами, выделяющими мир людей из мира природных реалий.

Во избежание путаницы мы отказались от такой трактовки термина, характеризуя мир надприродных явлений с помощью иного понятия - "социум". Термин "общество" мы решили приберечь для решения других, более конкретных задач социальной философии.

В самом деле, до сих пор мы рассуждали о наиболее общих свойствах человеческой деятельности, позволяющих нам отличать явления социальные от явлений природных.

Иными словами, мы изучали абстрактно взятую сущность социального, отвлекаясь от вопроса: при каких условиях возможно существование этой сущности, т. е. реальное возникновение и воспроизводство социальных явлений?

Напомним читателю, что мы исходим из того, что в поведении Робинзона, заброшенного на необитаемый остров, можно обнаружить все главные признаки, выделяющие социальное существо из явлений природы, - будь то сознательный характер действий, особый тип трудового приспособления к среде, множество потребностей, интересов и средств их удовлетворения, отсутствующих у животного, и т. д.

Но столь же ясно, что наблюдение за Робинзоном не даст нам ответа на вопрос: откуда взялись его свойства, отсутствующие у животных? Как удалось ему овладеть мышлением?

Откуда взялось умение Робинзона строить дома, возделывать землю и вести исчисление времени? Родился ли он с этими способностями или обрел их каким-то другим образом?

Ответ на эти и подобные вопросы ведет нас от изучения абстрактных свойств социального к анализу общества как той реальной среды, в которой возникают Робинзоны с присущими им социальными качествами. Иными словами, общество предстает перед нами не как "социальность вообще", но как особая организационная форма социальности, как совокупность условий, обеспечивающих ее возникновение, воспроизводство и развитие.

Каковы же эти условия, при которых возможно воспроизводство человеческой деятельности с ее особыми надприродными свойствами? Ответ на этот вопрос мы связываем с необходимой характеристикой общественной жизни, о которой уже говорилось выше, - с ее коллективностью.

Соответственно, переходя от анализа сущности социального к изучению общества как организационной формы его реального существования во времени и пространстве, мы исходим из того, что общество представляет собой некоторый коллектив людей.

Фактически мы переходим от анализа всеобщих свойств деятельности, представленных в любом индивидуальном действии человека, к изучению специфических свойств взаимодействия людей в рамках присущего им коллективного образа жизни. Предполагается, что такой коллектив обладает особыми законами самоорганизации и развития, которые не могут быть раскрыты при рассмотрении человеческого действия (вполне достаточно для того, чтобы создать представление о сущностных различиях в поведении людей и животных).

Иными словами, взаимодействие как форма субъект-субъектного опосредования не редуцируется к формам субъект-объектного опосредования, составляющего абстрактно-логическую сущность действия как элементарной клеточки социальной субстанции.

Характерно, однако, что уже это начальное допущение вызывает несогласие со стороны философов и социологов, признающих взаимодействие необходимым условием социальности и при этом отказывающихся субстанциализировать его в качестве реальности, не сводимой к отдельным человеческим действиям. Поясним подробнее, о чем идет речь.

* * *

Может показаться странным, но в социальной философии и общей социологии издавна дискутируется вопрос: "существует ли вообще общество как самобытная реальность, как

особая область бытия?"1.

Вопрос этот, продолжает С.Л. Франк, "может показаться на первый взгляд праздным. Кто же, казалось бы, отрицает это? Не свидетельствует ли наличие самих понятий "обществ" и "общественная жизнь", а также особой области научного знания - "обществоведения" или так называемых "общественных наук" - о том, что все люди видят в обществе особую сторону или область бытия, особый предмет знания?"

В действительности дело обстоит не так просто. Подобно тому как, например, современный астроном, признавая астрономию особой наукой, видит в ее предмете - небе - все же не особую, самобытную реальность (как это было в античном и средневековом мировоззрении), а только часть - однородную другим частям - общей физико-химической природы, объемлющей и небо и землю... - так и обществовед может в лице общества не усматривать никакой самобытной реальности, а считать его только условно выделенной частью или стороной какой-то иной реальности. Можно сказать даже, что в большинстве современных социально-философских воззрений именно это и имеет место. А именно: для большинства позитивных социологов и обществоведов общество есть не что иное, как обобщенное название для совокупности и взаимодействия множества отдельных людей, так что никакой общественной реальности они вообще не видят и не признают, сводя ее к суммированной реальности отдельных людей"2.

Такой подход С.Л. Франк именуется "сингуляризмом" или "социальным атомизмом", прослеживая его философские истоки уже у софистов и особенно у Эпикура и его школы, "для которой общество есть не что иное, как результат сознательного соглашения между отдельными людьми об устройстве совместной жизни"3.

Сингуляристскому взгляду на общество противопоставляется точка зрения социально-философского "универсализма", согласно которой "общество есть некая подлинно объективная реальность, не исчерпывающая совокупность входящих в ее состав индивидов"4. Историко-философскую традицию универсализма Франк ведет от Платона, для которого "общество есть "большой человек", некая самостоятельная реальность, имеющая свою внутреннюю гармонию, особые законы своего равновесия", а также от Аристотеля, для которого "не общество производно от человека, а, напротив, человек произведен от общества; человек вне общества есть абстракция, реально столь же невозможная, как невозможна живая рука, отделенная от тела, к которому она принадлежит"5.

Мы видим, что полемика "универсализма" и "сингуляризма" упирается в проблему системности общества, установления той из уже рассмотренных нами форм интеграции явлений, к которой оно принадлежит. Следует ли считать общество констелляцией элементов, связь которых не создает нового качества, отличного от суммы качеств образующих его частей? Или же общество представляет собой системное единство, обладающее интегральными свойствами целого, отсутствующими у образующих его частей? Если это предположение верно, то следует ли рассматривать общество как системное образование низшего типа, создаваемое взаимодействием относительно автономных частей, или же оно принадлежит к единствам органического типа, в которых целое первично относительно своих частей и определяет саму необходимость их структурного обособления и способ существования в системе?

Вопросы такого рода, как правильно замечает С.Л. Франк, издавна занимают философов и социологов, предлагающих самые различные ответы на них. Вместе с тем разнообразие таких ответов, как мы полагаем, слишком велико для того, чтобы разложить их по "двум полочкам" сингуляризма и универсализма, предложенным русским философом.

В действительности подобное дихотомическое членение социально-философских концепций не учитывает всей сложности проблемы, в частности различия между альтернативными подходами, существующими внутри "сингуляризма" и "универсализма" в приведенном их понимании.

Начнем с того, что среди теоретиков, убежденных в производности общества от человека, которых по предложенным Франком критериям следует отнести к сторонникам

"сингуляристского" подхода, существуют самые серьезные разногласия в понимании форм и степеней первичности человека перед обществом.

Можно утверждать, что самая примитивная форма сингуляризма истолковывает производность общества от человека как производность генетическую, настаивая на хронологической первичности человека, способного существовать до общества и создавшего его для удовлетворения своих потребностей, которые сформировались вне общества и независимо от него.

Вместе с тем подобная теория "общественного договора" решительно отвергается многими теоретиками, которых С.Л. Франк несомненно отнес бы к лагерю "сингуляристов".

Возьмем, к примеру, точку зрения известного философа К. Поппера, убежденного в том, "что "поведение" и "действия" таких коллективов, как государства или социальные группы, должны быть сведены к поведению и действиям отдельных людей"⁶. Однако подобный взгляд на общество, который Поппер называет "методологическим индивидуализмом" и противопоставляет позиции "методологического коллективизма" ("универсализма", по терминологии С.Л. Франка), не мешает ему считать, что гипотеза субстанциальной изначальности индивида представляет собой "не только исторический, но, если так можно выразиться, и методологический миф. Вряд ли ее можно обсуждать всерьез, поскольку мы имеем все основания полагать, что человек или, скорее, его предок стал сначала социальным, а затем и человеческим существом (учитывая, в частности, что язык предполагает общество)"⁷. "Люди, - продолжает Поппер, - т.е. человеческая психика, потребности, надежды, страхи, ожидания, мотивы и стремления отдельных человеческих индивидуумов, если они вообще что-то значат, не столько творят свою социальную жизнь, сколько являются ее продуктом"⁸.

Мы видим, что приверженность к "методологическому индивидуализму" может совмещаться с пониманием того, что свойства человеческих индивидов, из которых должно быть объяснено коллективное поведение, не являются их изначальным достоянием. Напротив, "умный" сингуляризм прекрасно понимает, что специфические свойства человека, отличающие его от животного (его надорганические, "социетальные" потребности, присущее ему сознание и др.), сформировались при коллективном образе жизни, выражая надобности человека как существа, полагающего других людей и полагаемого ими. Это не означает, однако, что, обсуждая проблему "человек - общество" в ее генетическом аспекте, мы можем настаивать на хронологической первичности общества. Парадоксально, но "методологический индивидуалист" Поппер перегибает палку в противоположную сторону, полагая, что становление социальности может хронологически предшествовать становлению человека. Очевидно, что в филогенетическом аспекте проблемы, касающемся становления рода -человек", мы сможем принять мысль о том, что наш предок "стал сначала социальным, а затем и человеческим существом" лишь в том случае, если истолкуем "социальное" как "коллективное", точнее, как досоциальную форму коллективности. Это так, поскольку ее социальная форма возникает только вместе с "готовым" человеком, в едином, хронологически синхронном процессе антропосоциогенеза. Нет и не может быть "готового" человека вне ставшего общества, точно так же как не может быть настоящего общества без полноценного Homo Sapiens.

Таким образом, спор между "универсализмом" и "сингуляризмом" должен быть переведен из плана становления человека и общества в план функционального соподчинения уже "готовых", ставших реалий. Пусть человек возможен лишь как существо коллективное, которое не только не может жить в одиночку, но и не способно стать человеком вне и помимо взаимодействия с себе подобными. Пускай свойства его родовой природы сформировались с учетом постоянной "поправки на других", под воздействием изначальной потребности в кооперации с другими - столь же объективной, как и потребность в хлебе насущном.

Все это так. Однако нельзя не видеть, что процесс становления Homo Sapiens, который выступает как процесс интериоризации коллективного, заканчивается тем, что ставший,

"готовый" человек обретает свойство субъектности, т. е. способность инициировать собственную деятельность, направленную на достижение целей и удовлетворение потребностей, которые независимо от своего "общественного" происхождения становятся его личным достоянием, отличающим его от других людей. Взаимодействие с ними по-прежнему остается для человека необходимостью, но значит ли это, что коллективная жизнь" сформировавшихся людей обладает свойствами субстанциональной реальности, несводимой к образующим ее элементам?

Напомним, что условием, при котором целое, образованное частями, обретает самостоятельную форму существования, является возникновение интегральных свойств, которые присущи лишь целому и отсутствуют у частей, взятых по отдельности.

Весьма наглядно этот принцип субстанционализации целого описан Э. Дюркгеймом. "Всякий раз, - пишет он, - когда какие-либо элементы, комбинируясь, образуют фактом своей комбинации новые явления, нужно представлять себе, что эти явления располагаются уже не в элементах, а в целом, образованном их соединением. Живая клетка не содержит в себе ничего, кроме минеральных частиц, подобно тому как общество ничего не содержит в себе вне индивидов. И тем не менее совершенно очевидно, что характерные явления жизни не заключаются в атомах водорода, кислорода, углерода и азота... Жизнь... едина и, следовательно, может иметь своим местоположением только живую субстанцию в ее целостности. Она в целом, а не в частях... И то, что мы говорим о жизни, можно повторить о всех возможных синтезах. Твердость бронзы не заключена ни в меди, ни в олове, ни в свинце, послуживших ее образованию и являющихся мягкими и гибкими веществами; она в их смешении..."9.

Применяя этот принцип к социальной теории, Дюркгейм формулирует проблему самобытности общества следующим образом: "Если указанный синтез sui generis, образующий всякое общество, порождает новые явления, отличные от тех, что имеют место в отдельных сознаниях (и действиях людей. - К.М.), то нужно также допустить, что эти специфические факты заключаются в том самом обществе, которое их создает, а не в его частях, т. е. в его членах"10.

Чтобы прояснить суть проблемы, обратимся к несложному примеру. Представим себе, что нам нужно проанализировать деятельность некоего человека А, несущего тяжелое бревно. Для этого нам придется прежде всего определить ту цель, которую он поставил перед собой, т.е. понять субъективный смысл его деятельности, те ожидания, которые он связывает с исполнением этой тяжелой работы. Не ограничиваясь такой психологической интроспекцией (которой удовлетворяются сторонники "понимающей социологии"), мы попытаемся установить потребности и интересы А, актуализация которых вызвала в его сознании намерение нести бревно. Мы проанализируем, далее, насколько успешной может быть данная деятельность А с точки зрения ее возможного результата. Для этого мы должны будем понять, соответствует ли поставленная им цель его действительным потребностям, нужно ли ему носить бревна, чтобы удовлетворить ощущаемую потребность, или для этого следует заняться другой деятельностью. Констатируя правильный выбор цели, мы должны будем установить адекватность избранных для ее достижения средств, т. е. выяснить, соответствуют ли свойства бревна связанным с ним ожиданиям. От рассмотрения подобной значимости объекта мы перейдем к реальным свойствам субъекта, т. е. попытаемся учесть реальную способность А донести бревно до пункта назначения и пр.

Возникает вопрос: изменится ли эта процедура исследования, если мы перейдем от рассмотрения индивидуального действия к анализу взаимодействия между людьми?

Представим себе, что человек А договорился с человеком Б, также нуждающимся в древесине, объединить свои усилия, чтобы достичь желаемой цели с меньшей затратой усилий. В результате этого мы получаем пусть малый, но все же коллектив, бригаду, состоящую из двух взаимодействующих людей, нуждающихся друг в друге для достижения своих целей.

Конечно, взятый нами для примера микроколлектив, представляющий собой организацию, сознательно созданную людьми, существенно отличен от общества как стихийно возникшей

общности людей, безусловно, он не содержит в себе и малой толики тех сложнейших механизмов социализации и репродукции индивидов, с которыми связано существование последнего. Однако доказательство субстанциональности коллективного может быть успешным лишь в том случае, если уже в простейших его формах будут обнаружены некоторые надындивидуальные реалии взаимодействия, отсутствующие в отдельно взятых действиях.

Спрашивается: возникает ли в результате такого взаимодействия некая новая социальная реальность, которая не сводится к сумме "идеальных человеческих действий? Переходит ли в данном случае количество в качество, создавая какие-то новые потребности, интересы, цели, средства, результаты деятельности, которые нельзя понять, соединив знания о потребностях, интересах, целях А с таким же, по сути, знанием о поведении Б?

Ниже, рассматривая вопрос о структуре общества, мы попытаемся дать содержательный ответ на этот вопрос, рассказав читателю об особых надындивидуальных реалиях коллективной жизни, которые выходят за рамки компонентного состава и свойств "элементарного" социального действия.

Так, нам предстоит показать, что взаимодействие людей рождает особый класс социальных предметов, без которых представима индивидуальная активность человека, несущего бревно, но немыслима скоординированная совместная деятельность двух индивидов, вынужденных договариваться друг с другом о ее характере и условиях (имеются в виду символические, знаковые объекты и процессы, служащие средствами коммуникации и взаимного программирования индивидуальных сознаний).

Мы постараемся показать далее, что уже в простейших актах совместной деятельности возникает такая выходящая за рамки отдельных действий реальность, как совокупность организационных отношений между взаимодействующими индивидами, включая сюда отношения разделения труда: распределение его актов, средств и результатов. В более сложных, чем совместная переноска бревна, случаях разделение труда создает систему устойчивых безличных (т. е. не зависящих от индивидуальных свойств носителя) социальных ролей и статусов, в которую вынуждены "встраиваться" живые индивиды, осуществляя различные профессиональные функции, исполняя обязанности "начальников" и "подчиненных", "собственников и лишенных собственности" и т. д. Совокупность подобных ролей и статусов образует систему социальных институтов, обеспечивающих исполнение "общих функций", к которым должен адаптироваться каждый индивид (обязанный служить в армии, даже если он не расположен к ней, отдавать налоговым службам денежные суммы, которые с охотой потратил бы только на себя, и т. д.).

Наконец, мы постараемся показать, что мотивы и цели самых простейших форм взаимодействия будут непонятны нам, если мы не учтем существования индивидуальных феноменов культуры, представляющей собой систему взаимных отношений и опосредований, "логико-значимой интеграции" (П. Сорокин) между символическими программами поведения, взаимосоотнесенными значениями, смыслами и ценностями человеческого поведения.

Достаточно напомнить читателю, что и в стране своего проживания, и в сословной или профессиональной среде, в политических объединениях и даже в собственных семьях люди сталкиваются с безличными нормами права и морали, передаваемыми из поколения в поколение стереотипами мышления и чувствования, которые явно выходят за рамки индивидуальных сознаний и программируют их, даны людям принудительно, навязаны им системой социализации, принятой в обществе¹¹.

Совокупность таких надындивидуальных реалий коллективной жизни, как мы увидим ниже, создает социокультурную среду существования индивидов - столь же объективную, не зависящую от их желаний, как и природная среда с ее законом тяготения или началами термодинамики. Напротив, именно эта среда, которая в аспекте филогенеза возникает вместе с "готовым" человеком, в онтогенезе предшествует ему и формирует "под себя" человеческие индивиды, детерминируя их социокультурные характеристики. Это значит, что человек, родившийся в определенной этносоциальной среде, самым актом своего воспитания во

Франции или в России, в семье феодала, крестьянина или буржуа обретает некий социокультурный статус (в его сословном, профессиональном, властном, экономическом, ментальном выражениях). Конечно, распорядиться этим наследством человек может по-разному, сохранив или изменив свои изначальные "параметры" в зависимости от собственных усилий и возможностей, предоставляемых обществами "открытого" или "закрытого" типа. Однако эта возможная трансформация не отменяет сильнейшего детерминационного воздействия надындивидуальных реалий на формирование людей, что позволяет нам относить человеческое общество к системам органического типа, в которых ставшее целое способно оказывать формирующее воздействие на свои части. Казалось бы, характерной особенностью "методологического индивидуализма" должно быть полное отрицание подобных реалий общественной жизни, отказ видеть в ней нечто выходящее за рамки масстей, свойств и состояний индивидуальных человеческих действий. И в самом деле, немалая часть сторонников "методологического индивидуализма", разделяя посылки философского номинализма, убеждена в том, что общество в целом и существующие в нем устойчивые формы коллективности - социальные и культурные системы (т. е. системы взаимоотношений ролей и взаимосвязанных идей, ценностей и норм) - представляют собой не онтологическую системную реальность, а лишь "удобные" конструкции познающего сознания, которым ничто не соответствует за его пределами, в действительном маличном бытии. Сторонники "индивидуализма", по словам критикующего их Р. Бхаскара, полагают, что социальные институты - попросту "абстрактные модели, предназначенные истолковывать факты индивидуального опыта. Ярви (I. Jarvie) даже объявил себя сторонником лингвистического тезиса, будто "армия" есть просто множественная форма "солдата" и все высказывания об армии могут быть сведены к высказываниям об отдельных солдатах, составляющих ее"¹².

Однако вновь мы должны констатировать, что далеко не все философы и социологи, которых Франк отнес бы к лагерю "сингуляристов", склонны к такой крайней форме социально-философской и социологической слепоты, каковой является отрицание самого факта существования надындивидуальных реалий общественной жизни, попытка превратить устойчиво воспроизводимые формы и механизмы взаимного обмена действиями в "универсалии", состояния "чистого" сознания.

Тот же К. Поппер, всячески поддерживающий "здоровую оппозицию коллективизму и холизму", "отказ находится под влиянием руссоистского или гегельянского романтизма", охотно признает существование надындивидуальных "структур или паттернов социальной среды", которые складываются независимо от желаний и стремлений действующих индивидов, "оказываются, как правило, непрямыми, непреднамеренными и часто нежелательными следствиями таких действий"¹³.

Другим примером может служить Дж. Хоманс - убежденный противник "методологического коллективизма", резко критикующий парадигму, структурного функционализма под флагом "возвращения к человеку". Это не мешает ему, однако, признавать существование таких надындивидуальных реалий, как нормы совместной деятельности; особых "связок (cluster) норм, названных ролью", а также "связки ролей, названных институтом". "Безусловно, - заявляет Хоманс, - одной из задач социолога является раскрытие норм, существующих в обществе. Хотя роль и не является действительным поведением, все же в некотором отношении это понятие оказывается полезным упрощением. Конечно, институты взаимосвязаны, и изучение этих взаимосвязей также является задачей социолога. Институты действительно имеют последствия... Определенно, одной из задач социолога является установление влияний институтов и даже, хотя это и труднее сделать, выяснение, какие из них полезны, а какие вредны для общества как целого"¹⁴.

Что же заставляет ученых, признающих существование надындивидуальных структур взаимодействия, относить себя к убежденным "методологическим индивидуализмом"? Ответ прост - не отрицание факта существования таких структур, а убеждение в том, что источником их генезиса и развития являются индивидуальные действия и взаимодействия

людей как единственно возможных субъектов общественной жизни.

Иными словами, пафос "методологического индивидуализма" обращен в данном случае не против признания надындивидуальных "матриц социального взаимодействия", а против попыток приписать им свойства и способности самодействующего социального субъекта. Результатом таких попыток является превращение форм социальной коллективности (включая сюда и общество, и образующие его группы) в особых коллективных, интегративных субъектов, осуществляющих некую самостоятельную деятельность, которая вызывается и направляется собственными потребностями и целями коллектива, отличными от потребностей и целей образующих его людей. Остановимся кратко на рассмотрении этого важного вопроса.

2. Является ли общество интегративным субъектом?

Суть проблемы можно проиллюстрировать с помощью любой из форм коллективной деятельности - к примеру, игры в футбол. Тот факт, что коллективное взаимодействие футболистов не сводится к арифметической сумме индивидуальных усилий, не вызывает сомнений ни у кого, кроме самых твердолобых "атомистов".

Все мы знаем, что конечная цель этой игры состоит не в перепасовках мяча и ударах по воротам, осуществляемых отдельными футболистами, а в победе над соперниками, достигаемой лишь командными усилиями, организованным взаимодействием спортсменов. Признавая это обстоятельство, мы должны признать, что действия команды включают в себя не только индивидуальные действия игроков, но также совокупность средств и механизмов их координации, включая сюда систему распределения функций между футболистами, явно выходящую за рамки индивидуальной активности.

В самом деле, исходя из индивидуальных свойств игроков мы сумеем объяснить, почему каждый из них исполняет на поле обязанности вратаря, нападающего, защитника или полузащитника, но никогда не поймем саму необходимость деления команды на эти безличные функциональные статусы, под которые подбирают живых футболистов, чтобы добиться успеха в командной борьбе. Из свойств ныне действующих игроков не могут быть поняты издавна сложившиеся, передаваемые от поколения к поколению традиции, игровой стиль классных команд, позволяющий опытному болельщику отличать их друг от друга, не зная конкретного набора игроков, и т. д. и т. п.

Наличие подобных "интегралов" совместной деятельности позволяет нам отличать игру команды от передвижений отдельных игроков. Становится понятной, в частности, старая спортивная поговорка "порядок бьет класс", согласно которой командная игра спортсменов средней квалификации, хорошо сыгранных между собой, играющих по "системе", которая учитывает оптимальное соотношение функций, дает им преимущество над индивидуально сильными "звездами" владеющими виртуозной обводкой и точным пасом, но не учитывающими законы футбольного взаимодействия¹⁵.

Но означает ли сказанное, что мы должны буквально истолковывать речь спортивного комментатора, в которой глаголы, характеризующие определенные формы деятельности, относятся не только к отдельно взятым игрокам - нападающему, забивающему мяч, или вратарю, отражающему удар, но и командам, взятым в целом? "ЦСКА сравнивает счет с пенальти и продолжает атаковать ворота "Спартака", - слышим мы и принимаем эту фразу как должное, хотя табло свидетельствует о том, что гол с пенальти забил не человек по имени ЦСКА, а футболист с другим, нормальным человеческим именем.

Означает ли сказанное, что мы должны признать футбольную команду самостоятельным субъектом деятельности, хотя прекрасно понимаем, что "субъект", именуемый ЦСКА, не способен потеть, бегая по полю, или ушибать руки и ноги, как это делают живые человеческие индивиды, играющие в футбол? Не означает ли такое признание, что мы приписываем собственную деятельность, ее сознательно или стихийно сложившиеся надындивидуальные условия, регулятивные механизмы и результаты некоему мифологическому субъекту, вполне подобному абсолютной идее Гегеля, действующей посредством живых людей?

Аналогичные вопросы возникают при рассмотрении любого коллектива совместно действующих людей, в том числе и общества. Ярким примером субъективации коллективного в этом случае может служить Э. Дюркгейм, интерпретировавший объективную реальность коллективного, матрицы социального взаимодействия (прежде всего, надындивидуальные состояния сознания) как доказательство существования столь же надындивидуального субъекта, действующего наряду с отдельными индивидами¹⁶.

Аналогичной точки зрения придерживались многие наши отечественные мыслители, к примеру Н.А. Бердяев. Характеризуя национальное начало в истории, он пишет: "Нация не есть эмпирическое явление того или иного отрывка исторического времени. Нация есть мистический организм, мистическая личность, ноумен, а не феномен исторического процесса. Нация не есть живущее поколение, не есть и сумма всех поколений. Нация не есть слагаемое, она есть нечто изначальное, вечно живой субъект исторического процесса, в ней живут и пребывают все прошлые поколения, не менее чем поколения современные. Нация имеет онтологическое ядро. Национальное бытие побеждает время. Дух нации противится пожиранию прошлого настоящим и будущим. Нация всегда стремится к нетленности, к победе над смертью, она не может допустить исключительного торжества будущего над прошлым"¹⁷.

Именно такое понимание коллективности вызывает резкий протест многих философов и социологов, аргументы которых (в переложении С.Л. Франка) выглядят так: "...если мы не хотим впасть в какую-то туманную мистику или мифологию в понимании общества, то можно ли вообще видеть в нем что-либо иное, кроме именно совокупности отдельных людей, живущих совместной жизнью и состоящих во взаимодействии между собой? Все разговоры об обществе как целом, например об "общественной воле", о "душе народа", суть пустые и туманные фразы, в лучшем случае имеющие какой-то лишь фигуральный, метафорический смысл. Никаких иных "душ" или "сознаний", кроме индивидуальных, в опыте нам не дано, и наука не может не считаться с этим; общественная жизнь есть в конечном счете не что иное, как совокупность действий, вытекающих из мысли и воли; но действовать, хотеть и мыслить могут только отдельные люди"¹⁸.

Кто же прав и кто ошибается в споре о существовании коллективного субъекта?

Полноценный ответ на этот вопрос можно будет получить лишь после того, как мы поймем законы строения и механизмы функционирования социальной системы, именуемой "общество". Пока же вспомним, что субъектом деятельности мы назвали носителя деятельностной способности, с которым связаны ее "пусковые" и регулятивные механизмы. Иными словами, субъектом является тот, кто обладает собственными потребностями и интересами, иницирует активность, направленную на их удовлетворение, которая осуществляется и контролируется посредством самостоятельно выработанных и усвоенных идеальных программ поведения, именуемых в совокупности сознанием (и волей) субъекта. Мы отказались считать субъектами деятельности живые системы, способные к несимволическим формам целесообразного поведения, а также автоматизированные кибернетические устройства, имитирующие человеческую деятельность, но не обладающие собственными потребностями и целями, вызывающими последнюю.

По этой же причине мы не можем распространять свойство субъектности на функционально специализированные органы действующего субъекта. Ясно, что, когда мы нажимаем пальцем на спусковой крючок или бьем ногой по футбольному мячу, субъектом деятельности являемся мы сами, а вовсе не отдельно взятые рука, нога и другие органы, не способные вырабатывать и реализовывать собственные информационные импульсы и программы социального поведения.

Руководствуясь таким пониманием, мы сможем признать существование коллективного субъекта лишь в том случае, если будет доказано одно из двух программных предположений: 1) человеческие индивиды, действующие в рамках некой социальной группы, утрачивают имманентное свойство субъектности, уподобляясь органам тела или винтикам машины, не способным иметь и реализовывать собственные потребности, интересы и цели поведения;

2) сохраняя в целом субъектность индивидов, социальная группа обретает тем не менее некоторые субъектные свойства (самостоятельные потребности, интересы, цели, активность целереализации), которые присущи только ей и не могут быть обнаружены в индивидуальном поведении образующих ее членов.

Как обстоит дело с доказуемостью первого тезиса? Возможны ли такие формы социальной организации, в которых индивид утрачивает статус субъекта, передавая его группе, исполнительным органом которой он оказывается в этом случае?

Едва ли с таким предположением можно согласиться. Конечно, возможно существование таких социальных коллективов, в которых индивидуальная свобода поведения стеснена максимально и человек является де факто лишь средством достижения неких надиндивидуальных (не путать с "неиндивидуальными") целей поведения.

Наиболее наглядным примером такой организации может служить воинское подразделение. Положение солдата внутри такой структуры может быть задано помимо его воли (принудительная мобилизация); его действия ориентированы на безоговорочное исполнение внешних команд, далеко не всегда учитывающих собственные желания исполнителя. В крайних случаях такой приказ может предполагать гибель его исполнителя, обязанного ценой своей жизни способствовать достижению общей победы над врагом или минимизации потерь в борьбе с ним.

Однако все сказанное не означает, что мы имеем дело с социальной организацией, в которой отдельно взятый человек утрачивает свойство субъектности - способность руководствоваться собственными потребностями и собственными целями.

В самом деле, во многих случаях поведение солдат представляет собой добровольное и вполне сознательное следование целям защиты своих близких, друзей и соотечественников от ненавистного врага, которые (цели) он признает своими, разделяя их со своими однополчанами и командирами. Однако и в альтернативных случаях, когда солдата принуждают к войне (в необходимость или справедливость которой он не верит), такое принуждение имеет свои границы, не превращая людей из субъектов деятельности в ее пассивные объекты. В реальных, пусть даже экстремальных условиях общественной жизни (исключающих столь популярное у современных фантастов "зомбирование") человек не теряет субстанциальную возможность выбора - принимать навязанные ему правила поведения в целях биологического самосохранения, выживания или восстать против них, сохранив свою свободу хотя бы ценой неминуемой гибели. Все внешние воздействия на человека становятся значимыми причинами (а не условиями) его поведения лишь тогда, когда интериоризованы субъектом, трансформировались в систему собственных потребностей, интересов и целей существования, позволяющих нам оставаться экзистенциально свободными даже в условиях социальной несвободы, мешающей нам делать то, что мы хотели бы делать¹⁹.

Столь же сложно согласиться со вторым аргументом в пользу существования коллективного субъекта. Представить себе общественное объединение людей, обладающее собственными потребностями, интересами и целями, отличными от интересов образующих их людей - задача, скорее, научной фантастики, чем трезвого философско-социологического анализа.

С этой точки зрения реальные и всяческие потребности, приписываемые коллективу людей, всегда выступают как сублимация не всегда эксплицированных потребностей человеческой личности. К примеру, "стремление к нетленности", обнаруживаемое Бердяевым у нации, в действительности редуцируется к индивидуальным потребностям в солидарности и самоидентификаций, "любви и принадлежности" (А. Маслоу), определяющим этническое самосознание людей, а также к потребностям в самосохранении, которое распространяется человеком не только на себя, но и на "группы принадлежности" - своих родственников, единомышленников, коллег или соотечественников.

Повторим еще раз: тот факт, что эти и подобные потребности человека сложились в процессе интериоризации коллективных форм существования, не дает нам оснований отнимать их у подлинного владельца и приписывать безличным организационным формам воспроизводства человека, каковым и является общество и прочие коллективы.

Конечно, людям, привыкшим рассматривать систему человеческих потребностей как интенции субъекта, всецело замкнутые сферой его сознания, трудно представить себе, что служба в армии и уплата налогов входит в систему объективных интересов людей, стремящихся уклониться и от того и от другого. Однако это утверждение, несомненно, соответствует истине. Было бы странно предположить, что "косящие от армии" (если использовать молодежный жаргон) или уклоняющиеся от уплаты налогов люди не заинтересованы в поддержании безопасности своей страны или исправном функционировании общественных служб. Столь частое непонимание людьми собственных глубинных надобностей или сознательное предпочтение им ближайших "свокорыстных" выгод не отчуждает человека от собственных потребностей и интересов и не дает оснований приписывать некой общности людей факторы поведения, в действительности свойственные самим индивидам и вытекающие из их собственной родовой природы (руководствуясь обратной логикой, мы должны признать, что мать малыша, запрещающая ему съесть третью порцию мороженого, действует против интересов собственного ребенка, поскольку ее действия вызывают оглушительный рев и прочие формы несогласия с его стороны)20. Сложнее обстоит дело с сознательными целями поведения, которые - в отличие от потребностей и интересов - действительно могут быть чуждыми людям, навязаны им извне. Воинский приказ командира, обрекающий солдата на возможную гибель, или дисциплинарное распоряжение тренера далеко не всегда совпадают с собственными интенциями подчиненных. Однако в любом случае подобные императивы поведения имеют строго персонифицированный характер - приказ солдату или футболисту отдает не команда или дивизия, а тренер или командир, руководствующийся при этом соображениями общего блага, которое в критической ситуации ставят выше блага отдельной личности.

Таким образом, привычка человека говорить о разнообразных коллективах в субъектных формах - "партия решила", "родина велела" и пр. - не должна скрывать тот фундаментальный факт, что ни "партия", ни "родина" сами по себе не умеют ни думать, ни желать, ни действовать. Все это делают люди и только люди, выступая при этом как общественные существа, связанные взаимодействием, формирующиеся и действующие в определенных надындивидуальных условиях социокультурной среды, которые вполне реальны, но от этого вовсе не становятся субъектами. Даже в случае коллективных форм деятельности, вовлекающих в себя весь "численный состав" некоторой организации или даже страны, нужно помнить, что полемизируют, воюют или торгуют друг с другом не Германия или Франция как самостоятельные существа, а немцы и французы - большие общности людей, обладающих общими потребностями, интересами и целями и защищающих их путем совместной скоординированной деятельности (даже если для некоторой части населения эта деятельность связана с внешним принуждением со стороны другой его части).

Конечно, нередки случаи, когда патриот, жертвующий жизнью ради своих соотечественников, думает, что он служит не конкретным людям в нынешнем и будущих поколениях, а интегративному субъекту, называемому Германией, Францией или Россией. Однако в этом и в подобных случаях интегративный субъект представляет собой не явление "общественного бытия", а явление "общественного сознания", которое можно было бы назвать (если использовать терминологию Никласа Лумана) "парадоксом и тавтологией в самоописаниях" человека и человеческих коллективов.

Итак, подведем итоги сказанному. Рассматривая франковскую оппозицию "сингуляризма" и "универсализма", мы поддерживаем позицию последнего в той мере и до тех пор, пока он признает существование интегральных свойств коллективной деятельности, не сводимых к свойствам и состояниям индивидуальных человеческих действий. Однако эта поддержка заканчивается в тот момент, когда сторонники "универсализма" приступают к необоснованному "очеловечиванию" матриц социального взаимодействия, приписывая им способности действующего субъекта.

Если оппозиция так понятому "универсализму" называется "методологическим индивидуализмом", то мы склонны признать его вполне адекватной доктриной. Такой

"индивидуализм" не отрицает законов или структур коллективной жизни, их решающего влияния на становление человека и его функционирование в обществе; он лишь настаивает на том, что эти законы и структуры не способны действовать сами по себе, что способность к целенаправленной деятельности дарована только людям и никому другому²¹. Логика "самодвижения" социальных структур в таком понимании оказывается логикой поведения людей, которых обстоятельства общественной жизни, сложившиеся в результате их собственной деятельности, вынуждают действовать в направлении, диктуемом потребностями их родовой природы и конкретно-исторической системой интересов²².

Неудивительно, что подобный "индивидуалистический" подход легко справляется с социальными проблемами, неразрешимыми с позиций крайнего "социального атомизма". Мы имеем в виду проблему стихийных установлений общественной жизни, возникновение которых не может быть объяснено соглашением людей по поводу их создания.

Это обстоятельство признает С.Л. Франк, различающий две формы "сингуляризма". Первой из них является "наивно рационалистический индивидуализм" в духе теорий "общественного договора", не понимающих, что только на основе "стихийно и неумышленно сложившегося общего порядка и единства возможно вообще в дальнейшем, в некоторых частных и ограниченных областях и случаях, умышленное соглашение или вообще умышленное, сознательное воздействие на общественную жизнь отдельных людей"²³.

"Не так наивно просто, - продолжает Франк, - а гораздо более серьезно смотрит на дело другой вид сингуляризма, возникший преимущественно в литературе XIX века в результате преодоления первого его вида... Согласно этому воззрению, единство и общность общественной жизни возникают совсем не в результате умышленного соглашения, а суть никем не предвидимый и сознательно не осуществляемый итог стихийного скрещения воли и стремлений отдельных людей. Дело в том, что человеческие стремления и действия имеют кроме сознательно ставимой ими цели еще другие, не предвидимые их участниками, последствия. И в особенности это имеет место, когда они скрещиваются между собой; по большей части люди вообще достигают на деле не того, к чему они сами стремились, а чего-то совсем иного, часто даже им самим нежелательного. "Человек предполагает, а Бог располагает", - говорит русская пословица, но под "Богом", с точки зрения этого позитивного мировоззрения, надо уразуметь здесь простой случай, стихийный итог столкновений множества разнородных волей. Вожди французской революции хотели осуществить свободу, равенство, братство, царство правды и разума, а фактически осуществили буржуазный строй; и так по большей части бывает в истории. Именно таким образом складываются нравы, обычаи, мода, укрепляются общественные понятия, утверждается власть и т. п. ... Коротко говоря: единство и общность в общественной жизни, будучи независимы от сознательной воли отдельных участников и в этом смысле возникая "само собой", все же суть не действие каких-либо высших, сверхиндивидуальных сил, а лишь итог стихийного, неумышленного скрещения тех же единичных волей и сил - комплекс, слагающийся и состоящий только из реальности отдельных, единичных людей"²⁴

Характерно, что С.Л. Франк не склонен отрицать тот факт, что многое в обществе есть итог стихийного скрещения индивидуальных волей. Однако эта констатация, по его мнению, не объясняет именно того, что должно быть объяснено, а именно: "отчего из этого скрещения получается не хаос и не беспорядок, а общность и порядок?" Считая, что сингуляризм не способен ответить на этот вопрос, русский мыслитель заключает: "Очевидно, что если из беспорядочного, нерегулированного скрещения индивидуальных элементов получается нечто общее, какое-то единство, какой-то порядок, то это возможно лишь при условии, что через посредство индивидуальных элементов действуют и обнаруживают свое влияние некие общие силы"²⁵.

Не соглашаясь с таким подходом, мы полагаем, что любая из версий "общей силы" - будь то Абсолютная идея, Божья воля или "судьбы народов", - рассмотренная как гиперсубъект истории, представляет собой мифологизацию общественной жизни. Проблема общественного порядка, как мы увидим ниже, вполне объяснима из действий и взаимодействий человеческих

индивидов, потребностей их самосохранения, диктующих необходимость совместной скоординированной активности, необходимость общества как организационной формы взаимодействия людей. Спонтанные результаты такого взаимодействия нельзя интерпретировать в духе гегелевской "хитрости мирового духа" хотя бы потому, что далеко не всегда эти результаты имеют адаптивный характер: способствуют самосохранению человека и общества, а не препятствуют ему (как это происходит ныне со стихийным разрушением экосистемы типа "озоновой дыры"). Конечно, мы можем интерпретировать эту негативную стихийность как предупреждение с небес, но остановить ее могут лишь совместные усилия людей, рассчитывающих только на себя, а не на внешние им силы. После этих разъяснений, касающихся не только общества, но и социальных коллективов вообще, мы можем перейти к конкретным характеристикам собственно общества как особого коллектива, особой группы людей.

3. Общество как реальная группа людей

Все сказанное выше позволяет нам рассматривать общество как субстанциально автономную реальность, не сводимую к сумме образующих его индивидов. Переводя это философское утверждение на язык социологии, мы имеем право относить общество к особому классу реальных социальных групп.

Как известно, в социологической теории существует множество классификаций общественных групп и объединений, которые подразделяют на формальные и неформальные, самореферентные и объективно-статусные, общности и организации и т. д. и т. п. Для понимания общества мы должны будем прежде всего определить различие между группами реальными и группами номинальными, которое имеет важное значение для социальной философии и философии истории.

Из сказанного выше становится понятным, что реальные социальные группы основаны на системном взаимодействии образующих их субъектов, вне и помимо которого невозможно (или затруднено) достижение их личных целей, задач индивидуального самосохранения и развития. Такое взаимодействие создает особые интегральные реалии совместной деятельности, которые выходят за рамки отдельных человеческих действий и влияют на их содержание, во многом определяя его. Системный характер реальных групп проявляется в наличии выраженной взаимосвязи между частями и целым, при которой существенное изменение каждой выделенной части сказывается на свойствах и состояниях других частей и целого, и, наоборот, изменение интегральных свойств и состояний целого сказывается на его частях.

Именно так устроены реальные группы, в которых отдельные действия людей вплетены в систему организованного взаимодействия, а каждый индивид имеет место и свою роль (свой статус и свою функцию) в коллективной деятельности. Наличие такой коллективной деятельности, направляемой надиндивидуальными интересами, целями, ценностями, нормами и институтами, является главным и решающим признаком реальной социальной группы, отличной от суммы образующих ее индивидов.

Номинальные группы, напротив, не обладают свойствами внутренней системной самоорганизации. В действительности они представляют собой некие статистические совокупности людей, не связанных формами и институтами совместной деятельности, выделяемые внешним наблюдателем на основе признаков, которые или не могут быть, или еще не стали причиной реальной консолидации человеческих коллективов.

В первом случае речь идет о социально нейтральных признаках, общность которых "в норме" не порождает у людей сколько-нибудь значимых социальных следствий. Возьмем, к примеру, такие номинальные группы, как "сладкоежки", "близорукие", "люди среднего роста" или "носящие желтую кожаную обувь". Совершенно очевидно, что сам по себе рост людей или фасон их обуви не создает у них ни общих интересов, ни коллективных целей, ни вытекающей из них совместной скоординированной активности. Соответственно у групп, подобранных под эти признаки, отсутствует как реальная социальная общность, так и ее самосознание,

то своеобразное чувство "мы", которое присутствует у футболистов "Спартака", членов бригады плотников или функционеров либерально-демократической партии.

Конечно, мы должны учесть, что в некоторых случаях отношение к сладкому или характер одежды людей может обретать определенное социокультурное значение, - как это происходило, к примеру, в галактике Кин-дза-дза (в одноименной комедии Г. Данелия), где ношение малиновых штанов означало высокий социальный статус их владельца (нечто подобное происходило, как мы знаем, в реальном феодализме с присущим ему институтом престижного потребления, позволявшим носить меха лишь строго определенным сословным группам людей). Но это вовсе не значит, что особенности одежды становились действительной основой консолидации людей - напротив, они лишь символизировали собой реальные отношения собственности и власти, не будучи способны подменить их в качестве такой основы, точно так же как номерок из гардероба не может заменить собой обозначаемую им шубу. В данном случае мы имеем классический пример "отношений представленности", о которых упоминалось выше в связи с пониманием идеальности как способности социокультурных объектов и процессов являть собой иное, обозначать нечто отличное от них самих.

Далее. Выделяя подобные номинальные группы (которые, на наш взгляд, не следовало бы вовсе именовать группами, если бы не сложившаяся социологическая традиция), мы должны помнить, что их отличие от реальных групп является абсолютным лишь до тех пор, пока мы рассматриваем их в качестве "идеальных типов", классификационных таксонов, а не действительных таксономических единиц. В последнем случае, когда мы имеем дело с исторически конкретными коллективами или статистическими совокупностями людей, их различие не является абсолютным, не исключает взаимопереходов между ними.

Так, реальные социальные группы могут со временем превращаться в номинальные совокупности, как это происходит, к примеру, с бывшими членами государственной думы, связанными лишь общей строкой в биографии. Напротив, вполне номинальная совокупность людей может в принципе стать реальной социальной группой. В самом деле, если предположить, что некое правительство начнет преследовать такую статистическую группу людей, как "рыжие", велика вероятность того, что "нонконформистские", т. е. неперекрасившиеся, члены этого сообщества создадут реальную централизованную организацию, своего рода "Союз рыжих", сплотившихся для защиты своих интересов. Не столь смешным и куда более реальным примером такого рода могут служить расы и расовые отношения между людьми. Не вызывает сомнений тот факт, что ни "белые", ни "черные", ни "желтые" никогда в истории как единая интегрированная сила не действовали. В этом нет ничего удивительного, если учесть, что расы выделяются на основе чисто антропологических признаков (цвет кожи, пропорции черепа, некоторые особенности психофизиологии и пр.), которые сами по себе не способны породить значимые импульсы социального действия и взаимодействия человека. Это значит, что из цвета кожи человека не следует, что ему с астрономической непреложностью предопределено место в "клубе" собственников или лишенных собственности, статус властвующего или подчиняющегося, потребляющего блага культуры, а не производящего их, и т. д.

Однако мы знаем, что в исторически сложившейся социокультурной среде цвет кожи может стать поводом к дискриминации, нарушению экономических, политических и прочих прав людей. Это заставляет людей, принадлежащих к одной и той же номинальной группе - расе, - создавать своеобразные "союзы самообороны", представляющие собой вполне реальные социальные объединения.

Это не означает, конечно, что сами расы превращаются в реальные социальные группы: мы должны помнить, что при любых обстоятельствах социологическое и культурологическое понятие "негритянская община США" не становится синонимом антропологического понятия "негры". Тем не менее расовые признаки, по сути своей нейтральные и социальном отношении (как бы ни спорили с этим утверждением идеологи расизма), выражают и обозначают реальный статус их носителя в важнейших отношениях разделения труда,

собственности и власти.

Тем не менее в рамках социально-философской постановки проблемы, ограничивая свой анализ универсальными нормами общественной организации и не вникая еще в сложность и запутанность реальной человеческой истории, мы вправе считать номинальными любые несистемные совокупности людей, подобранных внешним наблюдателем на основе социально нейтральных статистических признаков.

Сложнее обстоит дело в ситуации, когда такая подборка осуществляется на основе социально значимых критериев. Возьмем, к примеру, такие группы людей, как "мужчины" и "женщины", или "молодые" и "старые". Что бы ни думал на этот счет известный философ Х. Ортега-и-Гассет, объяснявший социальные события борьбой поколений как реальных субъектов общественной жизни, мы убеждены, что никогда в истории возрастные и половые группы не действовали в качестве единой интегрированной силы. В норме общественной жизни не заложена ситуация, при которой линия разделения взаимодействующих и противоборствующих экономических, социальных или политических сил проходила бы по "паспортным" данным возраста и пола - когда все мужчины объединялись бы против всех женщин или вся молодежь находилась бы по иную линию баррикад, чем люди старших поколений²⁶. Очевидно, что действуют в общественной жизни не общности пола и возраста, а отличные от них женсоветы, феминистские партии или молодежные организации, т. е. реальные группы, берущие на себя функцию выразить и защищать присущие половозрастным общностям интересы и цели.

Важно, однако, что и те и другие отнюдь не являются фикцией. Нельзя не видеть, что тип социальной интеграции, который связан с разделением по признакам пола и возраста, отличается от той эфемерной интеграции, которую мы имеем в случае со "сладкоежками" или "близорукими". Все дело в том, что половозрастная и подобные ей общности людей связаны с наличием общих признаков, имеющих вполне определенное социокультурное значение, вполне определенные социальные следствия для их носителей.

В самом деле, принадлежность к женскому полу - это не только "медицинский факт", анатомическое свойство человека, но и вполне определенная характеристика его роли и положения в обществах разного типа. Первые формы общественного разделения труда, как мы помним из истории, были связаны именно с его половозрастной спецификацией, в частности с биологической специализацией женщин как продолжательниц рода человеческого, особенностями физиологии и психологии, которые исключали или ограничивали участие женщин в "престижных" мужских процессиях (таких, как охота, война и прочее). Негативным следствием подобного разделения труда стало экономическое и политическое неравенство полов, до сих пор консервируемое частью современного человечества и с трудом преодолеваемое другой его частью (при постоянных спорах о том, предполагает ли равноправие женщин тотальное профессиональное равенство или же является надругательством над женской природой, когда включает в себя право убивать себе подобных в качестве солдата на войне или заниматься тяжелой атлетикой).

Как бы то ни было, в социальной группе, именуемой "женщины", мы обнаружим и вполне очевидное сходство интересов (связанных, к примеру, с защитой материнства) и выраженное самосознание "общей судьбы", чувство "мы", отсутствующее в группе носящих желтую обувь или кладущих две ложки сахара в стакан чая.

Для обозначения подобных социальных общностей, у которых присутствуют, такие признаки реальных групп, как объективное сходство интересов и целей, однако отсутствует важнейший признак самоорганизации и самостоятельности, П.А. Сорокин предлагает использовать термин "как бы организованные группы" (as if integrated groups). Тот же тип социальной интеграции имел в виду К. Маркс, рассуждавший на примере парцеллярного крестьянства Франции о "классе в себе" группе людей, которая поставлена в одинаковое экономическое положение, рождающее сходство интересов и целей, но еще не способна объединить и скоординировать свои усилия, чтобы совместной деятельностью реализовать общие устремления. Такой "класс в себе", по Марксу, напоминает картофель, сыпанный в

*один мешок (и котором каждый из клубней существует сам по себе, не взаимодействуя с себе подобными), и качественно отличен от "класса для себя", осознавшего свои общие интересы и действующего как единая интегрированная сила*²⁷.

Итак, формулируя различие между реальными, номинальными и "как бы организованными" группами, мы должны безоговорочно отнести человеческие общества к первому типу, рассматривая их как системную совокупность взаимодействующих людей. Это следует из самого определения общества как организационной формы воспроизводства социального, предполагающей совместную деятельность людей, направленную на создание необходимых условий их существования.

Конечно, нельзя не сказать, что далеко не все философы и социологи согласны с пониманием общества как организационной формы взаимодействия, в рамках которого удовлетворяются потребности, общие всем его членам. Мы знаем, что весьма влиятельным в социальной теории XX века оказалось иное понимание общества, в котором оно представлялось не как группа взаимодействующих людей, обладающих общими интересами и целями, а как своего рода плацдарм, на котором развертывается бескомпромиссное сражение противостоящих друг другу армий.

Так, с позиций ортодоксального марксизма деятельностное единство всех членов общества - вещь абсолютно невозможная до тех пор, пока оно лишено социальной однородности, пока в нем существуют, в частности, классы с противоположными экономическими и, следовательно, политическими и духовными интересами. Единство такого общества может быть только фиктивным, а государство, которое объявляет себя гарантом единства, третьейской "надклассовой" силой, - бесстыдно лицемерит. В действительности оно состоит на службе господствующего класса, является "комитетом по управлению его делами", орудием насильственного подавления его оппонентов.

Руководствуясь таким подходом, В.И. Ленин, как мы знаем, считал, что при капитализме невозможно существование единого русского общества, выделял в нем "две нации" и "две культуры", представляющие собой непримиримые враждебные силы, социальное партнерство или "классовый мир" между которыми невозможен в принципе.

Вопрос о существовании классов и характере отношений между ними будет рассмотрен нами ниже. Пока же заметим, что наличие социальных конфликтов - даже столь серьезных, как классовые, - само по себе не дает оснований сомневаться в реальной целостности обществ (хотя и заставляет социологов дифференцировать их по "индексу солидарности", деля на собственно "общества" и "общины", как это делал Ф. Теннис, на общества с "органической" и "механической" солидарностью, как это делал Э. Дюркгейм, и т. д.). Самые острые конфликты образующих общество групп не означают отсутствия у них объективно общих взаимоположенных интересов и целей, не ставят под сомнение необходимость совместных усилий, направленных на поддержание "единства противоположностей". Непонимание этой истины дорого обошлось тем обществам, которые не сумели выработать стабилизационные механизмы, не позволяющие политическим экстремистам провоцировать искусственный антагонизм там, где его можно избежать, "раскачивать лодку", в которой находятся все конфликтующие социальные силы.

*Общность интересов и осознание этой общности, выраженное в общепринятых целях как условия скоординированной совместной деятельности, является, таким образом, необходимым признаком любого общества, способного к нормальному функционированию, не вступившего в полосу диссимилиации, распада социальных связей, антагонистического противодействия образующих его групп, приходящего на смену их конфликтному взаимодействию (об этом ниже). Подобное перерождение обществ нередко случается в истории, образуя, однако, не норму общественной жизни, а ее патологию*²⁸.

Однако нельзя не видеть, что признак самодеятельности, свойство быть реальным, а не номинальным человеческим коллективом является необходимой, но не достаточной характеристикой общества. В самом деле, как мы видели выше, обладать общими интересами и целями, действовать как единое целое может и армия, и футбольная команда,

которые мы считаем не обществами, а "частями" полноценного человеческого общества. Какие же еще признаки характеризуют такое общество, выделяя его из прочих реальных групп?

3. Общество как самодостаточная социальная группа

Едва ли будет правильным усматривать искомое различие в таких признаках группы, как, к примеру, ее размер, численность. Все мы прекрасно знаем, что многомиллионная партия - как это следует из этимологии слова "партия" - является всего лишь частью общества, в то время как племя дикарей, не достигающее и 1000 человек, является настоящим полноценным человеческим обществом.

Специфика общества связана, конечно же, не с его размерами и прочими внешними свойствами, а с признаком самодостаточности, означающим, что обществом может считаться только такой коллектив людей, который способен самостоятельно создавать и воссоздавать феномен общественной жизни со всеми "социетальными" свойствами, отличающими ее от природных процессов. О чем конкретно идет речь?

Чтобы ответить на этот вопрос, представим себе обычную социальную группу - все ту же футбольную команду, о которой говорилось выше. Мы уже знаем, что ее можно рассматривать как реальную группу людей, связанных общими интересами и целями, стремящихся достигнуть их совместной скоординированной деятельностью. В то же время существуют важные причины, по которым мы не можем считать эту группу полноценным человеческим обществом.

Все дело в том, что бытие футболистов как социальных существ, способных к общественной по своему характеру деятельности, не может быть обеспечено усилиями самого футбольного клуба, который немедленно исчезнет с лица земли, если окажется предоставленным самому себе.

В самом деле, не будем забывать о том, что в круг забот профессиональных футболистов не входит ни производство продуктов питания, ни конструирование и строительство стадионов, ни оказание хирургической помощи при травмах и т. д. и т. п. Эти и подобные предметы и услуги совершенно необходимы для того, чтобы команда могла нормально работать. Однако коллектив получает их "извне", "из рук" других специализированных групп, предоставляя им в обмен продукт собственной деятельности, а именно футбольное зрелище. В аналогичной ситуации, как нетрудно догадаться, находятся не только футболисты, но и актеры, полицейские, депутаты парламента и представители прочих общественных групп, не имеющих статуса общества.

Теперь представим себе, что наши футболисты или актеры в силу тех или иных обстоятельств очутились на необитаемом острове, где оказались предоставлены сами себе. Возникает вопрос: останутся ли они по-прежнему лишь футбольной командой или театральной труппой? Интуиция подсказывает нам очевидный ответ: люди на необитаемом острове смогут выжить лишь в том случае, если попытаются превратить себя из частной социальной группы в нечто большее, предпримут попытку уподобиться полноценному человеческому обществу.

Спрашивается: что должно измениться в жизни коллектива, чтобы он стал обществом? Каков тот магический кристалл, который мог бы превратить нападающих и полузащитников, трагиков, комиков и характерных героинь в социальную систему, в чем-то подобную Франции, Японии или США?

Отвечая на этот вопрос, мы вслед за американским теоретиком Т. Парсонсом должны будем использовать слово "самодостаточность", рассматривая общество в качестве "того типа социальной системы, который достигает высшего уровня самодостаточности".

В действительности за "страшным" словом прячется довольно простое содержание. Самодостаточными социология называет такие реальные группы людей, которые способны собственной деятельностью создавать и воссоздавать все необходимые условия совместного существования. Короче говоря, производить все потребное для коллективной жизни.

Это значит, что нашим актерам уже не на сцене, а в реальной жизни придется исполнять роли рыбаков и дровосеков, охотников и строителей, врачей и педагогов, ученых и милиционеров. Число таких занятий будет расти и множиться, пока все необходимые для совместного существования функции не найдут своих исполнителей. Это и будет означать, что коллектив приобрел самодостаточность, представляющую собой главное отличие общества от "необществ", которые не в состоянии выжить "в одиночку", самостоятельно обеспечить себя всем необходимым для жизни.

Вполне уместным будет вопрос: а что именно придется делать людям, оказавшимся на необитаемом острове, каков тот точный набор функций, без которых невозможно воспроизводство общественной жизни или реальное существование социальных сущностей? Этот вопрос есть в действительности вопрос о структуре общества, к рассмотрению которого мы перейдем ниже. Пока же нам следует облечь теоретическую абстракцию общества в конкретные исторические одеяния, т. е. ответить на вопрос: какие именно коллективы, существующие в человеческой цивилизации, подходят под определение реальных самодостаточных групп, могут рассматриваться как организационная форма производства и воспроизводства общественной жизни?

Как уже отмечалось выше, на планете Земля реальная общественная жизнь людей осуществлялась и до сих пор осуществляется как жизнедеятельность отдельных социальных групп, разделенных пространством и временем, языком и культурой, национальными границами, экономическими и политическими различиями в образе жизни, историческим прошлым и перспективами на будущее.

К примеру, эскимосы Аляски, аборигены Австралии или жители Японских островов долгое время были представлены самим себе, не вступали в контакты между собой и остальным миром. Тем не менее такая изоляция не помешала им создать анклавные очаги социальности, отличающиеся друг от друга по "качеству жизни", но в равной степени соответствующие общим критериям общественной жизни в ее отличии от природных процессов. Все эти образования представляли собой полноценные общества, обеспечивающие социализацию человеческих индивидов, организацию совместной деятельности людей, направленной на удовлетворение их жизнеобеспечивающих ("организмических" и "социетальных") потребностей, передачу исторической эстафеты от одних поколений к другим и т. д. и т. п. Разные ученые именуют такие самодостаточные группы с помощью различных терминов - "народы", "страны", "государства" и т. д. Не углубляясь сейчас в проблему классификации реальных субъектов истории отметим, что изначально самодостаточные социальные группы были представлены этносами, т.е. группами людей, связанных общностью исторического происхождения, закрепленного в единстве языка и культуры. Такие этнические группы, как египтяне, евреи, китайцы и пр. представляли собой исторически исходную форму существования обществ (которые начиная с родоплеменных союзов имели как правило, моноэтнический характер, существовали под единой "национальной крышей", так что русский, живший за пределами России, был большой редкостью).

Позднее в истории этническое и социальное начала начинают расходиться. Так, этнические группы нередко перестают быть обществами, сохраняя духовную общность языка, религии, исторического самосознания и пр., но теряя единство национальной территории, экономики и административно-политического управления, как это произошло, к примеру, с еврейским этносом. Возникает различие между "этническим ядром", представленным самодостаточными этно-социальными группами, "этнической периферией", которую составляют люди одной национальности, компактно проживающие за пределами своей исторической родины, и "этнической диаспорой" - номинальной группой соотечественников, разбросанных "по городам и весям".

С другой стороны, реальные общества теряют свою "моноэтническую" окраску (так, в современное французское общество включаются люди совсем не обязательно являющиеся этническими французами, к примеру алжирцы, вполне приверженные своим национальным ценностям и при этом постоянно проживающие и работающие во Франции осознающие себя

и являющиеся ее полноправными гражданами). Многонациональным было уже древнее римское общество, не говоря уже о современном американском, которое представляет собой "плавильный котел" самых различных рас и национальностей, сумевших интегрироваться в нацию - единую социально-экономическую политическую, культурную систему. Часто единое общество складывается как добровольное федеративное или конфедеративное объединение различных национальностей (как это имеет место в современной Швейцарии, представляющей собой единое многонациональное общество). Все это означает, что социологическое понятие общества шире этнографических категорий, обозначающих ту или иную форму национальной принадлежности.

С другой стороны, понятие общества далеко не всегда совпадает с понятиями "страна" или "государство", если понимать их как единое политико-административное образование с общей системой управления государственными границами, денежным обращением, налогами и т.д. Мы знаем что в период колониального владычества Великобритании она представляла собой подобное имперское устройство, и тем не менее англичане, австралийцы, индийцы, пакистанцы и прочие народы, жившие в государстве, закрашенном на карте мира одним и тем же цветом, никогда не составляли единого в социологическом смысле общества, ибо никогда не обладали духовным единством, сознанием общих жизненных целей и судеб. Политическая интеграция, тем более основанная на насилии, завоевании, сама по себе не способна создать такую устойчивую социальную систему, как общество, о чем свидетельствует неизбежный развал всех известных истории империй, сколоченных только силой оружия.

Отметим, наконец, что общество отличается от государства и в том случае, если мы понимаем государство уже не как страну на политической карте мира, а как важнейший политический институт, включающий в себя различные правительственные органы, армию, полицию, суд и пр., призванный обеспечивать политическую и административную целостность общества, координировать различные сферы его жизни. Очевидно, что так понимаемое государство представляет собой всего лишь часть целостного общества. Однако эта истина далеко не сразу была понята социальными мыслителями, которые долгое время отождествляли часть и целое - общество и созданное им, представляющее его государства. Лишь в Новое время европейские мыслители сумели достаточно строго отличить государство от так называемого "гражданского общества", под которым стали понимать всю совокупность неполитических социальных групп (классов, сословий, цеховых союзов, семей и пр.), интересы которых пытается тем или иным способом координировать, соподчинить государство.

Соответственно стало ясно, что реальное человеческое общество с развитой социальной структурой представляет собой противоречивое единство государства и "гражданского общества", полагающих существование друг друга.

Оставляя сейчас в стороне все тонкости исторического бытия общества, отметим, что, по мнению большинства ученых, его критериям соответствуют так называемые "национально-государственные" объединения людей, обладающие автономной общественной жизнью (в ее организационном, хозяйственном, социальном и духовном измерениях - об этом ниже). Речь идет о Японии, Польше, США и тому подобных объединениях людей, обладавших и обладающих статусом реальных самостоятельных групп.

Свидетельством в пользу такого вывода может послужить хотя бы следующее "филологическое" соображение. Нетрудно понять, что обретение самостоятельности, присущей обществу, означает одновременно утрату социальной группой той особой частной функции, которая отличала ее от других групп. В самом деле, ни у кого из нас не вызовет затруднений вопрос, для чего существуют полицейские, актеры или футболисты. Однако не каждый человек найдет, что ответить на "детский вопрос": для чего существует французское или польское общество, что они призваны делать в качестве реальных самостоятельных групп? Очевидно, что общество не имеет главной и единственной функции, если не считать ею интегральную задачу выживания и развития, ради которой, оно исполняет все функции, необходимые для совместного существования людей. Именно поэтому

человек может быть профессиональным политиком, военным или обувщиком, но он не может быть "профессиональным поляком" или французом - эти понятия означают принадлежность не к тому или иному занятию, профессии, но к самодостаточной социальной группе, "совмещающей" все необходимые профессии.

Достаточно ли строг, однако, предложенный нами критерий? Попробуем подвергнуть его исторической проверке и спросим себя: не существует ли в истории таких социальных групп, которые обладали бы выраженной самодостаточностью и в то же время не могли бы рассматриваться в качестве полноценных обществ?

Казалось бы, за примерами не следует ходить далеко. Возьмем, например, крестьянскую общину в средневековой Европе. Разве она, ведя замкнутое натуральное хозяйство, не обеспечивала все необходимое для жизни - не только своей, не совпадая при этом с многослойным феодальным обществом?

Ответ на этот вопрос может быть только отрицательным. Самодостаточность крестьянской общины иллюзорна и может признаваться лишь теми людьми, которые сводят общественную жизнь к хозяйственной деятельности, так называемому материальному производству. Зададимся простым вопросом: могли ли крестьяне в поте лица своего трудиться на полях и фермах, если бы не имели маломальской гарантии того, что все созданное ими не будет отобрано случайным отрядом разбойников? Спрашивается, кто осуществлял функцию воинской защиты населения? Куда устремлялись крестьяне в случае нападения "внешнего врага"? Кто осуществлял необходимую функцию правовой регуляции, "вершил суд" и обеспечивал правопорядок в обществе? Кто "отвечал" за отправление религиозных потребностей людей, и т. д. и т. п.? Глубоко ошибаются те, кто, утверждая самодостаточность крестьянства, рассматривают все прочие сословия, и прежде всего феодальное дворянство, в качестве закоренелых паразитов, единственным занятием которых являлся грабеж и эксплуатация крестьянства. На самом деле, система общественного разделения труда, сложившаяся в средневековье, предполагала "взаимную полезность" самых различных сословий, постоянные конфликты которых не мешали им вместе - и только вместе! - составлять самодостаточное феодальное общество, просуществовавшее весь отведенный ему историей срок.

Столь же ошибочными были бы попытки рассматривать в качестве реального самодостаточного образования такие социальные группы, как известная всем семья Лыковых, затерянная в "таежном тупике", о котором писала "Комсомольская правда". На первый взгляд, мы имеем дело с человеческим коллективом, осуществляющим совместную деятельность на началах полной и абсолютной самодостаточности. В самом деле, в отличие от средневековой общины члены такой семьи обладали не только экономической, но и организационной самодостаточностью, т. е. вполне самостоятельно регулировали отношения в своем коллективе, самостоятельно обеспечивали собственную безопасность, не платили никаких налогов государственным инстанциям и т. д. и т. п.

Но означает ли этот факт, что мы имеем дело с подлинно самодостаточным образованием, которое заставляет нас уточнить критерии общества, чтобы не считать им малую группу людей, столь отличную от национально-государственных образований?

Попытки такого уточнения предпринимались в истории социальной мысли. Мы имеем в виду стремление некоторых теоретиков связать отличие общества от "частных" социальных групп с особенностями исторического возникновения тех и других. Действительно, и политические партии, и армия, и производственные коллективы вполне сознательно создаются, "изобретаются" людьми (хотя это далеко не всегда происходит по капризу человеческой воли: люди так или иначе осознают необходимость или целесообразность такого "изобретения" и осознанно воплощают его в жизнь). В то же время ни Польша, ни Франция, ни Япония не были созданы "по плану", а возникли в процессе вполне стихийного этногенеза. Соответственно такие общества являются уже не просто организациями людей, а исторически возникшими общностями, т. е. обладают особенностями генезиса, явно отсутствующими у семьи Лыковых.

Отметим, что подобное отличие в механизмах возникновения социальных групп действительно имеет место, однако оно не является ни достаточным, ни необходимым критерием различения обществ и "необществ"²⁹. Чтобы доказать, что малая семейная группа, затерянная в тайге, не может считаться обществом, нам не нужны подобные дополнительные критерии. Нужно лишь правильно понимать феномен самодостаточности, осознавать, что она не ограничивается ни сферой хозяйства, ни административной саморегуляцией, но включает в себя ментальную, духовную самодостаточность, явно отсутствующую в рассматриваемом нами случае. В самом деле, считать семейство Лыковых самостоятельным обществом мы сможем лишь в том случае, если докажем, что духовность этих людей, привычные им стереотипы мышления и чувствования заставляют нас считать их не русскими старообрядцами, оказавшимися в условиях искусственной изоляции, а представителями нового, самостоятельного этноса.

В этом плане далеко не каждая группа людей, ведущая автономную практическую жизнь, является обществом, представляя собой зачастую не более чем "колонию", созданную в тех или иных целях. Спрашивается: при каких условиях жители испанских воинских поселений в Латинской Америке, практически независимые от метрополии, перестают быть испанцами и становятся колумбийцами, чилийцами или аргентинцами? Ответ однозначен: лишь тогда, когда экономическая и административно-политическая самодостаточность группы дополняется реальной культурной автономией, которая выражается в устойчивых, передаваемых из поколения в поколение особенностях мышления и чувствования людей, закрепляемых в языке, искусстве, стандартах поведения и т. д. и т. п.

Считая основным признаком общества его функциональную самодостаточность, мы не можем не поставить еще один непростой вопрос. Всем известна та высочайшая степень взаимной зависимости, которая существует между странами и народами в современной истории. На наших глазах сложилась система международного разделения труда, которая ставит экономическую конъюнктуру Франции в зависимость от политики американского президента, успешную работу японских предприятий - от стабильной добычи нефти на Ближнем Востоке и т. д. и т. п. Не означает ли это, что современные страны уже нельзя считать обществами, что ими являются лишь отдельные нецивилизованные племена, живущие в условиях экономической автаркии, политической и культурной самоизоляции (или наднациональные цивилизации, как в этом убежден, к примеру, известный английский историк и философ А. Тойнби)³⁰?

Ответ на этот вопрос не может быть однозначным. Вполне возможно, что современное человечество вступило в процесс формирования единой планетарной цивилизации, в которой отдельные страны и народы действительно потеряют статус автономных самодостаточных единиц (с наибольшей интенсивностью в этом направлении движутся страны Общего рынка, близкие к созданию "Соединенных Штатов Европы" - вопреки убеждению В.И. Ленина в невозможности подобной интеграции несоциалистических стран). И вместе с тем современное человечество находится лишь в начале этого процесса, в той его фазе, когда понятия "национальная экономика", "национальная политика" еще не стали фиктивными, а отдельные страны все еще являются обществами, не потерявшими принципиальную способность выживать в режиме автономного существования (т. е. сохраняющими потенциальную самодостаточность).

Итак, анализируя общество в узком социологическом смысле этого понятия, мы рассматриваем его как самодостаточную социальную систему - продукт совместной деятельности людей, способных собственными усилиями создавать необходимые условия существования. Естественен вопрос: а какие именно "необходимые условия" имеются в виду? Чтобы ответить на него, мы должны перейти от определения понятия общества к изучению конкретных законов его организации. Такое изучение, как отмечалось выше, начинается со структурного анализа общества, установления всей совокупности образующих его частей.

"Анатомия" общества

1. Принципы "социальной статики"

Структурный анализ в социальном исследовании - весьма непростое занятие. Оно осложняется многими обстоятельствами, и прежде всего тем, что человеческое общество относится к высшему типу "органических" систем, которые уже упоминались нами выше. Напомним, что части таких систем не просто взаимосвязаны, но еще и взаимоположены, т.е. могут существовать лишь в рамках целого, лишь в связи друг с другом. Это означает, к примеру, что в истории нет, не было и никогда не будет общества, в котором существовала бы экономика, но отсутствовала культура, наличествовало бы управление, но отсутствовало воспитание детей.

Более того, части органически целостных систем, возникшие в результате саморазвития единого субстанциального начала, обладают структурной изоморфностью, делающей возможным их взаимопроникновение (к примеру, различие между политикой и экономикой как организационно выделенными частями социального целого отнюдь не мешает им вступить в отношения композиционного пересечения, рождая такой феномен, как "экономическая политика").

Указанные обстоятельства, как уже отмечалось выше, чрезвычайно осложняют структурное членение общества, однако, не делают его невозможным - как в этом убеждены сторонники крайних форм "холизма", считающие такой подход заранее обреченной попыткой "разять музыку как труп" или "поверить алгеброй гармонию".

В действительности структурный анализ является не только оправданным, но и необходимым для любого исследователя, который не ограничивается созерцанием внешних жизнепроявлений общества, но стремится понять его устройство. Важно лишь, чтобы такой анализ подчинялся неким общим правилам структурного рассмотрения органически целостных объектов.

Согласно первому из этих правил, общество, как и другие системы органического типа, обладает собственными, объективно выделенными в нем частями, которые должны "регистрироваться" ученым и не могут быть объектом произвольного конструирования в соответствии с его личными предпочтениями. Иными словами, общество следует членить не по "принципу апельсина", учитывая собственные "дольки", которые создала в нем природа, а не по "принципу краюхи хлеба", разрезаемой на любые произвольные куски.

Второе правило структурного анализа органических систем уже упоминалось нами в связи со структурным рассмотрением простейшего акта человеческой деятельности - социального действия. Согласно этому правилу, структурный анализ общества, как и любой другой сложноорганизованной системы, предполагает анализ частей, а вовсе не свойств или состояний, присущих этим частям.

Напомним, что, выделяя в живом организме такие специализированные части, как сердце, легкие или печень, мы не можем включить в этот список потребность в кислороде или чувство голода, которые сами по себе не интересуют анатомию, являясь предметом другой дисциплины - физиологии.

Аналогичным образом должна поступать и социальная теория. Не будем забывать, что структурный анализ в ней осложняется огромным многообразием общественных явлений, к числу которых относятся и предметы, которыми мы пользуемся, и процессы, в которых участвуем, и группы, в которые мы входим, потребности, которые мы испытываем, чувства, которые переживаем, отношения, в которые вступаем, и многое другое. Нам предстоит упорядочить сложнейшую мозаику, "рассортировать" такие разные явления, как наука, свобода, чувство стыда, эксплуатация, патриотизм, конкурс красоты, война, школа, собственность на станки и сами станки и прочее, и прочее, и прочее. Чтобы осуществить эту задачу, теория должна прежде всего уметь отделить "агнцев от козлиц" - части общества в их взаимном соотношении, составляющие собственно структуру, от порожденных ее функционированием свойств и состояний частей, рассмотрение которых при

This document was created by Unregistered Version of Word to PDF Converter

всей его важности не входит в собственную задачу структурного анализа.

Наконец, согласно третьему правилу, структурное рассмотрение общества, как и всякой другой сложной системы, должно учитывать наличие в нем частей "разного калибра", занимающих в его структуре далеко не одинаковое место. Иными словами, структурный анализ общества исходит из наличия в социальной системе целого ряда различных структурных уровней, находящихся в отношениях иерархического соподчинения. Говоря конкретнее, речь идет об уровне подсистем, или наиболее крупных частей системы, обладающих собственным разветвленным строением; уровне элементов, представляющих собой самые мелкие ее части (сохраняющие субстанциональное свойство целого); и уровне компонентов, занимающих промежуточное положение между подсистемами целого и его элементами.

Подобную структурную многомерность общества проще всего проиллюстрировать путем аналогии с системой, которая, казалось бы, должна быть известна нам лучше всего - нашим собственным организмом³¹. Тем не менее, если спросить человека "с улицы", из каких частей он состоит, ответ чаще всего сведется к бессистемному перечислению таких внешних "деталей", как руки, ноги, голова, туловище и пр.

Иным будет ответ человека, хорошо знающего анатомию. Вопрос о частях нашего организма заставит его переспросить: "А какой уровень структурной организации вас интересует?"

Поинтересовавшись уровнем подсистем, мы получим уже вполне конкретный ответ: дыхательная, пищеварительная, центральная нервная, мускульно-опорная, кровообращения и т.д. Поинтересовавшись компонентной организацией дыхательной подсистемы, мы узнаем, что она включает в себя легкие, бронхи, дыхательное горло и многие другие органы и ткани. Эти органы, в свою очередь, состоят из более дробных компонентов, которые делятся все далее и далее - вплоть до простейших биологических клеточек, включающих в себя клеточное ядро, цитоплазму и прочие уже неделимые "кирпичики" биологического организма (дальнейшее деление таких элементов даст нам уже части, не обладающие свойствами живого, представляющие интерес для химиков, физиков, но не собственно биологов).

Подобным же многоуровневым строением обладает и человеческое общество, в составе которого структурный анализ обязан выделить подсистемы, образующие их компоненты и простейшие элементы, дальнейшее членение которых "убивает" субстанциональные свойства социального. "То, что обычно называется общественной жизнью или общественными явлениями, - справедливо замечает П.А. Сорокин, - представляет собой комплекс фактов и процессов настолько сложный, что изучить его, не разложив на составные части, совершенно невозможно"³².

Увы, современная социальная теория, претендующая на анализ общества в его системной целостности, не может похвастаться единством мнений по этому важному вопросу.

Существующие школы предлагают разные его решения, рассматривая в статусе подсистем, компонентов и элементов самые различные явления общественной жизни³³.

Важнейшими причинами такого разнобоя являются, на наш взгляд, или излишняя "философизация" социальной статистики, попытка решить ее проблемы методами спекулятивного умозрения, или, напротив, сугубо эмпирический подход к ней, стремление обнаружить части социальной системы "на ощупь" методами эмпирического "социологизма", оторванного от социально-философской рефлексии общества и противопоставленного ей. Вместе с тем именно проблемы социальной статистики, по нашему убеждению, наиболее ярко демонстрируют концептуальное взаимопересечение философского и социологического взглядов на общество, призванных дополнять, но не заменять друг друга. Подобное взаимодополнение мы назвали бы четвертым правилом структурного анализа, нарушение которого дорого обходится и социальной философии, и социологии.

В самом деле, наибольшую сложность в структурном анализе общества, как мы увидим ниже, вызывает вопрос о "ненасильственном" выделении подсистем как "главных", наиболее крупных частей самодостаточной социальной системы. Очевидно, что решение этого вопроса находится в прямой зависимости от понимания ученым природы социума как "рода

бытия в мире", его субстанциальной основы, к которой сводится все многообразие общественных явлений. Ниже мы увидим, к примеру, что попытка представить в качестве субстанции социального феномен сознания (предпринятая, в частности, П. Сорокиным) ведет к структурным схемам, которые качественно отличны от схем, основанных на понимании социального как предметной деятельности человека, не редуцируемой к форме его самосознания.

Столь же существенно сказывается на социальной статике понимание теоретиком природы общества как организационной формы воспроизводства социального. Очевидно, что "субъектная", "институциональная" или "деятельностная" парадигмы такого понимания ведут к весьма различным взглядам на характер и число подсистем общественной организации.

Так, многие теоретики, полагающие, что общество проявляет себя в качестве коллективного группового субъекта общественной жизни, делят его, соответственно, на социальные группы, человеческие коллективы, рассматривая самые большие из них в качестве искомым подсистем общества. Таковыми нередко признают "гражданское общество", включающее в себя в качестве компонентов множество неполитических групп (классы, профессиональные корпорации, семьи, объединения по интересам и т.д.) и "государство" в широком смысле слова, включающее в себя множество различных политических союзов, организаций и институтов. Другие ученые, являющиеся сторонниками институциональной парадигмы, полагают, что основное членение общества связано не с разделением на группы, а с выделением исходных типов общественных отношений, носителями которых группы являются.

Такова, к примеру, точка зрения многих сторонников Маркса, считающих, что главными частями, подсистемами общества являются "базис", понимаемый как совокупность производственно-экономических отношений, и "надстройка", образуемая отношениями политико-юридическими. Группы же рассматриваются в качестве компонентов, включенных в ту или иную подсистему: классы относят к сфере базиса, государство - к сфере надстройки, а некоторые объединения людей (к примеру, семью) относят одновременно и к сфере базиса, и к сфере надстройки.

Наконец, направление, исходящее из деятельностной парадигмы (которое мы считаем наиболее верным), полагает, что подсистемы общества как организационной формы самостоятельной групповой активности образуются основными типами деятельности, необходимыми для совместного существования людей. Поэтому для выделения подсистем общества и их последующего членения следует прежде всего установить такие человеческие занятия, осуществление которых придает социальным группам самостоятельность, позволяет им автономно существовать и развиваться, создавать все необходимые условия для жизни своих членов - всех вместе и каждого в отдельности.

Все эти точки зрения так или иначе представлены в отечественной социальной философии, издавна обсуждающей проблему подсистем общества, именуемых большинством специалистов сферами общественной жизни. Вместе с тем именно эта проблематика представляет собой, по нашему убеждению, наиболее слабое место, ахиллесову пяту исторического материализма, который монопольно господствовал в нашей философии и до сих пор доминирует в ней.

В самом деле, сторонники материалистического понимания истории всегда были единодушны в интерпретации основных детерминационных зависимостей, функциональных взаимоотношений, существующих в обществе. Никто из них не сомневался и не сомневается в первичности "общественного бытия" перед "общественным сознанием" или в том, что "базис" определяет "надстройку", а материальное производство - социальный, политический и духовный порядки общественной жизни.

Иначе обстояло дело с попытками дать структурное наполнение этих абстракций, указать на те действительные фрагменты общественной жизни, которые составляют содержание "общественного бытия", "базиса", "материального производства" или "социальной сферы общества". В этом случае теоретики демонстрировали ошутимый разброд мнений,

неспособность прийти к общей интерпретации ключевых для исторического материализма определений, неявно сформулированных его классиками (достаточно сказать, что дискуссия по проблеме "общественного бытия" длилась в советской философской литературе более двадцати лет и не привела к выработке солидарного понимания этой категории).

Существует множество причин такой "недоразвитости" структурной проблематики в наиболее влиятельном направлении отечественной социальной философии. Наиболее общей из них можно считать экспансию ценностного сознания в сферу рефлексивной проблематики, а именно влияние революционаристских интенций марксизма, в результате которых внимание его сторонников концентрировалось на "диалектических законах развития общества", в то время как интерес к его структурным константам рассматривался как проявление "метафизического" взгляда на историю. Несомненной причиной "структурного дефицита" можно считать также "гиперфилософизацию" исторического материализма, которая проявилась в попытке решать структурно-социологические проблемы с помощью предельных философских абстракций, в стремлении разложить все многообразие социокультурных явлений по полочкам "материального" и "идеального" в общественной жизни³⁴.

Как бы то ни было, приходится констатировать, что в "постсоветской" социальной философии отсутствует должная ясность в вопросах структурной организации общества, природе его подсистем, компонентов и элементов. Многие отечественные специалисты до сих пор убеждены в том, что понятие "материальное производство" является синонимом понятия "экономика" (не различая тем самым тип деятельности и систему распределительных отношений, возникающих по поводу ее средств и результатов); что культура представляет собой сумму "форм общественного сознания" и даже совокупность "материальных и духовных ценностей" человечества. Сложнейшие проблемы до сих пор пытаются решать методом "гласа Божьего из горящего куста" - то есть поиском готовых, "цитатных" ответов у некритически оцениваемых авторитетов.

В результате все еще встречаются типологические схемы, в которых одни подсистемы общества выделены по деятельностному основанию ("сфера хозяйства"), другие - по институциональному ("политическая сфера" как совокупность отношений между классами, нациями и государствами), а третьи - по субъектному ("социальная сфера"), понятая как сфера жизнедеятельности интегративных полифункциональных субъектов - естественноисторических общностей людей, представленных все теми же нациями и классами) и пр.

Все эти обстоятельства заставляют нас уделить особое внимание проблемам социальной статики, рассмотрение которых мы начнем с попытки "донаучного", основанного на интуиции и здравом смысле введения в типологию подсистем как институциональных сфер коллективной деятельности людей.

2. Как выжить на необитаемом острове?

Стремясь наглядно объяснить природу общества как самодостаточного социального коллектива, мы использовали пример с группой людей, вынужденных бороться за существование в условиях полной изоляции, проживания на некоем необитаемом острове. Мы указали на то, что единственный отличный от нуля шанс выжить представится этой группе лишь в том случае, если она окажется способной имитировать общество, создавая все необходимые условия существования своим собственным трудом.

Теперь, переходя к рассмотрению структурных характеристик общества, мы - в соответствии с деятельностной парадигмой их выделения - должны ответить на вопрос: что именно придется делать людям ради выживания, какие из форм совместной деятельности лягут в основу их общественной жизни?

Совершенно очевидно, что ближайшей потребностью наших робинзонов окажутся жизнеобеспечивающие продукты, от которых зависит биологическое существование каждого человека. Если обратиться к известному роману Жюль Верна "Таинственный остров", в котором описана подобная ситуация, мы вспомним, что жители острова Линкольна с первых

дней своего пребывания на нем были вынуждены заниматься собирательством, охотой на тетеревов, ловлей лососей и черепах, позднее - выращиванием пшеницы, разведением муфлонов и т.д. Колонисты затратили много сил на создание удобного и безопасного жилья, изготовление одежды и других необходимых предметов индивидуального и коллективного потребления. Для их создания, естественно, понадобилось изготовить соответствующие средства труда, включая сюда луки и стрелы, рыболовные снасти, топоры, ломы, клещи и другие инструменты из выплавленного металла, разнообразные гончарные изделия, кирпичи, нитроглицерин для взрывных работ и т.д.

Ясно, однако, что в любом обществе список необходимых для выживания занятий не ограничится областью хозяйственных забот. Не будем забывать специфику человеческого труда, согласно которой построить дом могут люди, знающие, как именно строят дома. Перед тем как возвести строение из бревен, человек, как уже отмечалось выше, должен построить его в своей голове, создать некоторый план, схему, проект необходимой ему постройки. На ранних этапах человеческой истории, когда так называемый "физический труд" еще не отделился от труда "умственного", проектирование и воплощение проектов в жизнь было, как правило, делом одних и тех же людей, т.е. строитель сам для себя являлся архитектором, слесарь - инженером. Но постепенно общественное производство столкнулось с задачами, которые не могли быть решены на основе собственных знаний и умений непосредственных работников. Нет и не было на земле каменщиков, плотников или слесарей, которые могли бы сами "вприглядку" создать Парфенон или метательную машину, оборонявшую Сиракузы от римского войска. Для этого необходимо особое профессиональное мастерство зодчих Иктина и Каллистрата, знания великого механика Архимеда и их менее известных коллег, которых мудрая история освободила от необходимости собственноручно тесать камни или сколачивать доски.

То же самое происходит и в романе Жюль Верна, в котором, как мы помним, "Сайрес Смит занялся составлением расчетов и чертежей для постройки корабля, а его товарищи тем временем рубили и перевозили деревья, которые должны были пойти на изогнутые шпангоуты, на весь набор судна и на его обшивку".

Конечно, инженерные профессии, отвечающие за "идейное" (конструкторское, технологическое и пр.) обеспечение "рабочих" специальностей - от строительства до рыболовства - не исчерпывают собой список необходимых интеллектуальных занятий. В каждом обществе отнюдь не лишними оказываются идеи другого рода, не имеющие прямого отношения к добычанию "хлеба насущного", не только которым, как известно, жив человек. Людям религиозного склада необходимы идеи религиозного напутствия и утешения и, соответственно, духовные пастыри, способные их создавать. Рано или поздно в обществе появляются историки-летописцы, моралисты, философы разных ориентации, журналисты, собирающие и распространяющие разнообразную информацию (вспомним намерение Гедеона Спилета создать на острове Линкольна ежедневную газету, чему помешала малочисленность читателей, усугубленная отсутствием бумаги). Венчают сферу духовной деятельности художники, поэты, музыканты и другие служители муз, воплощающие свои эмоции и мысли в высокие образы искусства.

И вновь наш список необходимых общественных занятий еще не исчерпан. Можно не сомневаться в том, что значительно раньше философов и эссеистов в обществе появятся люди более прозаических профессий, необходимость которых вытекает из коллективного характера человеческой деятельности, потребности направлять и координировать совместные усилия людей. Мы имеем в виду деятельность "начальников" разного ранга и профиля - начиная от бригадира на производстве (вспомним Пенкрофта, руководившего постройкой шлюпа "Бонавентура"), и кончая верховным правителем общества (роль его фактически исполнял Сайрес Смит, хотя власть его над колонистами основывалась на добровольном подчинении авторитету и не была закреплена ни демократическими выборами, ни диктатурой грубой силы).

Добавим к этим "властным" профессиям деятельность людей, которые не столько

принимают решения, обязательные для исполнения, сколько гарантируют, обеспечивают их исполнение. Речь идет о множестве "управленческих" занятий, включающих труд чиновников, которые готовят и оформляют законодательные постановления, полицейских, которые обеспечивают внутренний порядок в обществе, поенных, гарантирующих его суверенитет и безопасность, и т.д. Очевидно, что эти и подобные занятия обязательны для всякого самодостаточного коллектива, который стремится избежать хаоса и дезорганизации. Столкнулись с этой необходимостью и жители острова Линкольна, которые благодаря своей малочисленности и дружеским, "солидаристским" отношениям вполне обходились без чиновников и полиции, но были вынуждены стать солдатами, чтобы защитить свою колонию от нашествия жестоких пиратов.

Наконец, в любом обществе окажется необходимой еще одна группа профессий, которые мы можем назвать, используя модное ныне слово, "гуманитарными", имеющими дело с живым "человеческим материалом". Вспомним, что на острове Линкольна Сайрес Смит обращал свои усилия не только на создание нитроглицерина или проекта корабля, но и на обучение юного Герберта комплексу естественных наук и многому другому. Точно так же Гедеон Спилет, помимо множества других важных обязанностей, принял на себя лечение юноши от сквозного пулевого ранения, нанесенного пиратами. Среди колонистов, как известно, не было женщин, что обрекало созданное ими "общество" на гибель в первом поколении, но, с другой стороны, "экономило" множество сил, которые в противном случае пришлось бы затратить на "социализацию" подрастающего поколения, о которой вынуждено думать всякое настоящее общество.

Как можно догадаться, мы не могли и не стремились перечислить все те конкретные профессии, которые создает общественное разделение труда. Перед нами стоит другая цель - охарактеризовать общественно необходимые типы деятельности людей, с которыми связаны основные подсистемы, сферы общества. Пока мы ограничились интуитивным перебором человеческих занятий, в отношении которых социальная философия должна проделать работу, подобную той, которую делает биология, сводя все живые существа в различные отряды, семейства и пр.

Результаты такой работы в различных научных школах, к сожалению, не совпадают: выделяется разное число необходимых типов деятельности. Тем не менее четыре из них в той или иной форме упоминаются практически каждым ученым.

Так, любой из них выделяет необходимую форму совместной активности, которая охватывает деятельность кузнеца и лесоруба, шахтера и пахаря, токаря и плотника. В этой связи К. Маркс говорил о "материальном производстве", Э. Дюркгейм - об "экономической деятельности", а русский мыслитель С. Булгаков - о деятельности "хозяйственной".

Несмотря на различие используемых терминов, ни одному из ученых не приходит в голову сомневаться в необходимости подобной деятельности для существования любого из обществ. Констатация такой необходимости не вызывает споров между здравомыслящими людьми. Дискуссия, как мы увидим ниже, возникает лишь тогда, когда сторонники, к примеру, Маркса переходят от фиксации самого факта материального производства (так мы будем "по привычке" именовать эту деятельность в дальнейшем), его необходимого места в обществе к утверждению его определяющей роли в общественной жизни (т.е. переводят проблему из структурного в функциональный план рассмотрения).

Столь же единодушно теоретики выделяют духовный тип деятельности, объединяющий занятия ученого и поэта, конструктора и музыканта. Однако конкретный реестр "профессий", охватываемых этим типом, разнится у разных социологов. Так, некоторые ученые, считая критерием духовной деятельности наличие "умственного труда", относят к ней профессиональные занятия врачей и педагогов, воспитателей и политиков - короче, всех тех, кто трудится по преимуществу "головой", а не "руками". В результате число необходимых типов деятельности сводится к двум - духовному и материальному (под который подводятся все без исключения формы "физического труда").

Другие ученые, не соглашаясь с подобным подходом, считают необходимым выделить

деятельность президентов, военачальников, управляющих и прочего "начальства" особый тип, именуя его "социальным управлением", "политической" или организационной деятельностью (этот термин мы будем использовать в дальнейшем).

Наконец, многие теоретики усматривают существенное сходство между профессиями врача, школьного учителя, воспитателя детского сада, относя их к особому типу, который мы можем именовать "производством непосредственной человеческой жизни". В литературе, однако, чаще употребляется понятие социальной деятельности (в котором термин "социальное" уже не является синонимом термина "общественный", характеризуя лишь часть общества, особый необходимый тип общественной деятельности).

Итак, мы полагаем, что все возможные формы общественно необходимых занятий сводятся в конечном счете к четырем основным типам, которые мы будем называть материальным производством, духовной, организационной и социальной деятельностью. Однако такая констатация сама по себе ничего не стоит. Мы должны доказать, что в обществе существуют именно четыре названных типа, убедить читателя в том, что это число достаточно и не оставляет вне поля зрения каких-нибудь неохваченных им занятий, объяснить, почему основных типов деятельности четыре, а не пять, шесть или двенадцать. Очевидно, что всего этого нельзя сделать, если мы ограничимся интуитивными представлениями о типологии деятельностных форм, имеющихся у каждого человека. В самом деле, любой из нас ощущает тот факт, что труд землекопа и труд ученого качественно отличаются друг от друга, принадлежат к различным типам деятельности. Но в чем конкретно состоит это различие между "материальным" и "духовным" производством? Пытаясь ответить на этот вопрос "с наскоку", мы лишний раз убеждаемся в том, что интуиция далеко не всегда является надежным помощником ученого. Мы обнаруживаем множество "подводных камней", сталкиваемся с вопросами, далекими от самоочевидности, с которыми не всегда справляются и профессиональные, теоретики. Сказанное нетрудно проиллюстрировать на конкретных примерах.

В самом деле, очень многие люди полагают, например, что различие между материальным производством и духовной деятельностью связано, как уже отмечалось, с различием "физического" и "умственного" труда. Вряд ли однако такой подход можно считать удачным. Прежде всего любая реальная деятельность всегда представляет собой единство, сочетание физической и умственной сторон. Можно согласиться с тем, что в разных профессиях мера того или иного различна: землекоп действительно по преимуществу работает "руками", его труд явно уступает по своей "интеллектуальной компоненте" труду научному, явно превосходя его по компоненте физической.

И все-таки этот признак сам по себе ничего не говорит науке. Как ей быть, к примеру, с трудом балерины? Мы интуитивно понимаем, что он относится к духовной жизни людей, хотя хрупкая женщина затрачивает значительно больше сил, чем токарь, работающий на современном станке и чей труд, несомненно, относится к производству материальному. Прибавим к этому, что нестрогое деление на "физический" и "умственный" труд (полезное лишь в диетологии) запутывает не только данный вопрос, но и всю типологию деятельности. Оно заставляет нас, к примеру, соединять воедино различные по типу деятельности ученого и педагога или землепашца и воина - поскольку в первом случае превалируют умственные, а во втором - физические усилия.

Столь же неудачной является попытка некоторых теоретиков - как правило, марксистов - усмотреть специфику материального производства в особых, присущих лишь ему законах технической и экономической организации ("взаимодействие производительных сил и производственных отношений"), которых будто бы лишено производство духовное. В действительности законы организации "материальной" и "духовной" деятельности людей (как в аспекте собственно производства, так и в плане распределения произведенного) вполне сопоставимы, о чем будет сказано ниже. Важно понять, что отличие одного типа деятельности от другого нужно искать не в механизмах осуществления, не в том, как действуют люди, а в ее предназначении, в том, ради чего они действуют. В этом плане одно и

то же действие вполне может принадлежать принципиально различным типам деятельности в зависимости от конкретной цели своего осуществления. Так, профессиональный промысловик, охотник-любитель, стреляющий дичь ради развлечения и отдыха, спортсмен на стрелковом стенде, наконец, солдат, открывающий огонь по неприятелю, осуществляют одни и те же операции - заряжают ружье, наводят его на цель и спускают курок. Тем не менее эти одинаковые действия принадлежат различным типам деятельности: от материального производства до политики.

Отсюда следует, что искомое различие материального и духовного производства связано прежде всего с характером создаваемых ими продуктов, с отличием так называемых "материальных благ" от благ духовных. В чем же оно состоит?

Отвечая на этот вопрос, некоторые полагают, что материальное производство именуется "материальным" именно потому, что создает продукты "грубые и зримые", имеющие все признаки реального физического тела - вес, протяженность и др. Духовному же производству отводят создание "бестелесных" идей, образов, чувств, существующих если и во времени, то во всяком случае вне реального пространства (в каком месте земного шара, иронически спрашивает в этой связи П. Сорокин, существует истина "дважды два равно четырем"?). Очевидно, что и такое различие нас устроить не может. Бесспорно, что на духовную деятельность - взятую именно как целостный "ид общественной деятельности, а не внутренняя фаза "целестановки" - распространяется фундаментальное требование предметности, о котором мы уже говорили выше. Это означает, что образ, возникший в сознании скульптора, есть лишь начало его духовной деятельности, которая будет завершена лишь тогда, когда "бестелесная" фантазия мастера воплотится в грубом камне, дереве или бронзе. В этом плане продукты духовной деятельности ничуть не менее "материальны", чем продукты собственно материального производства. Картины, скульптуры, рукописи, чертежи, даже песни и танцы имеют свою "телесную фактуру", ничем не уступая в этом стальному прокату или чугунному литью. Именно это обстоятельство делает возможным "злоупотребление" духовными ценностями, их использование не по назначению - раскалывание орехов бронзовой статуэткой или топку печей книгами.

Наконец, наиболее распространенная точка зрения связывает продукты материального производства с задачей удовлетворения так называемых "витальных" потребностей человека, т.е. потребностей в еде, одежде, жилище и прочем, от чего зависит биологическое выживание каждого конкретного индивида. Целью материального производства считают создание как продуктов непосредственного жизнеобеспечивающего потребления, так и необходимых средств их создания, соответствующих орудий и предметов труда. Это означает, что к материальному производству относится, например, вся производственная цепочка, обеспечивающая людей "хлебом насущным" в буквальном значении этого выражения - хлебопекарная промышленность - сельское хозяйство - сельскохозяйственное машиностроение - металлургия - добыча и переработка руды плюс энергетическое и транспортное обеспечение всех производственных процессов.

Что же касается духовного производства, то оно, согласно данной точке зрения, обслуживает лишь противоположные "витальным", высшие "экзистенциальные" потребности человека - будь то потребность в постижении истины, переживании прекрасного или приобщении к вере, смиряющей страх смерти и открывающей "дорогу к храму" - ценностям любви и милосердия.

Однако и эта точка зрения не может устроить нас полностью, хотя безусловно содержат в себе определенные моменты истины. Так, не может быть мнений в том, что именно материальное производство создает необходимые продукты жизнеобеспечения, а также все те предметы, из которых и с помощью которых они делаются. Точно так же именно духовное производство "работает" на группу "экзистенциальных" потребностей, удовлетворяя исконную человеческую любознательность, тягу к прекрасному и т.д. и т.п. Тем не менее возникает ряд вопросов, которые заставляют нас существенно уточнить приведенную точку зрения.

Прежде всего, правильно ли считать, что материальное производство ограничивается функцией жизнеобеспечения? Зададимся вопросом: может ли обычный "среднестатистический" человек выжить без художественных кинофильмов или произведений живописи? Даже самый фанатичный поклонник искусства ответит на этот вопрос утвердительно - отказ от подобных художественных ценностей привел бы, конечно, к заметному "одичанию" людей, но не к их физической гибели. Теперь спросим себя: кем сделана кинокамера, которой снимают фильмы, или холст, на котором творит художник? Очевидно, что эти нежизнеобеспечивающие продукты являются тем не менее результатом труда рабочих, занятых в материальном производстве, работающих на приборостроительном заводе или ткацкой фабрике. Точно также и микрофоны, используемые в парламентских дебатах, ракеты, запускаемые в космос, ЭВМ, работающие в научных институтах, создаются отнюдь не политиками, не космонавтами и не математиками. Все это - продукты материального производства, которое вполне способно отрываться от функций непосредственного жизнеобеспечения и создавать средства труда, используемые во всех сферах общественной деятельности, в том числе весьма далеких от "витальных" потребностей человеческого существования.

Другое возражение против приведенной точки зрения звучит так: правильно ли считать, что функция жизнеобеспечения, с которой связывают материальное производство, монопольно принадлежит ему, а производство духовное никогда не спускается до столь "низменных материй"? Конечно же, дело обстоит совсем не так. Очевидно, что производство хлеба в современных условиях не может обойтись без высокопроизводительных комбайнов, тракторов и прочей сельскохозяйственной техники. Очевидно, что вся эта техника изготавливается руками рабочих на машиностроительных заводах, принадлежащих сфере материального производства. Но можно ли создать реальный трактор без чертежей и схем, которые рождаются в головах конструкторов, а вовсе не фрезеровщиков или токарей? Мы интуитивно понимаем, что деятельность проектировщиков и инженеров, которым платят за схему трактора, а не за реальный трактор, принадлежит по типу духовному производству. Однако без этой духовной деятельности современное сельское хозяйство (не говоря уж об электронной промышленности или автостроении) столь же немыслимо, как и без транспорта или энергетики.

Нетрудно видеть, что представление о духовном производстве как сфере "экзистенциального парения души", презирающей земную повседневность, с большой натяжкой относимо лишь к тому периоду истории, в котором человеческий дух (прежде всего в лице науки) еще не превратился в "непосредственную производительную силу" - как это имеет место сейчас, когда лабораторное открытие спустя лишь несколько лет способно превратиться в отрасль промышленности, стать видом материального производства.

Итак, мы видим, что различие материального производства, которое занято не только жизнеобеспечением, и духовного производства, которое отнюдь не чурается последнего, не столь очевидно, как это может показаться. Не меньше сложностей вызывает четкое научное определение такого, казалось бы, понятного явления, как политика. Ученые спорили и спорят по вопросу о том, где проходит грань между неполитическими формами власти (скажем, административной властью начальника цеха или футбольного тренера) и властью собственно политической; где та черта, за которой обычное экономическое решение превращается в "экономическую политику", а спортивное администрирование в "политику в области спорта". Полемика затрагивает вопрос о сроках исторического существования политики, о том, можно ли считать политическими властные структуры родового общества (отрицательный ответ ставит под сомнение правомерность выделения политики как универсальной, присущей любому обществу структурной подсистемы), и т.д. и т.п. Еще большие споры вызывает вопрос о формах деятельности, относимых к социальной сфере общественной жизни. Многие теоретики полагают, что она основана не на производстве непосредственной человеческой жизни, а представляет собой своеобразный синтез материальной, духовной, политической активности, присущей так называемым

"многофункциональным общностям" (т.е. социальную сферу рассматривают как специфическую область национальных, классовых и прочих взаимодействий).

Эти и подобные споры свидетельствуют о том, что выделение основных типов деятельности и соответствующих им сфер общественной жизни не может быть осуществлено с "наскоку", в порядке констатации самоочевидных фактов. Мы убеждены, что речь идет о серьезной теоретической проблеме, ключом к которой является важный вопрос, который уже поднимался, но еще не рассматривался нами.

3. Элементы общественной жизни

Речь идет о проблеме выделения простейших, далее неделимых элементов общества.

Существует, как мы увидим ниже, однозначная связь между числом и характером его наиболее широких подсистем и мельчайшими элементами, из которых строятся и сами подсистемы, и более дробные их компоненты. О каких же элементах идет речь?

При ближайшем рассмотрении они оказываются простейшими образованиями совместной деятельности людей, необходимыми для ее осуществления. До сих пор мы рассуждали о необходимости различных форм деятельности, направленных на добывание пищи, создание инженерных проектов, поддержание общественного порядка и т.д. В стороне оставался другой важнейший вопрос: а как устроены все подобные формы коллективной деятельности, что нужно для их осуществления, при каких минимальных условиях может быть построена египетская пирамида, сконструирован самолет или отражено нападение неприятеля? Ответ на этот вопрос приводит нас к выделению четырех необходимых организационных элементов, без труда обнаруживаемых в любом из видов совместной деятельности людей.

Субъекты. Выше, рассматривая организацию простейшего акта деятельности - социального действия, - мы констатировали то очевидное обстоятельство, что необходимым условием любой деятельности является наличие осуществляющих ее людей, способных быть ее субъектами, т.е. носителями целенаправленной активности, с которыми связаны ее пусковые и регулятивные механизмы.

Едва ли нужно убеждать кого-нибудь в том, что при коллективных формах деятельности ситуация меняется лишь в плане увеличения числа осуществляющих ее людей - живых человеческих индивидов, которые представляют в совокупности первый необходимый ее элемент. Что делать, человечество не изобрело и никогда не изобретет способов играть в футбол без футболистов, вести войну без солдат или учить без учителей. Даже в тех случаях, когда в спортивном состязании или военных действиях будут участвовать кибернетические устройства, имитирующие целенаправленную деятельность, мы без труда обнаружим в ней "человеческий фактор" - живых людей, ее единственных субъектов, без которых невозможно ее возникновение и осуществление.

Может показаться странным признание человеческого существа элементом деятельности, т.е. ее простейшим, далее неделимым образованием. Это утверждение способно даже возмутить людей, понимающих, насколько сложным существом является человек, представляющий собой целый и целостный "микрокосм", во многом более сложный, чем среда его существования в виде общества и истории.

Действительно, отдельно взятый индивид является носителем множества социальных ролей, будучи одновременно и работником, и отцом семейства, и членом политической партии и т.д. Ему присуще множество потребностей, интересов, привычек, пристрастий, знаний и умений. И тем не менее, мы вправе рассматривать индивида в качестве простейшего элемента, если учтем, что это понятие принадлежит структурному анализу, который интересуется частями своего объекта, а не его свойствами или состояниями. При всем многообразии последних человек - в отличие, скажем, от социальной группы - не может быть "поделен" на такие части, которые заинтересовали бы социальную теорию, а не анатомию. Ясно, однако, что строение социальной деятельности не ограничивается только человеческими индивидами. Наряду с субъектами ее необходимым элементом являются уже рассматривавшиеся нами объекты, точнее, предметы, которые люди - в отличие от животных - создают и регулярно используют, многократно увеличивая тем самым эффект

своей деятельности.

Выше мы рассматривали социальные предметы как такие объекты деятельности, которые отличны от людей (также способных, как мы помним, выступать в роли объектов деятельности - того, на что направлена деятельностная способность субъекта). При этом мы избегали всякой типологии социальных предметов, которая становится необходимой, когда мы переходим от анализа абстрактно взятого социального действия к анализу общества как организационной формы коллективной деятельности людей.

В данном случае важно подчеркнуть, что весь мир социальных предметов делится на два различных класса, отличающиеся друг от друга своим назначением, социальной функцией. В одном случае эта функция связана с обеспечением непосредственных адаптивных задач человеческой деятельности - приспособлением к природной и социальной среде существования путем ее вещественно-энергетической переработки, целенаправленного преобразования. В другом случае она связана с выполнением задач информационного обеспечения деятельности - выработкой символических программ поведения, которые могут транслироваться от субъекта к субъекту, т.е. циркулировать в обществе, храниться и накапливаться в нем, передаваясь от поколения к поколению.

Вещи. Первый из этих классов мы будем называть вещами (хотя в социальной теории используются и другие названия, в частности, термин "орудия", который употреблял Л.С. Выготский). В любом случае речь идет о предметах, с помощью которых люди оказывают прямое воздействие на тот реальный мир, в котором живут, физически изменяя его в своих интересах.

Класс вещей имеет свою собственную структуру, по-разному представляемую разными теоретиками. В частности, К. Маркс, уделявший особое место анализу человеческого труда, выделял в их составе как предметы непосредственного потребления, так и средства их создания или "средства производства". В составе последних им выделялись: 1) "предметы труда", т.е. то, на что направлено механическое, химическое, биотехническое и прочее воздействие человека (будь то дерево, которое валит лесоруб, или нефть, подвергающаяся химическим воздействиям); 2) "орудия труда", с помощью которых человек осуществляет воздействие на предмет труда (будь то копье, "удлиняющее" руку охотника, или установка для крекинга нефти); 3) средства транспортировки и хранения орудий и предметов труда - нефтепроводы, нефтехранилища, танкеры для перевозки нефти и другие элементы "сосудистой системы производства", отличной от его "костно-мышечной системы" (как Маркс образно называл предметы и орудия труда), К этому списку следует добавить отсутствовавшие во времена Маркса кибернетические средства регуляции производства, позволяющие хранить, перерабатывать и передавать технологическую информацию (различные ЭВМ и т.д.).

Очевидно, что подобные "вещные" элементы человеческой деятельности используются прежде всего при воздействии на природу, с которой изначально "противоборствуют" люди, вырывая природные объекты из их естественных связей и подвергая необходимой переработке. Однако класс предметов, который мы называем "вещи", включает в себя не только земные богатства и те средства, с помощью которых люди превращают зерно в хлеб, руду в металл или стальной прокат в детали автомобиля. Нужно учитывать, что прямое физическое воздействие люди оказывают не только на природную, но и на социальную среду существования, которая включает в себя помимо "техносферы" еще и "антропосферу" - мир живых человеческих индивидов. Это означает, что и скальпель в руках хирурга, и штанга в руках спортсмена, и даже бутерброд, съеденный нами в буфете, - принадлежат миру вещей, с помощью которых мы физически изменяем реальность (даже если ею выступает наше собственное тело). К классу вещей относятся также и винтовка в руках солдата или артиллерийское орудие, с помощью которых воздействуют на "живую силу", и инженерные сооружения неприятеля с целью изменить такой элемент реальности, как общественные отношения между людьми (защитить свой суверенитет или, напротив, подчинить других своей воле, установить господство над ними). Наконец, к вещам принадлежат также те

специфические предметы и орудия труда, с помощью которых необходимое физическое воздействие на реальность осуществляется в рамках духовного творчества людей, - авторучка и бумага, используемые писателем, холст, кисть и краски, позволяющие художнику реализовать свой замысел, и т.д. и т.п.

Символы или знаки. Существует, однако, и другой класс социальных предметов, необходимых для совместной деятельности, функции которых явно отличны от функций вещей.

Последние, как мы установил и, служат целенаправленному изменению реальности, существующей за пределами человеческих представлений, позволяют произвести изменения, которые вполне могут быть зарегистрированы физическими приборами (исключение составляет лишь такой специфический класс вещей, как измерительная аппаратура, не оставляющая видимых материальных следов на объектах своего воздействия).

Теперь зададимся вопросом: какие физические изменения способны произвести в этом мире дорожные знаки, иконы, книги, картины (если использовать их, естественно, по прямому назначению, а не для топки печей или накрывания бочек с огурцами)? Ответ очевиден - подобные предметы служат непосредственно не изменению реального мира, а изменению наших представлений о мире. Они воздействуют на наше сознание, на наши стремления, желания, цели, и лишь через их воплощение в деятельности опосредованно воздействуют на отличную от сознания реальность.

В отличие от вещей ученые называют подобные предметы символами или знаками. Если вещи служат прямым орудием адаптации, то символы обеспечивают целенаправленность человеческой деятельности, посредством которой эта адаптация осуществляется. Функция символов - воплощать в себе особым образом закодированную информацию, служить средством ее хранения, накопления и передачи, позволяющей людям согласовывать цели своей коллективной деятельности. Необходимость символов связана с тем, что любые идеи, образы, чувства, призванные повлиять на поведение людей, могут сделать это лишь в том случае, если обретут некоторую "телесную оболочку": соединятся со звуком, печатными литерами, графическими изображениями и через подобные "материальные проводники" (терминология П. Сорокина), служащие "перевозчиками смысла", достигнут сознания. Подчеркнем еще раз: различие между вещами и символами связано только с их назначением, функцией и никак не связано с материалом, из которых они изготовлены (недаром народная мудрость гласит: "из одного дерева икона и лопата, да не обе святы").

К этому нужно добавить, что на уровне отдельных предметов различие между символами и вещами, конечно же, не является абсолютным. Не только книга может стать топливом, но и трактор вполне способен превратиться из орудия практической жизнедеятельности людей в символ, знак, носитель информации (стать, к примеру, экспонатом промышленной выставки или памятником, установленным на постаменте). Однако "подвижность" отдельных предметов, "кочующих" из класса в класс, не означает, что между самими классами (скажем, художественной литературой и сельскохозяйственной техникой) можно поставить знак равенства.

Итак, мы выделили три необходимых элемента коллективной деятельности: людей и используемые ими предметы, которые, подразделяются на вещи и символы. Существует, однако, еще один своеобразный "элемент", который нельзя увидеть глазами, пощупать руками, но без которого ни люди, ни вещи, ни символы никогда не составят целостной социальной системы.

Связи и отношения. Речь идет о сложной совокупности организационных связей и отношений, существующих между уже названными элементами. Согласованность в работе плотницкой бригады (которая предполагает хорошо организованное снабжение материалами, умелое распределение функций, справедливое распределение заработка и пр.), дисциплина в воинском подразделении, регламент работы конференции - все это примеры подобных связей и отношений, без создания и регуляции которых невозможна коллективная деятельность людей.

Не останавливаясь на общепhilosophическом аспекте проблемы, напомним, что связь явлений мы

понимаем как взаимную согласованность, соразмеренность их изменений, при которой смена свойств и состояний одного явления сказывается на свойствах и состояниях другого, связанного с ним.

Для характеристики этой структурной реальности мы можем вернуться к примеру, уже использованному нами ранее. Представим себе два одинаковых часовых механизма, один из которых находится в рабочем состоянии, а другой разобран на части. Различие между функционирующим устройством и набором деталей очевидно. Но в чем оно состоит? Связано ли оно с номенклатурой деталей? Их состоянием? Ясно, что это не так. Единственное различие между работающими часами и кучкой образующих их деталей состоит в том, что в первом случае эти детали связаны между собой, находятся в отношении элементарного пространственного зацепления, чего не наблюдается во втором случае.

То же самое имеет место и в более сложных системах. Возьмем, к примеру, обычный городской автобус, перевозящий случайно собравшихся пассажиров. Нетрудно убедиться, что мы имеем дело с социальным образованием, в котором наличествуют все выделенные нами элементы: люди, самые разнообразные вещи, которые они везут с собой (портфели, продуктовые сумки и пр.), столь же многообразные знаковые объекты (от трафарета с номером маршрута до прокомпостированных талонов, содержащих в себе информацию об оплаченном проезде).

Но можем ли мы рассматривать наших пассажиров как системное целостное образование? Вспомним: признаком системности является взаимная зависимость частей, при которой существенное изменение одной из них неизменно сказывается на состоянии других и всей системы в целом. Очевидно, что в нашем случае подобная взаимосвязь отсутствует. Люди могут входить в автобус и покидать его, стоять или сидеть, молчать или разговаривать - в любом случае они остаются не зависящими друг от друга пассажирами, каждый из которых едет по своему собственному делу, не связывая свои интересы и цели со случайными соседями по салону. Ситуация изменится лишь в том случае, если людей объединит какое-то внезапно возникшее общее дело - скажем, необходимость вытаскивать застрявший на дороге автобус. В этом случае мы получим хотя и временный, но вполне реальный коллектив, связанный общими интересами, целями и усилиями.

Итак, механический набор людей, вещей и символов сам по себе не создает целостного системного образования, каковым является общество. Для его существования необходим еще один организационный момент - сложная совокупность внутренних связей между всеми классами социальных элементов, означающая реальную соразмерность их изменений, наличие взаимоопосредований между ними.

Что же представляют собой общественные отношения, которые многие теоретики рассматривают как особый организационный момент совместной деятельности людей, отличный от связей между ними?

В большинстве случаев общественными отношениями называют особый класс социальных связей, а именно связи субъект-субъектного свойства, отличные от субъект-объектных связей между людьми и используемыми ими предметами или объект-объектных связей между социальными предметами. С этой точки зрения называть общественными отношениями можно только связи между людьми, но не технологическую связь между работником и используемым им средством труда или зависимость между различными компонентами поточных линий на автоматизированных производствах.

Допуская целесообразность такого словоупотребления, многие философы настаивают на том, что далеко не каждая связь между людьми может рассматриваться как общественное отношение между нами. Более того, в социально-философской литературе существует точка зрения, вовсе отрывающая общественные отношения от связей между людьми, противопоставляющая их друг другу. Рассмотрим кратко логику такого подхода, полагающего, что отношения между людьми возникают в случае отсутствия реальных связей между ними.

Для понимания сказанного напомним, что общеполитическая теория использует категорию

"отношение" в двух различных смыслах. В одном случае отношение интерпретируется как референтная соотнесенность явлений, не вовлеченных в процесс взаимодействия и, следовательно, не соединенных между собой реальными связями, соразмерностью изменений. Отношения такого рода не возникают в ходе взаимоопосредования явлений, а устанавливаются между ними некой третьей референтной системой, неким наблюдателем, соотносящим не связанные между собой явления по избранным им самим критериям.

В самом деле, человек, полагаящий, что жареная картошка вкуснее пареной репы, собор Нотр-Дам больше газетного киоска, а пятна на Луне напоминают львиную морду, ставит в отношения сходства и различия объекты, не связанные между собой ни каузальными, ни функциональными или какими-либо еще реальными зависимостями.

Именно такая референтная соотнесенность, как мы видели выше, лежит в основе выделения номинальных социальных групп - рас, географических общностей людей и пр., не связанных совместной скоординированной деятельностью. Бывают, однако, случаи, когда отношения референтной соотнесенности представляют собой нечто большее, чем статистическую подборку явлений, выступают как значимый факт общественной жизни, оказывающий реальное воздействие на поведение людей.

В качестве примера можно привести систему правовых отношений, которые определяют взаимные права и обязанности граждан, не находящихся в прямом взаимодействии, но соотнесенных друг с другом через принадлежность к неким фиксированным классам юридических лиц.

В самом деле, представим себе двоюродных или троюродных братьев и сестер, никогда в жизни не видевшихся между собой и даже не знающих о существовании друг друга. Это обстоятельство, как известно, не мешает им находиться в юридическом отношении родства, наследуя (в случае отсутствия более близких родственников) имущество друг друга.

Тем самым общественные отношения возникают между людьми, которые не связаны взаимодействием и образуют не реальное единство, возможное лишь при наличии внутренних связей между его членами, а всего лишь - если использовать терминологию П. Сорокина - "косвенную ассоциацию, обусловленную действием внешнего интегрирующего фактора".

Такой внешней силой выступает воля законодателя, устанавливающего связи между типизированными социальными функциями ("муж и жена", "завещатель" и "наследники" и пр.), под которые могут подпадать индивиды, фактически не связанные между собой.

Фиксируя существование подобных отношений референтной соотнесенности, мы должны понимать, что они не исчерпывают собой всего класса общественных отношений и, более того, являются вторичными и производными от отношений реального взаимодействия между людьми, которые выступают как устойчивая форма взаимного обмена деятельностью.

Чтобы пояснить природу последних, вспомним второе из общефилософских значений категории "отношения", в котором она обозначает особый класс неслучайных реальных связей, обладающих особым устойчиво воспроизводимым порядком, "формулой" зависимости между связанными явлениями. Так, закон тяготения как необходимое отношение между притягивающими друг друга телами представляет собой устойчивую математически константную связь, в соответствии с которой две материальные частицы притягиваются друг к другу не иначе как с силой, пропорциональной произведению их масс и обратно пропорционально квадрату расстояния между ними.

Адаптируя такое понимание к целям социально-философского анализа, мы будем рассматривать общественные отношения как особый класс ролевых и статусных связей между людьми, возникающих в процессе неслучайного взаимодействия и выражающих устойчивый, воспроизводимый характер зависимости между ними.

Различие между так понятым общественным отношением и "обычной" социальной связью можно проиллюстрировать следующим примером. Предположим, что вы спросили у случайного прохожего, сколько сейчас времени, а он, в свою очередь, поинтересовался у вас, как пройти к кинотеатру "Прогресс". Очевидно, что в данном случае имеет место

взаимодействие двух субъектов, в котором возникает связь взаимного обмена информацией. Но можно ли считать такую связь между случайно столкнувшимися людьми общественным отношением?

Отрицательный ответ на этот вопрос связан со случайным характером взаимодействия между людьми, которое не вызвано устойчивой взаимообусловленностью интересов. В самом деле, встреча с прохожим едва ли повторится вновь - во всяком случае, мы не будем искать ее, поскольку она не является сколько-нибудь существенным способом удовлетворения наших информационных потребностей и не закрепляет и ними устойчиво воспроизводимого распределения ролей, характерного для общественных отношений.

Совсем иначе выглядит ситуация в случае, когда журналист в поисках необходимой ему информации отправляется на встречу с пресс-секретарем президента, в свою очередь, ищущего встречи с журналистами. Очевидно, что в данном случае взаимодействие субъектов пресс-конференции уже не является случайным способом удовлетворения их потребности получать и распространять информацию, Выполняя свои служебные обязанности, ее участники вступают и необходимые отношения разделения труда, которые придают им устойчивый профессиональный статус, определяют объективную соотнесенность их функций (которая может закрепляться, а может и не закрепляться в писаном перечне взаимных "обязанностей и прав"). Иными словами, реальные общественные отношения независимо от воли людей предписывают им фиксированные формы взаимного поведения, которые воспроизводятся в каждом новом акте совместной деятельности, поскольку вытекают из самого ее характера, необходимого способа взаимодействия субъектов, вне и помимо которого не могут быть достигнуты их цели.

Особо подчеркнем, что в таком понимании категориям критериям общественных отношений соответствуют любые устойчивые зависимости между людьми, независимо от того, возникают ли они в "личной" или собственно "общественной" жизни людей (об этом ниже). В самом деле, любовь между женихом и невестой или дружба, связывающая школьных приятелей, представляют собой не только интенции человеческого сознания, его эмоциональные состояния, но и реальные отношения взаимодействия, в которых каждая из сторон обретает свои ролевые и статусные характеристики, права и обязанности, определяющие порядок их взаимной связи, вытекающую из него систему взаимоожидаемых поведенческих реакций. В этом плане "личные" отношения людей в сфере быта обладают теми же родовыми характеристиками, что и отношения, существующие между агентами воспроизводства самодостаточной общественной жизни (феодалами и зависимыми крестьянами, наемными работниками и капиталистами и пр.).

Сказанное заставляет нас различать широкий и узкий смыслы категории "общественные отношения", в первом из которых она означает любые отношения людей, возможные в обществе как сфере надорганической реальности, а во втором - устойчивые связи, возникающие между субъектами воспроизводства общества как организационной формы социального. Естественно, предметом социальной философии - после того, как она установила родовые свойства "отношений вообще" - становится класс социальных связей, возникающих в "неличной", "профессионально-гражданской" жизни членов общества.

Для иллюстрации возможного характера таких отношений возьмем, к примеру, большой симфонический оркестр, который состоит не просто из музыкантов, но из музыкантов, связанных между собой особыми отношениями, возникающими в совместной деятельности. Отвлечемся от личных отношений симпатии и антипатии между ними и попробуем назвать основные виды собственно общественных отношений, характерных для любых других социальных групп и для общества, взятого в целом.

Прежде всего речь должна идти об отношениях, которые фиксируют специфическое для оркестра разделение труда, профессиональных функций музыкантов. Так, в оркестре существуют группы струнных, духовых, ударных инструментов, к которым "приписаны" отдельные музыканты, таким образом, что флейтисту не придет в голову самовольно занять место первой скрипки или взять в руки кастаньеты. Тем более ему не придет в голову встать

за пульт дирижера, которого связывают с музыкантами особые отношения "руководства - подчинения", возникающие в процессе разделения "командно-координирующих" и "исполнительских" функций.

Итак, анализируя взаимные отношения между музыкантами, влияющие на их совместное и индивидуальное поведение, мы выделяем прежде всего систему профессиональных связей, возникающих на основе разделения "живого", непосредственного труда, "взаимного обмена деятельностью". Однако подобные отношения отнюдь не исчерпывают собой всего многообразия субъект-субъектных связей, существующих в нашем оркестре. Еще один тип отношений возникает в нем уже не на основе разделения функций, а на основе распределения совместно созданных результатов труда.

В одних случаях такое распределение может иметь непосредственный характер, при котором люди делят совместно созданное - если оно имеет для них потребительскую ценность и поддается такому делению (так поступают, к примеру, охотники, распределяющие между собой тушу совместно добытого зверя). Очевидно, что в случае с музыкальным коллективом такое распределение бессмысленно и невозможно - нельзя поделить между собой угасшие звуки уже исполненного произведения, даже если бы это и пришло кому-нибудь в голову.

В данном случае мы сталкиваемся с более сложной системой распределения, в которой удовлетворение индивидуальных потребностей участников деятельности опосредовано сложными процедурами обмена производимого на потребляемое. Как бы то ни было, каждый из музыкантов рано или поздно получает определенное вознаграждение за свой труд, при этом вознаграждение, получаемое первой скрипкой, превышает жалованье рядового скрипача, опытные музыканты получают больше новичков и т.д. и т.п. Речь идет, таким образом, об устойчивой системе экономических отношений между людьми, связанной с отношениями профессиональными, но не совпадающей с ними.

Следует особо подчеркнуть, что экономические отношения между людьми, область экономики (о которой речь пойдет ниже) отнюдь не сводятся к отношениям распределения уже готовых продуктов труда, но включают в себя также отношения распределения необходимых предметных средств их создания. Не столь важные для музыкального коллектива, в котором труд исполнителя чаще всего соединяется с личной собственностью на средства такого труда (музыкальные инструменты), подобные производственно-экономические отношения, как мы увидим далее, имеют критически важное значение для других, более практических форм совместной деятельности.

Итак, мы видим, что необходимым организационным моментом совместной деятельности людей являются устойчивые воспроизводимые отношения между ними, выражающие характер взаимной зависимости участников социального взаимодействия, взаимную соотношенность их ролей и статусов в нем. Важнейшая роль таких отношений состоит в том, что они программируют характер интересов взаимодействующих субъектов, заинтересованных, как уже отмечалось ранее, не только в предметных средствах удовлетворения своих потребностей, но и в определенной кооперации с другими людьми.

Соответственно, статус субъекта в сложившейся системе общественных отношений - скажем, наличие или отсутствие у него собственности на предметные средства труда или допуска к механизмам власти - с высокой статистической вероятностью определяет характер его действий в поле системного взаимодействия людей. Нас не удивляет тот факт, что люди, не имеющие иного источника существования, нежели их собственный труд, как правило, вынуждены искать себе работу по найму, подчиняясь определенным правилам взаимодействия с собственником средств производства, независимо от того, нравятся или не нравятся им такие правила³⁵.

Нужно сказать, что конституирующая роль общественных отношений далеко не сразу была понята учеными. Известно, что общественное сознание существенно отстало в своем развитии от естественных наук. Одной из причин подобного отставания явилось то, что социальные мыслители долгое время не могли зафиксировать сам факт существования безличных

общественных связей, которые не только не зависят от индивидуальных особенностей человеческого поведения, но, напротив, воздействуют на него в строго унифицирующем духе. Потребовалось немало времени, чтобы ученые осознали тот факт, что при всем различии убеждений и характеров между членами религиозной общины и преступной банды, как отмечал немецкий социолог Г. Зиммель, с необходимостью возникают одни и те же отношения сотрудничества и конкуренции, лидерства и подчинения, прямого или опосредованного распределения значимых благ и т.д. и т.п. Было весьма непросто уяснить, что отношение феодала со своим сеньором или зависимым крестьянином в своей основе не зависят от характера вступающих в них людей, имеют по отношению к ним принудительную силу, вполне сопоставимую с принудительным действием законов природы. Напомним, однако, что общественные отношения не исчерпывают собой всего многообразия социальных связей, существующих в обществе. Наряду со связями субъект-субъектными в нем существует, как уже отмечалось выше, разветвленный класс субъект-объектных, а также объект-объектных связей.

Для иллюстрации возвратимся к нашему примеру с симфоническим оркестром. Очевидно, что условием его успешных выступлений является не только "комплектность" и сыгранность музыкантов (т.е. профессиональные связи между людьми) и не только наличие достаточных "материальных стимулов", создаваемых экономическими отношениями между ними. Таким условием, конечно же, является наличие приличных инструментов, позволяющих исполнителям в полной мере проявить свое исполнительское мастерство, а также наличие интересных музыкальных сочинений, подлежащих исполнению. Тем самым успех совместной деятельности зависит от наличия оптимальной связи между людьми и "вещными орудиями" их деятельности, а также связи музыкантов с внешними символическими программами их поведения, представленными в используемых партитурах.

Подобные субъект-объектные связи дополняются в социальной системе многообразными объект-объектными зависимостями, которые распадаются на взаимные связи вещей, взаимные связи символических предметов, а также взаимные связи вещей и символов. Примером последнего рода может служить физический контакт нот и пюпитра, примером первого рода - связь скрипки и смычка, необходимая для рождения звуков, а если брать менее экзотические примеры - технологическая связь между компонентами автоматизированного производства.

Зато игра симфонического оркестра прекрасно иллюстрирует связь символических объектов, которая имеет важнейшее значение для социальной теории. В самом деле, прекрасные произведения искусства, исполняемые оркестрантами, представляют собой систему органически взаимосвязанных музыкальных образов, объединенных общим замыслом, который включает в себя и некоторую концептуальную программу и передающие ее стилевые особенности звучания. Имея дело с подлинными произведениями искусства, мы можем быть уверены, что каждый отдельный звук, строфа или сцена далеко не случайны, представляют собой минимальные смысловые фрагменты, "единицы смысла", взаимосвязанные с другими фрагментами, образующие вместе с ними целостную эстетическую систему. Естественно, подобные связи не ограничены отдельными произведениями - такой же целостной системой может быть, к примеру, весь репертуар оркестра, если он сформирован не случайным образом, а выражает определенную эстетическую позицию музыкантов.

Итак, мы выделили основные элементы человеческой деятельности, одновременно представляющие собой простейшие "кирпичики" общества. После этого мы можем вернуться не к интуитивному, а вполне осознанному выделению ее типов, образующих искомые подсистемы общества, сферы общественной жизни.

4. Типы совместной деятельности людей

Теперь, когда мы знаем, что любой акт совместной деятельности возможен лишь при наличии взаимосвязанных людей, вещей и символов, становится понятным, почему выживание самодостаточных человеческих коллективов требует осуществления четырех названных

нами типов деятельности. В самом деле, воспроизводство общественной жизни есть не что иное, как воспроизводство совместной деятельности людей, которое, в свою очередь, предполагает создание и воссоздание ее необходимых элементов, ни один из которых не падает в готовом виде с неба.

Материальное производство. Так, для жизни людей, которым присуще активное приспособление к среде, необходимы соответствующие вещи, созданием которых занимается материальное производство. Именно оно создает практические средства деятельности, которые используются во всех ее видах, позволяя, людям физически изменять природную и социальную реальность, "подстраивать" ее под свои нужды.

Добывая полезные ископаемые, производя необходимую энергию, станки и пр., материальное производство работает само на себя, создает продукты, предназначенные к собственному производственному потреблению (пресловутая "группа А", гипертрофированная в бывшей советской экономике). Ясно, однако, что без продуктов материального производства невозможны также ни наука, ни политика, ни медицина, ни образование, для которых оно создает необходимые средства труда в виде лабораторного оборудования, военной техники, медицинских инструментов, школьных зданий и т.д. Наконец, именно материальное производство создает необходимые практические средства жизнедеятельности людей в сфере быта - продукты питания, одежду, мебель и т.п.

Сказанного достаточно для понимания той огромной роли, которую материальное производство играет в общественной жизни людей. Не следует, однако, абсолютизировать эту роль, приписывая материальному производству несвойственные ему функции, как это делали многие социологи-марксисты. По сути дела речь шла об отождествлении понятий общественного и материального производства, сведении к последнему всех форм производственной деятельности человека. Частью такое отождествление основано на незнании, непонимании того, что продуктом производства, распределения и обмена в обществе являются не только вещи, но и все прочие элементы общественной жизни. Однако, с другой стороны, эта ошибка порождается реальной сложностью общественной жизни, тем фактом, что материальное производство в определенной степени "причастно" к производству и людей, и общественных отношений, и даже духовных значений.

В самом деле, мы не можем не видеть, что токарь, вытачивая детали на станке, в процессе материального производства побочно совершенствует свое профессиональное умение, создает сам себя как специалиста вне и помимо специальных институтов ученичества. Это означает, что материальное производство фактически "берет на себя" параллельные функции профессионального обучения, относящегося к иному типу человеческой деятельности.

Аналогичным образом люди, производя необходимые им вещи, способны закладывать фундамент определенной системы общественных отношений - к примеру, отношений распределения труда, которые могут диктоваться технологическим характером производства, складываясь "за спиной" производителей как "побочный продукт" их трудовых усилий. Аналогичным образом, характер материального производства может влиять на возникновение экономических отношений собственности. Всем известно, к примеру, к каким последствиям привело использование новой производительной техники в Европе Нового времени, результатом которого стало зарождение и утверждение капиталистических отношений, созданных не политиками, а совокупными участниками процесса материального производства.

Наконец, в процессе производства вещей люди создают и закрепляют определенный тип ментальности, способ мышления и чувствования, вытекающий из самого характера трудовых операций (к примеру, некоторые культурологи убеждены в том, что духовные особенности многих азиатских народов, отличающие их от европейцев, не в последнюю очередь определены культурой рисоводства, вырабатывающего у производителей специфические свойства характера). Таким образом, материальное производство решает задачи, принадлежащие производству духовному, и даже справляется с ними более успешно, так как создает стереотипы сознания, более прочные, чем любые искусственные конструкции

идеологов.

Вполне соглашаясь с приведенными соображениями, мы не должны, однако, интерпретировать их в "холистском" духе: отрицать реальные различия между типами человеческой деятельности, сваливать их "в одну кучу", сводить к производству материальному. Наличие подобных продуктов (возникающих, как мы увидим ниже, не только в производстве вещей) не отменяет существования форм деятельности специально создающих эти уже не побочные для них продукты.

Продолжая характеристику материального производства, мы должны сделать уточнение, позволяющее избежать немалой путаницы. Дело в том, что материальное производство, как может показаться на первый взгляд, способно не только стихийно, но и вполне сознательно выходить за рамки производства вещей, в частности, создавать символические объекты. В самом деле, зададим себе вопрос: к какому из типов деятельности принадлежит, например, полиграфическая промышленность? С одной стороны, мы интуитивно понимаем, что работа типографских станков мало чем отличается от работы станков иного профиля, несомненно принадлежащих материальному производству. С другой стороны, из рук печатника выходит книга, которая бесспорно является символическим, знаковым объектом. В результате мы стоим перед выбором: либо признать полиграфию духовным производством, либо согласиться с тем, что материальное производство способно создавать не только вещи, но и символы. В действительности эта дилемма ошибочна. Конечно, глупо думать, что печатник занят духовным производством, той же по типу деятельностью, что и автор напечатанной им книги. Не будем забывать, что в типографии создаются не сами идеи, но лишь их "материальная оболочка", каковой является сброшюрованная, забранная в картонный переплет бумага с нанесенными на ней отпечатками. Нам могут возразить, что и писатель, создающий роман или повесть, не может ограничиться продуцированием "чистых" идей, обязан тем или иным образом "материализовывать" их - если он желает быть писателем не только для себя, но и для окружающих его людей. Это обстоятельство тем не менее не выводит писателя за пределы духовной деятельности. Почему же мы отказываем в принадлежности к ней полиграфисту, который занят, казалось бы, аналогичной "материализацией" или "объективацией" (по терминологии П. Сорокина) духовных значений? Отвечая на этот вопрос, мы должны понимать существенное различие между объективацией идей, выступающей как внутренняя фаза, операция духовного труда, и тиражированием рукописей, представляющим собой совершенно самостоятельную деятельность, вид материального производства. Нас не должен смущать тот факт, что по содержанию конкретных операций (как и в случае со стрельбой из винтовки, приведенном выше) объективация и тиражирование похожи друг на друга. Писатель, сидящий за пишущей машинкой и записывающий собственные мысли, и машинистка, печатающая под диктовку или с рукописи уже готовый текст, - заняты различной по типу деятельностью. Аналогичным образом, никому не придет в голову уподобить Леонардо да Винчи, "материализующему" на холсте бессмертный облик Моны Лизы, печатному станку, тиражирующему репродукции этого великого творения.

На этом примере мы можем видеть, как прогресс техники и разделение труда позволяют материальному производству "вклиниваться" в создание символических объектов, брать на себя воспроизводство их "телесного бытия", "материального субстрата", который представляет собой совмещенную со своим духовным значением специфическую вещь, неотличимую от него с точки зрения обыденного сознания, но не научной теории. Нужно сказать, что подобные операции с "материальным субстратом" служат для некоторых ученых основанием включать в материальное производство не только тиражирование духовных значений, но и транспортные операции - переноску и перевозку всего, что имеет вес, протяженность и иные признаки физического тела, независимо от того, идет ли речь о станках, скульптурах или людях. Речь идет о деятельности машинистов, водителей, летчиков, грузчиков и даже почтальонов, относимых к материальному производству. Мы, однако, не согласны с такой постановкой вопроса и считаем правильным

относить все действия, связанные с перемещением, а также хранением продуктов - т.е. созданием пространственно-временных условий производства - к иному типу человеческой деятельности.

Организационная деятельность. Общественная жизнь, как мы могли убедиться, предполагает сложнейшую систему социальных связей, соединяющих воедино людей, вещи и символические объекты. Конечно, в некоторых случаях такие связи могут складываться стихийно, в качестве побочного продукта деятельности, преследующей совсем иные цели. Однако большей частью их нужно создавать в процессе целенаправленной специализированной деятельности, требующей реальных усилий, "человеческого пота", даром, что на выходе мы имеем нечто бестелесное, не осязаемую подобно вещам или символам упорядоченность социальных явлений. Этим и занимается организационная деятельность, вне и помимо которой коллективная жизнь людей так же невозможна, как и без материального производства (которое само невозможно без взаимосогласованности и координации человеческих усилий).

Организационный тип деятельности охватывает множество конкретных видов труда, которые могут быть распределены на два подтипа. Одним из них является коммуникативная деятельность, задача которой сводится к установлению связей между различными элементами общества. Такими элементами могут быть субъекты как таковые, и тогда примером коммуникативной деятельности будет работа маклеров, свах и других посредников, устанавливающих контакты между людьми, нуждающимися друг в друге: собственниками и арендаторами, работниками и работодателями, женихами и невестами. Коммуникативная деятельность, однако, "сводит" не только людей; она приходит на помощь и тогда, когда непосредственной целью человека является не другой человек, а всего лишь предмет, который можно получить из его рук. Примером такой деятельности, устанавливающей связи между людьми и предметами, служат различные формы рыночного обмена, 1) результате которых производители картофеля получают доступ к необходимой им сельскохозяйственной технике и наоборот. Видом коммуникации является розничная торговля, благодаря которой произведенные продукты становятся объектом индивидуального потребления. Ошибочно относимые к материальному производству транспорт и связь тоже являются формами коммуникативной деятельности - доставляя грузы и сообщения в нужное время к нужным людям, они создают необходимые связи между людьми и предметами.

Другим подтипом организационной деятельности является социальное управление, которое отличается по своим задачам от коммуникативной деятельности. Цели последней весьма ограничены: она берется за установление необходимых связей, но не претендует на их регулирование в собственном смысле слова, не берет на себя функции управления уже установленными связями. Это означает, что и маклер, и сваха подстраиваются под вкусы своих клиентов, во всяком случае, не берутся приказывать им, диктовать те или иные формы поведения.

Иначе обстоит дело с представителями управленческих профессий. Их обязанностью является не только установление, но и оптимизация связей, основанная на контроле за человеческим поведением. Механизмом такого контроля, создающего систему вертикальных отношений "руководства-подчинения", является власть - совокупность полномочий, делегированных обществом или социальной группой и позволяющих субъекту "присваивать волю" других людей, принуждать их теми или иными средствами к исполнению своих решений.

Во избежание путаницы отметим, что социальное управление как самостоятельный вид деятельности имеет дело далеко не со всякими социальными связями. Мы знаем, к примеру, что тракторист связан со своим трактором и "управляет" им, если следовать бытовому значению термина. Но значит ли это, что, вспахивая поле, тракторист совмещает сразу две профессии: материальное производство и управление, является одновременно и рабочим, и "начальником"? Очевидна бессмысленность такой постановки вопроса. Столь же бессмысленно, к примеру, утверждать, что писатель, пишущий роман, совмещает процесс духовного творчества с управлением авторучкой, "начальником" которой является.

Возьмем более сложный случай с оператором гидростанции, включающим и выключающим различные подсистемы технологического цикла. Очевидно, что тем самым он регулирует объект-объектные связи, существующие между различными средствами производства энергии. Но означает ли это его принадлежность к сфере социального управления и шире - к регулятивному типу, деятельности вообще? Едва ли это так. Едва ли мы можем считать, что подобные действия выходят за рамки собственно материального производства и отличаются, в частности, от действий токаря, попеременно осуществляющего различные операции на современном станке с числовым программным управлением.

Таким образом, в научном смысле слова управлять могут только люди и только людьми. Из этого не следует, что социальное управление ограничивается лишь регуляцией совместного поведения субъектов и никак не вмешивается в отношения между людьми и предметами. Напротив, очень часто воздействие на людей является всего лишь средством изменения субъект-объектных связей с целью усовершенствовать совместную деятельность. Так, законы о земле, регулирующие отношения земельной собственности, принимаются в конечном счете для улучшения сельского хозяйства, способов воздействия человека на землю. Бригадир контролирует не только взаимные отношения рабочих в коллективе, но и сохранность станков, технологическую дисциплину и т.д. Важно лишь понимать, что такое "субъект-объектное" управление осуществляется в форме распоряжений, отдаваемых человеком человеку, а не техническому устройству. Это означает, что управляющим является именно бригадир, предписывающий токарю тот или иной режим обработки металла, но не сам токарь, "передающий" это приказание станку.

Деятельность социального управления, необходимая для каждого общества, осуществляется на самых различных уровнях его организации. Достаточно сказать, что регулятивные функции могут возникать в самых малых, зачастую случайных, непостоянных социальных группах - к примеру, в компании гостей, избирающих "тамаду", руководящего застольем. Без управления невозможно существование такой малой "ячейки" общества, как семья, в которой всегда присутствует распределение власти, принимающее самые различные формы: от авторитарного господства, присущего патриархальной семье, до "демократического правления", характеризующего современную "эгалитарную" семью, в которой муж и жена равны экономически и юридически.

Без социального управления невозможно нормальное функционирование школ, заводов, филармоний, научных институтов и других организаций, управление которыми - в отличие от семейного - носит административный характер. Объектом такого управления являются так называемые "формальные группы", деятельность которых регламентируется четкими юридическими предписаниями, уставами, определяющими их структуру, порядок членства, права и обязанности членов и т.д.

Властная деятельность, осуществляемая во всех этих организациях, имеет множество функций. Так, она призвана гармонизировать отношения группы с внешними факторами влияния, обеспечивать ее "выживание" и развитие в среде существования. Это означает, что руководитель футбольного клуба не может не быть "дипломатом", обязан обеспечивать "режим благоприятствования" в отношениях с руководством федерации, спонсорами, болельщиками и даже балансировать на грани допустимого в отношениях с судебским корпусом. Наряду и в связи с подобной "внешней политикой" руководитель должен создавать нормальные организационные условия внутри своей социальной группы: субъект-субъектные (от правильной расстановки игроков на поле до справедливого распределения благ, создающего стимулы к игре и здоровый "моральный климат" в коллективе) и субъект-объектные (наличие должной экипировки, нормальных условий отдыха и т.д.).

Эффективность управленческих действий в огромной степени влияет на успех или неуспех совместной деятельности людей. Об этом, к примеру, однозначно свидетельствует военный опыт человечества: недаром в офицерской среде столь популярно изречение о неизбежной победе "ста баранов под руководством льва" над "ста львами, управляемыми бараном".

Если же перейти от пословиц и поговорок к экономической прозе наших дней, то мы узнаем,

что в известном японском концерне "Мазда" производительность труда за последние годы возросла в 2,5 раза, причем 80 процентов этого прироста, как отмечают специалисты, пришлось на мероприятия, не связанные с крупными капитальными вложениями и технологическими новациями, т.е. вызваны шагами, которые предпринимались в рамках "революции менеджеров". Речь идет о коренной перестройке производственно-технологических отношений в промышленности, в ходе которой современные предприниматели отказались от менеджеров "тейлористского типа", исповедовавших систему "научного потовыжимания". На смену были приглашены сторонники доктрины "человеческих отношений", умеющие создать такие связи в коллективе, при которых работник ассоциирует себя с фирмой, в которой трудится, лично заинтересован в ее успехах и процветании.

Наконец, высшей формой социального управления является политическая деятельность, которая отличается от административного управления прежде всего объектом приложения. В отличие от обычного администратора, отвечающего за скоординированную деятельность "частных" социальных институтов (больниц, школ и т.д.), политик несет ответственность за успешное функционирование и развитие общества, взятого в целом, благосостояние и безопасность живущих в нем людей. Предметом его забот является стабильность общественной системы, соразмерность различных сфер ее организации, оптимальная динамика развития, благоприятность внешних воздействий и т.д. (естественно, мы имеем в виду собственно политиков, а не политиканов-временщиков, стремящихся к вершинам власти в своекорыстных интересах).

Политическая сфера общественной деятельности имеет сложное внутренне устройство, включает в себя активность негосударственных политических структур (партий и прочих организаций) и деятельность государства - главного звена политической системы.

Государство, в свою очередь, представляет собой сложнейший институт, имеющий множество функций, связанных с законодательной, исполнительной, судебной властью, армией, аппаратом принуждения и пр.

Не касаясь вопроса о внутренней организации политической деятельности, мы хотим подчеркнуть, что ее отличие от социального администрирования имеет не абсолютный, а относительный характер. Дело в том, что административные решения, ограниченные, казалось бы, рамками отдельных "участков" общественной жизни, судеб отдельных групп, могут приобретать отчетливое политическое содержание - в том случае, если последствия этих "частных" решений влияют на общество, взятое в целом. Ясно, что беспрецедентное повышение налогов, направленное против нэпманской буржуазии, будучи по форме экономическим, а не политическим решением, в действительности явилось политическим действием по удушению, ликвидации враждебного большевикам экономического класса в целях радикальной перегруппировки социальных сил. Поэтому нас не должны удивлять такие словосочетания, как "экономическая политика", "политика в области образования" и т.д., - они отражают реальный факт пересечения различных форм социального управления, взаимопроникновения политической, экономической и иных форм власти.

Итак, мы рассматриваем политику как особую форму социального управления и шире - организационной, регулятивной деятельности людей. Важно понимать, что далеко не все формы последней имеют политический характер. Нельзя сводить социальную регуляцию к политике и только политике, как это делают ученые, выделяющие ее и качестве самостоятельного типа деятельности в одном ряду с материальным и духовным производством, производством непосредственной человеческой жизни. В результате неполитические формы организационной деятельности выпадают из типологии и неправоммерно заносятся в материальное производство (как это имеет место с транспортом), духовную жизнь (к которой иногда относят деятельность администраторов) и т.д.

Завершая наш краткий анализ форм регулятивной деятельности, мы хотим возразить ученым, которые считают, что политика возникает лишь с разделением общества на классы

This document was created by Unregistered Version of Word to PDF Converter

и образованием государства. Было бы странно рассматривать кровопролитные войны между племенами, сложнейшую дипломатию, ведущую к заключению племенных союзов, в качестве некоторой неполитической по "своему характеру деятельности, теряющей в этом случае всякие типологические очертания. Столь же странным выглядит тезис об исчезновении политики вслед за гипотетической ликвидацией государства как института профессиональной, "публичной власти". Даже если представить себе такую ликвидацию, она не будет означать исчезновения целого класса управленческих задач, который мы называем "политическим" и который никогда не сможет исполняться на началах "моральной саморегуляции поведения", как об этом говорили создатели марксизма.

Итак, мы установили, что необходимые людям вещи создаются материальным производством, а столь же необходимые связи устанавливаются и контролируются регулятивной деятельностью. Очевидно, что за создание и воссоздание двух оставшихся элементов общества - символических объектов и людей - отвечают социальный и духовный типы человеческой деятельности.

Духовная деятельность. Определяя задачи духовного производства, мы прекрасно понимаем, что главным его продуктом являются не предметы, в которых воплощена информация (рукописи, отснятая киноплёнка и пр.), а сама информация, адресованная человеческому сознанию: идеи, образы, чувства. Другое дело, что без средств объективации эта информация негодна к употреблению, так же, как негодно к употреблению вино, не разлитое в бутылки, бочки и прочую "тару".

Поэтому классификация духовного производства связана не с классификацией его предметных средств, "перевозчиков смысла", а с классификацией форм общественного сознания, которые могут быть продуктом специализированной деятельности.

Конечно, далеко не все состояния сознания, важные для поведения людей, могут быть созданы искусственно. Достаточно напомнить, что к сознанию в самом широком его понимании, охватывающем всю область человеческой психики, относятся отличные от рефлексов идеальные побуждения, которые имеют характер не осознанных субъектом мотивов поведения. Зигмунд Фрейд, как уже отмечалось выше, убедительно показал ту огромную роль, которую играют в человеческом поведении смутные желания, неосознанные влечения - таинственная сфера "Оно", отличная от сферы "Я" (индивидуальный рассудок) и "Сверх-Я" (усвоенные индивидом нормы культуры). Ясно, однако, что область "Оно" и связанные с ней привычки, вкусы, волевые импульсы (представляющие собой форму реактивного сознания, т.е. сознания, вплетенного в непосредственные поведенческие реакции) лежат за пределами специализированного духовного производства, допуская в лучшем случае контроль и коррекцию со стороны практической психиатрии.

Это не значит, однако, что за пределами такого производства находятся лишь формы индивидуального сознания, присущие человеку как "микрокосму" - уникальной экзистенции, а не типическому "агенту" коллективной деятельности. Собственно "общественное", т.е. надиндивидуальное, интерсубъективное сознание, выходящее за рамки собственного духовного опыта своих единственных носителей - индивидов, созвучное многим из них - также может иметь стихийный характер, не будучи заранее запланированным продуктом духовного производства. В частности, сопротивляются попыткам искусственного воздействия на них различные "объективно-мыслительные" формы сознания, которые складываются как стихийная реакция людей на реальные условия их жизни. Примером служит безуспешность всевозможных попыток принудительного внедрения трезвости - от "сухого закона" в США до последней антиалкогольной кампании в нашей стране. Мы могли лишний раз убедиться, насколько устойчивы любые, даже вредные установки сознания, если они постоянно "подпитываются" не только традициями, но и наличными условиями жизни, ее неустроенностью, при которой алкоголь становится наиболее доступным средством психологической разрядки.

И все же, несмотря на эти и другие "запреты", духовное производство есть реальность общественной жизни, оказывающая огромное воздействие на историю, особенно в наши дни.

Чтобы понять многообразие его форм, мы должны выделить те области сознания, которые нуждаются в специализированном воспроизводстве и допускают его. Для этого мы должны вспомнить, что система сознания дифференцируется на разные сферы по разным основаниям, лежащим в основе такой дифференциации.

Одним из таких оснований является уже упоминавшееся выше различие между рефлексивными и ценностными формами сознания. Напомним кратко, что одной из потребностей человека является знание о мире, таком, как он есть, независимо от пола, вероисповедания, политических симпатий воспринимающих его людей. Если мы хотим построить самолет, мост или корабль, мы должны знать о мире нечто такое, что дано принудительно, независимо от наших склонностей и стремлений. Мы ищем в мире реальные связи и состояния и воплощаем их в формулах, подобных уравнениям механики, в которых лишь сумасшедший способен произвольно переставлять параметры. Ни один ученый и тем более инженер не будет возводить в куб то, что следует возводить в квадрат, умножать вместо деления и т.д. - в противном случае наши самолеты не поднимутся в воздух, мосты рухнут, а корабли перевернутся. Речь, таким образом, идет о потребности познавать действительность в собственной логике ее развития, что и составляет задачу рефлексивного сознания.

Однако человек не только фиксирует мир, но и определенным образом относится к нему, оценивает его явления как полезные и вредные, добрые и злые, целесообразные и нецелесообразные, прекрасные и безобразные, справедливые и несправедливые. В данном случае речь также может идти о знании, но знании особом, которое концентрируется не на объекте как таковом, а на его значении для субъекта. Человек проецирует себя на внешний мир, соотносит его с внутренним миром своих ценностей и предпочтений, которые различны у разных людей, меняются от страны к стране, от поколения к поколению (что не означает, конечно, отсутствия общезначимых ценностей, спектр которых расширяется по мере исторического развития человечества, становления всемирной истории). Выработка такого ценностного взгляда на мир, без которого невозможна ориентация и адаптация в нем, составляет задачу особого ценностного сознания, которое отличается от сознания рефлексивного и по целям, и по средствам их достижения (в частности, включает в себя не только "сухой рассудок", но и мощную эмоциональную компоненту, чувственное переживание мира).

Очевидно, что различие между рефлексивным и ценностным видением мира тесно связано с другим основанием структурной дифференциации сознания. Мы имеем в виду различие между формами познания мира, которые представляют собой символическую репрезентацию наличного бытия, отображение того, что есть, и формами духовного конструирования идеальных сущностей, лишенных реального прототипа. Не будем забывать, что человек как существо практическое не может ограничиться отвлеченным "созерцанием" мира.

Напротив, он активно изменяет мир, переустраивает его в целях более "комфортного" и безопасного существования в нем, приводя "сущее" в соответствие с представлениями о "должном", соответствующем его потребностям и интересам. Формой такого идеального моделирования являются искусство, творящее мир по законам красоты; инженерия, создающая схемы наилучших средств человеческой деятельности и проекты преобразования среды нашего существования в целях наиболее успешной адаптации к ней; правотворчество, создающее нормы коллективного поведения людей - от конституции государств до правил уличного движения; различные формы "консалтинга", предлагающего рецепты рационального экономического или политического поведения, и т.д.

Очевидно, что все названные нами формы сознания представляют собой "идеальные типы", которые в реальной жизни отнюдь не отгорожены китайской стеной, вполне способны проникать друг в друга. Это не может не сказаться на конкретных видах духовной деятельности, которые, будучи носителями одной "главной" функции, сочетают ее с множеством "побочных". Так, наука, являющаяся воплощением рефлексивного сознания, порой незаметно для себя переходит в область инженерии, переключаясь с поиска истин на

способы наиболее целесообразного их применения в конструкторских разработках. Искусство, являющееся наряду с реактивным религиозным и моральным сознанием формой ценностного отношения к миру, осуществляет одновременно весьма специфические формы познания, проникая в глубины человеческой психологии, и т.д. и т.п.

Социальная деятельность. Обращаясь к специализированной социальной деятельности, создающей первое условие общественной жизни - живых людей - мы признаем, что многие человеческие качества, значимые для истории, формируются стихийно, как "побочный продукт" иных форм производства. Достаточно сказать, что ни в одном обществе мы не найдем специальных учебных заведений, в которых людей готовили бы на роль наркоманов, алкоголиков или бродяг. Тем не менее в самых развитых современных странах полно людей, ведущих подобный "антиобщественный образ жизни", пришедших к нему под влиянием тех или иных стихийно сложившихся обстоятельств.

Ясно, однако, что все случаи такого рода не отменяют сам факт существования профессий, отвечающих за "общественное производство человека". Многомерность человеческого бытия, наша способность существовать в разных мирах, сочетая свойства биологического организма со свойствами носителя общественных ролей и статусов, а также неповторимой человеческой экзистенции, - все это определяет чрезвычайную сложность, многомерность интересующего нас типа деятельности. Она включает в себя и деятельность врача, обеспечивающего нормальную работу нашего "тела", и деятельность священнослужителя, думающего о "душе" верующего человека, и деятельность воспитателя, отвечающего за начальную социализацию человеческих индивидов, и деятельность педагога, обучающего формам профессионального поведения, и т.п.

Особую сложность социальному типу деятельности придает наличие в нем двух взаимосвязанных форм - общественного производства человека и его индивидуального самовоспроизводства в так называемой сфере быта.

В самом деле, было бы ошибкой считать, что специализированная деятельность по производству человеческой жизни может осуществляться лишь совместной деятельностью людей, что каждый "готовый человек" является всецело плодом общественных усилий. Да, нас учат в специально созданных обществом школах, кормят в столовых, развлекают на концертах и футбольных матчах. Но в то же время почти каждый человек способен купить самоучитель и самостоятельно изучить основы иностранного языка. Научившись играть на гитаре или выращивать цветы, мы сможем сами развлечь себя в минуты досуга. Приготовив скромный завтрак, мы накормим себя, не обращаясь к услугам профессиональных поваров, и т.д. и т.п.

Все это значит, что в сферу социальной жизни включаются как составная часть процессы самовоспроизводства индивидов - огромный и разнообразный мир человеческого быта, в котором люди сами учат, лечат, кормят и развлекают себя. Именно с этой сферой связано само таинство человеческого рождения, благодаря которому совместная жизнь людей продолжается во времени. Именно здесь происходит первичная социализация индивидов - воспитание детей в семье и средствами семьи, включая святую родительскую любовь, которую нельзя заменить никакой общественной заботой.

И тем не менее процесс производства человека слишком важное и сложное дело, чтобы общество могло всецело передоверить его индивидам и первичным социальным группам. Рано или поздно оно приходит "на помощь" семье и берет на себя многие ее функции. Общество активно включается в процесс воспитания и обучения детей; оно монополизирует процесс профессиональной подготовки, который перестал быть "надомным" с тех пор, как общественное производство "переросло" рамки домашнего хозяйства. Общество берет на себя охрану человеческого здоровья, готовит специалистов, умеющих делать хирургические операции, бороться с пневмонией, скарлатиной и другими болезнями, недоступными самолечению.

Итак, социально-философский взгляд на общество как на организационную форму деятельностиного воспроизводства социального, позволяет нам выделить четыре типа

совместной активности людей, необходимые для самостоятельного существования общественного коллектива. Именно эти типы, воспроизводимые в любом из известных истории обществ, определяют его подсистемы или сферы общественной жизни. Так, производство определенной информации образует духовную сферу общества, создание и оптимизация общественных связей и отношений - его организационную сферу, производство и воспроизводство непосредственной человеческой жизни - социальную сферу, и, наконец, совместное производство вещей образует его материально-производственную сферу. Вместе с тем очевидно, что подсистемы общества, характер и число которых определяются характером и числом общественно необходимых функций, не могут быть редуцированы к абстрактно взятым типам самостоятельной деятельности людей. В самом деле, никто не будет спорить с тем, что понимание необходимости дыхательной функции для жизнедеятельности организма отнюдь нетождественно пониманию принципов устройства дыхательной подсистемы, которая включает в себя множество специализированных органов, отвечающих за нормальное поглощение и использование кислорода и вывод углекислого газа. Точно так же для понимания всей сложности устройства общественных подсистем мы должны существенно конкретизировать наши знания о типах общественного воспроизводства, учитывая ту сложную компонентную организацию, которая позволяет им де-факто справляться с функциями социального жизнеобеспечения.

4. Компоненты общественной жизни. Основания групповой дифференциации общества
Типы и виды совместной деятельности людей. Анализируя реальное строение сфер общественной жизни, следует для начала учесть тот факт, что каждый из выделенных нами типов общественной деятельности предполагает множество ее конкретных видов. Так, сфера материальной жизни общества прежде всего включает в себя такие конкретные формы хозяйственной активности, как машиностроение, строительство, сельское хозяйство и прочее; сфера духовной жизни делится на науку, религию, искусство и прочие конкретные виды духовного производства.

Анализ подобных видов реальной человеческой деятельности, конечно же, выходит за рамки социальной философии, которая дает лишь основу их классификации и систематизации, утверждая, что в реестре человеческих занятий нет ни одного такого, которое не подпадало бы под идеальные типы совместной самостоятельной активности людей. Существуют лишь две оговорки, которые нужно сделать для того, чтобы это утверждение не вызывало явных возражений.

Первое. Как нетрудно видеть, приведенная нами система типов деятельности охватывает лишь "нормальные", общественно необходимые формы человеческих занятий. Это означает, что нам не нужно ломать голову над вопросом о том, к какой из сфер общественной жизни - материальной, социальной, регулятивной или духовной - относится, к примеру, воровство или вооруженный грабеж. Подобные асоциальные занятия, естественно, не подпадают под типологию общественно необходимых форм деятельности, представляют собой явление социальной патологии.

Это не означает, конечно, что социальная теория вправе вовсе игнорировать их существование, никак не объясняя его. Нуждается в объяснении прежде всего сам реестр преступных деяний, который может существенно различаться в разных обществах, запрещающих проституцию или разрешающих ее, преследующих за валютные операции или поощряющих их. Нужно обнаружить и тот набор деяний, который (подобно убийству как не санкционированному обществом и государством насилию против личности или грабежу как нелегитимному отчуждению коллективной или частной собственности) признается преступным практически во всех человеческих сообществах и запрещается как подрывающий саму основу общественного порядка.

Социальная теория должна показать, далее, что для определенных обществ на определенных этапах их развития подобная деструктивная деятельность является исторически неизбежной. Очевидно, что острый дефицит средств жизнеобеспечения, которых не хватает

для полноценного существования всех членов современного российского общества, но может не вызывать в нем воровства, равно как тотальное перераспределение собственности не может не сопровождаться насилием и коррупцией.

Важно лишь учесть, что такая неизбежность асоциальной активности отнюдь не тождественна ее родовой исторической необходимости, что и позволяет нам не включать ее в базисную модель общества, и которой сведены абсолютно необходимые для любых самодостаточных коллективов типы деятельности. Лишь после установления такой деятельностной нормы мы можем судить об отклонениях от нее - как это делают, к примеру, биология и медицина, рассматривающие явления патологии, болезни организма лишь после того, как установлены нормы его строения и функционирования (согласно которым наличие у человека пары верхних и пары конечностей является анатомической нормой, которая нарушается в случаях инвалидности).

Вторая оговорка имеет особенно важное значение. Мы видели, что на уровне изучения типов деятельности социальная теория имела возможность рассматривать их как "химически чистые", "идеальные" образования - не смешивающиеся и не пересекающиеся друг с другом. Увы, на уровне конкретных видов деятельности выделенные нами типы теряют свою "идеальность", оказываются в отношениях прямого и непосредственного пересечения, взаимопроникновения.

В самом деле, что представляет собой, к примеру, театральная деятельность как особый вид духовного производства? Отвечая на этот вопрос, мы быстро обнаружим, что работа театра отнюдь не сводится к игре актеров, создающих художественные образы. Она невозможна без деятельности рабочих сцены, занятых постройкой декораций, директора труппы, осуществляющего административное управление, института театрального ученичества и др. Точно так же конкретная деятельность машиностроительного завода невозможна без функционирования заводской администрации, инженерных служб, КБ и прочих форм деятельности, явно не подпадающих под тип материального производства.

Было бы большой ошибкой интерпретировать подобные факты в духе уже упоминавшегося "холизма", использовать их для доказательства тщеты всех и всяческих попыток строгого структурного расчленения общества. В действительности композиционная сложность конкретных видов деятельности отнюдь не свидетельствует об их структурной неразличимости. Напротив, мы без колебаний относим машиностроение к сфере производства орудий, а театральное искусство к сфере духовной жизни, так как понимаем, что из множества "намешанных" в них типов деятельности один и только один является определяющим, системообразующим, а другие играют лишь вспомогательную, служебную роль. Не будем забывать, что конечным продуктом машиностроения являются все же готовые тракторы, а не их чертежи, в то время как инженерная деятельность характеризуется прямо противоположным соотношением своих целей и средств.

Итак, структурное членение сфер общественной жизни имеет своим ближайшим шагом выделение конкретных видов общественно необходимой деятельности. Следующие шаги приводят нас к выделению еще более дробных компонентов общественной системы, ключевое место среди которых занимают функционирующие в обществе социальные институты и группы³⁶. Задачей социальной философии становится изучение различных оснований групповой дифференциации общества, кратко охарактеризованных ниже.

Общественное разделение труда. До сих пор, фиксируя необходимость создания вещей, информации и прочих элементов общества, мы оставляли в стороне вопрос о реальном субъекте подобной активности. Однако рано или поздно логика структурного анализа обществ заставляет нас дополнить процессуальную парадигму деятельностного подхода его субъектной парадигмой, т.е. перейти от вопроса о том, "что именно нужно делать в обществе для полноценного его существования?" к более конкретному вопросу: "кто именно осуществляет общественно необходимую деятельность, каковы способ и формы участия людей в их производстве и воспроизводстве, какие следствия имеет для них участие в этом процессе?"

Необходимость такой конкретизации можно оспорить лишь при универсалистском понимании общества как интегративного субъекта собственной жизнедеятельности, действующего "через голову" образующих его людей. Отказ от подобного универсализма, рассмотрение общества не как коллективного субъекта, а как организационной формы взаимодействия людей заставляет нас обратиться к тем несамодостаточным формам коллективности, благодаря которым возможен интегральный эффект общественной жизни. В самом деле, понять устройство организационной сферы общественной жизни, не учитывая законов возникновения, функционирования и саморазвития такого социального института, как государство, так же невозможно, как понять реальную механику воспроизводства непосредственной человеческой жизни, отвлекаясь при этом от анализа института семьи. Конечно, такой анализ во многом выходит за рамки задач социальной философии, составляя предмет специальных социологических теорий. Тем не менее, именно социальная философия должна сформулировать основные принципы институционализации общественной жизни и связанные с ними принципы классификации социальных групп, их дифференциации и стратификации в рамках социального целого.

Для понимания принципов и механизмов мы должны перейти от анализа форм общественного производства необходимых элементов социальности к анализу процессов распределения форм, средств и результатов совместной деятельности людей между ее участниками.

Нетрудно видеть, что коллективная по своему характеру совместная? деятельность людей может быть успешной лишь в том случае, если она правильно распределена между ее участниками. От необходимости такого распределения был свободен лишь Робинзон на необитаемом острове, и то лишь до тех пор, пока не встретил Пятницу и не вступил в жизнеобеспечивающее взаимодействие с ним.

Констатируя это элементарное обстоятельство, важно понимать, что распределение совместной деятельности между ее участниками осуществляется в различных формах, каждая из которых выступает самостоятельным основанием для групповой структуры общества.

Логически исходной формой такого распределения является уже упоминавшееся нами выше распределение актов живой деятельности внутри осуществляющегося ее коллектива субъектов. Речь идет о взаимосогласовании и взаимодополнении человеческих усилий, "обмене деятельностями и способностями", эффективность которого издавна осознана людьми, всегда применявшими те или иные формы распределения труда.

Простейшей из таких форм является взаимосогласованная кооперация труда в рамках однородной по своим операциям совместной деятельности (примером чему может служить совместное распиливание бревна двуручной пилой, каждый из участников которого совершает одни и те же по своему характеру и результату действия). Очевидно, что в данном случае "механическая сумма сил отдельных рабочих отлична от той общественной силы, которая развивается, когда много рук участвует одновременно в выполнении одной и той же нераздельной операции, когда например, требуется поднять тяжесть, вертеть ворот, убрать с дороги препятствие. Во всех таких случаях результат комбинированного труда или вовсе не может быть достигнут единичными усилиями, или может быть осуществлен лишь в течение гораздо более продолжительного времени, или же лишь в карликовом масштабе. Здесь речь идет не только о повышении путем кооперации индивидуальной производительной силы, но и создании новой производительной силы, которая по самой своей сущности есть массовая сила"³⁷.

Более сложной формой распределения деятельностных усилий является разделение труда, которое возникает в случае с деятельностью, гетерогенной по характеру своих операций. При этом разделение труда может выступать как разделение различных операций в рамках совместно осуществляемой продуктивной деятельности (к примеру, разделение функций загонщиков и стрелков среди участников коллективной охоты), а может выступать как разделение самостоятельных видов и даже типов производства, сопровождающееся взаимным обменом их продуктами.

Так, разделение разных видов труда в рамках одного и того же по типу материального производства может быть проиллюстрировано древним разделением функций между мужчинами, занятыми охотой, и, женщинами, занятыми собирательством или мотыжным земледелием, или внутриобщинным отделением ремесла от земледелия. Примером разделения труда в рамках различных по типу форм общественно необходимой деятельности может служить разделение функций между рядовыми общинниками, занятыми материальным производством, жрецами и племенной знатью, занятыми специализированным духовным производством и управлением общественными делами коллектива³⁸.

Характеризуя общественное разделение труда, нельзя не сказать о том, что, возникая внутри самодостаточных человеческих коллективов (прежде всего как половозрастная специализация деятельности), оно со временем приобретает межобщинный (общественный) характер, т.е. выступает как функциональная специализация самостоятельных обществ, одни из которых заняты по преимуществу земледелием, а другие, к примеру, скотоводством. Если внутриобщественное разделение труда еще имеет некие аналогии со специализацией функций в коллективах животных - муравейниках, пчелиных ульях или волчьих стаях, то внешняя его форма является монопольным достоянием человечества, поскольку в природе "не бывает, чтобы слоны производили для тигров, вообще, чтобы одни животные производили для других"³⁹.

Тем не менее, рассуждая о компонентном строении общества, мы можем отвлечься от внешних форм разделения труда, связав выделение социальных институтов и групп с его внутриобщественной формой. Логическая последовательность этого процесса интересующая социальную философию, выглядит следующим образом:

- *существование четырех необходимых форм совместной деятельности людей означает исторически синхронное становление системы ролей, имеющих безличный характер, т.е. существующих как некий набор "вакансий", содержание которых (набор связанных с ними функциональных обязанностей) не зависит от характера людей, занимающих и освобождающих эти вакансии, справляющихся или не справляющихся с ними.*

В действительности такое содержание определяется объективным содержанием деятельности, которое зависит от характера ее продукта и необходимых способов его получения. Все мы знаем, что именно должна делать армия для того, чтобы одержать победу над неприятелем. Соответственно, возникновение ролей командира и рядового определяется не случайными желаниями людей, а необходимостью координации совместных действий по обороне и нападению, без чего невозможна успешная борьба с врагом. Непосредственные участники этого процесса могут не понимать такой необходимости или плохо реализовать ее, но они не в силах изменить объективные ролевые условия эффективной военной активности. Точно так же возникновение роли ремесленника в системе профессионального разделения труда определяется не прихотью сознания, а необходимостью квалифицированного производства усложняющихся вещных средств человеческого труда (в ситуации, когда собственных умений воина или землепашца уже недостаточно для того, чтобы изготовить надежный меч или плуг) и т.д.;

- *на ранних этапах человеческой истории многие социальные роли - за исключением тех, которые связаны с безусловным половозрастным разделением труда (как это имеет место, к примеру, с сугубо женскими функциями рождения и вскармливания детей), - исполняются многими, если не всеми членами коллектива, которые чередуют участие в материальном производстве с участием в совместном управлении общими делами или совместной обороне и нападении⁴⁰.*

- *однако постепенно набор ролей, открытых всем, переходит в реестр фиксированных профессий, закрепляемых за определенной группой лиц, освобождаемых от занятий иного рода⁴¹. Движение в этом направлении со временем приводит к возникновению особых групп людей, связанных единством обретаемой или наследуемой профессии (в последнем случае разделение труда может вести к возникновению каст - эндогамных групп, связанных общей профессией, передаваемой по наследству).*

Изначальной причиной такой специализации труда является рост его эффективности, становящийся очевидным в ситуации, когда "пирог печет пирожник, а сапоги тачает сапожник". Тем не менее подобный рациональный расчет (в далеком от веберовской рациональности доцивилизационном периоде человеческой истории), конечно же, никогда не выступает в чистом виде. Напротив, ранние, весьма размытые формы профессиональной специализации осмысливаются и объясняются людьми в понятных им формах: связываются с отношениями происхождения и кровного родства, сопровождаются мифологизацией, сакрализацией и другими механизмами "традиционной" культуры.

• особое значение для жизни общества в этой связи имеет процесс институционализации форм социального управления, ведущий к превращению властных функций, необходимых для существования любого общества, в феномен публичной власти - институты политического управления и администрирования, что предполагает монополизацию властных полномочий определенным кругом избранных или назначенных лиц.

Это обстоятельство ведет к дополнению "горизонтальной" профессиональной дифференциации людей их "вертикальной" стратификацией, делением на "высшие" и "низшие" профессии, на "командующих" и "подчиняющихся". Заметим, что речь идет пока о различиях между людьми, связанных с различием их места в "профессиональной" вертикали властвования. Подобные различия по отношению к власти как профессии следует отделять от связанных, но не совпадающих с ними различий по степени общественного влияния, носители которого, как мы увидим ниже на примере социальных классов, могут быть далеки от специализации в сфере социального управления (или занимать в ней подчиненное положение, как это было с подпольным миллионером Корейко, официальный чиновничий ранг которого явно не совпадал с масштабом его влияния на руководителей "Геркулеса".

Нелитературным примером подобного различия между институтами власти и разнообразными влияниями на власть может служить воздействие на царей, президентов и прочих руководителей со стороны всевозможных фаворитов - любовниц, брадобреев, начальников служб личной безопасности и пр.).

Как бы то ни было, с возникновением публичной власти система ролей в социальной деятельности дополняется системой статусов, в которой выражается неравный характер взаимных прав и обязанностей между людьми, способность одних из них "присваивать волю" других, отдавая распоряжения, обязательные к исполнению⁴². Наибольшее выражение эта стратификация обретает с возникновением института государства, основанного на профессионализации социального управления всеми делами самодостаточного человеческого коллектива, включая оптимизацию его связей с другими обществами.

Анализируя структурную принадлежность институтов и групп, созданных разделением актов живого труда, важно различать группы собственно профессиональные, связанные с процессом производства в его непосредственно общественной форме, и группы специализированные в сфере бытового самовоспроизводства людей, имеющего лишь опосредованно общественный характер (в числе последних важнейшую роль играет институт семьи).

Другое важное различие социальных коллективов, созданных разделением труда, связано с их делением на "монофункциональные" и "полифункциональные" институты и группы. Первые являются как бы монопольным достоянием одной из подсистем общества, примером чего может служить, скажем, районное отделение милиции, совсем не обязанное заниматься материальным производством или научными изысканиями. Собственная цель этой монофункциональной группы - поддерживать общественную и личную безопасность граждан, чем определяется ее принадлежность лишь одной организационной сфере общественной жизни. Иначе обстоит дело с государственной организацией, которая помимо собственной регулятивной сферы способна выступать субъектом самых различных сфер - в том числе и материального производства; подобной же полифункциональностью обладает семья и некоторые другие объединения людей.

Повторим еще раз: конкретный анализ процессов институционализации общественного

разделения труда выходит за рамки социальной философии и является предметом более конкретной социологической теории. Что же касается социальной философии, то она рассматривает "профессиональную" специализацию людей как важное, но не единственное основание групповой дифференциации общества, тесно связанное с другими его основаниями. Экономический уклад общественной жизни. Феномен социальных классов. Рассматривая процесс распределения совместной деятельности между осуществляющими ее субъектами, важно понимать, что такое распределение не ограничивается актами живого труда, но предполагает распределение его предметных средств, рождающее важнейший феномен общественной жизни, именуемый собственностью.

Категория "собственность", рассмотренная в самом широком социально-философском смысле, обозначает отношение по поводу присвоения людьми неких значимых социальных явлений, способность владеть ими, отчуждать их (оставляя за собой или делегируя другим возможность распоряжения или пользования).

Важно подчеркнуть, что собственность представляет собой не само явление, принадлежащее человеку (как это следует из бытового значения термина, когда собственностью называют объект владения), и не субъект-объектную связь между человеком и предметом собственности, а общественное отношение принадлежности, возникающее между людьми по поводу используемых объектов и придающие им (людям) статус собственников или лишенных собственности.

Особо подчеркнем, что собственность выступает как явление реальное, т.е. существующее за пределами человеческого сознания (напомним, что реальное понимается нами как неидеальное, субстратно определенное существование, а не как действительное, неиллюзорное бытие, отличное от небытия, - в последнем смысле сознание также "бытийно", т.е. является реальным). Многие философы и социологи (как мы увидим ниже на примере П. Сорокина) используют невещественность экономических отношений как доказательство идеальной природы этого феномена, рассматривая его как совокупность духовных значений, регулирующих процесс распределения. В противоположность такому подходу мы согласны со специалистами, различающими собственность как экономическое отношение, устойчивую воспроизводимую связь между людьми и собственность как юридический феномен - волевое выражение и закрепление реальных связей в дистрибутивных нормах права.

Конечно, мы должны отдавать себе отчет в том, что реальное бытие отношений собственности немислимо без их репрезентации в сознании. Невозможно распределить между людьми средства производства или предметы потребления, не определяя в сознании нормы такого распределения, долю каждого из участников. Однако это вовсе не значит, что пропорции распределения всецело определяются сознанием людей, а не реальным содержанием их деятельности.

Вопрос о функциональном соотношении человеческого сознания и отношений собственности, "материальности" или "нематериальности" последних мы рассмотрим ниже. Пока же заметим, что в предельно широком понимании собственности как отношений "распределения вообще" ее объектом могут быть самые разнообразные явления общественной жизни (включая сюда природные по происхождению комплексы, сам факт владения которыми немедленно придает им социальные свойства).

Так, собственность может распространяться на используемые людьми вещи; ее предметом могут выступать символические, знаковые объекты или опредмеченная информация; на определенных этапах истории в число объектов собственности могут попадать сами люди, как со стороны своей рабочей силы, отчуждаемой в пользу других людей, так и в плане тотального владения человеческой личностью; наконец, предметом собственности, владения, распоряжения и пользования может выступать такое организационное условие общественной жизни, как властный статус в отношениях господства - подчинения, позволяющий своим владельцам подчинять себе поведение других людей.

В более узком экономическом значении термина "собственность" выступает как отношение между людьми по поводу ограниченного круга социальных явлений, в который входят по

преимуществу вещные и символические объекты человеческой деятельности, образующие предметное богатство (как классификационную альтернативу непредметной по своей природе власти).

В подобном понимании отношения собственности выступают как экономические отношения или экономика - совокупность устойчивых, воспроизводимых субъект-субъектных связей, возникающих в процессе распределения между людьми опредмеченных условий, средств и продуктов человеческого труда.

Особо подчеркнем, что экономика - в противоположность распространенному ошибочному мнению - не может и не должна рассматриваться как самостоятельная сфера общественной жизни, совпадающая с материальным производством или выделяемая в ряду с хозяйственной, организационной, социальной, духовной подсистемами общества. Несмотря на то, что в бытовой лексике принято говорить об "экономической деятельности" (относя к ней организационную по типу деятельность банкиров, биржевых брокеров и пр.), экономика в действительности представляет собой не тип человеческой деятельности, а тип распределительных отношений между осуществляющими ее людьми. В этом плане свою экономическую инфраструктуру имеют все сферы общественной жизни людей. Не только рабочие, но и учителя, врачи, военные, не относящиеся к сфере материального производства, дети и пенсионеры, еще не ставшие или переставшие быть субъектами общественного воспроизводства, - все в равной степени являются носителями экономических интересов, предмет которых составляет определенная доля каждого индивида в распределении общественного богатства.

Каждое из обществ может обладать своим типом экономического устройства или экономического уклада, в основе которого лежат особые производственно-экономические отношения между людьми. В отличие от имущественных отношений, складывающихся по поводу распределения предметов "непроизводительного" потребления (будь то жилье, бытовая техника, одежда, предметы домашнего обихода, служащие как средства индивидуального самовоспроизводства в сфере быта), производственно-экономические отношения возникают по поводу распределения условий, предметов и средств общественно необходимого труда во всех его формах и в этом качестве оказывают сильнейшее воздействие на совместную деятельность людей⁴³.

О характере такого влияния, равно как и о типах производственно-экономических отношений (которые сторонники Маркса считают системообразующим основанием общества, определяющим его типологическую "формационную принадлежность"), мы поговорим ниже. Пока же, отметим, что экономические реалии общественной жизни - как и профессиональная ее дифференциация - существенно влияют на групповую организацию общества.

Наиболее очевидным следствием экономических отношений является деление людей на целый ряд имущественных групп, именуемых стратами и отличающихся друг от друга размерами той доли общественного богатства, которая принадлежит составляющим их членам. Существование таких страт, образованных "богатыми людьми", "бедными людьми" и "людьми среднего достатка", обсуждалось, как известно, еще античными авторами. Важно подчеркнуть, что экономические страты представляют собой, как правило, номинальные статистические совокупности людей, связанных не процессом совместной деятельности, а арифметически исчисленной стоимостью ее продуктов, присвоенных самыми различными способами. Так, в состав высшей экономической страты, состоящей из наиболее богатых людей, могут входить удачливые бизнесмены, владеющие собственными предприятиями, высокооплачиваемые специалисты, работающие по найму (к примеру, крупные менеджеры или звезды шоу-бизнеса), преступные авторитеты, сколотившие деньги на торговле наркотиками, коррумпированные чиновники и даже отдельные "люди с улицы", выигравшие баснословное состояние в лотерею. Очевидно, что в лучшем случае такие люди могут образовать "как бы организованные группы", с общими интересами и целями, которые вытекают из владения значительным богатством, но едва ли способны связать их единой скоординированной деятельностью.

Иначе, как полагают некоторые социологи, обстоит дело с другой разновидностью экономических групп, именуемых социальными классами. Во избежание путаницы следует учесть, что термин "классы" нередко используют как синоним понятия экономические страты (рассуждая, к примеру, о "среднем классе", состоящем из людей среднего достатка). Мы же поведем речь о классах в Марксовом понимании этих групп, выделяемых по признакам, отличным от суммарных индексов потребления.

Классы, по Марксу, - своеобразные социальные группы, специфика которых состоит в том, что они занимают как бы промежуточное положение между профессиональными группами, играющими различную роль в процессе общественного разделения труда, и экономическими стратами", отличающимися друг от друга по своему месту в системе отношений распределения.

Дело в том, что в основе классового деления людей лежат не просто имущественные отношения по поводу распределения предметного богатства вообще, а производственно-экономические отношения, возникающие в связи с распределением орудий и предметов общественно необходимого труда. Соответственно, классы возникают тогда, когда технологический процесс и разделение труда порождают особые производственные функции, условием осуществления которых является не только профессиональная компетентность, но и наличие частной собственности на средства производства (в ее парцеллярной, групповой или общеклассовой формах).

Так, буржуазия возникает в ответ на потребность крупномасштабного товарного производства в собственнике "нового типа" - способном организовывать производственный процесс, непосредственно управлять им, осуществлять совмещенные функции "хозяина-прораба" (в отличие от феодала, который брал на себя контроль главным образом внешних условий сельскохозяйственного производства). Соответственно, возникновение пролетариата явилось ответом на потребность мануфактурного производства в людях, способных работать в городе по найму, условием чего было отсутствие у работника собственных средств производства (с этим связана практика насильственного лишения крестьян земли - так называемого "огораживания").

Итак, владение (или невладение) объектами собственности соединяется у классов с определенными функциями в организации общественной жизни людей. Так, феодалом является лишь тот владелец земли, собственность которого обусловлена особым набором функциональных обязанностей, как по отношению к зависящим от него крестьянам, так и по отношению к своему сеньору, на службе которого он состоит в качестве вассала. Собственность, оторванная от этих функций, не является феодальной, равно как не являются феодальными функции, оторванные от данного типа собственности (так, губернатор на службе правительства, исполняющий обязанности, во многом совпадающие с обязанностями феодального властелина, уже не может считаться таковым).

Точно так же капиталистом может считаться не всякий богатый индивид, а лишь человек, использующий свое богатство вполне определенным способом - участвующий личным трудом и (или) капиталом в организации общественного производства товаров на предприятиях, использующих наемную рабочую силу. Соответственно, представителем рабочего класса является не каждый "проклятым заклеянный" бедняк, а лишь человек, продающий свою рабочую силу владельцу средств производства. Отличие подобного работника-токаря от другого работника-слесаря целиком укладывается в систему профессионального разделения труда, чего нельзя сказать об их совместном отличии от капиталиста, имеющем одновременно и профессиональный, и экономический характер.

Таким образом, место в системе распределения общественного богатства связано у представителей класса с особой ролью в процессе общественного воспроизводства, и наоборот - роль в этом процессе обусловлена наличием необходимых объектов собственности. Происходящее в истории разъединение двух необходимых признаков - отношения к собственности и полезной производственной роли - является верным свидетелем "болезни" класса, его приближающейся "кончины" - вместе с тем способом производства, который

породил данное классовое деление. (Руководствуясь такой логикой, Маркс считал доказательством "загнивания" и ближайшего краха капитализма абсолютизированную им тенденцию к "паразитическому перерождению" буржуазии, "передоверяющей" свою роль в организации производства наемным управляющим, но сохраняющей при этом капиталистическую собственность, статус буржуа-рантье.)⁴⁴

Важно подчеркнуть, что над "базисными" профессиональными и экономическими признаками класса, по убеждению Маркса, надстраивается множество производных признаков, характеризующих классы как "многоосновные" (по терминологии П.А. Сорокина) группы, различие которых не ограничивается областью разделения труда и распределения собственности. Так, из факта наличия или отсутствия собственности на средства производства и связанного с ними места в общественном разделении труда Маркс выводит фундаментальный для своей теории принцип тотального неравенства классов. Последнее проявляется:

- в неравном социальном статусе классов, который связан со способами индивидуального самовоспроизводства его представителей, определяющими "качество" их жизни, способность одних наслаждаться жизненными благами за счет эксплуатации других;*
- в неравенстве их властных статусов, неодинаковом влиянии на механизмы общественного управления, которое связано с неравенством прав и обязанностей, господствующим или подчиненным положением в обществе;*
- в неодинаковой "соционормативной культуре" классов, различии мироощущения и миропонимания его представителей, шаблонов и стереотипов жизненного поведения, порожденных особенностями их "общественного бытия" и воздействующих на него в порядке обратной связи⁴⁵.*

Давая оценку Марксовому пониманию классов, мы должны развести два аспекта проблемы: структурный, связанный с констатацией наличия классов в истории, и функционально-динамический, при котором они рассматриваются как основные и главные группы общества, заполняющие собой практически все пространство общественной жизни и определяющие своими столкновениями весь ход общественного развития.

О проблемах, связанных с ролью классов в человеческой истории, мы поговорим ниже. Пока же, ограничиваясь структурным аспектом проблемы, мы не можем всерьез принять воззрения ученых, считающих социальные классы "измышлением" К. Маркса и его сторонников.

Как правило, у большинства современных теоретиков не вызывает сомнения факт существования классов в истории европейской цивилизации. Ни один серьезный ученый не отрицал и не отрицает существенных различий в образе жизни рабов и рабовладельцев, зависимых крестьян и лендлордов, которые следовали из разного положения в системе общественного разделения труда, их различного отношения к собственности на землю и прочие средства производства. Спор в данном случае может идти лишь о механизмах и формах классового деления - о том, скажем, в какой мере ролевые и статусные характеристики рабов являются закономерным порождением общественного разделения труда; о том, является ли власть, принадлежащая правящим классам докапиталистических обществ, следствием их собственности на предметные средства труда или, напротив, приобретенное ими богатство есть результат их привилегированного статуса в системе отношений властвования; о том, в какой мере классовое деление на объективные статусно-ролевые группы совпадает с делением общества на сословия или группы людей с юридически регламентированным перечнем прав и обязанностей и т.д.

Некоторые (по существу терминологические) сложности вызывает вопрос о существовании классовых структур за пределами Европы, в обществах, основанных на так называемом "азиатском способе производства", или политарных обществах, в которых практически отсутствует институт парцеллярной частной собственности на решающее средство производства - землю (во всяком случае, такая собственность не является основным источником существования для высших слоев общества и для общинного крестьянства). Мы солидарны с мнением ученых, полагающих, что проблема теряет свою остроту, если

предположить существование групповых форм частной собственности, а "частность" последней связать не с арифметическим числом владельцев, а со способом ее использования в обществе, в котором существует рабочая сила, в той или иной мере отчужденная от необходимых средств производства. Оспаривать существование групповой частной собственности могут лишь те специалисты, которые полагают, что частный собственник, использующий - добровольно или принудительно - чужую рабочую силу, перестает быть таковым, если находит себе компаньона, совладельца средств труда.

Эти и подобные вопросы мы постараемся рассмотреть в последней части нашей работы, которая будет представлять собой введение, не в социальную философию, а в философию истории. Пока же отметим, что сомнения в существовании классовой дифференциации как правило, не распространяются на индустриальный капитализм (который некоторые ученые считают единственной в истории человечества "общественно-экономической формацией" и где существуют и доминируют такие экономические группы, как классы)⁴⁶.

Подавляющее большинство социально-философских и социологических авторитетов солидарно с мнением Э. Дюркгейма, полагавшего, что не только классовые различия, но и классовые противоречия в этом обществе - реальный социологический факт, "правомерный и необходимый", вызванный тем, что "предприниматели и рабочие по отношению друг к другу находятся в том же положении, что и самостоятельные, но не равные по силе государства⁴⁷". История XIX и XX веков показывает, что каждое из этих "государств" имело свои собственные интересы, не только не забывая их, но и впадая сплошь и рядом в выраженный классовый эгоизм, стремясь охватить как можно большую часть совместно произведенного "пирога" национальной экономики.

Но сохраняются ли классы в современной нам истории постиндустриальных обществ с их тенденцией к социокультурной интеграции различных общественных групп (когда рабочие и предприниматели живут в домах разной стоимости, но сопоставимого комфорта, ездят в автомобилях сопоставимого класса, болеют за одну и ту же бейсбольную команду, читают одни и те же газеты, смотрят одни и те же телепередачи и т.д. и т.п.).

Отвечая на этот вопрос, многие исследователи полагают, что общества, основанные на информационных технологиях, свободны не только от классовых антагонизмов, но и от самого наличия "классов" в Марксовом понимании этого термина. Подобные идеи развивают, в частности, сторонники так называемой "теории депролетаризации", убежденные в том, что бинарное деление общества на "капиталистов и пролетариев" давно преодолено западной цивилизацией.

В самом деле, Марксов пролетариат, который должен был стать "могильщиком" капитализма, исчез из истории, не исполнив этого предназначения. Прогрессирующая автоматизация материального производства, передача исполнительских функций от человека к машине "убила" пролетариат технологически, в то время как постоянная "дисперсия" собственности, акционирование производства, рост числа собственников добились его экономически. В результате современное западное общество превратилось в общество "народного капитализма", в котором все еще сохраняется имущественное неравенство, стратификация доходов, уже не связанные, однако, с принципиальными производственно-экономическими различиями, порождавшими классы.

Хотя подобные утверждения основываются на реальных тенденциях истории, мы все же не можем принять их полностью. Прежде всего реальный факт акционирования производства, ведущий к тому, что работники наемного труда становятся владельцами доли собственности на средства производства, отнюдь не превращает их в капиталистов - так же, как держатель вклада в сберегательной кассе, получающий годовые проценты на свой вклад, не превращается в банкира. Конечно, акции в руках рабочего являются для него реальным дополнительным источником дохода, однако они не освобождают его от экономической необходимости продавать свой труд владельцам средств производства, не становятся главным, основным источником средств к существованию, по которому только и может быть определена социальная принадлежность человека.

С другой стороны, прогрессирующее количественное уменьшение "промышленного пролетариата", т.е. лиц, работающих по найму в сфере материального производства и занятых по преимуществу "физическим трудом", непосредственно создающим необходимые вещи, отнюдь не означает исчезновения социально-экономического класса людей, лишенного собственности на средства производства и живущего продажей своей рабочей силы. Обсуждая эти проблемы, социальная теория должна ответить на весьма важный вопрос: если мы связываем классовый статус субъекта с его отношением к средствам общественного производства, то о средствах какого производства идет речь? Сам Маркс и многие его последователи выводили социально-экономический, классовый статус людей главным образом и прежде всего из их отношения к средствам материального производства. В силу этой причины марксистская традиция в социологии, как правило, выводила лиц, не занятых непосредственно в материальном производстве, за пределы классового членения общества, рассматривая, к примеру, лиц духовного труда, "интеллигенцию", занятую производством духовных значений, в качестве некоторой межклассовой "прослойки".

Такой подход, конечно же, не был результатом простого недомыслия или только политического расчета, заставлявшего марксистов числить по разряду "рабочего класса" лишь тех людей, на лояльность которых в революционной борьбе с буржуазией они могли рассчитывать. Не будем забывать, что во времена Маркса производственно-экономические отношения частной собственности, существенно влиявшие на поведение людей, были ограничены главным образом средствами материального производства, которые в силу своей дефицитности и несомненной "коммерческой значимости" всегда были возделанным объектом частнособственнического присвоения и использования.

Ситуация в других видах производства была иной. Возьмем, к примеру, науку. Долгое время она была как бы "личным делом любознательных граждан", служивших Истине, а не Пользе, неспособных, во всяком случае, приносить многомиллионные доходы. Поэтому средства научного труда не становились "яблоком раздора" между людьми, да и не могли стать им физически в силу своей общедоступности (вспомним, что Галилей за неимением секундомера использовал для измерений времени такой доступный "прибор", как собственное сердце, ориентируясь на свой пульс). В результате классовобразующие отношения собственности на средства труда не проникали "внутрь" научной деятельности, не могли существенно влиять на поведение людей, занятых ею.

Такое положение изменилось лишь в XX веке, когда ученые, с одной стороны, оказались способны создавать дорогостоящую продукцию, имеющую высокую коммерческую ценность, а с другой стороны - стали нуждаться в столь же дорогостоящей технике, немедленно ставшей объектом производственно-экономических отношений. То же самое произошло в системе образования, здравоохранения, спорта, некоторых видах искусства и в других сферах деятельности, которые ранее были свободны от жесткого экономического прессинга. В результате возникла система социальной дифференциации, в которой экономический статус и функции киномагната Голливуда, владельца частного университета, больницы, исследовательской корпорации и хоккейной команды ничем не отличаются от статуса и функций "традиционных" капиталистов, производящих, к примеру, промышленное оборудование и реализующих его по всем законам рыночной экономики. Аналогичным образом социальный статус ученого, педагога, врача или профессионального спортсмена, продающих свою рабочую силу владельцам соответствующих средств труда, ничем не отличается от статуса промышленных рабочих.

Таким образом, классы как производственно-экономические группы людей никуда не исчезают из современной истории. Сохраняется и "рабочий класс", который - взамен уходящего отряда промышленных рабочих - вбирает в себя работников духовного производства, образования, сферы услуг и пр., продающих свою рабочую силу капиталистам. Никого не удивляет тот факт, что спортсмены или педагоги создают свои профессиональные союзы, которые заключают трудовые договоры с работодателями и требуют их соблюдения.

Более того, отношения классов, влияющие на распределение дефицитных жизненных средств,

объем которых все еще отстает от потребности в них, сохраняют свою потенциальную конфликтности, которая проявляет себя всякий раз, когда нужно согласовать рационализацию производства с сохранением уровня занятости и заработной платы работников. Ни локауты, ни забастовки все еще не исчезли в современной истории, несмотря на безуспешные попытки "гармонизировать" экономику с помощью доктрины "человеческих отношений", создающей "семейный дух", корпоративную этику на малых и больших предприятиях. Никого не удивляют ныне забастовки недовольных условиями найма профессоров, музыкантов и даже полицейских, продающих свою рабочую силу такому коллективному собственнику, как государство, и выступающих в качестве своеобразного "отряда" современного рабочего класса. Недаром западная социология еще несколько десятилетий назад пришла к необходимости существенно дополнить господствовавшую в ней структурно-функциональную доктрину, которая исходила из моделей сбалансированного "социального равновесия", различными версиями так называемой "конфликтологии", представители которой (Л. Козер, Р. Дарендорф и др.) акцентировали свое внимание на противоречиях между влиятельными социальными группами, способными нарушать это равновесие.

Но означает ли сказанное, что в современной истории сохраняются все те функциональные характеристики классов - парадигмы их антагонистического противостояния, на которых настаивал Маркс и его последователи? Для освещения этой проблемы мы должны будем перейти от анализа структурного членения общества к анализу всеобщих законов его функционирования.

Пока же, завершая тему компонентной организации социальной системы, отметим, что общественное разделение труда и экономическое распределение собственности не являются единственными основаниями групповой дифференциации обществ. К числу таких оснований необходимо отнести важнейший феномен культуры.

Культурная дифференциация социальных групп. Хорошо известно, что феномен культуры по-разному трактуется социальными философами и социологами, число различных определений этого явления превышает несколько сот. Пытаясь систематизировать это многообразие, мы считаем необходимым различать два основных подхода к определению культуры, которые можно было бы назвать атрибутивным и структурным.

В первом случае культура понимается как интегральное свойство или состояние человеческой деятельности, отличное от ее частей. Одни исследователи ассоциируют это свойство с деятельностью вообще, связывая с ним ее отличные от досоциальных форм активности. Так, культура может трактоваться, к примеру, как свойство артефактности или создавать явления, отсутствующие в нерукотворной природе. В других случаях культура рассматривается не как универсальное свойство, а как историческое состояние конкретных форм деятельности (и осуществляющих их обществ), позволяющее отличать их друг от друга. К примеру, культура может ассоциироваться с ориентацией деятельности на рефлексивное отношение к миру или более конкретные ценности (скажем, религиозного или светского гуманизма) и рассматриваться как историческое завоевание человечества, возникающее на определенном этапе его развития и отличающее общества культурные от обществ "некультурных" или "докультурных".

Другой подход понимает культуру как некоторую часть, внутреннюю структурную компоненту общества, ассоциируя ее с самыми различными явлениями и процессами. В простейшем случае она характеризуется как совокупность "материальных и духовных" продуктов человеческой деятельности, имеющих "музейное" значение и иллюстрирующих технические, художественные и прочие достижения человечества на трудном пути его развития. Иной подход понимает культуру как совокупность "высших" ценностей, которые определяют и выражают конечные цели человеческого существования в истории (Добро, Истина, Красота, Справедливость и др.) и отличны от операциональных "ценностей как средств" или средств практической адаптации, характеризующих уже не культуру, а цивилизацию.

Наконец, весьма распространенное понимание рассматривает культуру как совокупность определенных форм деятельности людей - прежде всего их духовной деятельности. Подобно тому как экономику отождествляют с материальным производством, культуру понимают как художественную или религиозную деятельность людей.

Наш собственный подход к культуре, как уже отмечалось выше, связан с ее пониманием как системы устойчивых воспроизводимых субординационных и координационных связей между символическими программами поведения людей - объективированными в знаковых системах и в живых человеческих сознаниях в качестве норм морали, права, философских мировоззрений, эстетических пристрастий, религиозных верований, доминирующих в том или ином человеческом коллективе. Заметим, что культура представляет собой не набор отдельных духовных ценностей, а отношение логической, ценностной и стилевой зависимости, возникающее как внутри отдельных форм общественного сознания, так и между ними, интегрируя их в целостное миропонимание и мироощущение отдельных социальных групп и целостных обществ.

О типологической роли культуры, позволяющей нам устанавливать социокультурную индивидуальность стран и народов, интегрированных в цивилизационные сообщества, мы поговорим ниже. Пока же отметим, что внутри отдельных человеческих обществ их члены дифференцируются в зависимости от усвоенных и освоенных ими моделей культуры, созвучных их потребностям, разделяясь на верующих и атеистов, поклонников искусства и равнодушных к нему, сторонников и противников коммунизма, женского равноправия и т.п. Было бы глубокой ошибкой рассматривать такую культурологическую парадигму в типологии групп как несамостоятельное "отражение" в сознании людей реальных практических оснований типологии - профессиональных или экономических. Чтобы убедиться в этом, мы должны перейти от анализа законов строения человеческого общества к рассмотрению некоторых механизмов его функционирования и развития.

Глава 3

Функциональная организация общества

1. Философские принципы "социальной физиологии": постановка проблемы

Итак, мы установили реестр различных по своему масштабу "деталей", из которых строится человеческое общество. Однако эта необходимая операция, как уже отмечалось выше, сама по себе не дает нам ответа на вопрос: как же оно устроено?

Чтобы ответить на него с достаточной полнотой, мы должны перейти от структурного анализа социальной системы к ее функциональному анализу, т.е. рассмотреть реальное взаимодействие выделенных нами частей. Основная цель такого функционального анализа - понять, каким образом система, разделенная на многие части, способна существовать и изменяться как единое целое, как возникают интегральные свойства целого, которых лишены образующие его части.

Иными словами, функциональный анализ как бы "оживляет" социальную целостность, временно "умерщвленную", препарированную структурным анализом, раскрывает механизмы ее самовоспроизводства в рамках фиксированных качественных состояний. Механизмы смены таких состояний изучает уже динамический анализ, возможный лишь после того, как установлены основные функциональные зависимости в социальной системе.

Как и структурный анализ общества, его функциональное рассмотрение может быть успешным лишь при выполнении нескольких несложных, на первый взгляд, методологических правил.

Первое из этих правил предполагает умение исследователя различать уровни системного рассмотрения общества, не смешивая друг с другом проблемы функционального анализа реальных социальных организмов и различных по рангу абстракций типологических моделей общества.

Прежде всего мы должны понимать, что возможные зависимости между конкретными

единичными событиями общественной жизни и ее безличными воспроизводимыми структурами подчиняются разной логике (что запрещает нам интерпретировать поведение "доброе барина" Михаила Полознева и его жены Маши из чеховской повести "Моя жизнь" как организационную норму отношения между помещиками и крестьянами в российской деревне?). Точно так же мы не должны отождествлять друг с другом структурированные институциональные взаимодействия людей в конкретных социальных организациях (способные обретать самые экзотические формы) с алгоритмами функционального соподчинения, имеющими универсальное общеисторическое значение. Важно понимать, что сложившаяся практика управления общественными делами в политарном российском обществе ("Я прикажу инженерам быть честными!") далеко не во всем соответствует универсальным алгоритмам субординационной и координационной связи между типами необходимой деятельности в "обществе вообще".

Непонимание этих обстоятельств чревато многими недоразумениями типа незатухающей полемики между сторонниками и противниками "пан-функционализма" в социологии и антропологии. Poleмика эта касается проблемы полноты функциональных связей в обществе, т.е. вопроса о том, могут ли существовать в нем такие структурные образования, которые выпадают из поля системного взаимодействия - лишены значимых функций, существуют в обществе на манер некоего ненужного ему "аппендикса".

Часть теоретиков полагает, что все существующее в обществе непременно играет некоторую нужную ему роль, включается в систему необходимых для воспроизводства общества связей. Другое дело, что эта роль может быть непонятна ученым (как когда-то была непонятна медикам роль миндалин в человеческом горле, что породило моду на хирургическое удаление этого бесполезного и даже вредоносного, как считали врачи, органа). Сторонники подобного "пан-функционализма" (исходя из известной презумпции Гегеля: "Все действительное - разумно") полагают, что нефункциональные объекты в обществе могут существовать лишь временно - как разложившиеся и еще не успевшие исчезнуть остатки ранее функциональных систем. Но устойчивое воспроизводство дисфункционального в принципе невозможно.

Другие теоретики, напротив, согласны с высказыванием известного французского антрополога К. Леви-Стросса: "Говорить, что общество функционирует, есть не что иное, как трюизм, но говорить, что в обществе все функционирует, - абсурд". Развивая эту мысль, Леви-Стросс считал, что в общественной жизни наряду с областью необходимых функций и соответствующих институтов, призванных удовлетворять жизненные потребности людей, существуют такие институты, которые удерживаются только вследствие "нежелания группы отказаться от своей привычки".

Мы полагаем, что правильная методологическая ориентация в споре сторонников и противников пан-функционализма связана с четким ответом на вопрос: о каком обществе идет речь? Если исследователей интересует область универсалий - логических моделей общества, синтезирующих в себе всеобщие или типологические общие свойства социальной организации, - то адекватной будет позиция пан-функционализма. Напомним, что суть такого моделирования состоит в обнаружении достаточных и необходимых норм "социальной анатомии и физиологии", вне и помимо которых невозможно воспроизводство общественной жизни вообще или ее особых исторических форм (феодалного общества, капиталистического общества и пр.). Возможность дисфункций при таком подходе учитывается теоретиками, но не рассматривается ими, не входит в круг их собственных задач, которые не связаны с анализом адаптивно избыточных или патологических состояний социальной системы.

Если же речь идет о конкретных человеческих обстоятельствах, то их изучение невозможно без признания и рассмотрения таких адаптивно нейтральных или дисфункциональных форм общественной жизни, объективно препятствующих воспроизводству и развитию тех или иных ее сфер (даже если многие члены этого общества убеждены в их абсолютной необходимости и полезности)48.

Более того, дисфункциональным способно быть и конкретное общество, взятое в целом, - так, ниже в философско-историческом разделе нашей работы мы специально остановимся на проблеме различения "нормальных" форм общественной организации и ее "ненормальных", "искусственных" форм, в числе которых некоторые социологи выделяют даже "артефактные способы производства", дисфункциональные в своей основе и все же подчиняющие себе жизнь целых стран и народов (острые споры в этой связи вызывает рассмотрение в качестве одной из форм такой "артефактной" организации общества сталинизма, понимаемого как европейское "переиздание" азиатского политаризма, не соответствовавшее реальным потребностям российского общества, в котором оно утвердилось).

Еще одно правило адекватного функционального анализа предполагает умение исследователя различать субординационные и координационные зависимости, существующие на разных структурных "этажах" изучаемого общества (будь то общество вообще, его исторический тип или конкретный социальный организм).

Об этом обстоятельстве следует сказать особо, поскольку внимательный читатель мог заметить, что процедуры функционального анализа уже применялись нами при рассмотрении простейшего акта человеческой деятельности, когда от структурных характеристик субъекта и объекта мы перешли к рассмотрению причин и механизмов их взаимоотношения, свойств, которые проявляются в его процессе, последовательности его фаз, его результатов и т.д.

Может возникнуть вопрос: не является ли наше новое обращение к проблемам функционального анализа нарушением логической последовательности изложения, повторением уже сказанного выше? Ответ будет отрицательным. Вспомним, что, рассуждая о принципах строения всякой сложноорганизованной системы, мы исходили из факта ее "многоярусности", из наличия в ней нескольких рангов структурной организации. Теперь нам важно понять, что на каждом из этих рангов действует своя собственная система функциональных связей.

Важно понимать, в частности, что уже рассмотренные нами зависимости между простейшими образованиями социального действия, соединяющие между собой потребности, интересы, цели, средства и результаты внутри любой из форм деятельности, совсем не тождественны зависимостям между ее различными видами - промышленностью, политикой, наукой, искусством и т.д.

Ниже мы увидим, что непонимание этого обстоятельства дорого обошлось тем представителям марксистской социологии, которые отождествляли проблему идеальных и неидеальных факторов деятельности с проблемой субординационной связи между производством вещей и духовным производством. Эта невинная, казалось бы, ошибка заставляла философов с рвением, достойным лучшего применения, опровергать очевидности истории - всячески изгонять сознание из сферы материального производства (оспаривая, в частности, факт превращения науки в непосредственную производительную силу, который интерпретировался как проникновение идеального в цитадель "социальной материи", разрушающее основы материалистического мировоззрения).

Итак, признавая многомерность структурной организации общества, социальная теория ставит своей задачей объяснение всей совокупности функциональных связей на всех рангах общественной организации - элементном, компонентном и подсистемном - в результате которых общество оказывается способным функционировать, т.е. поддерживать и воспроизводить свою целостность в самых различных, меняющихся условиях существования. Руководствуясь этим правилом, мы продолжим функциональное рассмотрение субстанции социальной деятельности, переключив свое внимание с ее элементарных проявлений - социального действия - на общество как организационную форму воспроизводства социального.

Нужно сказать, что характер существующих в обществе зависимостей по-разному понимается учеными, при этом степень конфликтности функциональной проблематики, как

уже отмечалось выше, значительно превышает конфликтность проблематики структурного анализа. При этом наиболее острые споры специалистов вызывает проблема характера и направленности связей между частями общественного целого, разделяющая теоретиков на конфликтующие друг с другом школы.

Решая этот вопрос, часть ученых, примыкающая к так называемому монистическому течению в социальной теории, полагает, что эти связи имеют выраженный субординационный характер. Это означает, что на каждом "этаже" социальной структуры и применительно к обществу, взятому в целом, мы можем выделить главный системообразующий фактор, который оказывает детерминирующее воздействие на все прочие, зависящие от него явления.

Характер таких факторов, доминант общественной жизни, определяющих функционирование и развитие общества, разные социально-философские и социологические школы видят по-разному. "Одни выдвигают в качестве такого решающего фактора географические и климатические условия: климат, флору, фауну, ту или иную конфигурацию земной поверхности - горы, моря и т.д. (Л. Мечников, Ратцель, Мужоль, Маттеуци и др.); другие - чисто этнические условия, главным образом борьбу рас (Гумплович, Гобино, Аммон и др.); третьи - чисто биологические факторы: борьбу за существование, рост населения и др. (М. Ковалевский, Коста и др.); иные - экономические факторы и классовую борьбу (марксизм); многие, едва не большинство, - интеллектуальный фактор: рост и развитие человеческого разума в различных формах - в форме аналитических, чисто научных знаний (Де-Роберти, П. Лавров), в форме мировоззрения и религиозных верований (О. Конт, Б. Кидд), в форме изобретений (Г. Тард); некоторые выдвигают в качестве такого основного фактора свойственное человеку, как и всякому организму, стремление к наслаждению и избегание страданий (Л. Уорд, Паттэн); иные - разделение общественного труда (Дюркгейм и отчасти Зиммель) и т.д."49.

При этом радикальные сторонники монизма полагают, что выделенный ими "главный фактор" действует в качестве такового во всех обществах и на всех этапах их исторического развития. Более умеренные" полагают, что каждая историческая эпоха или географический регион человеческой истории обладает своими собственными "главными факторами" детерминации: если, к примеру, мы можем с уверенностью говорить об определяющем воздействии экономики для стран европейского капитализма, то это утверждение вряд ли применимо к первобытному обществу или Древнему Китаю и другим азиатским странам, в которых доминирующую роль играли иные (демографические, политические или религиозные) факторы.

Сторонники противоположного, плюралистического, направления убеждены в том, что части любой общественной системы находятся между собой в координационной, а не субординационной зависимости, т.е. взаимно влияют друг на друга, не разделяясь на главные, определяющие, и вторичные, определяемые. Еще М.М. Ковалевский полагал, что "говорить о факторе, то есть о центральном факторе, увлекающем за собой все остальное, для меня то же, что говорить о тех каплях речной воды, которые своим движением обуславливают преимущественно ее течение. В действительности мы имеем дело не с факторами, а с фактами, из которых каждый так или иначе связан с массой остальных, ими обуславливается и их обуславливает"50.

Соответственно, каждый теоретик вправе выбрать свой собственный "главный фактор" - к примеру, рассматривать человеческую историю с точки зрения той роли, которую сыграли в ней экономические отношения собственности (как это делал К. Маркс). Такое рассмотрение, как полагает известный французский теоретик Р. Арон, будет вполне законным и полезным - но лишь до тех пор, пока оно не сопровождается "догматической абсолютизацией", претензиями на единственность подобного подхода. В действительности любой социолог имеет точно такое же право рассматривать историю под углом зрения духовных или политических факторов, не абсолютизируя свою точку зрения, не превращая ее в единственно возможную.

Характерную аргументацию в защиту такого подхода предлагает П.А. Сорокин, развивающий идею координационного общесистемного функционирования и развития общества, исключая доминантную роль в них какого-либо отдельного компонента целостной системы.

"Исследование любой интегрированной системы социокультурных явлений, - утверждает он, - показывает, что все основные ее элементы являются с различной степенью интенсивности взаимозависимыми. Поэтому когда мы обнаруживаем, что изменение в одном из классов (скажем, в экономическом) внутри интегрированной культуры сопровождается одновременным или отложенным изменением в другом классе (скажем, религиозном), мы не приписываем одному из этих классов преобладающего влияния, а скорее рассматриваем все эти изменения как проявления трансформации в социокультурной системе в целом"51.

Для разъяснения этого утверждения Сорокин прибегает к аналогии с функциональными зависимостями в живом организме, утверждая: "Когда организм переходит от детского ко взрослому состоянию, его анатомические, физиологические и психологические качества претерпевают много изменений: увеличивается рост и вес, трансформируется деятельность желез внутренней секреции, у мужчин появляются усы и борода, накапливается опыт. Все эти мутации происходят не в связи с увеличением роста или с появлением усов, а являются многосторонними проявлениями перемены в организме в целом"52.

Точно так же, заключает Сорокин, "и во взаимоотношениях... между классами, являющимися составными частями социокультурной системы. Например, когда мы изучаем западное общество и культуру с конца средних веков и на всем протяжении последующих столетий, мы замечаем, что научные открытия и изобретения проявляются с увеличивающейся скоростью, возникает и растет капиталистическая экономика, искусства претерпевают фундаментальный сдвиг от преимущественно религиозных к преимущественно светским и чувственным формам, абсолютистская этика и нравы уступают место релятивистской этике, идеализм уменьшается, материализм растет; появляется и набирает силу протестантизм, происходят сотни других изменений. Согласно Карлу Марксу, эти явления связаны со сдвигом в экономико-технологических условиях; согласно Макс Веберу, они происходят в связи с изменением религии, или, более точно, в связи с появлением протестантизма"53.

Не соглашаясь ни с той, ни с другой точкой зрения, Сорокин полагает, что "в течение всей этой метаморфозы западного общества и культуры ни один из "первичных" факторов не был ответственным за изменение других факторов; скорее, наоборот, изменение, которая претерпела вся господствующая социокультурная система Запада, было ответственно за все многообразное развитие в его экономической, религиозной, политической и других подсистемах, подобно тому, как изменение в росте, весе, органах секреции и ментальности человека, переходящего от детского ко взрослому состоянию, обусловлено ростом всего организма"54..

Сторонники монизма, напротив, высказывают решительное несогласие с такой аргументацией, отвергая едва ли корректные аналогии общества с водным потоком или функционированием и развитием организма.

В самом деле, пример с потоком воды, приводимый М.М. Ковалевским, не может считаться характерным для общества. В данном случае отдельные капли не могут инициировать общее движение по той простой причине, что оно осуществляется в соответствии с экстернатальной, а не имманентной моделью изменения, т.е. вызвано действием не внутренних - как в случае с обществом - а чисто внешних причин.

В случае же с изменениями организма мы можем - в противоположность мнению Сорокина - утверждать, что их непосредственной причиной является не холистически понятое "целое" организма, а его информационная подсистема, представленная генетическими структурами наследственности, которые отвечают за эквифинальное развитие по собственной программе, а также за мутационные изменения, спровоцированные внешними условиями среды55.

Учитывая ограниченность объема данной главы, мы попытаемся дать читателю

представление о функциональной проблематике в социально-философской и общесоциологической теориях путем сопоставления взглядов двух наиболее интересных нам теоретиков - П.А. Сорокина⁵⁶ и К. Маркса⁵⁷. Различие их подходов имеет, говоря языком конкретной социологии, вполне репрезентативный характер, т.е. демонстрирует, как мы полагаем, основные болевые точки функциональной теории общества вообще.

Начнем с области согласия между названными теоретиками. И тот и другой считают возможным и необходимым установление универсальных законов функционирования и развития, которые проявляются в любом обществе, независимо от его этнических, пространственно-временных и прочих особенностей.

Далее, и тот и другой считают, что в основе функционирования каждого общества лежат главные факторы, не меняющиеся на всем протяжении истории людей. Это утверждение может вызвать недоумение читателя, только что ознакомившегося с аргументами Сорокина в пользу социально-философского плюрализма, критикой им монистического подхода (который в ранних работах определяется им как результат интервенции философского умознания в область социологической проблематики, мертворожденное дитя незаконного брака философии и социологии).

Характерно, однако, что переходя от общих рассуждений о принципах "социальной физиологии" к анализу конкретных причин функционирования и эволюции социокультурных систем, Сорокин де-факто приходит к взглядам, которые вполне соответствуют канонам социально-философского монизма. Подобно Марксу, он обнаруживает "главный" фактор функционирования и развития общества, аргументируя и защищая свой выбор. На этом, однако, сходство двух концепций кончается, так как природа доминирующих в обществе сил понимается ими прямо противоположно. Рассмотрим основные проблемы, вызывающие острую полемику Сорокина и сторонников материалистического понимания истории.

2. Принцип субстанциальности сознания: еще раз о полемике материализма и идеализма
Давая общую оценку концепции Маркса, Сорокин полагает, что она содержит в себе немалое число глубоких идей, которые тем не менее противоречат друг другу и не способны составить целостное логически стройное учение. Для доказательства этой точки зрения Сорокин прибегает к доскональному разбору тезисов, сформулированных в предисловии к работе Маркса "К критике политической экономии", выражающих, по убеждению многих марксистов, сердцевину материалистического понимания истории.

Напомним читателю содержание этого фрагмента. "Общий результат, к которому я пришел... - пишет Маркс, - может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения - производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальные, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание"⁵⁸.

Сорокин усматривает разительное противоречие в этих утверждениях Маркса, в которых, как он полагает, социально-философский тезис о первичности общественного бытия перед общественным сознанием опровергается своей собственной социологической конкретизацией. В самом деле, в качестве общественного бытия, полагает Сорокин, у Маркса выступает "способ производства материальной жизни", который представляет собой единство производительных сил и производственных экономических отношений. Мы видим, что главный импульс функционирования и развития общества Маркс усматривает в производительных силах, которые определяют характер производственных отношений, а через них - социальный и политический уклады общественной жизни и, далее, системы

общественного сознания.

Но что представляют собой эти первичные "материальные производственные силы"? При ближайшем рассмотрении выясняется, что в структуре производительных сил Маркс выделяет вещные компоненты - средства производства - которые определяют способ "личного" участия людей в процессе производства, а в их структуре важнейшей считает технику - "костно-мышечную" основу трудовой деятельности. Осталось добавить, продолжает Сорокин, что столь важную во всех отношениях технику - первоисточник детерминационного воздействия на сознание - Маркс определяет в других своих работах как "овеществленную силу знания".

В итоге круг замыкается. Производительные силы, которые являлись взглядом Маркса-философа как "материальная первооснова общества", важнейший компонент общественного бытия, определяющего общественное сознание, предстают перед взглядом Маркса-социолога как модус этого сознания, человеческое знание, воплощенное в технических объектах, которое действительно определяет функционирование и динамику общества, но в качестве идеальной, а не материальной, как полагал Маркс, силы.

Как и Р. Арон, Сорокин упрекает Маркса за непонимание той истины, что история людей всегда есть история идей - даже тогда, когда она есть история производительных сил. "Человеческое общество, - заявляет Сорокин, - вся культура и вся цивилизация в конечном счете есть не что иное, как мир понятий, застывших в определенной форме и в определенных видах"59.

Конечно, признает он, не все согласятся с подобной редукцией предметной социокультурной реальности, включающей в себя города с их зданиями, дорогами и мостами, заводы с их станками, армию с ее вооружением, к "бестелесным" понятиям, которые "нельзя взвесить, измерить, ощупать".

"Это замечание, - продолжает Сорокин, - с виду очень убедительно, но тем не менее оно поверхностно, и вот почему. Совершенно верно, мир понятий нельзя взвесить так просто, как мы взвешиваем хотя бы камень. Но, спрошу я в свою очередь, разве можно взвесить, например, жизнь, не тот комплекс материи, в котором она воплощена, а саму жизнь? Нельзя, конечно, и, однако, никому в голову не приходит отрицать ее реальность. То же относится и к миру понятий: его нельзя непосредственно взвесить, но оглянитесь вокруг себя, и вы его увидите всюду! Вот, например, фабрика со сложнейшими машинами, вот школа, университет, академия, вот больница, построенная сообразно научным требованиям, вот почта и телеграф и т. д. и т. д., разве все это не застывшая мысль? Разве все эти фабрики и заводы, больницы и школы, дома и одежда и т. д. сами собой создались? Разве все это предварительно не было в виде мысли хотя бы в головах их изобретателей?"

То же касается "всей техники, всей практики индивида ли или данной общественной группы: поведения, нравственности, права, форм общественной и политической организации, "сил и орудий" производства и т. д., - все это обусловлено миром понятий и представляет ту или иную его трансформацию. Это положение, несмотря на противоположное утверждение марксизма, может быть подтверждено всей историей политических организаций, техники, нравственности и права и ежедневным опытом каждого. Машины, прежде чем принять "материальное" бытие, должны уже иметь "логически-психическое" существование в мысли своего изобретателя, а не наоборот. Это ясно. То же относится и ко всей технике, и ко всем "орудиям" производства. Все это, по остроумному выражению Тарда, есть "застывшая мысль". Фабрики и заводы, паровые и электрические двигатели, та или иная форма жилища, характер или состав пищи, форма одежды и вообще весь материальный быт в конце концов являются застывшей мыслью современной ли или же предыдущей эпох"60.

Прежде чем оценить справедливость или несправедливость такой критики Маркса, мы должны констатировать, что основное расхождение во взглядах на функционирование и развитие общества между ним и Сорокиным связано с вопросом о роли сознания в этих процессах.

Выше, рассуждая о функциональной организации социального действия, мы уже

рассматривали развитую Сорокиным теорию "двух аспектов" социокультурной реальности, согласно которой уже в простейшем акте человеческой деятельности именно идеальные компоненты "внутреннего аспекта", духовные значения оказываются тем системообразующим фактором, который определяет социальный статус субъекта и объекта действия, причины и характер их взаимной связи.

Тот же принцип последовательно проводится Сорокиным при рассмотрении более сложных общественных образований - систем социального взаимодействия. Коллективная деятельность людей - ее результаты и сам ее процесс, ее причины и механизмы - выводится Сорокиным из идеальных целей и замыслов, общих взаимодействующим субъектам, соединяющих воедино людей, предметы и процессы, никак не связанных между собой в аспекте своей "телесной" материальной организации. Именно эти духовные значения создают системы социального взаимодействия - отдельные человеческие группы и общество в целом - определяют их качественную самостоятельность, сущность во всех аспектах ее существования - генетическом, структурном, функциональном и динамическом. В самом деле, что объединяет людей, участвующих в церковной службе, позволяет нам рассматривать их как участников единой по своей сущности и содержанию совместной деятельности?

Представим себе человека, попавшего на богослужение в католический храм и не знакомого с христианским вероучением, его догматикой и ритуалами. В состоянии ли такой человек понять, что соединило вместе людей, занятых самыми различными формами деятельности - курением ладана, хоровым пением, зажиганием свеч, окуриванием пальцев в чашу с водой и пр.? Очевидно, что самые глубокие знания в области естественных наук не помогут ему сориентироваться в происходящем, установить каузальные или функциональные зависимости между вещественно-энергетическими взаимодействиями, образующими процесс богослужения с его внешней стороны. Суть происходящего станет ясной лишь тогда, когда мы проникнем в систему внутренних "смыслов", набрасывающих сеть "логико-значимой" интеграции на субстратно не связанные между собой процессы и объекты.

"Лишенные своего значимого аспекта, - пишет Сорокин, - все явления человеческого взаимодействия становятся просто биофизическими явлениями и, как таковые, предметом изучения биофизических наук. Намеренное или ненамеренное в совместной деятельности, солидарность или антагонизм, гармония или дисгармония, религиозное и нерелигиозное, моральное или неморальное, научное или художественное - все эти социокультурные характеристики вытекают не из биофизических свойств взаимодействия, но из значимых компонентов, налагающихся на них. То же самое справедливо в отношении любой социальной системы взаимодействия - такой, как государство, семья, церковь, университет, академия наук, политическая партия, профсоюз, армия и военно-морской флот. В химическом мире не существует научных или философских элементов или молекул тред-юнионизма... в биологическом мире мы не находим религиозных клеток, юридических хромосом или моральных тканей..."61.

Именно сознание, по Сорокину, есть определяющий фактор генезиса любых социальных систем, становление которых, как уже упоминалось выше, проходит три взаимосвязанных этапа. Первый представляет собой фазу логического синтеза, когда в сознании творцов зарождаются замыслы неких новых социальных явлений, каковыми являются не только вещи (средства труда и предметы потребления), но и организационные формы общественной жизни - будь то программа создания новой религии, партии или даже общественного строя (как это произошло с К. Марксом, разработавшим теоретические основы коммунизма).

Именно этот идеальный проект Сорокин считает подлинным "базисом" любых общественных явлений. "Независимо от того, что представляет собой логический базис новой системы - идею ли нового стихотворения, картины, технического изобретения или целый синтез идей, создающих новую научную теорию, религиозное верование, свод законов, экономическую или политическую систему - подобная интеграция всегда является логически первой фазой возникновения нового в социокультурной реальности"62. Эта фундаментальная

роль логической интеграции в развитии социального мира не меняется в зависимости от того, совершена ли она намеренно или случайно, в результате долгой серии опытов и расчетов или спонтанно. Так же несущественно, происходит ли этот логический синтез в одном или многих рассудках, в результате удачного стечения обстоятельств или под давлением внешних условий. Важно лишь, полагает Сорокин, что умственная интеграция есть первооснова любых общественных инноваций.

Второй этап становления связан с объективацией идей, их переходом в предметную форму существования путем соединения с некоторыми материальными проводниками. Если логическую интеграцию Сорокин уподобляет зачатию нового человека, то стадия объективации подобна появлению новорожденного на свет - ибо самая величественная система значений, существующая лишь в сфере "чистого разума", "зачатая, но еще не рожденная", не является реальным компонентом окружающей нас социальной действительности, способным влиять на другие ее компоненты. В результате объективации система идеальных смыслов превращается в совокупность реальных символических объектов - рукописей, книг и пр., становящихся "перевозчиками" смысла, благодаря которым возможна его передача от человека к человеку.

Наконец, третья фаза становления систем взаимодействия (которую Сорокин уподобляет введению ребенка в общество других людей) - это фаза социализации, когда идеи, способные распространяться в обществе, находят людей, берущих их на вооружение, строящих свое поведение в соответствии с ними.

В процессе такой социализации системы взаимосвязанных идей, превращаясь в надындивидуальные программы поведения, создают системы взаимодействующих людей или социальную реальность в узком смысле слова, означая организационные формы коллективной деятельности. Это значит, что культурная система христианского вероучения превращается в институт христианской церкви, представляющей собой систему социальную, точнее, социокультурную.

В самом деле, поскольку люди - в отличие от атомов или молекул - могут объединяться только на основе некоторых идей, ценностей и норм, любая реальная социальная система является именно социокультурным образованием, в котором культурный компонент выступает как внутреннее организационное условие коллективности. Представить себе реальный социальный институт, лишенный функционального единства смысловых структур поведения, логически невозможно - в то время как существование систем культуры, потерявших своих актуальных носителей, в принципе возможно (как это имеет место с египетскими пирамидами, иероглифическим письмом и прочими "ископаемыми останками" исчезнувших цивилизаций).

Такая "живучесть" духовных значений лишний раз свидетельствует об их определяющей роли в процессе функционирования и развития созданных ими социальных систем. Представим себе, утверждает Сорокин, что церковная организация потеряла большую часть материальных предметов культа или лишилась значительной части прихожан. Опыт "катакомбных" конфессий свидетельствует о том, что и в таких критических условиях социокультурная система способна существовать, сохраняя свою идентичность, потенцию к возрождению и даже увеличению прежних сил. Иначе обстоит дело в случае, когда изменения произошли в сфере религиозной догматики. Нетрудно убедиться в том, что их последствия для самосохранения системы могут быть несопоставимы по своему значению с изменениями в сфере "материальных проводников" и субъектных носителей религиозного культа.

Достаточно вспомнить те тяжелейшие следствия для русской православной церкви, которые вызвала такая "малость", как новое написание имени Христа или замена двуперстного крещения трехперстным...

Среди духовных значений, конституирующих культуру, Сорокин выделяет три основных вида:

- "1) когнитивные значения в узком смысле термина, такие, как идеи философии Платона, математические формулы или марксова теория прибавочной стоимости;*

- 2) значимые ценности, такие, как экономическая ценность земли или любой другой*

собственности, ценность религии, науки, воспитания или музыки, демократии или монархии, жизни и здоровья;

3) нормы, рассматриваемые как образец, подобно нормам права и морали, нормам этикета, техническим нормам, предписаниям, регулирующим конструирование машин, написание стихов, приготовление пищи или выращивание овощей"63.

Особое значение для генезиса, функционирования и развития социальных систем имеют, по Сорокину, нормы права и морали, которые рассматриваются им как первопричина и основа консолидации социальных групп. "Правовые и моральные нормы группы, - пишет Сорокин, - определяют поведение, отношения, собственность, преимущества, повинности, функции и роли, социальный статус и позиции своих членов. Все эти характеристики производны от соответствующих правовых и моральных норм группы"64.

Именно благодаря дистрибутивной и организационной функции норм возникают системы "стратификации любой организованной группы с ее унилинейным или мультилинейным характером, все формы отчетливой или размытой, продолжительной или краткосрочной иерархии высших и подчиненных рангов... система владения, пользования и распоряжения, управления и распределения всех материальных средств группы и ее членов"65.

Итак, мы видим, что похвальное стремление Сорокина избежать редуccionизма, доказать несводимость социального взаимодействия к его природному субстрату заканчивается абсолютизацией сознания, которое рассматривается как субстанция коллективной деятельности, порождающая и определяющая все многообразие ее явлений, их связи и зависимости между собой. Именно такое понимание сознания, унаследованное Сорокиным от Платона, Николая Кузанского, Гегеля становится основой его функциональной концепции общества, социальной динамики и философии истории.

Как понимает читатель, мы не собираемся возражать против самой логики субстанциального взгляда на социум, принимая его целиком и полностью. Однако, разделяя такой подход, мы рассматриваем сознание не как самодостаточную субстанцию общества, а как атрибут иной, подлинной субстанции - целенаправленной человеческой деятельности, непредставимой без сознания, включающей его в себя в качестве необходимого информационного механизма, но все же не сводящейся к нему во всех своих значимых проявлениях.

Субстанциализацию сознания Сорокиным мы воспринимаем как неправомерную абсолютизацию роли идеального в общественной жизни людей. Признаемся, что в данном вопросе наши симпатии находятся, скорее, на стороне Маркса, придерживающегося иного взгляда на эту роль. Однако эти симпатии отнюдь не безоговорочны, так как десубстанциализация сознания, осуществляемая Марксом, заходит слишком далеко, приводит к необоснованному умалению его роли в реальной жизни людей. Кратко поясним сказанное.

* * *

Как мы помним, Маркс не склонен отрицать тот факт, что отличие человеческой деятельности от природных процессов связано именно с наличием сознания, способностью людей (в отличие от пчел) строить "в голове" то, что потом будет построено в реальности. Маркс - в отличие от некоторых своих последователей - охотно соглашается с тем, что сознательные цели человека "как закон определяют способ и характер его действий", т. е. являются действительной причиной социальной деятельности, существенно влияющей на ее результаты.

Вместе с тем Маркс убежден в том, что вера во всемогущество сознания, его способность по своему "хотению" или по собственным имманентным законам определять строение, функционирование и развитие социальных систем есть наивный взгляд на общество, не понимающий, что далеко не все явления общественной жизни могут быть выведены из сознания людей и объяснены им.

Соглашаясь с такой оценкой, мы утверждали и утверждаем, что к сознанию не могут быть сведены уже простейшие элементы действия, представленные ее субъектами и объектами.

Так, большой натяжкой является попытка Сорокина рассматривать в качестве модуса сознания любые явления социальной предметности - не только знаковые объекты, действительно представляющие собой опредмеченное сознание, но и вещи как средства практической адаптации человека в мире.

Конечно, мы должны были согласиться с Сорокиным в том, что в качестве реального (а не материального) явления общественной жизни вещи опосредованы сознанием, которое является целевой причиной их возникновения и необходимым фактором функционирования. Фабрики и заводы, дома и одежду действительно можно рассматривать как "застывшую мысль", они действительно не сами собой создались и предварительно существовали в виде идеальных проектов в головах своих изобретателей.

Все так, и все же не сознание является первопричиной этих вещей, а та объективная надобность в них, которая вытекает из природы человека как "предметного существа".

Иными словами, первопричиной вещей следует считать не опредмеченные в них значения (как в этом убежден Сорокин), а объективированные в них функции, нередуцируемые к идеальным факторам деятельности. Конечно, лекарство от рака может быть создано только усилиями научного сознания, однако функциональная надобность в таком лекарстве есть выражение некоторых свойств человека, которые явно выходят за рамки его сознания.

Речь идет, как догадался читатель, о уже рассматривавшихся нами выше потребностях и интересах, которые в качестве адаптивных алгоритмов деятельности отличны от сознания, первичны по отношению к нему, определяют его содержание. Будучи объективными свойствами субъекта, такие потребности и интересы мешают нам редуцировать к его сознанию, заставляют нас видеть в родовой природе людей отличные от него факторы, оказывающие принудительное воздействие на идеальные программы поведения.

Именно это положение акцентировал К. Маркс, утверждавший: "...меня определяют и насилуют мои собственные потребности, насилие надо мной совершают не нечто чуждое, а лишь моя собственная природа, являющаяся совокупностью потребностей и влечений..."⁶⁶ Непонимание этого обстоятельства есть результат поверхностной самооценки людей, которые "привыкли объяснять свои действия из своего мышления, вместо того, чтобы объяснять их из своих потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в голове, осознаются), и этим путем с течением времени возникло то идеалистическое мировоззрение, которое овладело умами в особенности со времени гибели античного мира"⁶⁷.

Обратное воздействие сознания на потребности человеческих индивидов, способность "подбирать" их под некий сознательно избранный образ жизни не меняют общей картины вещей. Во-первых, свобода такого выбора не является абсолютной, поскольку ограничена константами родовой природы человека, т. е. представляет собой, как мы пытались показать выше, возможность ранжировать предписанные нам потребности, а вовсе не отказываться от них. Во-вторых, такая свобода существенно ограничена устойчивыми статусно-ролевыми характеристиками субъекта, создаваемыми не сознанием людей, а их включенностью в систему общественного распределения деятельности (разделения труда и собственности на его предметные средства), о чем следует сказать особо.

В самом деле, нередуцируемость к сознанию, свойственная уже элементарным формам деятельности, не исчезает и в случае с ее сложными формами, основанными на взаимодействии людей. Интегральные реалии общественной жизни, которые возникают в процессе такого взаимодействия, - устойчивые, воспроизводимые субъект-субъектные связи между людьми - как и вещи, не могут считаться простым порождением сознания.

Вопрос о функциональном статусе таких отношений решается Сорокиным с завидной простотой - он или игнорирует их существование в качестве неидеальной компоненты совместной человеческой деятельности или рассматривает их как инобытие сознания.

Так, во многих случаях Сорокин не усматривает важнейшего различия между идеальностью духовных значений и невещественностью тех свойств, связей и отношений человеческой деятельности, которые отличны от сознания и не могут быть редуцированы к нему.

В самом деле, мы видели, что в число идеальных факторов деятельности у Сорокина попали не

только истины науки или нормы морали, но и "ценность земли или любой другой собственности". В принципе понимание ценности как явления общественного сознания не является ошибкой, если вспомнить, что в одном из своих значений термин "ценность" характеризует систему идеальных интенций - устойчивых предпочтений человеческого духа, ценящего нечто больше, чем иное. В этом смысле ценность земли может пониматься, к примеру, как любовь крестьянина к своему наделу или духовная привязанность помещицы Раневской к вишневому саду.

Беда, однако, в том, что Сорокин имеет в виду экономическую ценность земли, то есть числит по разряду духовных явлений ее потребительскую стоимость, которая представляет собой реальное, а не идеальное отношение значимости объекта для субъекта, а также ее меновую стоимость, выражающую объективную взаимосоотнесенность товаров с точки зрения их общественной полезности и заключенной в них меры общественно необходимого труда. Очевидно, что так понятая ценность вовсе не сводится к явлениям сознания и обладает значительной независимостью от него. В самом деле, знакомство с экономическими науками подскажет нам, что любовь чеховской героини к своему вишневому саду может повлиять лишь на цену товара, но не на его реальную стоимость, которая в условиях товарного производства определяется не сентиментальными переживаниями, а суровой конъюнктурой рынка, его "невидимой рукой", определяющей объективную экономическую ценность вещей, не считаясь с ее репрезентациями в сознании людей.

Такой же "идеализации" Сорокин подвергает другое важнейшее общественное отношение, а именно экономическое отношение собственности. В отличие от стоимости Сорокин рассматривает его не как состояние сознания, а как реальное, существующее за пределами "чистого разума" отношение между людьми по поводу "материальных средств деятельности". Однако эти отношения непосредственно выводятся Сорокиным из состояний общественного сознания, а именно из юридической системы норм, порождающих и определяющих феномен собственности.

*"Правовые нормы, - полагает он, - регулируют и определяют среди прочего, кто из членов, когда, где и какими средствами может владеть, пользоваться, распоряжаться. Регулируя все соответствующие взаимодействия, правовые нормы, естественно, определяют все эти экономические, материальные права и обязанности каждого члена. Имеет ли группа систему частной собственности или коммунальной или государственной собственности - определяется ее правовыми нормами; какая часть материальных ценностей группы предназначена каждому члену, как, при каких условиях, когда и где эти части могут использоваться - опять-таки определяется правовыми нормами группы"*⁶⁸.

Соответственно, Сорокин категорически не согласен с посылкой Маркса, согласно которой система имущественного права является всего лишь производным "волевым" выражением реальных отношений собственности, характер которых определяется не сознанием людей, а объективными законами организации производства - прежде всего уровнем развития производительных сил общества.

Нужно сказать, что вопрос о связи отношений собственности, образующих, по Марксу, экономический базис общества, с общественным сознанием людей далеко не прост. Характеризуя эту проблему, мы должны перейти от комплиментов в адрес материалистического, решения проблемы общественного сознания к критическим замечаниям в его адрес, выявлению целого ряда слабых мест, точно подмеченных Сорокиным. Как мы видели выше, в своей полемике против материалистического понимания истории Сорокин использует идею Маркса о "материальных производственных отношениях", которые зависят от "материальных производительных сил" и не зависят от сознания людей, при этом последнее Маркс определяет через систему промежуточных детерминант. Приходится признать, что эта идея дает реальные основания для критики, ибо свидетельствует о необоснованном принижении функциональных возможностей сознания влиять на организационные формы общественной жизни людей.

В действительности, как мы полагаем, любые организационные связи человеческой

деятельности, включая производственные отношения собственности, не могут рассматриваться как та исходная "социальная материя", которая не зависит от сознания людей в генетическом, функциональном и динамическом аспектах своего существования. Конечно, в противоположность взглядам Сорокина, мы признаем, что эти отношения обладают вполне определенными формами объективности в том, что касается человеческого сознания, формами независимости от него, которые, однако, не соответствуют общим социально-философским критериям материальности.

Дело в том, что определяющее воздействие на сознание людей могут оказывать три разных типа детерминант, обладающих разного рода объективностью.

Первый из этих типов представлен объективными внешними условиями деятельности, которые сложились еще до того, как ее субъекты оказались способны к целенаправленной активности. Как мы видели выше, спиралевидная детерминация деятельности приводит к тому, что результаты закончившихся циклов становятся предпосылками ее новых актов. Это значит, что каждый предприниматель, становящийся субъектом производства, или политик, пришедший к власти в стране, не могут не считаться с той экономической конъюнктурой или тем раскладом политических сил, который создан деятельностью их предшественников. Бесспорно, что эти внешние по отношению ко всякой новой деятельности условия оказывают сильнейшее детерминационное воздействие на нее, интериоризируются в ней через систему интересов (которые, как мы помним, определяют конкретные способы удовлетворения потребностей в сложившейся среде существования). В то же время эти условия имеют вполне объективный характер по отношению к сознанию обусловленных ими субъектов, не зависят от их желаний и стремлений в силу своей фактической данности, хронологической необратимости времени, невозможности изменить прошлое.

Однако столь же очевидно, что подобная объективность внешних условий конкретной человеческой деятельности не превращает их в явления социальной материальности. Достаточно сказать, что в роли таких объективных условий могут выступать абсолютно идеальные по своей природе феномены - достигнутый уровень научной теории или сложившийся стиль эстетического творчества, которые не зависят от сознания ученых или художников нового поколения, но вовсе не от сознания людей, продуктом деятельности которых они стали.

Второй тип объективности характеризуют уже не внешние условия конкретной деятельности людей, а внутренние механизмы целереализации в ней. Речь идет об объективности тех предметно-организационных средств и механизмов деятельности, которые предписаны человеку самим характером избранных им целей. Очевидно, что люди, решившие построить себе жилище, должны иметь необходимый для этого материал, должны учитывать определенные законы строительства, которые не позволяют нам возводить крышу дома до того, как будут построены его стены. Точно так же всякое общество, пытающееся создать эффективное товарное производство, должно считаться с его объективными законами, определяющими связь между производством, распределением и обменом - в частности, с необходимостью рынка, который опосредует процесс потребления совместно произведенной продукции. Независимо от желаний людей, в такой экономике возникают стоимостные соотношения товаров, которые определяются не нормами, а трудозатратами, необходимыми для производства этих товаров, или степенью их полезности.

Но можно ли считать подобную объективность механизмов целереализации признаком из материальности? Едва ли это так. Тот факт, что избранная людьми форма активности осуществляется по некоторым не зависящим от их сознания законам, не отменяет другого факта, в соответствии с которым именно сознание выступает целевой причиной этой активности, предшествовавшей ее средствам и результатам.

Прибегая к аналогии, можно сказать, что дерево, посаженное человеком, растет по законам, от него не зависящим, но это не дает нам оснований считать, что процесс посадки не зависит от воли человека, принявшего решение: расти дереву или нет. Точно так же и в

обществе сознание инициирует процессы, объективные по своему содержанию, но находящиеся от него в генетической зависимости, и именно эта генетическая первичность идеального мешает нам расценивать данный тип объективности как материальность. Другое дело, что цели людей как информационная причина их поведения не являются его действительными первопричинами. За ними всегда стоит та или иная потребность - та самая объективность третьего рода, которая соответствует всем критериям материального в общественной жизни. В отличие от внешних условий деятельности потребности являются ее собственным внутренним фактором, не зависящим от любой исторической конъюнктуры. В отличие от объективных механизмов целереализации, причинно опосредованных сознанием, потребности предпосланы ему в качестве факторов целепостановки, которые не созданы и не могут быть созданы сознательными усилиями людей.

Именно эти соображения мешают нам согласиться с идеей "материальных производственных отношений". Как мы видели, в пользу этой идеи не может свидетельствовать тот факт, что система технологической и экономической организации производства, которую застают каждое новое поколение людей, не зависит от их сознания - точно так же, как от него не зависит никакая данность, имеющая силу свершившегося факта⁶⁹.

В пользу этой идеи не говорит и то важнейшее обстоятельство, что опосредованная сознанием система разделения труда и распределения его предметных средств обладает вполне определенной функциональной независимостью от воли своих субъектов и носителей (которые, как мы отмечали выше, занимают лишь "места", предопределенные каждой ставшей или становящейся формой общественного воспроизводства). Генетическая первичность сознания в отношении подобных связей есть та "малость", которая мешает нам считать их соответствующими критериям социальной материальности (несмотря на то, что в определенные эпохи истории подобные связи могут возникать стихийно, что не отменяет, однако, их потенциальной родовой зависимости от сознания).

Не будем забывать, что в соответствии с канонами того же марксизма эти отношения представляют собой результат развития производительных сил, "материальность" которого также вызывает серьезные сомнения. Сорокин, конечно, не прав, когда утверждал, что функционирование и развитие производственного комплекса, состоящего из людей и приводимых ими в действие средств и предметов труда, определяются сознанием, имеют его своей первопричиной. Однако он прав в том, что эти процессы направляются сознанием, что именно оно в форме технологических и организационных инноваций является непосредственной целевой причиной развития производственных структур, передаточным звеном между ними и потребностями людей.

Сказанное означает, что производительные силы общества, не способные претендовать на генетическую первичность в отношении сознания и функциональную независимость от него, соответствуют критериям реального, а не материального явления общественной жизни, т.е. существуют вне сознания, но не независимо от него, находясь, как минимум, в генетической зависимости от активности сознания.

То же касается и производственных отношений. Мы можем утверждать, что, изобретая новые средства труда, создавая новые виды производства, меняя его организационные формы ("придумывая" мануфактуру или отказываясь от нее), человеческое сознание всегда воздействовало на технологические отношения производства (распределение "живого" труда), а в последнее время обрело способность непосредственно влиять на его экономические отношения, программируя целенаправленные изменения форм собственности (их национализацию, приватизацию и пр.). Человеческая история все решительнее уподобляет производство организационных связей целенаправленному производству вещей (фактически реализуя идею Маркса, писавшего: "Г-н Прудон-экономист очень хорошо понял, что люди выделяют сукно, холст, шелковые ткани в рамках определенных производственных отношений. Но он не понял того, что эти определенные общественные отношения так же

произведены людьми, как и холст, лен и т.д. "70).

Заканчивая свои рассуждения о различии объективного, реального и материального в коллективной деятельности людей, мы осознаем, что нетерпеливый читатель может упрекнуть нас за столь повышенное внимание к этой, казалось бы, схоластической проблеме. В действительности, однако, она имеет большое теоретическое значение. Достаточно сказать, что попытка выдать общественные отношения и прочие реальные результаты человеческой деятельности за ее материальные первопричины свидетельствует о существенных дефектах социально-философской доктрины Маркса, из-за которых многие вполне полезные идеи перестают "работать" на конкретном историческом материале, превращаются в мертвую схему, навязываемую истории.

В самом деле, принцип материалистического понимания истории не вызывает у нас ни малейших сомнений до тех пор, пока он ограничивает всевластие человеческого сознания в истории, ставя его в "дисциплинарную зависимость" от потребностей родовой природы общественного человека. Но этот принцип начинает вызывать самые серьезные сомнения тогда, когда пытается распространить предопределяющее воздействие материальных факторов деятельности не только на цели, но и на реальные результаты конкретной человеческой деятельности, осуществляемой в реальном времени и пространстве. Тем самым идея материализма переходит объективные границы своей применимости, стремительно теряя свою немалую познавательную ценность.

В самом деле, руководствуясь этой идеей, мы можем уверенно сказать, почему действуют данные люди, но она не дает нам возможности однозначно предсказать, чем кончится их деятельность, в какой форме и степени им удастся удовлетворить иницирующие ее потребности и будут ли они удовлетворены вовсе. В значительной мере это объясняется регулятивными возможностями сознания, выступающего как сильнейший "возмущающий" фактор общественной жизни, который делает возможными самые неожиданные исторические "выбросы", осуществление наименее вероятных результатов.

Естественно, приведенное утверждение нуждается в серьезных разъяснениях, чтобы неприятие фатализма в понимании деятельности людей не переросло в легкомысленное отрицание ее объективных, не зависящих от воли людей законов.

Прежде всего, мы должны сказать, что своеобразный "принцип неопределенности" результатов человеческой деятельности касается, в первую очередь, реальных событий человеческой истории, творимых исторически конкретными людьми в определенных обстоятельствах места и времени.

Рискуя повторить уже сказанное, мы вновь подтверждаем тот факт, что любые события - конкретные революции, войны и пр., ставшие результатами совместной деятельности людей, - обладают объективной логикой своего осуществления. "На войне, как на войне", - говорят люди, заранее смиряясь с тяжелыми и неприятными вещами, которые придется делать, чтобы избежать физического уничтожения или порабощения. Проигранную войну нельзя выиграть, скажем мы, признав тем самым предопределенность результатов человеческой деятельности, наступившую тогда, когда событие вступило в фазу своей неотвратимости, стало неизбежным.

И тем не менее существует как минимум один аспект исторических событий, в котором они субстанциально зависимы от человеческого сознания. Речь идет об их генезисе, ибо любую войну можно начать, а можно не начинать, заранее капитулировав перед врагом, признав неизбежность поражения. В этом плане мы не можем считать астрономически непреложным, не зависящим от сознания людей ни одно событие истории, сколь бы масштабным оно ни было, сколь бы ни велика была вероятность его осуществления.

Теория, учитывающая это обстоятельство, может предложить лишь набор более или менее вероятных вариантов, "сценариев", по которым способно пойти реальное развитие событий. Она может и должна указать на те варианты, которые в наибольшей степени соответствуют объективным потребностям действующих людей, отличив их от вариантов самоубийственных, противоречащих объективным законам достижения желаемого. И все же

она не в состоянии однозначно определить, какой из всех возможных сценариев будет реализован на практике. Подобная предопределенность касается лишь сферы объективно невозможного для действующих лиц (так, любой человек без малейшего риска ошибиться может уверенно предсказать, что России не удастся в ближайшие три года догнать и перегнать Америку по уровню жизни своих граждан).

В сфере же объективно возможного (только и интересующего ученых) мы должны признать отсутствие объективной предопределенности в возникновении событий, становящихся результатами человеческой деятельности. Понимая, какие именно причины заставляют бороться различные социальные силы современной России, мы не можем с такой же определенностью сказать, чем именно кончится эта борьба, кто окажется в ней победителем (и будут ли в ней победители вообще).

Более того, предметом подобной неопределенности может служить история человечества в целом, если учесть, что до самого последнего момента само ее продолжение, физическое существование людей на Земле зависело от трезвости политиков, их способности преодолеть катастрофическую по последствиям взаимную подозрительность. И до сих пор весь социальный мир со всеми его формациями, цивилизациями, культурами зависит от флуктуации, "выбросов" самого сознания в виде столь естественного человеческого "права на ошибку" - увы, простой неосторожности операторов или недостаточной компетенции конструкторов, как показал печальный опыт Чернобыля, может хватить для того, чтобы привести человеческую историю к досрочному завершению.

По сути дела так же обстоит дело и с безличными структурами человеческой деятельности, обладающими, как мы пытались показать на всем протяжении нашей книги, объективными, не зависящими от воли людей законами существования. И все же мы полагаем, что эти законы распространяются по преимуществу на функционирование и развитие уже ставших структур, но не предопределяют с астрономической непреложностью сам факт их возникновения.

Это понятно уже на уровне событий когда каждый родившийся человек становится неотвратимо смертным, что не означает, конечно же, неотвратимости его рождения. Империя Александра Македонского, возникнув, была обречена на распад, но нельзя считать предопределенным само ее возникновение. То же касается и организационных типов общества: так, по утверждению многих историков, институт рабовладения (в его античной форме, столь повлиявшей на весь ход дальнейшей истории человечества), возникнув и утвердившись, развивался по "неотвратимым" объективным законам - чего нельзя сказать о самом факте его возникновения, которое определилось стечением многих обстоятельств, отнюдь не обладавших неотвратимостью солнечного затмения.

Все сказанное заставляет нас весьма настороженно относиться к той версии материалистического понимания истории, согласно которой общественное развитие имеет "естественно исторический характер". Убеждение в том, что субстанциальная независимость от воли людей распространяется не только на причины, но и на результаты исторического движения, приводит к весьма спорному взгляду на историю как на неуклонную смену способов производства и основанных на них общественно-экономических формаций (имеющую в финале неотвратимое, заранее предписанное наступление социализма и коммунизма).

Конечно, сторонники подобного взгляда, как мы увидим ниже в философско-историческом разделе нашей работы, прибегают к множеству оговорок, призванных смягчить эту идею, ограничить ее применимость лишь сменой глобальных исторических структур, "суперфаз" человеческой истории (утверждают, к примеру, что победа социализма предзадана в масштабах длительной переходной эпохи, а не в случае каждой конкретной, отдельно взятой социалистической революции). Однако и в смягченном виде подобный подход воспринимается многими теоретиками как вариант фаталистического понимания истории, "историцизм" в попперовском понимании термина⁷¹, абсолютизирующем те реальные моменты неотвратимости, которые действительно имеют место в истории.

Вернемся, однако, к Питуриму Сорокину. Очевидно, что критика теорий, пытающихся представить общественные отношения между людьми как не зависящую от их воли материальность, не дает никаких оснований для другой характерной для него крайности. Мы не можем считать, что субстанциональной первоосновой таких отношений является сознание, по собственному усмотрению создающее и меняющее типы экономической, социальной или политической организации. Нельзя воспринимать - как это делает Питуризм Сорокин - возникновение ремесленников и торговцев, помещиков и крепостных (слава Богу, что не мужчин и женщин!) как прямое и непосредственное следствие принятия обществом тех или иных юридических норм, правовых установлений. Как и во всех других случаях, первопричиной этих реалий общественной жизни является не сознание, а потребности действующих субъектов и исторически конкретная система их интересов, через которую проявляются эти потребности.

Не принимая этого утверждения, Сорокин рисует заведомо неточную картину социального взаимодействия, генезиса и функционирования его институциональных форм. Мысль о том, что единственной причиной и основой консолидации людей являются духовные значения, не выдерживает серьезной критики.

Прежде всего игнорируется тот факт, что многие социальные группы, именуемые в социологии историческими общностями людей, складываются сугубо стихийным образом, без участия сознания, планирующего и программирующего этот процесс, как это происходит в случае с генезисом разнообразных организаций.

Характерно, что Питуризм Сорокин частично учитывает это обстоятельство, связывая его с различием между реальными и "как бы организованными" группами, о котором уже говорилось выше. Рассматривая в качестве таких групп крепостных крестьян, с одной стороны, и помещиков, с другой, он признает, что "большинство членов каждой из этих групп, особенно крепостных, может не находиться в сколь-нибудь близком взаимодействии друг с другом, может не знать о существовании друг друга, может не иметь единого руководства. И все же, благодаря объективно навязанным условиям, все крепостные вынуждены думать и действовать как крепостные, страдать каждый от тех же условий, иметь тех же угнетающих господ и стремиться к освобождению от угнетения"⁷².

*Но какова же причина, создающая ту объективную общность условий, которая соединяет не связанных целенаправленным взаимодействием людей? Ответ, предлагаемый Сорокиным, чрезвычайно прост: "Приняв закон, который предоставляет существенные привилегии одной части населения и навязывает серьезное лишение прав, к примеру, крепостное право, другой его части, мы создаем группы помещиков и крепостных"⁷³. Ни разделение труда, ни распределение собственности, не говоря уже о вызывающих их причинах, не упоминаются Сорокиным, который верен своему принципу: *by passing a law... groups are created.**

В действительности отнюдь не идеи, ценности и нормы являются первопричиной организации людей, их дифференциации и стратификации в социальных коллективах. Особенно важно понимать, что это касается не только исторических общностей, но и реальных организаций, сознательно создаваемых людьми.

Очевидно, к примеру, что в отличие от классов, возникших вполне стихийно, существовавших тысячелетия до того, как их существование было зафиксировано сознанием, государство как утверждал Ф. Энгельс, "изобретается" людьми. Люди не могут лечь спать в обществе, в котором отсутствовал институт публичной власти, и проснуться в невесть откуда взявшейся системе государственного управления.

Но значит ли это, что именно сознание определяет историческую необходимость возникновения этого института? Или же вернее считать, что человеческий разум всего лишь осмысливает и реализует эту необходимость, которая определена не капризами сознания, а объективными потребностями жизни людей в условиях усложнения социальной организации, в результате чего профессионализация управления становится предметом вполне объектного интереса? Попросив прощения за рискованную аналогию, мы уподобили бы творческое сознание людей собаке-поводырю, без которой невозможно движение слепого. И все же вовсе не

она выбирает направление этого движения, решая за слепого, куда ему следует отправиться - в магазин или в баню.

Важно подчеркнуть, что вторичная роль сознания может быть прослежена и в случае со структурами, возникновение которых не связано с исторической необходимостью. Так, в отличие от государства, олимпийское движение обязано своим возрождением не исторической необходимости (каковой является упоминавшаяся нами институциализация управления), а фантазии, воле и энергии одного человека - Пьера де Кубертена, который подвижнически пронес эту идею через всю свою жизнь, привлек к ней внимание общественности. Казалось бы, лучшего примера, чтобы подтвердить справедливость сорокинских взглядов на генезис социокультурных суперсистем, нельзя и желать. И все же не будем забывать, что реализация этой идеи оказалась возможной лишь потому, что она соответствовала многим актуальным потребностям людей, без чего ее ждала бы участь тысяч других нереализованных проектов.

Учитывая сказанное, мы можем утверждать, что людей объединяет прежде всего общность потребностей и выражающих их интересов, которая репрезентируется, а не создается общностью идей. Конечно, без устава и программы общество любителей хорового пения не сможет существовать, но все же в его основе лежит неистребимая потребность в эстетическом наслаждении, средством которого в данном случае оказывается пение. Точно так же любое политическое объединение может быть сколь-нибудь прочным лишь в том случае, если людей сводят вместе не модные лозунги, а общие интересы. Ход истории показывает, что самые серьезные разногласия могут быть преодолены, если у людей сохраняются общие потребности, удовлетворение которых требует совместных действий. Так, феодальный крестьянин мог ненавидеть своего господина, но он нуждался в нем для защиты от внешних врагов, угроза которых заставляла найти в том числе и идейную почву для объединения.

Напротив, самое трогательное согласие не может быть долговечным при отсутствии общих интересов и тем более их враждебности. Конечно, можно предположить, что волки и овцы вдохновились общей идеей и заключили союз; но он просуществует ровно столько, сколько потребуется волкам, чтобы проголодаться и съесть своих компаньонов. Идея, как справедливо отмечал Маркс, всегда посрамляла себя, когда отрывалась от интереса. Опыт многих политических движений - в частности, демократического движения в современной России - подтверждает вывод, сделанный им при анализе Французской революции: она не может быть успешной, "когда для самой многочисленной части массы... принцип революции не был ее действительным интересом... а был только "идеей", следовательно, только предметом временного энтузиазма и только кажущегося подъема"⁷⁴.

Закончим на этом обсуждение вопроса о роли сознания в структурах социального взаимодействия. Не будем забывать, что функциональный анализ общества не ограничивается рассмотрением зависимостей между внутренними факторами любой коллективной деятельности: потребностями "родовой природы" ее субъектов, их интересами, выражающими способ удовлетворения потребностей в системе статусно-ролевых отношений, индивидуальными или надындивидуальными состояниями сознания, а также операциональными средствами и результатами совместной активности людей. Важнейшей задачей функциональной теории является рассмотрение детерминационных опосредований между различными типами такой активности - материальным производством, организационной, социальной и духовной деятельностью людей. Учитывая принцип потребностей детерминации, мы формулируем этот вопрос как вопрос о взаимоопосредовании между группами человеческих потребностей, вызывающих соответствующие формы коллективной деятельности.

Функциональная теория обязана ответить на вопрос: существуют ли между потребностями общества в дееспособных субъектах, оптимальных связях деятельности, ее вещных и знаковых средствах устойчивые, воспроизводимые зависимости? Если да, то имеют ли такие зависимости субординационный или чисто координационный характер эквивалентного

*3. Детерминационные зависимости между типами совместной деятельности
Казалось бы, все сказанное выше о потребностях субъекта социального действия предполагает отрицательный ответ на поставленные вопросы. В самом деле, отстаивая идею потребностной детерминации человеческого сознания, мы старались подчеркнуть, что эта идея отнюдь не равнозначна попытке уподобить людей механизмам, автоматам, все действия которых заранее запрограммированы не ими выбранными и не зависящими от их воли потребностями. "Предписанность" последних отнюдь не лишает людей присущей им "свободы воли", которая проявляется в способности "ранжировать" свои потребности в соответствии со сложившейся шкалой ценностных предпочтений.*

И вновь может показаться, что признание этого обстоятельства убивает в зародыше не только идею иерархии потребностей, но и сам принцип потребностной детерминации, превращая его в сугубо абстрактное, практически бесполезное для социальной философии допущение.

В самом деле, какое значение имеет для нее тот факт, что толстовский отец Сергей не может вовсе отказаться от половой потребности, вынужден постоянно бороться с ней? Ведь в реальной деятельности монаха эта потребность фактически не проявляет себя, будучи "задвинутой" на задний план другой "экзистенциальной" потребностью в "богоугодном" поведении. Несомненно, такая ситуация подавления естественных потребностей, рождающая психический стресс, весьма интересна для психологов и литераторов. Но философам и социологам, изучающим действительное поведение людей, а не их внутренние душевные переживания, остается констатировать, что "дух" человека побеждает его "плоть", т.е. поведение в конечном счете регулируется именно сознанием, выбирающим между потребностями, а не самими потребностями, несмотря на то давление, которое они оказывают на него.

Тем более нелепыми оказываются поиски объективной потребностной иерархии, в которой деление на "главные" и "неглавные", "первичные" и "вторичные", "определяющие" и "определяемые" потребности дано независимо от желаний и предпочтений людей. О какой объективной иерархии может идти речь, если каждый человек субстанциально свободен в выборе своих жизненных приоритетов, способен сознательно выстраивать образ своей жизни? Ведь даже самые бесправные на земле люди - рабы - если верить В.И. Ленину, способны выбирать между ролью просто раба, покорно следующего своей судьбе, холоуя, находящего удовольствие в рабской зависимости, и революционера, восстающего против нее?

И все же подобные суждения не отменяют априори идею устойчивых, объективных зависимостей в системе человеческих потребностей. Ее выручает тот факт, что объектом ее приложения является не индивидуальное, а коллективное поведение людей. Это обстоятельство позволяет нам интерпретировать объективную связь потребностей как некий статистический закон, неприменимый к каждому отдельному случаю деятельности, но вполне описывающий ее массовые проявления.

Иными словами, ученые не могут предсказать, как поведет себя каждый конкретный человек, оказавшийся в положении отца Сергея, но могут уверенно утверждать, как поведет себя большинство людей в подобной ситуации, поскольку в данном обществе лишь арифметически исчисляемое меньшинство людей способно контролировать свои "дефициентные" потребности, предпочитая им потребности "бытийные".

Во вводном разделе нашей работы мы стремились убедить читателя в том, что ни один из жизненных выборов человека не может рассматриваться как гносеологически истинный или ложный. Но это не означает, что такие выборы не могут рассматриваться как целесообразные относительно задач сохранения и развития общества как организационной формы совместной деятельности людей.

Именно эти цели рассматриваются некоторыми философами и социологами как критерий объективной значимости человеческих потребностей, удовлетворение которых в большей или

меньшей мере влияет на сохранение, поддержание и развитие социальной коллективности. Беда лишь в том, что разные ученые предлагают разное понимание иерархических зависимостей в структуре человеческих потребностей и соответствующих форм деятельности - в чем нетрудно убедиться, еще раз сопоставив взгляды К. Маркса и П. Сорокина.

* * *

Идея объективной иерархии в структуре потребностей общественного человека последовательно реализуется в концепции Маркса, являясь краеугольным камнем материалистического понимания истории.

Исходное положение этой доктрины - идея первичности материальных потребностей вообще перед идеальными факторами любой человеческой деятельности - конкретизируется Марксом в плане установления субординационных зависимостей между различными типами человеческих потребностей и соответствующими им формами деятельности, имеющими разное значение для воспроизводства общественной жизни.

Первым шагом на пути такой конкретизации становится идея доминирующей роли практических потребностей и специализированной практической деятельности людей перед духовными потребностями и удовлетворяющими их формами специализированной духовной деятельности⁷⁵.

Маркс убежден в том, что человеческая деятельность разделяется на две формы - целенаправленное изменение мира и целенаправленное изменение представлений о мире, отражающих и моделирующих его. Первая форма деятельности характеризуется им как практика, представляющая собой некий "метатип" деятельности, к которому можно отнести три из четырех типов необходимой совместной деятельности людей. Речь идет, конкретно, о материальном производстве, организационной деятельности людей и процессах производства непосредственной человеческой жизни - короче, о тех формах деятельности, продуктом которых является нечто отличное от явлений человеческого сознания (вещи, организационные связи и люди, нередуцируемые к своему сознанию).

Последнее является продуктом духовного "метатипа", представленного единственным одноименным типом человеческой деятельности - производством объективированной, опредмеченной информации о мире⁷⁶.

Из этих двух форм именно практическая деятельности, по Марксу, определяет духовную (называемую иногда "теоретической" - в гетевском понимании теории), подчиняет ее своим целям и задачам, "Общественная жизнь, - утверждает Маркс, - является по существу практической. Все мистерики, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики"⁷⁷.

Подобная неравнозначность не означает, конечно, что общество должно, скажем, заниматься материальным производством, но может прожить, не занимаясь производством знаний. Маркс прекрасно понимает, что в условиях целенаправленной деятельности людей специализированная выработка информации является внутренним условием преобразования мира. В этом плане все виды производства - и практические, и духовные - необходимы для существования общественного целого. Однако мера этой необходимости для Маркса неодинакова.

Так, признавая всю важность духовной деятельности по производству научных знаний, художественных образов, юридических норм и даже религиозных догматов, Маркс тем не менее ставит ее в подчинение практической деятельности по непосредственному изменению мира - естественной и социальной среды существования людей. Он убежден, что практическая борьба за существование, физическое выживание в природном и социокультурном мирах, требующая его переделки, а не абстрактного созерцания, всегда составляла и составляет приоритетную задачу общественной жизни.

В этих условиях человеческое мышление и чувство оказываются невольными заложниками "низменных" интересов практики и вынуждены служить созданию вещей,

захвату и удержанию власти и т.д. Конечно, отдельно взятый человек способен - подобно гусару-схимнику из романа Ильфа и Петрова - отказаться от производительного труда и лечь живьем в фоб, рассуждая о смысле существования и кормясь добротными подаяниями. Очевидно, что масса людей, образующая общество, не может вести себя столь же свободно, игнорируя необходимость производить и воспроизводить продукты питания, орудия труда и прочие вещные средства, предпринимать практические шаги по обеспечению своей безопасности, воспроизводству человеческой жизни и т.д.

Излишне говорить, что Питирим Сорокин придерживается принципиально иного взгляда на соотношение между духовными и практическими формами человеческой деятельности. Конституирующая роль идеального, по его убеждению, проявляется не только в определяющем воздействии духовных значений на любую деятельность людей, но и в первенстве специализированных форм духовного производства по отношению к формам социальной практики - первенстве, имеющем не только функциональное, но и структурное выражение.

В самом деле, основными подсистемами общества у Сорокина оказываются не институализированные типы деятельности, а структуры человеческой культуры, объективирующие важнейшие духовные ценности существования: Истину, Добро, Красоту, Справедливость, Конкретно, такими подсистемами являются наука, религия, искусство, этика (распадающаяся на мораль и право), а также служебная подсистема языка. Все прочие общественные образования рассматриваются как несамостоятельные и производные. Это касается и материального производства, и сферы социального управления, которые рассматриваются Сорокиным как производные, "композитивные" образования культурной подсистемы права.

Рассматривая практическое как "прикладную функцию" духовного, Сорокин делит основные детерминационные зависимости в обществе на два типа. Первый из них - отношения взаимной координации между важнейшими системами культуры, в рамках которых наука, религия, искусство, мораль, право взаимно воздействуют друг на друга, образуя целостные типы мировоззрения, в которых представления о добре, истине, красоте, справедливости органически связаны друг с другом. Второй тип функциональных зависимостей - отношения субординации между доминирующим типом мировоззрения и характером практической жизни людей - от материального производства до особенностей человеческого быта.

В философско-исторической части нашей работы мы подробно рассмотрим концептуальное следствие такого понимания общества - созданную Сорокиным "теорию циклической флуктуации социокультурных суперсистем", призванную объяснить динамику человеческой истории. Пока же, для иллюстрации тезиса о зависимости практического от духовного, скажем, что в истории человечества, по убеждению Сорокина, существуют, попеременно сменяя друг друга, два основных вида мировоззрения - идеациональный ("духовный") и сенсатный ("чувственный"), каждому из которых соответствует свой тип общественного устройства ("социокультурная суперсистема").

Люди, которые живут в обществах первого типа, исходят из убеждения в том, что окружающая их реальность имеет духовное, божественное происхождение. Соответственно, смысл своего существования они видят в подчинении божественному абсолюту, с презрением или снисхождением относясь ко всему мирскому, преходящему. Поэтому материальное производство в таких обществах имеет по существу поддерживающий характер. Оно обеспечивает лишь необходимый минимум жизненных средств и не имеет тенденции к постоянному развитию. Основным объектом воздействия люди считают не природу, а человеческую душу, которая должна стремиться к слиянию с Богом. Соответственно, в познании доминирует внутренний духовно-мистический опыт, а эмпирическая наука и рассудочное мышление имеют подчиненное значение. Поведение людей основано на абсолютных принципах божественной морали, господствующих над прагматизмом, утилитаризмом, договорными принципами. Альтруизм рассматривается как норма общественной жизни, отвергающая и подавляющая эгоизм. Искусство основано на воспевании

духовной и отторжении плотской красоты и т.д.

Прямо противоположные характеристики свойственны обществам второго типа, основанными на материалистическом восприятии мира, акцентирующем чувственные стороны человеческого бытия: доминируют здесь не духовные, а "телесные" потребности в богатстве и комфорте, адаптивное воздействие направлено на природу, что ведет к гипертрофии материального производства, и т.д.

Историческое развитие человечества Сорокин рассматривает как постоянную циклическую смену двух социокультурных суперсистем, в промежутках доминации которых устанавливается краткосрочный идеалистический тип культуры, пытающийся соединить ценности идеационализма и сенсатности. К примеру, в европейской цивилизации "духовное" мировоззрение господствовало в Древней Греции с VIII по конец VI века до нашей эры.

Последовательно пройдя через свои внутренние стадии, эта суперсистема сменилась "идеалистической", господствовавшей в V и до середины IV века до нашей эры ("золотой век Афин"). Со второй половины IV века до н.э. и до V века н.э. господствовало "чувственное" мировоззрение (классическим воплощением которой Сорокин считает историю Древнего Рима). На этом кончился один виток истории: Европа вернулась к "духовности"

(средневековое господство церкви). С XIII по XV век существовала "идеалистическая" суперсистема (эпоха Ренессанса), а начиная с XV века доминирует "чувственная" суперсистема, которая прошла все стадии своего развития и со второго десятилетия XX века вступила в полосу упадка. В настоящий момент, по мнению Сорокина, человечество стоит на пороге великой трансформации, которую он видит в переходе от "подчинения и контроля природы к контролю человека над самим собой".

Причины постоянной исторической смены суперсистем Сорокин также ищет в духовной жизни людей, усматривая их в неспособности человеческого сознания найти истинный баланс ценностей существования, который был бы не способен обеспечить гармоничное развитие общества. И "духовность", и "чувственность" доводят до крайности важные аспекты жизни людей, открывая дорогу противоположной крайности, тем самым они уподобляют историю оркестру, который обречен исполнять одни и те же мелодии в различной аранжировке.

Руководствуясь подобными представлениями, Сорокин с порога отвергает Марксов принцип примата практического над духовным. Эта идея, считает он, могла зародиться лишь в сенсатной культуре, но даже здесь она является самообманом философов, не понимающих, абсолютизация социальной практики есть всего лишь следствие доминантного типа мировосприятия.

Опровергая Маркса, Сорокин приводит множество разнообразных аргументов, начиная с обвинений своего оппонента... в отступлении от принципов диалектики, провозглашенных философской основой его доктрины. В самом деле, заявляет Сорокин, согласно обшей философии марксизма - диалектическому материализму - развитие сложных систем объектов выступает как процесс саморазвития, вызванного действием внутренних противоречий, а не внешних толчков. Однако социальная философия марксизма грубо нарушает этот принцип имманентности развития, рассматривая движение сложнейших форм человеческой духовности как следствие внешних по отношению к ним изменений социальной практики⁷⁸.

Нужно сказать, что подобная критика Маркса имеет некоторые основания. Бесспорно, что в ряде его (по преимуществу ранних) сочинений превалирует точка зрения, согласно которой наука, искусство или религия не имеют собственной основы существования и развития в виде автономных, не сводимых к целям практической адаптации духовных потребностей, не обладают собственными целями, собственной самостоятельной логикой движения.

Считается, что "даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет

*развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей деятельностью также свое мышление и продукты своего мышления"*⁷⁹.

Неудивительно, что подобный подход, искажающий реальное положение дел в обществе, вызывал и вызывает резкую и обоснованную критику со стороны многих теоретиков. Но значит ли это, что идея детерминационной зависимости между информационными и адаптивными формами деятельности априори ошибочна, как полагает Сорокин?

Едва ли это так. В действительности у нас есть все основания утверждать, что принцип функционального первенства практики отнюдь не является покушением на самостоятельность человеческого духа. Важно лишь понимать, что этот принцип означает детерминационное воздействие "смещающего", а не "толкающего" типа.

Поясняя сказанное, мы должны признать, что автономия духовных форм деятельности, их несводимость к практике не вызывает у нас никакого сомнения. Бесспорно, что настоящего ученого ведет прежде всего своеобразный "инстинкт истины", высокая и бескорыстная любознательность, а вовсе не жажда наживы или стремление "выразить классовые интересы". Настоящий художник, стремясь постичь и передать прекрасное, всегда создает искусство ради искусства, творит мир по собственным законам красоты.

Однако все это, к сожалению, не избавляет человеческий дух от экспансионистских притязаний практики. Для иллюстрации сказанного представим себе гребца, попавшего в мощный водяной поток. В отличие от щепки, лишенной внутренних источников движения и плывущей лишь по воле волн, наш гребец способен самостоятельно определять желаемое направление движения, стремится к своей цели за счет собственных мускульных усилий. Беда лишь в том, что мощностя этих усилий не сопоставима с мощью несущего потока, который смещает нашего гребца в соответствии с течением, позволяет ему маневрировать, но не дает вырваться из него.

*Именно в такой ситуации, увы, находится духовная деятельность на протяжении всей истории человечества. Ученый стремится к высотам теории, ищет истину в полном соответствии с внутренними законами человеческого познания, никак не сводимыми и не выводимыми из законов политики или экономики. Однако общество соглашается финансировать его исследования лишь в том случае, если львиная их доля будет направлена на поиск практической пользы. Писатель мечтает проникнуть в глубины человеческого духа, но общество бесцеремонно напоминает о себе рынком или цензурой, требуя коммерческой занимательности или политической благонадежности. Мощные силы стремятся превратить дух в средство практической жизни - слишком мощные для того, чтобы он мог обрести желаемую свободу*⁸³.

Руководствуясь таким подходом, мы постараемся в дальнейшем на конкретном философско-историческом материале показать, что реальная структурно-функциональная и динамическая автономия духовной деятельности людей не означает ее полноценного суверенитета. Пока же заметим, что наша версия принципа приоритета практики снимает с его сторонников обвинение в подмене имманентной модели развития его экстернальной моделью как результата внешних толчков.

Однако Питирим Сорокин не ограничивается общефилософскими возражениями против идеи первичности практики, пытаясь доказать ее фактическую несостоятельность, неприменимость к человеческой истории, в которой огромную роль играли и играют "идейные" стимулы поведения. Наиболее наглядным примером этой роли Сорокин считает современную историю России, в которой большевики - под аккомпанемент издевательски звучащих суждений о приоритете практики - осуществили невиданное в истории насилие идей над живой жизнью, полностью опровергнув собственный тезис о "бытии", определяющем "сознание".

Отрицая подобную роль идей, полагает Сорокин, Маркс и его сторонники вынуждены фальсифицировать историю, редуцируя ее подлинные духовные причины к измышленным императивам практики.

И в самом деле, многие марксисты, убежденные в том, что идеи "не имеют собственной истории", естественно, не считают их самостоятельным фактором причинения в общественном развитии, рассматривают как некую сублимацию не всегда очевидной практической выгоды. Такие ученые пытаются, к примеру, доказать, что религиозные войны - скажем, крестовые походы - вполне объяснимы и без обращения к религиозной идеологии, которая лишь запутывает дело, служа "маскировкой" реальных практических целей обогащения, "трудоустройства" младших сыновей феодальных семейств и пр. Они игнорируют тот факт, что в реальной истории не только отдельные "бессребреники", но и целые народы могут действовать из идейных побуждений и эмоциональных порывов, принося "презренную пользу" в жертву "велениям души", сколь бы ни были разрушительны последствия таких действий. Не следует забывать, что в мотивации социального поведения (не только индивидуального, но и коллективного) потребность в самоуважении, достоинстве, справедливости может быть не менее значимым фактором, чем потребность в деньгах и всем том, что можно купить на них. Поэтому война между двумя государствами может возникнуть не только из-за экономических противоречий, но и из-за проигранного футбольного матча (как это произошло в Латинской Америке), спровоцировавшего чувство национального унижения. Нечто подобное происходило недавно в Закавказье, где бывшие советские республики вели бессмысленные с практической точки зрения войны, не способные решить ни одной из реальных проблем, существующих в регионе.

Было бы, однако, глубокой ошибкой объяснять происходящее лишь "происками господствующих классов" или "мафиозных кланов", преследующих корыстные цели и спекулирующих на экономической неустроенности людей. Конечно, экономические лишения являются мощнейшим дестабилизирующим условием, создающим питательную почву для различных форм идеологического экстремизма. И все же в "историософской" части нашей работы мы постараемся показать, что человеческая история достаточно сложна для того, чтобы сугубо идейные мотивы в ней были не только внешним поводом, но и реальной причиной происходящего. Национальные амбиции в истории действительно могут брать верх над реальными национальными интересами; религиозный фанатизм (как показывают хотя бы события современной истории Ирана) может определять судьбы стран, не считаясь с элементарными соображениями здравого смысла. Столь же опасным, как показывает история уже нашей страны, может быть классовый фанатизм большевистского толка, приносящий практическую целесообразность в жертву измышленной "доктринальной необходимости".

Но следует ли из сказанного, что идея приоритета практики есть элементарное научное заблуждение, противоречащее реалиям истории? Не будем торопиться с положительным ответом на этот вопрос. И дело не только в том, что на каждый исторический случай приоритета духовного над практическим можно без труда подобрать пример обратного свойства (что подтверждает, казалось бы, принципы социально-философского плюрализма, де-юре провозглашаемые Сорокиным).

В действительности мы можем идти дальше и утверждать, что при правильной интерпретации проблемы вполне возможно и необходимо рассматривать приоритет практического в истории как несомненную социальную закономерность.

Прежде всего, мы постараемся показать, что приоритетность практики является доминирующей тенденцией истории, т.е. представляет собой наиболее распространенное в ней явление. Это означает, к примеру, что в подавляющем большинстве случаев войны вызываются не "идейными" соображениями, а практическими мотивами экономического и политического порядка, более значимыми для социального поведения людей.

Это означает, что мы вправе рассматривать приоритет практики как закон-тенденцию, который неслучайно действует в статистическом большинстве случаев. Мы имеем право утверждать подобный приоритет в той же мере, в какой возможно утверждать, к примеру, что мужчины по своей конституции крупнее женщин. Ясно, что это суждение окажется неверным в ряде конкретных случаев, но оно выдерживается для всего массива

сопоставляемых явлений (миллиард мужчин, поставленных на весы, несомненно "перетянут" миллиард женщин).

Однако мы намереваемся пойти дальше и доказать, что приоритетность практики можно рассматривать не только в ее статистическом измерении. В некотором смысле это утверждение выдерживается для каждого общества, но лишь в том случае, если мы правильно понимаем специфику социального детерминизма и рассматриваем наш гипотетический закон в качестве особого типа "закона-ограничителя".

В самом деле, мы должны учитывать тот факт, что законы общества качественно отличаются от большинства законов природы тем, что редко выступают в качестве абсолютных "законов-предписаний". К примеру, закон всемирного тяготения, как мы знаем, представляет собой обязательное к исполнению предписание, которому подчиняется поведение всех известных нам материальных тел. Этот закон невозможно "обмануть" - он не нарушается ни при каких условиях, ибо фиксирует норму необходимого, безальтернативного, а не "допустимого" поведения физических систем.

Иначе обстоит дело со многими социальными связями, претендующими на высокий статус закона. В самом деле, мы видели, что приоритетная роль практики никак не может быть "законом-предписанием" - она может нарушаться субъектами, вполне способными исходить из приоритета духовных целей. И тем не менее приоритет практики имеет своеобразную "законодательную силу". Не "запрещая" нарушать себя, он "мстит" за такое нарушение, подрывая дееспособность обществ, исходящих из "альтернативной модели поведения. По сути он выступает как "закон-ограничение", формулируемый следующим образом: социальная система может игнорировать практические потребности людей, приносить их в жертву "идейным соображениям", но, поступая подобным образом, она с необходимостью обрекает себя на катаклизмы, стагнацию, разрушение в ближайшей или дальнейшей исторической перспективе. В этом плане опыт исторического существования СССР - государства, в котором приоритет зачастую отдавался не повседневному нуждам людей, а "исполнению пунктов кабинетной схемы коммунистического строительства", - является не столько опровержением, сколько доказательством закона определяющей роли практики, который в конце концов "взял свое", создав предпосылки для глубочайшего социального кризиса.

С учетом всех этих оговорок, опять-таки снимающих излишнюю жесткость функциональных связей, заложенных в доктрине Маркса, его убеждение в том, что практическое в жизни общества всегда определяло, определяет и в видимой исторической перспективе будет определять духовное, перестает быть легким объектом критики и вынуждает к серьезным раздумьям.

Напротив, серьезные сомнения начинают вызывать альтернативное мнение Сорокина, согласно которому на продолжительных многовековых этапах человеческой истории (характеризуемых им как "идеациональные") духовные потребности людей в познании своей природы, в соотношении себя с Божественным Абсолютом, всецело подчиняют себе потребности практической адаптации, определяют образ жизни самых широких масс людей, а не только религиозных подвижников.

Не обращаясь в настоящий момент к проблемам философии истории, мы можем заранее выразить сомнение в такой постановке вопроса. Трудно представить себе, что аскетическая минимизация практических потребностей (стремление изменять лишь себя во имя Бога, но не сам Божий мир) когда-либо в истории была универсальной моделью поведения, добровольно принятой обществом из высших духовных побуждений, как в этом уверен П. Сорокин. В этом плане средневековый "идеационализм", исходящий, в частности, из убеждения в невозможности "служить одновременно Богу и Мамоне", в качестве реальной организации общества является, скорее, конструктом ума, абсолютизирующим далеко не массовые нормы поведения. Во всяком случае, эти нормы постоянно нарушались самой Церковью, ведущей борьбу за политическое господство и соответствующую максимизацию собственности. Конечно, можно считать, что такая борьба была всецело подчинена высшим духовным задачам, являлась необходимым средством их достижения. Однако многие и многие

*исторические факты заставляют нас предположить, что благодаря "греховной" (сиречь практической) природе человека цели и средства нередко менялись местами - иногда незаметно для исторических персонажей, "обманывавших" себя по всем законам фрейдизма, а иногда вполне осознанно, с откровенностью, доходившей до цинизма*⁸¹.

Принцип приоритета практики не исчерпывает собой всего содержания функциональных принципов "материалистического понимания истории", критикуемого П. Сорокиным.

* * *

Дело в том, что деятельность по изменению природной и социальной среды существования типологически неоднородна, распадается на целый ряд конкретных форм практической активности. Формой практики, как уже отмечалось выше, является материальное производство, предполагающее целенаправленное воздействие человека на природу и созданные им компоненты техносферы. Но столь же практической является политическая и, шире, организационная деятельность, предполагающая изменение человеком сложившейся системы реальных социальных связей, "форм общения людей", отличных от явлений человеческого сознания. Наконец, своеобразной формой практики является деятельность по производству непосредственной человеческой жизни - ее субъектных элементов, которые, будучи носителями сознания, не сводятся к нему, противостоят ему как реальное условие общественной жизни.

Учитывая это обстоятельство, Маркс утверждал, что в системе форм практической деятельности существует своя система функциональных зависимостей, которая формулируется как закон определяющей роли материального производства, являющегося основой функционирования и развития общества в целом. Характер политической деятельности людей, тип государства и политических партий, способы и формы воспроизводства человеческой жизни (в частности, наличие и характер семейных отношений) - все эти практические обстоятельства жизни ставятся в зависимость от способа производства вещей, исторически сложившегося в каждом конкретном обществе. Скажем сразу, что закон определяющей роли материального производства вызывал и вызывает острейшие возражения со стороны многих влиятельных теоретиков, убежденных в том, что Маркс абсолютизировал некоторые отдельные тенденции в развитии современного ему общества, превратив их в универсальный закон функционирования и развития человеческой цивилизации вообще. Часть этих возражений имеет, на наш взгляд, весьма основательный характер, но некоторые являются результатом упрощенного представления о взглядах Маркса.

В частности, нельзя согласиться с мнением Питирима Сорокина, отвергающего идею определяющей роли материального производства на основе неудачной формулировки этой идеи в работах Энгельса. Как известно, в речи, произнесенной на могиле Маркса, Энгельс приписал ему открытие той "простой, но скрытой под идеологическими напластованиями истины", что прежде чем заниматься наукой, искусством или политикой, люди должны есть, пить и одеваться, т.е. использовать продукты, которые предоставляет им материальное производство.

Очевидно, что этому суждению можно противопоставить обратное утверждение, согласно которому занятия материальным производством окажутся невозможными, прежде чем люди научатся воспроизводить себе подобных, регулировать отношения, возникающие в процессе совместной деятельности, создавать и обмениваться технологическими задумками, предшествующими реальным продуктам производства.

Не ограничиваясь этим замечанием, Питирим Сорокин утверждает, что идея необходимости продуктов материального производства для жизни не может быть скрыта ни под какими "идеологическими напластованиями" в силу своей самоочередности. Нет и не может быть ни одного теоретика, который, находясь в здравом уме и твердой памяти, отрицал бы тот факт, что без еды, жилья, одежды и других продуктов материального производства человеческая история попросту невозможна. Но столь же невозможна она при отсутствии

кислорода в атмосфере. Однако едва ли кому-нибудь придет в голову выводить из физиологических законов поглощения кислорода сложнейшие процессы социокультурной жизни людей - войны и революции, художественное творчество и религиозные воззрения. Материальное производство, заключает Сорокин, представляет собой необходимое условие общественной жизни, которое не следует путать со значимой причиной социальных явлений, каковой считают его сторонники социально-философской доктрины Маркса.

Наконец, заключает Сорокин, идея определяющей роли материального производства просто не соответствует реалиям общественной жизни. Смешно утверждать, что производство вещей представляет собой движущую силу истории в условиях, которые сам Маркс квалифицировал как превращение одной из форм духовного производства - науки - в непосредственную производительную силу. Разве тот факт, что лабораторное открытие лишь спустя несколько лет становится отраслью промышленности, не должен заставить марксистов пересмотреть свои взгляды на определяющую роль материального производства (равно как и практики вообще), признав его явную зависимость от духовной деятельности людей?

Мы полагаем, что при всей внешней убедительности этих аргументов они едва ли достигают цели. Прежде всего, ошибочно приписывать Марксу мнение о материальном производстве как о первичной и единственной необходимости, на фоне которой все прочие виды человеческой деятельности смотрятся как менее обязательные. Подобный подход находится в прямом противоречии с созданной Марксом концепцией всеобщего производства, продуктом которого является общество во всей полноте своих жизненных функций⁸². Такое совокупное воспроизводство целостной общественной жизни возможно лишь при участии в нем всех видов общественного производства, ни один из которых не может рассматриваться как предварительное условие существования других видов, как это следует из неудачной фразы Энгельса.

Однако необходимость и взаимоположенность всех типов совместной деятельности людей не исключает, по Марксу, субординационных связей между ними (подобно тому, как равная необходимость и матросов, и капитана для движения судна не исключает главенствующего положения последнего, его преимущественного влияния на поведение подчиненных). В результате такой субординации материальное производство оказывает на развитие иных форм деятельности куда более прямое и непосредственное воздействие, чем полагает Питирим Сорокин.

Каковы причины и формы этого воздействия? Отвечая на этот вопрос, мы связываем доминанцию материального производства с потребностями и интересами в вещественно-предметных средствах деятельности, которые, не будучи единственной необходимостью человеческого существования, оказываются из века в век наиболее актуализированными из всех жизненно необходимых потребностей.

Выше, рассуждая о потребностях и интересах как свойствах социального субъекта, мы отмечали, что они могут находиться в состоянии большей или меньшей актуализированности и, соответственно, больше или меньше влиять на поведение людей. Приведем несложный пример. Ни у кого не вызывает сомнений потребность нашего организма в утолении жажды. Однако эта потребность по-разному влияет на наше поведение в разных ситуациях. Одно дело, когда для утоления жажды достаточно открыть водопроводный кран, и другое дело, когда в результате аварии водопровод надолго выходит из строя. Никого не удивляет тот факт, что в этом случае вода становится предметом актуализированной потребности, подчиняет себе наши мысли и практические действия, оказывается в центре наших жизненных интересов.

Нечто подобное происходит в человеческой истории с материальным производством, продукты которого являются предметом первой необходимости - такой потребности, которая должна быть удовлетворена в первую очередь, любыми средствами и любой ценой, с "мобилизацией" всех сил, способных помочь в решении этой задачи: от политиков до ученых. В этом нет ничего удивительного, если мы вспомним, что, помимо технического обеспечения

всех видов человеческой деятельности, именно материальное производство создает жизнеобеспечивающие продукты, от которых зависит не просто "благополучие общества", а физическое выживание каждого конкретного человека. Общество, которое перестает производить знания, регулировать общественные отношения или должным образом воспитывать детей, несомненно погибнет в более или менее близкой исторической перспективе. Но общество, которое перестает производить продукты питания, погибнет немедленно - более того, погибнет не просто общество, а образующие его люди, которые уже не смогут создать новую общественную форму взамен исчерпывающей себя старой. В силу этого обстоятельства все виды деятельности (а не только духовная) вынуждены подстраиваться под требования материального производства, служить средством его оптимизаций, постоянного развития и совершенствования. Так, ни один политик не в состоянии контролировать ситуацию в обществе, в котором нарушена нормальная работа материального производства, являющаяся важнейшим гарантом политической стабильности. Именно поэтому долгосрочной и приоритетной целью внутренней и внешней политики оказывается создание и поддержание необходимых условий такого производства, что понимает любое ответственное правительство, не состоящее из политических самоубийц.

Ситуация актуализированной потребности в продуктах материального производства, по нашему убеждению, характеризует любые - и древние, и современные общества⁸³. Казалось бы, с ростом технического могущества людей проблема создания жизнеобеспечивающих продуктов и соответствующих средств их производства должна была бы потерять свою актуальность. В самом деле, если бы древний земледелец увидел современный трактор, он пришел бы к выводу, что в обществе с такой техникой больше не существует проблемы "хлеба насущного". Однако мы знаем, что она не снята с повестки дня даже в самых благополучных странах, живущих тем не менее в постоянном тревожном ожидании экономического спада.

Все дело в том, что рост технического могущества означает многократное увеличение "забот" материального производства, вынужденного создавать и воссоздавать такие средства труда, материалы, источники энергии, о существовании которых люди прошлого даже не подозревали. Кроме того, параллельно с техническим могуществом возрастают, расширяются и потребности людей, в результате чего "прожиточным минимумом" становится то, что раньше казалось пределом изобилия.

Подобное возвышение потребностей Маркс квалифицирует как объективный, не зависящий от воли людей закон истории, определяющий развитие общественных форм и их смену (первобытности рабовладением, рабовладения феодализмом и т.д.). Все дело в том, что в "родовой природе" человека заложено стремление к максимально полному удовлетворению и диверсификации присущих ему потребностей - стремление столь же непреодолимое, как и потребность есть, пить или одеваться. В каждого нормального человека вмонтирована своего рода пружина с неограниченной пластичностью, вечно сжатая наличными условиями жизни и вечно стремящаяся к расширению. К добру ли, нет ли, но люди устроены так, что предел их желаний недостижим. Они постоянно хотят все большего и все лучшего, превосходящего то, что может обеспечить им наличный уровень развития производства. Отсюда постоянное стремление к его развитию, производственная экспансия, присущая почти всем обществам (за исключением тех, в которых изобильная природная среда не делает развитие "актуальной необходимостью"; равно как и тех, в которых излишне суровая природа заставляет людей думать лишь о "простом", а не о "расширенном воспроизводстве").

Естественно, возрастание человеческих потребностей не следует интерпретировать как вульгарное стремление "есть в три горла" или носить по два ботинка на каждой ноге.

Физиологические потребности человека, конечно же, ограничены, но только с количественной стороны. Трудно предположить, что люди достигнут когда-нибудь "предела желаний" в потребительских качествах пищи, одежды, жилища или организации быта. Но главное не в этом, а в том, что человек не редуцируется к своим физиологическим потребностям. Он, по

словам Э. Фромма, стремится не только "иметь", но и "быть" в этом мире, реализовывать и развивать свои огромные, присущие лишь ему запросы и склонности. Поэтому, рассуждая о возрастании потребностей, не следует сводить дело к одной "физиологии". Следует помнить, что безгранична потребность человека в свободе, понимая под ней способность контролировать условия своего существования в природе и обществе, расширять "зону безопасности и комфорта". Безгранично человеческое стремление к знаниям, вызвавшие ныне растущую экспансию в космосе; стремление создавать и переживать прекрасное, совершенствовать способы социализации людей, охраны их здоровья и продления жизни. Все эти потребности выходят за рамки "потребностей желудка" - однако они могут быть удовлетворены лишь при условии постоянного прогресса производства, создания все более эффективных технологий, средств передвижения, связи и т.д. и т.п.

С учетом сказанного вряд ли можно согласиться с мнением П. Сорокина, полагающего, что возвышение потребностей - это не объективный закон всей человеческой истории, а лишь ее "частный случай" - мотивационный комплекс поведения, присущий обществам "сенсатного типа", в частности, современному обществу "массового потребления" (которое поставлено своим "потребительским инстинктом" на грань гибели и неизбежно будет заменено обществом "идеационального типа").

В действительности все обстоит сложнее. Есть все основания утверждать, что закон возвышения потребностей действует в обществах любого типа - даже в той гипотетической модели, которую предлагает П. Сорокин. В конце концов проповедь аскетического воздержания есть лишь сублимация, переключение все той же экспансии человеческих потребностей на область особым образом понимаемого нравственного самосовершенствования. Именно эта экспансия, возрастание духовной потребности в "приближении к Богу", по мнению самого Сорокина, достигнув своей критической точки, перейдя допустимую грань "безразличия к мирским благам", перестает способствовать социальной адаптации и приводит к необходимой замене "идеационализма" на "сенсатность", открывающей новый цикл истории.

Конечно, Сорокин прав в том, что современное человечество имеет все шансы столкнуться с практической необходимостью сокращения производства (действительно принимающего порой извращенные избыточные формы). Но это будет связано все же не с изменением типа духовности, а с реальным экологическим кризисом, заставляющим всерьез задумываться о "нулевых темпах роста". При этом, однако, подавляющее большинство людей рассматривает подобную ситуацию как навязанное и нежелательное ограничение, которое должно быть преодолено не проповедью аскетизма, а созданием ресурсосберегающих и экологически безвредных способов производства.

В результате даже радикальная научно-техническая революция не в состоянии опровергнуть тезис об определяющей роли материального производства. Конечно, в условиях такой революции, о которой говорит Питирим Сорокин, организационная связь между производством вещей и производством знаний меняет свой характер. Однако суть дела остается прежней, что можно проиллюстрировать простым примером.

Представим себе всадника, скачущего на лошади. Очевидно, что "движущей силой" в этой ситуации является именно лошадь, а не всадник. Однако поводья зажаты в руках человека, который направляет бег лошади, прищипоривает ее в нужные моменты. Также складываются и современные отношения науки с материальным производством. "Везет" наука, что не мешает материальному производству до сих пор сидеть на ней верхом, подчиняя движение научной мысли в первую очередь собственным потребностям.

Не отменяет решающей роли материального производства и современная переориентация его на решение социальных задач, к которой стремятся цивилизованные страны. Прекрасно, что люди перестают рассматривать производство вещей как самоцель, подчиняя его задачам полноценного развития человека. Нужно лишь помнить, что полнота осуществления такой задачи опять-таки зависит от материального производства: его способности создавать комфортабельные дома, оборудованные школы, больницы, стадионы, без которых забота о

человеке остается пустым, бессодержательным лозунгом.

И вновь важно подчеркнуть, что рассуждения об определяющей роли материального производства сохраняют свою научную ценность лишь до тех пор, пока это роль рассматривается по модели "закона-ограничения", упоминавшейся нами выше.

Это означает, что мы должны осознать всю ошибочность попыток абсолютизации этой роли, стремления найти "главную причину" любых социальных и политических изменений в способе производства вещей. Руководствуясь подобным подходом, мы оказываемся бессильными объяснить реальное историческое развитие азиатских (и не только азиатских) обществ, в которых бурные политические преобразования осуществлялись на фундаменте как бы застывшего, не меняющегося на протяжении веков способа производства. Но именно этот "производственный консерватизм" привел к тому, что общества азиатского типа (вовремя не изменившие, подобно Японии, систему приоритетов) уступили историческое первенство "индустриальному Западу", попали в орбиту его влияния и ныне существуют по модели "догоняющего развития".

Обсуждая методологическую сторону проблемы, мы должны заметить, что определяющая роль материального производства, на которой настаивал Маркс, связывалась им не только и не столько с особой важностью его продуктов.

Эта роль, как полагал он, проявляется прежде всего в том, что именно в процессе производства вещей люди вступают в особые производственно-экономические отношения, которые определяют весь образ их жизни в его социальной, политической и духовной ипостасях. Иными словами, проблема функциональной роли материального производства тесно связывалась с вопросом об определяющей роли экономики, образующей, согласно Марксу, базис каждого общества, на котором основывается его социально-политическая и правовая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания.

Рассмотрим кратко содержание этой важной идеи, вызывающей острую полемику среди специалистов.

4. Детерминационные зависимости в системе общественных отношений

Скажем сразу, далеко не всегда критика Маркса основывается на правильном понимании его позиции. Достаточно сказать, что многие философы и социологи, полемизирующие с ним, интерпретируют идеи "экономического детерминизма" как главенство экономических мотивов в общественном поведении людей. Определяющая роль экономического фактора, полагают они, проявляется в настойчивом, подчиняющем себе другие желания стремлении людей увеличить свою долю в распределении предметного богатства, максимизировать объекты собственности путем повышения прибыли, заработной платы, военной добычи и т.п.

Ставя проблему подобным образом, критики Маркса стремятся доказать, что приоритетность экономических целей характерна лишь для одного типа общества - рыночного капиталистического хозяйства, создавшего особый тип человека, который считает деньги высшей ценностью, мерилom жизненного успеха, приносит им в жертву ценности любви, дружбы, человеческую порядочность и т.д.⁸⁴

Подобная психология, как полагают критики, не свойственна другим обществам, в которых экономический расчет как стимул поведения может существенно уступать ценностям родства, престижа, власти, религии и пр. Соответственно, принцип экономического детерминизма рассматривается как абсолютизация частной исторической ситуации, неправомерное отождествление "хомо сапиенс" с капиталистическим "хомо экономикус".

У нас не вызывает сомнений тот факт, что приоритет экономических целей действительно не имеет универсального характера для истории. Он отсутствует не только в гипотетическом сорокинском идеационализме, но и в реальных общественных системах (начиная с первобытных обществ, обладавших так называемой "престижной экономикой", где высшей жизненной ценностью считался социальный престиж, а способом его обретения была раздача имущества - вещей и пищи ("потлач"); при этом "семья предпочитала

голодать, чем использовать продукты, запасенные для потлача"85).

Однако это обстоятельство едва ли служит опровержением "экономического детерминизма" Маркса, так как определяющую роль экономики он связывает не с идейными мотивами человеческого поведения, а с особой ролью безличных организационных структур распределения в жизни отдельных людей и социальных групп, образующих общество. Именно детерминационное воздействие экономических отношений на процесс общественного производства, на социальный, политический и духовный уклады общественной жизни людей, а вовсе не доминанту ценностного "отношения к собственности" (в его сорокинском понимании) всячески подчеркивает Маркс.

Прежде всего, полагает он, экономические отношения оказывают важнейшее воздействие на процессы материального производства - основу практической и духовной жизни общества. Это воздействие реализуется в рамках некоего закона, названного последователями Маркса "законом соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил".

Заметим сразу, что, критикуя эту идею, многие теоретики - включая Питирима Сорокина - необоснованно обвиняли Маркса в "деперсонификации" человеческой истории, превращении ее в поле битвы каких-то безличных "сил и отношений", действующих за спиной реального человека и превращающих его в безвольную марионетку. В действительности и производительные силы, и производственные отношения, по Марксу, безличны лишь в том смысле, что отвлекаются от "биографически конкретных" людей, но вовсе не от людей вообще как единственных субъектов истории. Последние, как полагает Маркс, сами делают свою историю - но не по капризу воли, а в соответствии с объективными законами своей деятельности. В этом смысле вся диалектика "производительных сил и производственных отношений" представляет собой не что иное, как механизм связи между производством, осуществляемым людьми, и распределением произведенного, осуществляемым ими же.

С одной стороны, упомянутый закон устанавливает реальную зависимость отношений распределения от развития средств производства и профессионального разделения труда, о чем уже писалось выше. (Заметим лишь, что эта связь нередко абсолютизировалась Марксом, интерпретировавшим ее как отношение непосредственной выводимости экономики из техники и технологии. "Общественные отношения, - писал он, - тесно связаны с производительными силами. Приобретая новые производительные силы, люди изменяют свой способ производства, а с изменением способа производства, способа обеспечения своей жизни, - они изменяют все свои общественные отношения. Ручная мельница дает вам общество с сюзереном во главе, паровая мельница - общество с промышленным капиталистом"86.) С другой стороны, "закон соответствия" устанавливает сильнейшее влияние экономических отношений на процесс развития производства.

Дело в том, что именно эти отношения, опосредуя связь между производством и индивидуальным потреблением, создают ближайшие стимулы производственной деятельности или, напротив, убивают их (так как трудно ожидать, чтобы человек, не получающий должного вознаграждения за свой труд, считающий себя несправедливо обделенным, продолжал бы тем не менее производительно работать, совершенствовать систему производства).

Подобную связь производства и распределения можно проиллюстрировать на множестве исторических примеров. Так, мы знаем, что на самых ранних этапах человеческой истории в родовых коллективах существовали так называемые "разборные отношения", в соответствии с которыми любой член коллектива - в силу самой принадлежности к нему - имел право на равную со всеми долю продукта, независимо от меры личного участия в его создании. Очевидно, что подобный характер отношений диктовался неразвитостью производства, продукт которого был почти целиком жизнеобеспечивающим, т.е. потреблялся "без остатка". В этих условиях коллектив не имел ни малейшей возможности поощрять самых умелых и ловких работников, ибо съеденная ими "премия" означала бы голодную смерть кого-нибудь из "отстающих". Именно эта "реальность выживания", как мы уверены,

детерминировала коллективистское сознание первобытности, находила свое выражение в нем (а не наоборот, как в этом уверен П. Сорокин, считающий реальную экономику инобытием культурных систем права и морали).

Столь же очевидно то, что маломальское усовершенствование "производительных сил" должно было взорвать "разборные отношения" и заменить их "распределением по труду", поощряющим "хорошую работу" и создающим стимулы к реальному совершенствованию производства. В результате участники коллективных охот со временем начали метить стрелы и копья, так как самый умелый или удачливый из них уже мог рассчитывать на дополнительное вознаграждение. Та же логика истории в дальнейшем привела к возникновению частной собственности на средства производства, создавшей мощные стимулы к его совершенствованию, в условиях, когда совместный труд перестал быть общественно необходимым.

Из более близких нам времен классическим примером действия закона "соответствия производительных сил и производственных отношений" можно считать экономическую ситуацию, возникшую в бывшем Советском Союзе и приведшую в конце концов к его распаду. В самом деле, мы знаем, что в стране, стремившейся создать коммунистическую экономику, которую Маркс связывал с реальным обобществлением средств труда и соответствующей ликвидацией частной собственности на средства производства, не удалось выполнить ни одного из пунктов этой программы. Мы не будем в настоящий момент обсуждать вопрос о ее принципиальной выполнимости. Ясно одно: при современном техническом уровне развития производства она может быть эффективной лишь при условии рыночной регуляции и необходимой для нее экономической обособленности производителей. Может быть, в будущем принципиально иные средства труда (создание которых прогнозировал, в частности, академик Легасов) сделают такую обособленность излишней и откроют путь к реальному обобществлению средств производства в масштабах всего общества. Очевидно лишь, что эта задача если и станет актуальной, то далеко не в ближайшее время.

Как бы то ни было, попытка обобществления средств производства в нашей стране кончилась их реальным огосударствлением, которое не решило и не могло решить никаких задач ни "социалистического", ни "коммунистического строительства". Государственная собственность на решающие средства производства - феномен хорошо известный в истории человечества и составляющий суть так называемого "азиатского способа производства", который никому не приходит в голову считать социалистическим. Доводя эксплуатацию трудящихся (т.е. неоплаченное присвоение их труда) до самых крайних степеней, системы "азиатского" или "политарного" типа отнюдь не исключают частной собственности, которая теряет лишь свой индивидуальный, парцеллярный характер, принимает форму совместной ассоциированной собственности социальных групп, распоряжающихся средствами производства отнюдь не только в общественных интересах.

В любом случае государственная собственность на средства производства, обеспечившая ценой огромных жертв начальную индустриализацию нашей страны, оказалась неэффективной в экономических условиях, связанных с возникновением технологически сложного производства. Очевидно, что в отличие от прокладки каналов или рубки леса развитие информационных технологий не может основываться на внеэкономическом принуждении к труду. Оно возможно при соответствующей заинтересованности производителей, которой явно не хватало в обществе, где "ничейная" по виду собственность и связанные с ней формы уравнилельного распределения убивали всякую трудовую инициативу у непосредственных тружеников.

Пережив фазу "экстатического социализма", эксплуатировавшего первоначальный энтузиазм его строителей, отказавшись затем от методов прямого террора, государство не сумело заменить "кнутом" на "пряник", создать эффективные стимулы к развитию производства, не связанные с громоздкой, неэффективной системой всепроникающего контроля. Стало ясно, что реальный прогресс производства связан не с пропагандой мифического "чувства хозяина" в условиях отчуждения производителей от средств производства, а с их реальной

приватизацией, созданием парцеллярной, или групповой, частной собственности, более мобильной, чем государственная, дающей колоссальный выигрыш по "сумме инициатив", мобилизованных обществом.

Мы оставляем в стороне анализ колоссальной сложности и противоречивости "перестроечных" процессов в нашей стране, вызвавших явления деструкции, во многом сопоставимые с пороками "развитого социализма". Все, что мы хотели бы сказать сейчас, касается лишь констатации реального влияния структур распределения на характер общественного производства. В этом плане можно утверждать, что развал так называемого "реального социализма" является не опровержением, а скорее доказательством Марксовых идей в той их части, в которой конфликт между производительными силами и неадекватными производственными отношениями становится причиной стагнации и возможного разрушения общества.

Характерно, однако, что влияние экономических отношений распределения, по Марксу, не ограничивается имманентными рамками материального производства, но распространяется на общественную жизнь, взятую в целом.

Характеризуя выше феномен классов, мы уже отмечали, что Маркс увязывает феномен собственности с компонентной структурой общества, в которой выделяются социальные группы, обладающие весьма различными жизненными правами, возможностями и обязанностями.

Так, экономический статус субъекта непосредственно связан у него с той долей общественного богатства, размером жизненных благ, которые достаются человеку. Наличие или отсутствие собственности на средства производства определяет имущественное положение человека, а вместе с ним и качества пищи, которую он ест, комфортность дома, в котором он живет, уровень образования, которое он может дать своим детям, медицинское обслуживание и прочие социальные характеристики.

Еще более важно то, что размер богатства, как полагает Маркс, прямо связан с той долей власти или неинституционального влияния, которой обладает человек: экономическая зависимость, бедность означают зависимость политическую, сопряжены с бесправием или подчиненностью. И наоборот, богатство дает возможность распоряжаться чужой волей и чужими судьбами.

Наконец, связанные с экономикой особенности практической жизни людей воздействуют в конечном счете и на характер свойственного им мышления и чувствования. Стереотипы поведения, представления о приличном и неприличном, достойном и недостойном, эстетические пристрастия, общий тип культуры, по Марксу, разнятся у представителей различных слоев общества, имеющих разное отношение к собственности на средства производства.

(В частности, именно объективно существующий в обществе тип собственности определяет, по Марксу, доминирующие в нем типы мотивации - в том числе наличие или отсутствие пресловутой "жажды богатства", которую некомпетентные критики отождествляют с детерминирующей ролью экономики. Нет ничего удивительного в том, что подобное стремление не может быть значимым импульсом поведения в условиях коллективной собственности и уравнительного распределения всех жизненных средств. Тяга к богатству возникает лишь в условиях разложения первобытного коммунизма, проявляясь первоначально как жажда социального престижа, которым обладает в глазах общества удачливый охотник, рыболов и т.п. И только в условиях товарной экономики, где рыночные отношения проникают во все поры общества, где деньги уже тождественны знатности, уму, красоте и могут доставить их владельцу все жизненные удовольствия, подобная мотивация может стать действительно доминирующей среди людей. Важно понимать, что такое изменение представляет собой не результат самодвижения сознания, меняющего ценности идеационализма на ценности сенсатности, а следствие объективных изменений экономики и роли денег в ней.)

Неудивительно, что именно экономику, характер производственно-экономических отношений

собственности Маркс считал единственно возможной основой научной типологии истории, объясняющей существенные сходства и различия в образе жизни конкретных обществ и позволяющей классифицировать их, сводить в особые типы социальной организации (общественно-экономические формации). Именно в сфере экономики он обнаруживал главнейшие причины исторического развития обществ, его движущие силы, с ней связывал основные формы такого развития, осуществляемого в форме революций или плавных постепенных реформ, и т.д.

Заметим, однако, что и "аутентичные", неокарикатуренные взгляды Маркса на определяющую роль экономики вызывают резкое несогласие со стороны многих исследователей. Главный аргумент все тот же - детерминационное воздействие экономики на социальную структуру общества, его политическое и духовное устройство характерно лишь для нескольких веков европейской истории и не может рассматриваться как всеобщий закон общественной жизни.

Любопытно, что одним из первых теоретиков, поставивших под сомнение универсальность экономического детерминизма, стал ближайший сподвижник Маркса - Ф. Энгельс. Речь идет о созданной им концепции "производства и воспроизводства непосредственной жизни", ставшей вынужденной реакцией на концепцию древнего общества Л.Г. Моргана, заслуга которого, по словам Энгельса, "состоит в том, что он открыл и восстановил в главных чертах... доисторическую основу нашей писаной истории и в родовых связях североамериканских индейцев нашел ключ к важнейшим, доселе неразрешимым загадкам древней греческой, римской и германской истории"⁸⁷.

Как бы то ни было, в предисловии к первому изданию работы, вышедшему в 1884 году, Энгельс пишет: "Согласно материалистическому пониманию, определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны - производство средств к жизни, предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой - производство самого человека, продолжение рода. Общественные порядки, при которых живут люди определенной исторической эпохи, обуславливаются обоими видами производства: степенью развития, с одной стороны - труда, с другой - семьи. Чем меньше развит труд, чем более ограничено количество его продуктов, а следовательно, и богатство общества, тем сильнее проявляется доминирующее влияние на общественный строй уз родства. Между тем в рамках этого расчленения общества, основанного на узах родства, все больше и больше развивается производительность труда, а вместе с ней - частная собственность и обмен, различия в богатстве, возможность пользоваться чужой рабочей силой и тем самым основа классовых противоречий... Старое общество, покоящееся на родовых связях, взрывается в результате столкновения новообразовавшихся общественных классов; его место заступает новое общество, организованное в государство... в котором семейный строй полностью подчинен отношениям собственности..."⁸⁸.

Мы видим, что определяющая роль экономики (которую Энгельс по уже рассмотренным нами причинам отождествляет с определяющей ролью материального производства, в котором зародились отношения собственности) распространяется им не на все типы организации общества. В первобытном обществе, как полагает Энгельс, определяющую роль играет иной вид общественного производства - производства человека и возникающие в нем отношения родства. Попытка Энгельса объединить эти различные формы необходимой деятельности людей под общим названием "производство и воспроизводство непосредственной жизни" не отменяет главного - признания одного из классиков марксизма в том, что для большей части человеческой истории, длившейся почти 35 тысячелетий, определяющим оказывается не экономический, а демографический фактор.

Неудивительно, что редколлегия второго тома избранных произведений Маркса и Энгельса, вышедшего в Москве в 1949 году, сочла такую постановку вопроса отступлением от принципов материалистического монизма, сопроводив работу "Происхождение семьи, частной собственности и государства" следующим примечанием: "Энгельс допускает здесь

*неточность, ставя рядом продолжение рода и производство средств к жизни в качестве причин, определяющих развитие общества и общественных порядков. В самой же работе "Происхождение семьи, частной собственности и государства" Энгельс показывает на анализе конкретного материала, что способ материального производства является главным фактором, обуславливающим развитие общества и общественных порядков"*⁸⁹.

*Однако еще задолго до этого вопрос о возможной "ошибке Энгельса" стал предметом оживленных дискуссий марксистов между собой и со своими противниками, которые не могли не заметить столь серьезного изменения одного из центральных положений марксизма. Вопрос этот, как известно, стал предметом специальной полемики Ленина с Н.К. Михайловским, который рассматривал нововведения Энгельса как приспособление "экономических материалистов" к реалиям истории: "Так как в доисторические времена не было борьбы классов, то они внесли такую "поправку" к формуле материалистического понимания истории, что определяющим моментом наряду с производством материальных ценностей является производство самого человека, т.е. детопроизводство; играющее первенствующую роль в первобытную эпоху, когда труд по своей производительности был слишком еще не развит"*⁹⁰.

*Не считая такую "поправку" отступлением от канонов марксизма, Ленин возражал Михайловскому весьма характерным образом. Пускай, пишет он, "детопроизводство - фактор неэкономический. Но где читали Вы у Маркса или Энгельса, чтобы они говорили непременно об экономическом материализме? Характеризуя свое мирозерцание, они называли его просто материализмом. Их основная идея... состояла в том, что общественные отношения делятся на материальные и идеологические. Последние представляют собой лишь надстройку над первыми, складывающимися помимо воли и сознания человека, как (результат) форма деятельности человека, направленной на поддержание его существования. Объяснение политико-юридических форм, - говорит Маркс... - надо искать в "материальных жизненных отношениях". Что же, уж не думает ли г. Михайловский, что отношения по детопроизводству принадлежат к отношениям идеологическим?"*⁹¹.

Не будем останавливаться на разборе этих положений, содержащих целый "букет" фактических и методологических ошибок (главная из которых - смешение уровней функциональной детерминации, непропорциональная универсализация отношений материального и идеального, попытка экстраполировать их на одинаково реальные формы общественной жизни). Отметим лишь, что полемика вокруг суждений Энгельса имела большое значение для судеб отечественного обществознания.

Последовательные сторонники "нововведений" Энгельса, приветствовавшие отказ от универсалистских схем экономического монизма, воспользовались его авторитетом, чтобы поставить под сомнение первичность экономических структур не только в первобытном, но и в других типах социальной организации - прежде всего в феодальном обществе, основанном, по их убеждению, на "праве меча", т.е. на институтах власти, функцией которой оказывается собственность.

Последовательные противники этих "нововведений", считающие, что Энгельс действительно ошибся, необоснованно отступил от принципов экономического материализма, видят причину ошибки в несостоятельности многих идей Морган, которым не критически следовал автор "Происхождения семьи, частной собственности и государства".

Как мы помним, в работе Морган предложена некоторая гипотеза, призванная объяснить последовательную эволюцию организационных форм воспроизводства человека. При этом движение от промискуитета к кровнородственной семье, далее к семье пуналуальной (ставшей, по Моргану, основой рода) и парному браку фактически совпадает у него с перестройкой общества в целом, в котором производство человека еще не выделилось в самостоятельную сферу жизни. Приняв эту гипотезу, Энгельс вынужден был признать способность общества менять формы своей организации, сохраняя неизменными экономический фундамент родового коммунизма. Соответственно, источником изменения

оказывались далекие от экономики факторы - и прежде всего последовательное ограничение круга лиц, находящиеся в брачном сожителстве, что вызывалось, по Моргану, стремлением избежать вредных последствий инцеста.

Оценивая ныне эту концепцию, большинство ученых признают ее не соответствующей данным современной этнографии, которая не подтверждает существования кровнородственной и пуналуальной семей, считая изначальной формой организации общества род, связанный институтами дуально-родовой экзогамии. Что же касается эволюции родовой организации, то она, по мнению многих исследователей, вполне коррелирует с эволюцией первобытной экономики (где главным фактором социальных изменений оказывается переход от "коммуналистических" отношений, предполагающих распределение по потребностям, к распределению по труду и, далее, зарождению элементов частной собственности)⁹².

Мы не будем в настоящий момент оценивать адекватность или неадекватность подобных суждений, но хотели бы обратить внимание читателя на опасность абсолютизации роли экономики даже в тех обществах, в которых она действительно велика.

Начнем с вопроса о связи между экономикой и образом жизни социальных субъектов, являющихся носителями экономических отношений. Как мы помним, именно с экономикой Маркс связывал важнейшую, по его мнению, форму социальной дифференциации, связанную с выделением таких исторических общностей людей, как классы. Именно в сфере экономики он обнаруживал основные противоречия, заставляющие представителей различных классов конфликтовать друг с другом, борясь за распределение дефицитных жизненных средств. Неудивительно, что оппозиция принципу экономического детерминизма Маркса часто проявляется как критика теории социальных классов, или вообще отрицающая их существование в истории, или ограничивающая его лишь ранними индустриальными формами капитализма.

Выше мы имели возможность высказать свое несогласие с подобной точкой зрения, признавая существование и важнейшую роль классов в современной истории. И все-таки только очень предубежденный человек может считать, что формы классовой организации общества и способы взаимодействия классов выглядят ныне так же, как это представлялось К. Марксу. Существенное изменение таких форм и способов, как мы полагаем, связано с изменением характера детерминационных импульсов, идущих от производственно-экономических отношений собственности к социальному (в узком смысле слова) укладу общественной жизни. Рассматривая принципы групповой дифференциации общества, мы обратили внимание читателя на изменение самой "географии" классов, связанной со сложнейшими процессами структурной "диффузии" производственно-экономических отношений. Ныне собственность на средства производства становится основанием классовой дифференциации в тех сферах общественного производства, которые ранее были свободны от институционального влияния "производственных отношений". Эти процессы приводят к тому, что классовые структуры современного общества выходят за рамки материального производства (роль которого в совокупной жизнедеятельности людей окончательно обособляется от роли экономики как системы распределительных отношений, существующей не только в сфере производства вещей).

Сейчас нам важно подчеркнуть, что изменения затрагивают не только структурный, нефункциональный аспект классовых отношений в обществе. Прежде всего нарушается существовавшая некогда однозначная зависимость между экономическими отношениями собственности и отношениями, которые складываются в сфере производства непосредственной человеческой жизни.

В самом деле, во времена, когда писался "Капитал", всякий непредубежденный человек видел несомненную зависимость между наличием у людей собственности на разнообразные средства производства - землю, станки и даже дома, сдаваемые в наем, - и образом их повседневной жизни, способом самовоспроизводства человека. Никого не удивлял тот факт, что в отличие от хозяев, имевших благоустроенные особняки, фабричные рабочие ютились в общежитиях казарменного типа, в условиях стесненности и антисанитарии. Вполне естественным было и

то, что на стол в хозяйском особняке подавались блюда, не только вкус, но и названия которых были неизвестны рабочим. Естествен был разрыв в уровне образования, медицинского обслуживания, характере отдыха и развлечений и т.д. и т.п. Все различия такого типа происходили из различия в уровне доходов, а сам этот уровень - размер получаемой доли общественного богатства - напрямую зависел от статуса субъекта в производственно-экономических отношениях собственности, владения или невладения разнообразными средствами производства. Наемный труд в девятнадцатом веке по преимуществу (за исключением небольшого числа высокооплачиваемых профессий) был связан с низким качеством жизни, несопоставимым с качеством жизни, которую вели представители крупной, средней, а в ряде случаев и мелкой буржуазии (совмещавшей статус собственника средств производства с непосредственным трудовым их использованием). С тех пор, как мы знаем, ситуация существенно изменилась, и мы можем утверждать, что отсутствие собственности на средства производства уже не означает автоматически бедности и, следовательно, низкого качества жизни, угнетенного положения, влекущего за собой классовую ненависть к работодателям - организаторам производства, стремление свергнуть их революционным путем и пр. В сфере производственных классовых различий ныне происходит определенная "конвергенция", сглаживание полярных противоположностей, имеющая множество значимых причин.

Прежде всего нужно назвать значительный рост производительности труда, хотя и не снимающий вовсе проблему "дефицита распределения" жизненных благ, но явно снижающий остроту этой проблемы. Далее, мы можем утверждать, что логика развития рыночной экономики объективно снижает степень "классового эгоизма" в процессах распределения произведенного, поскольку в обществе массового потребления условием экономического успеха предпринимателей становится наличие стабильного платежеспособного спроса у самых широких слоев населения. Технологическое усложнение производства ведет к объективному росту рыночной стоимости рабочей силы - особенно в "нематериальных" сферах производственной деятельности, требующих высокой, порой уникальной квалификации. Нельзя не упомянуть также и об усилиях государства предотвратить разрушительные антагонизмы путем соответствующей регуляции доходов, введения фактически "социалистических" форм распределения при вполне капиталистическом способе производства.

Как бы то ни было, уже сейчас в развитых "постиндустриальных" странах существует достаточно многочисленная группа работников наемного труда, которая получает доходы, сопоставимые с доходами "нормального" капиталиста (а порой и крупной буржуазии, как это имеет место в случае с менеджерами больших компаний, знаменитыми спортсменами, артистами, врачами и другими профессионалами, социальный статус которых уже не может быть определен вполне однозначно, поскольку высокая заработная плата позволяет им получать высокие прибыли на приобретенный капитал).

Очевидно, что в этих условиях владение или невладение средствами производства во многом становится вопросом сознательного выбора человека, его склонностей, желания или нежелания брать на себя вместе с собственностью на средства производства функции его организатора со всеми вытекающими отсюда обязанностями и опасностями (недаром язвенную болезнь называют в США "болезнью предпринимателей").

Мы видим, таким образом, что производственно-экономический статус субъекта, сохраняясь в современном обществе, все же остается значимым фактором социального поведения - однако не настолько значимым, чтобы безальтернативно определять его формы и способы. На наших глазах происходит обратное превращение классов из состояния "для себя" в состояние "в себе", когда единство классовой принадлежности означает лишь сходство экономического положения людей, работающих или не работающих по найму, и не влечет за собой прямых поведенческих следствий - масштабной самоорганизации в целях защиты общих интересов.

В результате забастовочная борьба в современных развитых странах имеет скорее

корпоративно-профессиональный, нежели собственно классовый, характер и никогда не достигает масштабов тотальной оппозиции "всех рабочих" "всем капиталистам". Лозунг "единства пролетариев" - как внутри отдельных стран, так и в "мировом масштабе" - снят современной историей. Другой вопрос - снят ли он окончательно и бесповоротно, раз и навсегда. Очевидно, что решение этого вопроса зависит в первую очередь от перспектив экономического развития человечества, поскольку любое значительное ухудшение экономической конъюнктуры (по экологическим или иным причинам) может вернуть нас к прежним формам, распределения, жесткость которых будет прямо пропорциональна степени дефицитности жизненных благ. Есть, однако, серьезные основания надеяться, что человечеству удастся избежать подобного поворота, двигаясь в направлении максимизации общечеловеческих ценностей, а не к "ренессансу" классового эгоизма⁹³.

Итак, мы видим, что современная история, нарушив однозначную связь между собственностью на средства производства и благосостоянием людей, их имущественным статусом, существенно корректирует тем самым Марксову идею зависимости между "базисом" общества и социальным укладом общественной жизни. Мы не можем более напрямую выводить образ жизни людей, способ их самовоспроизводства из положения в системе производственно-экономических отношений.

Не менее серьезным образом следует скорректировать идею однозначной зависимости между экономическим и политическим укладами общественной жизни. Конечно, можно согласиться с Марксом в том, что в любом из человеческих обществ принятый тип организации управления так или иначе коррелирует с характером собственности (к примеру, институционализация управления, возникновение системы государственной власти возможно лишь при наличии определенных экономических предпосылок).

И тем не менее реалии истории не позволяют более рассматривать статус субъекта в системе отношений властвования, его возможности влиять на принятие общезначимых политических решений как "бесплатное приложение" к его производственно-экономическому статусу и имущественному положению. Подобный подход закрывает путь к объективному анализу механизмов современной представительской демократии, в которой политические привилегии богатых, все еще существующие де-факто, рассматриваются как нежелательное, предосудительное и в ряде случаев наказуемое нарушение конституционных норм.

Добавим к сказанному, что ошибочное убеждение в том, что власть во всех аспектах своего существования представляет собой всего лишь производственную функцию собственности, мешает нам понимать не только современное общество "западного типа", но и совершенно иные, отличные от него исторические реалии. Подобная методология, в частности, не позволяет нам осмыслить генезис, функционирование и развитие "политарных" обществ, в которых источником сословно-классового расслоения изначально явилось не разделение собственности, а разделение власти. Именно дифференциация власти, возникшая в процессе общественного разделения труда, различие той роли, которую играли в общественной жизни рядовые общинники и разросшийся штат "управленцев", привели впоследствии к непропорциональному распределению некогда общественной собственности. Привилегии власть имущих, которые вначале ограничивались своекорыстным использованием общественного достояния, перераспределением в свою пользу совместно создаваемых продуктов труда, постепенно переросли в частное владение его средствами - прежде всего земель, ранее принадлежавшей общине.

Конечно, не следует забывать о том, что само разделение общественного труда, создавшее институт профессиональной, "публичной" власти, во многом стимулировалось экономическими потребностями общества, стремлением к наиболее рациональной организации общественной жизни с целью максимизации производимых благ. Но это не значит, что мы должны абсолютизировать роль экономики, забывать и тем более отрицать существование таких обществ, в которых "власть" предшествовала, "богатству", а не "богатство" "власти", в которых правящие "приватизировали" общее имущество, а не разбогатевшие - некогда общую, принадлежавшую всем власть. Именно такая модель, как

известно, реализовалась в советском обществе, в котором, как правило, доступ к власти (партийной и государственной) открывал путь к (неправедному) богатству, а не наоборот. Наконец, весьма серьезной ошибкой является абсолютизация детерминационной связи между экономическим и духовным укладами общественной жизни, убеждение в том, что способ мышления и чувствования людей непосредственно и однозначно выводится из присущего им производственно-экономического статуса.

Именно эта идея вызывает наиболее острую критику марксизма со стороны многих авторитетных теоретиков. Так, известный английский историк и философ истории Арнольд Тойнби, опровергая идею примата экономики над духовностью, полагал, что она не просто ошибочна научно, но и "отвратительна с позиций нравственного чувства". Знаменитый немецкий социолог Маркс Вебер, доказывая детерминированность экономического духовным, стремился дать Марксу бой на "его собственной территории" - показать то огромное влияние, которое оказала на процесс становления капитализма этика протестантизма с присущим ему культом труда и экономической рациональности⁹⁴.

Специальные аргументы против марксизма приводил Пителир Сорокин, обративший внимание на отсутствие видимой корреляции между экономикой и духовным состоянием реальных обществ. В качестве одного из примеров он ссылаясь на Россию девятнадцатого века, в которой экономическая отсталость сочеталась с уровнем духовного развития, превосходившего по многим параметрам уровень передовой Европы - особенно в области литературного творчества.

Уже на этом примере мы можем видеть, что далеко не все аргументы противников Маркса можно признать состоятельными. Действительно, сорокинскую ссылку на опыт России следует считать скорее доказательством, чем опровержением идеи определяющего воздействия экономики на духовность. Ведь рассуждая о феномене русской литературы, нельзя не видеть особую форму экономической детерминации "компенсаторного" типа: именно неразвитость экономики, экономические диспропорции и лишения породили ту "сумму" человеческого горя, которая повлияла на творчество русских гениев, придала ему особую глубину, высокую гуманность, пафос борьбы за достоинство "униженных и оскорбленных" людей. Следует лишь учесть, что воздействие экономики в этом и в других случаях осуществлялось не "напрямую", а в опосредованной "резонансной" форме: экономические импульсы достигали сфер человеческого духа, отразившись предварительно во множестве промежуточных факторов социального и политического плана.

И тем не менее даже такую опосредованную форму воздействия экономики на духовный уклад общественной жизни не следует рассматривать как однонаправленную детерминацию с безальтернативным вектором, своего рода улицу с односторонним движением. Конечно, основоположники марксизма признавали факт "обратного влияния" духовности на экономический базис, но они явно недооценили силу и масштаб такого влияния.

В самом деле, взаимные отношения экономического и духовного в истории имеют значительно более сложный характер, чем это представлялось "историческому материализму". Эта концепция подчеркивала главным образом лишь одну сторону дела: сильнейшее воздействие, которое экономические отношения и интересы оказывают на "сиюминутные", "текущие" состояния общественного сознания, конкретное содержание конкретных концепций, стилей и доктрин. Вместе с тем существует и другая сторона дела: не менее сильное воздействие, которое оказывает на экономические действия людей сложившийся тип культуры - стереотипы мышления и чувствования, представляющие собой устойчивый "информационный код" поведения, передаваемый от поколения к поколению и сохраняемый, как и в случае с биологией, в меняющихся условиях среды.

Конечно, такие стереотипы поведения - константы этнопсихологии, выражающиеся в национальном характере, особенности религиозного менталитета и пр. - не "сваливаются с неба". В каждом конкретном случае они складываются "естественноисторическим путем", под воздействием наличных - и прежде всего экономических - реалий жизни. Достаточно сослаться на опыт Библии и других сакральных текстов, внимательное чтение которых

показывает нам, в какой мере в них отразились особенности повседневной жизни создавших их народов.

Однако, сложившись, укоренившись в общественном сознании, стереотипы менталитета, мышления и чувствования людей приобретают уникальную устойчивость, существенно влияют на характер практического поведения многих поколений людей, выступая для них как непреложная, принудительная данность. История полна примеров мощнейшего влияния ментальных стереотипов, способных даже (как показывает история еврейского народа) сохранять потенциальную социокультурную идентичность общества, в условиях отсутствия реальной экономической, политической, территориальной интеграции его членов. Велико число примеров, показывающих сильнейшее воздействие духовного уклада на генезис и функционирование экономических отношений между людьми (показательно, в частности, влияние ислама на становление капиталистических отношений в мусульманских странах, о чем писали многие востоковеды).

Признание реальной силы духовных воздействий на экономику не может не изменить многое в типологической схеме истории, предложенной Марксом, в его учении об общественно-экономических формациях. Очевидно, что важная задача классификации стран по признакам сходства и различия между ними может быть выполнена лишь в том случае, если в ее основу положены существенные признаки образа жизни. Маркс, как мы видели, полагал, что эти существенные признаки всецело вытекают из экономической организации общества, типа собственности на основные средства производства. Такая формационная типология рассматривалась и рассматривается марксистами как единственно возможная, подлинно научная - в отличие от "идеалистических" типологий, выводящих существенные сходства образа жизни людей из духовных начал их бытия.

В действительности положение дел значительно сложнее, чем это представляется сторонникам формационного подхода. Конечно, было бы глупостью не видеть существенных различий в образе жизни японцев восемнадцатого и двадцатого веков, не понимать, что эти изменения во многом вызваны изменением "способа производства", переходом от феодальной модели экономического развития к капиталистической. Столь же глупо не видеть вполне определенных сходств в жизни современных японцев и американцев - представителей "генетически" различных культур, тем не менее принудительно сближенных единым типом экономической организации. Все это - аргументы в пользу формационной типологии Маркса, отнюдь не представляющей собой "смешное недоразумение" или "зловредную идеологическую доктрину", созданную лишь в целях пропаганды коммунизма. Однако насколько полна формационная типология? Достаточно ли она для того, чтобы объяснить "без остатка" реальную человеческую историю во всей ее колоссальной сложности?

Не останавливаясь сейчас на специальном рассмотрении этого вопроса, заметим, что лишь очень "смелый" человек рискнет дать положительный ответ на этот вопрос. В действительности формационная модель объясняет далеко не все явления истории, значимые для людей и интересные для ученых.

В самом деле: разве нам не интересно знать, почему в Японии восемнадцатого века и в Японии двадцатого века - при всем различии экономических условий жизни людей - воспроизводятся одни и те же или очень схожие друг с другом стереотипы поведения, которые проявляются и в конкурентной борьбе, и в семейных отношениях, и в отношениях между начальником и подчиненным, и в способах отдыха и развлечения и т.д.? Откуда берутся многочисленные социокультурные сходства (в том числе и экономические), которые позволяют нам сводить людей, живших в разное время, по-разному зарабатывающих себе на жизнь, в единую типологическую группу, именуемую "японцы"? Почему отечественные историки, рассуждая о перспективах современной России, считают необходимым обращаться к эпохе "смутного времени", реформам Петра Великого, Александра Второго, Петра Столыпина? Ведет ли их тщеславное стремление блеснуть эрудицией или же они всерьез надеются извлечь из прошлого России некоторые универсальные, повторяющиеся от эпохи к эпохе инварианты национального поведения, не зависящие от экономической конъюнктуры, от того, какое, если

перефразировать выражение Б. Пастернака, у нас экономическое "тысячелетие на дворе"? Подобные инварианты образа жизни, за которыми стоят исторически укорененные, традиционные способы мышления и чувствования, - несомненный факт истории. Важно подчеркнуть, что такие социокультурные сходства характеризуют не только отдельную страну или народ, взятые на разных этапах своей истории. В действительности самые существенные сходства менталитета, которые порождают сходные формы поведения в быту, политике, образовании, материальном производстве, могут быть обнаружены у вполне самостоятельных стран, обладающих экономической независимостью и государственным суверенитетом.

При этом сходные по образу жизни страны совсем не обязательно объединены общностью национального происхождения, едиными этническими корнями - как это имеет место в случае с Египтом, Сирией, Ираком и другими странами, образующими единую арабскую цивилизацию, или же суверенными государствами Латинской Америки, несущими на себе общие признаки испанского происхождения. Существенные сходства в образе жизни, не связанные непосредственно с экономикой, не вытекающие из нее, могут возникать между этнически разнородными странами, которые образуют тем не менее целостные в культурологическом плане регионы истории. Таков, к примеру, мусульманский Восток, населенный разными народами, находящимися на разных уровнях экономического развития, которых, однако, объединяет единая религия, общность исторических судеб, интенсивные культурные обмены и т.д. и т.п. Такова западноевропейская цивилизация, в которой несомненные различия между немцами, французами и англичанами теряются, отступают на второй план, когда мы сравниваем этих носителей европейской культуры с народами, принадлежащими к иным регионам человеческой истории.

Конечно, во всех названных случаях речь идет не о тождестве общественных систем, но лишь о сходстве, достаточно существенном для того, чтобы заинтересовать социологию.

Очевидно, что подобные сходства, вызванные общностью культуры, а не экономики, не могут быть объяснены с позиций формационной типологии Маркса. Для их исследования нужна иная, цивилизационная парадигма анализа, качественно отличная от формационной.

Наиболее наглядным примером подобного культурологического анализа истории может служить теория известного английского историка А. Тойнби, который рассматривает человечество как совокупность отдельных цивилизаций, которые объединяют страны и народы, связанные общей ментальностью, устойчивыми стереотипами мышления и чувствования. Важнейшую основу духовной консолидации цивилизаций Тойнби усматривает в характере религиозных верований, полагая, что каждая более или менее выделенная конфессия (католическая, протестантская, православная разновидности христианства, ислам в различных его направлениях, иудаизм, буддизм, индуизм и т.д.) создает свой собственный уникальный образ жизни, легко отличимый от других.

Типологическая схема Тойнби подвергалась и подвергается серьезной критике со стороны многих историков и социологов. Ученые отмечают приблизительность ее фактической базы, из-за которой Тойнби в разные периоды творчества существенно варьировал число выделяемых цивилизаций (от 21 до 8). Резкой критике подвергалась "излишняя религиозность" ученого, фактически допускающего прямую интервенцию в историю со стороны Божьей воли, - цивилизации, по Тойнби, возникают как "ответ" людей (точнее, их творческого меньшинства) на разнообразные "вызовы", бросаемые внешними силами, за которыми в конечном счете стоит Божественное провидение. Не менее острой критике подвергалось стремление Тойнби "локализовать" цивилизации, замкнуть их в себе, подчеркнуть момент уникальности, обособленности друг от друга, из-за которой цивилизации развиваются и умирают, не оставляя прямых "наследников". Этот мотив весьма силен у Тойнби, хотя в отличие от своего предшественника О. Шпенглера, создавшего иной вариант теории "локальных цивилизаций", английский историк не отрицает существования общих межцивилизационных факторов развития, главнейшими из которых считаются воля единого Бога и единообразие человеческой природы. Более того, Тойнби оставляет открытой

возможность грядущего слияния цивилизаций, связывая его с возможной интеграцией религий. И все же конкретные ошибки, допускаемые Тойнби, не ставят под сомнение саму необходимость подхода, выделяющего особые пространственно-временные локализации человеческой истории - цивилизации, которые объединяют страны и народы на основе существенно общих черт присущей им культуры. Такая культурологическая типология вполне научна - в той мере, в какой она раскрывает реальные, а не измышленные сходства в образе жизни людей.

При этом - повторим еще раз - цивилизационная парадигма исторической типологии отнюдь не исключает формационной парадигмы, вполне совместна с ней, дополняет и обогащает ее, открывая те грани исторического процесса, которые остаются вне пределов зрения экономического взгляда на историю. Нам не нужно выбирать между Марксом и Тойнби, поскольку каждый из них делает нужное для науки дело. Первый, как уже отмечалось выше, способен объяснить нам важное различие между феодальной и капиталистической Японией, второй - не менее важное, не выводимое из типа экономики различие между феодальной Японией и столь же феодальным Китаем.

Оба подхода необходимы социальной теории, но ни один из них не должен абсолютизироваться ею. Это означает, что сторонники Маркса не имеют права абстрагироваться от цивилизационных различий в истории, рассматривать их как внешнюю форму, никак не влияющую на содержание экономических и политических процессов внутри цивилизаций - некое подобие "костюма", который можно снимать или надевать, не меняя природы "носящих" его обществ. В свою очередь, сторонники Тойнби не имеют права аналогичным образом третировать экономику, выдвывая ее за некоторый "биосоциальный фактор", который выражает лишь "внешнюю" необходимость человеческого существования, и не влияет на существо социокультурных процессов (подобно тому, как необходимость поглощать кислород, актуальная для каждого из людей, не влияет на характер политической борьбы между ними или смену художественных стилей).

На этом мы завершим социально-философское рассмотрение общества, ограничившись рассмотрением принципов его структурной организации и основных механизмов функционирования. Рассмотрению важнейших проблем социальной динамики - универсальных причин, механизмов и форм социокультурного изменения вообще, а также проблем философии истории - будет посвящена следующая книга автора.

Примечания к разделу 5

1 Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 37.

2 Там же. С. 37.

3 Там же. С. 38.

4 Там же.

5 Там же.

6 Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. С. 109.

7 Поппер К. Открытое общество и его враги. Ч. 2. С. 110.

8 Там же. С. 111.

9 Дюркгейм Э. Метод социологии. С. 398.

10 Там же. С. 399.

11 Утверждая существование подобных духовных интегралов, О. Шпенглер полагает, что даже философская мысль человека, "отмеченная исторической необходимостью, стало быть, мысль, которая не относится к некоей эпохе, а делает эпоху, является лишь в ограниченном смысле собственностью того, кому выпадает на долю ее авторство. Она принадлежит всему времени, она бессознательно бродит в мышлении всех, и лишь случайная частная ее формулировка, без которой не бывает никакой философии, оказывается со своими слабостями и преимуществами судьбой - и счастьем - отдельного человека" (Шпенглер О. Закат Европы. С. 127).

12 См. Бхаскар Р. Общества. // Социологов М., 1991. С. 221.

13 Поппер К. *Открытое общество и его враги*. Ч. 2. С. 111.

14 Хоманс Д.ж. *Возвращение к человеку* // *Американская социологическая мысль*. М., 1994. С. 48.

15 Сказанное касается в полной мере и армии, которую никак нельзя рассматривать как "множественное число солдат". Как сумма разрозненных деталей, лежащих на столе, не составляет работающих часов, так и совокупность солдат, не связанных особыми интегралами взаимодействия, не может составить боеспособной армии. Эти интегралы, не зависящие в своей сущности от желаний или нежеланий отдельных военнослужащих, предполагают деление современной армии на полки и дивизии, рядовых и офицеров, саперов и артиллеристов; включают в себя институт единоначалия как совокупность социальных структур и культурных механизмов поведения, обеспечивающих безоговорочное подчинение приказам; наличие объективной "технологии" боя, учитывающей его оборонительный или наступательный характер, и т.д. и т.п.

16 Можно согласиться с мнением, согласно которому "решиительно "отрезав" коллективно-всеобщее от индивидуального (единичного), Дюркгейм... избавил науку не только от индивидуально-психологического "субъективного произвола", но и от реального эмпирического субъекта социального действия, измыслив вместо него теоретическую фикцию - коллективного субъекта... Более того, перенеся свою "социальную субстанцию" на полюс "коллективности", он на самом деле десубстанциализировал, деуниверсализировал ее, отрубив от того самого - "вот этого" индивида, взятого во всей его конкретной единичности, который и связывает социальное с универсальным..." (*История теоретической социологии*. Т. 1. М., 1995. С. 14).

17 Бердяев Н.А. *Философия неравенства* // *Русское зарубежье*. Л., 1991. С. 79.

18 Франк С. Л. *Духовные основы общества*. С. 39 - 40.

19 Конечно, степень такой экзистенциальной свободы весьма различается в разные эпохи существования человечества. Она минимальна на стадии первобытнообщинного строя, где личностное начало в человеке находится на стадии становления. И все же известные суждения Маркса о людях первобытной общины, являющихся акциденцией, случайным формопроявлением коллектива, неотличимых друг от друга, как "пуговицы одного сюртука", связанных "бараньим сознанием коллективности", представляются нам (как и многим этнографам) явным преувеличением.

20 Конечно, такой подход можно легко спародировать, утверждая, к примеру, что казнь преступника на электрическом стуле осуществляется... в интересах самого преступника, имеющего, как и все прочие граждане, потребность в личной безопасности, которую обеспечивают органы правосудия и правопорядка. В действительности подобная коллизия не опровергает наших рассуждений о принудительном характере интереса, заставляя нас различать норму общественной жизни и явления социальной деструкции, подобные преступности, представляющей собой явления социальной патологии (об этом ниже).

21 Именно этой логикой руководствуется К. Поппер, критикующий "методологический коллективизм" К. Маркса за убеждение в том, что "именно "система экономических отношений" как таковая порождает нежелательные следствия - систему институтов, которую в свою очередь, можно объяснить в терминах "средств производства", но которую нельзя проанализировать в терминах индивидуумов, их отношений и их действий. В противоположность этому я утверждаю, что институты (и традиции) следует анализировать в индивидуалистских терминах, т.е. в терминах отношений индивидуумов, действующих в определенных ситуациях, и непреднамеренных следствий их действий" (Поппер К. *Открытое общество и его враги*. Ч. 2. С. 382).

Другое дело, что подобная критика Маркса едва ли достигает цели, если вспомнить отношение последнего ко всем формам (теологической и нетеологической) "нечеловечности". "История, - писали в этой связи Маркс и Энгельс, - не делает ничего, она "не обладает никаким необъятным богатством", она "не сражается ни в каких битвах"! Не "история", а именно человек, действительный, живой человек - вот кто делает все это, всем обладает и за все борется. "История" не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком

как средством для достижения своих целей. История - не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека" (Святое семейство, или критика критической критики // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 102).

Конечно, в некоторых случаях увлечение Маркса гегелевской логикой заставляет заподозрить его в признании различных надындивидуальных субъектов вроде "капитала, который как одушевленное чудовище объективирует научную мысль и фактически является объединяющим началом" (Маркс К. Экономические рукописи 57-59 гг. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 460). Ясно, однако, что подход Маркса к обществу как организационной форме, которая "выражает сумму тех связей и отношений, в которых... индивиды находятся друг к другу" (Соч., Т. 46. Ч. 1. С. 214), освобождает его от обвинений в некритическом "универсализме".

22 Мы видим, что полемика "коллективизма" и "индивидуализма" в таком ее понимании выступает как спор о социальной и институциональной включенности человека в общество. Достаточно точную формализацию этого спора предлагает известный американский экономист Карл Брукнер, подчеркивающий, что "проблема социальной и институциональной включенности в особенности интересовала социологов: социальные ценности и определяемая ими включенность человека в общество стали центральными темами важной социальной дисциплины. Такие ценности возникают в форме мнений, отношений, ориентации, норм или правил поведения. Хотя эти шаблоны, очевидно, формируют поведение индивида, ценности, как социальные феномены, представлялись социологам находящимися вне пределов инициативы и решений индивидов. Со времен Дюркгейма... это представление превалировало в большинстве работ по социологии. Представление о внешней заданности ценностей обуславливало такой анализ социальных условий и сил, образующих социальный процесс, который был в значительной степени независим от поведения и взаимодействия индивидов. Данная концепция в корне противоположна парадигме, разработанной в экономической науке, родоначальником которой был Адам Смит и в соответствии с которой средоточием ценностей является индивид. Социальные ценности - это общепризнанные и сообща поддерживаемые индивидуальные ценности. Социальные процессы и социальные ценности определяются природой взаимодействия между отдельными членами социальной группы" (Бруннер К. Представление о человеке и концепция социума: два подхода к пониманию общества // Thesis, 1993, № 4. С. 51).

23 Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 40.

24 Там же. С. 41.

25 Там же.

26 Подчеркнем, что мы вновь говорим о жизнеспособной организационной "норме" общественной жизни, ибо в реальной человеческой истории, богатой на неожиданности, возможны любые сюрпризы типа "общества амазонок".

27 Возможность подобной интеграции категорически оспаривалась П. Сорокиным, убежденным, что экономические классы ни при каких обстоятельствах не могут быть непосредственными участниками исторического процесса, что в истории всегда действует кто-то "от имени" класса и никогда классы сами по себе - об этом ниже.

28 Конечно, говоря о реальной интеграции людей в общественную систему, мы должны учесть, что степень такой интеграции - объективной близости интересов и осознания их единства - в разных обществах может быть различной.

В частности, недостаток самосознания составляет, по мнению многих исследователей, трагическую особенность отечественной истории. Прискорбность этого обстоятельства признается учеными самых различных ориентации, в том числе и публицистами газеты "Завтра", выступающей с "радикально-патриотических" позиций. "Кажется, П. Чаадаев, - пишет В. Козлов, - сказал, что беды России заключаются в ее географии. И в этом большая доля правды, если понимать "географию" не столько в смысле природных условий жизни русских (эти условия - разнообразны), сколько в обширности занятого ими пространства, при котором социально-экономическое и культурное развитие с давних пор шло более "вширь", нежели "вглубь", части русского этноса издавна были слабо связаны между собой, темпы

этнической консолидации отставали от скорости расселения, что приводило к возникновению групп с различной материальной, а отчасти и духовной культурой и с сугубо региональным типом самосознания. В русской истории не известны широкие единения, основанные на языково-культурной общности; даже в битве на Куликовом поле или в борьбе против польских оккупантов участвовала лишь часть русского этноса, а другая, часть об этих событиях, вероятно, в то время и не знала. То же самое относится и к войне 1812 года, названной "Отечественной" - Козлов В. Русские - кто мы? // Завтра, 40 (96), октябрь 1995. Не обсуждая в настоящий момент проблем историософии России, отметим, что многие перипетии отечественной истории заставляют вспомнить парадоксальное суждение о русском народе, сумевшем создать великое государство, не основанное на "инстинкте государственности" - способности прощать соотечественникам самые серьезные идейные разногласия во имя достижения объективно общих национальных интересов, сохранения и преумножения общих национальных ценностей. Несомненно, что будущее страны прямо связано с укреплением единого национального менталитета, позволяющего людям разных рас и национальностей, живущих в России, ощущать себя одной страной не только в тяжкую годину военных испытаний, но и в мирные дни. В благополучной процветающей России не может существовать взаимного отчуждения столицы и провинций, не может быть обоюдного безразличия правительства и граждан к страданиям соотечественников в чужеземном плену и прочих проявлениях национального инфантилизма, в какие бы одежды "интернационализма" и "вселенскости" он ни рядился.

Конечно, нельзя не учитывать и альтернативную крайность агрессивного национализма, которая тем не менее представляется нам значительно менее опасной для России, не соответствующей прежде всего национальному характеру русских - большого и сильного народа, ксенофобия которого едва ли соответствует действительности.

29 Дело не только в том, что богатой истории человечества встречаются уникальные случаи "сконструированных" обществ (к примеру, колония на острове Питкерн, возникшая фактически на основе корабельного экипажа с мятежного британского брига "Баунти"). Дело в том, что стихийным путем, как показывает история, возникают не только целостные общественные устройства, но и отдельные социальные группы - к примеру, те же классы. Никто, скажем, не ставил перед собой сознательную цель создать крестьянство, которое возникло в процессе стихийного разделения труда.

30 А. Тойнби решительно опровергает мнение ученых, полагающих, что национальное государство как самодостаточное социальное образование служит основной и исходной единицей в историческом развитии человечества. Полемизируя с такой точкой зрения, английский историк и философ рассматривает Великобританию в качестве примера общественной системы, в наибольшей степени изолированной от других (европейских) стран, как в силу своего географического положения, так и "в силу той специфической политики, которую проводили ее государственные деятели в период, когда она переживала наибольший творческий расцвет и могущество". Тем не менее, как полагает Тойнби, ни одна из основных вех английской истории (обращение англичан в религию западного христианства; установление феодальной системы в XI в.; ренессанс XV в. в его политическом, экономическом, интеллектуальном и художественном аспектах; реформация; морская экспансия; установление ответственного парламентского правительства, установление индустриальной экономической системы) не могут быть объяснены внутренней логикой развития английского общества. Главы английской истории в этом смысле слова "оказываются в действительности главами повествования из жизни какого-то общества, в котором Великобритания была лишь частью, действующим лицом, испытавшим на себе те же опыты, что пережили и другие участники событий - Франция, Испания, Португалия, Нидерланды, Скандинавские страны и т.д."

Нужно сказать, что взгляды Тойнби могут считаться вполне обоснованными до тех пор, пока речь идет об анализе английской истории, понимая под историей Жизнь конкретных людей в реальном пространстве и времени. Действительно, историю Англии во всем богатстве ее

событий невозможно понять, не рассматривая ее в контексте европейской истории, не учитывая, например, фактор нормандского завоевания или противостояния с наполеоновской Францией.

Важно понимать, однако, что, рассуждая о самодостаточности обществ, философы и социологи исходят из иных, нежели историки, посылок. Общественная жизнь рассматривается в данном случае не как совокупность конкретных событий, но как функционирование и развитие безличных, устойчивых, воспроизводимых структур человеческого поведения, лежащих за этими событиями и несводимых к ним.

31 Излишне напоминать, что все "организмические" аналогии, используемые в нашей работе, имеют исключительно дидактический характер, т.е. призваны служить иллюстрацией к проблемам устройства общества, а не готовой моделью такого устройства, как в этом убеждены сторонники социально-философского редуccionизма.

32 Сорокин П.А. Система социологии. Т. 1. С. 137.

33 То же касается и многих предыдущих школ, для которых структурная проблематика всегда оставалась камнем преткновения. Можно согласиться с тем же Сорокиным, утверждающим: "Со времен О. Конта социологи привыкли делить социологию на социальную статику и динамику. Но большинство из них, начиная с самого Конта, работало почти исключительно в сфере социальной динамики. Чуть не вся социология ушла в область изучения эволюции общества и открытия "эволюционных законов". Социальная статика числилась в качестве отдела социологии, но, за редкими исключениями, не наполнялась никаким систематическим содержанием. На ее месте оставалась "пустое место", или, в лучшем случае, в этот отдел второпях включали два-три вопроса и... тем довольствовались" (Там же. С. 54).

34 См.: Момдзян К.Х. Концептуальная природа исторического материализма. М., 1982.

35 Сказанное нельзя интерпретировать, однако, в духе субстанциальной первичности общественных отношений перед деятельностью людей. Не следует забывать, что отношения собственности и власти, которые каждый индивид застает как некую "готовую" реальность, предписывающую ему способы адаптации к ней, являются, в свою очередь результатом предшествующей деятельности других индивидов, создающих эти отношения как формы взаимного обмена деятельностью, зависящие от ее конкретного содержания (См. Момдзян К.Х. Категории исторического материализма: системность, развитие. С. 59-110).

36 Институтами общественной жизни принято считать особый тип интегративных, целостность которых основана на безличных объективных связях, характер и направленность которых не зависит от индивидуальных свойств людей, включенных в эти институты. В отличие от неинституциональных групп (подобных дружеской компании) институты типа государства или армии представляют собой не совокупность живых людей, а систему взаимосоотнесенных социальных ролей, исполняемых такими людьми и накладывающими жесткие ограничения на их возможное и допустимое поведение.

37 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 337.

38 Заметим в скобках, что взаимный обмен продуктами различных видов и типов деятельности мы рассматриваем как особую форму коллективной активности людей, а именно деятельность общения, отличную от продуктивной ее формы. И в том и в другом случае совместная деятельность предполагает скоординированное взаимодействие субъектов, вызванное опосредованием потребностей и интересов, наличием совместных целей. Тем не менее во втором случае деятельность предполагает совместное создание необходимых продуктов, а в первом - коммуникативный обмен ранее созданными, "готовыми" продуктами, "выпавшими" из породившей их деятельности (См. Момдзян К.Х. Категории исторического материализма: системность, развитие. С. 226-229).

39 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 189.

40 Даже роль военного вождя в такой ситуации может быть доступной многим, как это было, к примеру, у древних германцев, где "человек поднимался посреди собрания; он говорил, что собирается совершить нападение на такую-то страну, на такого-то неприятеля; те,

кто доверял ему и жаждал добычи, провозглашали его вождем и следовали за ним. Социальная связь была слишком слаба, чтобы удержать людей против их воли от искушений бродячей жизни и наживы" (См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1991. С. 144).

41 Как полагает большинство этнографов, подобная консервация ролевых функций происходит лишь в предклассовом и раннеклассовом обществах, в то время как первобытное общество знает лишь феномен "умельчества" - способность людей, которые лучше других справляются с определенными родами деятельности, уделять им специальное внимание, наряду с другими занятиями. Специализация труда в этом случае обретает не столько внутриобщинную, сколько межобщинную форму и не имеет строгого характера, не позволяющего, к примеру, гончарам активно заниматься огородничеством.

42 И этот процесс находит в древних обществах свое объяснение, далекое от научной теории. К примеру, различие между людьми, занятыми материальным производством и социальным управлением, мифология Winnebago (индейцев Висконсина) объясняет соревнованием за пост вождя между двумя "половинами" - "небесной", владеющей ритуальными силами, и "земной", владеющей мастерством, позволяющим обеспечивать материальное существование. Первая завоевала место вождя и "утвердила свое господство: один из кланов, который она учреждает - клан Орла - обладает монополией в племенном совете... "Те, что от земли"... включаются в политическую сферу только второстепенным образом, имея, например, функции полиции (клан Медведя) и выполняя обязанности глашатая (клан Бизона). Они остаются в стороне от власти, которая желает себе, согласно намерениям, сверхъестественного могущества" (См.: Банандье Жорж. Социальная стратификация и власть // Anthropologie politique par Georges Batandier. Paris. 1967. Перевод с французского С.В. Серебрянского).

43 Производственную роль подобных отношений между владельцами земли, станков и тому подобных средств труда и людьми, работающими на них (по найму или принуждению), можно проиллюстрировать с помощью известного исторического анекдота. Речь идет об английском предпринимателе, которому в один несчастный для него день пришла в голову мысль перевести свою фабрику из Англии в Австралию. Зафрахтовав пароход, предприниматель погрузил на него все необходимое оборудование, посадил рабочих, инженеров, техников и отправился в дальний путь с надеждами на скорое обогащение. Увы, этим надеждам не суждено было сбыться. Капиталист так и не сумел создать прибыльное производство, поскольку "по забывчивости" не захватил с собой важнейшее условие успеха - производственно-экономические отношения "старушки Англии", которые вынуждали людей трудиться на его предприятии. Рабочие, которые в метрополии не имели иной возможности заработать себе на хлеб, высадившись на австралийском берегу, быстро поняли, что оказались в мире иных экономических реалий. Их окружали еще никому не принадлежащие плодородные земли, реки, полные рыбы, и прочие блага, делавшие работу на фабриканта-путешественника ненужной, невыгодной и потому бессмысленной. Неудивительно, что многие рабочие предпочли заняться охотой, земледелием и прочими делами, которые были невозможны для них на родине, в условиях экономической несвободы. Мы видим, как прежние экономические отношения, разрушившись в новых условиях жизни, разрушили вместе с собой и некогда организованный производственный коллектив, обладавший, казалось бы, всем необходимым для дальнейшего существования.

44 Мы оставляем в настоящий момент спор о том, какой из этих признаков является исторически и логически первичным для конституирования классов. Очевидно, что в случае с каждым отдельным капиталистом владение собственностью является необходимым условием профессиональной деятельности по организации производства (и может вовсе отрываться от этой деятельности в случае с рантье, имеющим статус буржуа, не связанный с непосредственным участием в производстве). Если же взять класс как целое, то в этом случае можно утверждать, что возникновение безличной функциональной роли собственника - организатора производства, необходимость которой связана с технологическим саморазвитием "производительных сил", логически предшествует

реальному накоплению капитала людьми, пытающимися взять эту роль на себя. Как и во всех прочих случаях, субстанция деятельности оказывается логически первичной по отношению к своим внутренним организационным моментам - самим общественным отношениям и статусу в системе общественных отношений (См.: Момдзян К.Х. Категории исторического материализма: системность, развитие. С. 59-110).

45 Феномен социального неравенства, связанный с возникновением отношений субординационной зависимости между образующими общество группами и индивидами, возникает в нем еще до возникновения в нем классов. Подобные отношения включают в себя "непременное неравенство их участников, фиксацию взаимного положения партнеров в парных категориях статуса (например, "старший - младший", "свободный - несвободный" и им подобных), а также предполагают, что подчиненное положение одной из сторон обеспечивает ей частичную компенсацию в форме помощи, покровительства или защиты" (См.: Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М, 1986. С. 54). На становление доклассовых форм неравенства влияли самые различные факторы. Его причинами могли быть, в частности, фундированные мифологией механизмы культурной референции, вызывавшие деление родовых групп на "высокорожденных", "хорошо, но не высокорожденных" или "плохо рожденных" с соответствующим понижением социального престижа и статуса. Те же причины заставляли одни общества всячески принижать умельцев, занятых по преимуществу ремеслом (как это было, к примеру, у эскимосов, считавших подлинным призванием человека только охоту), а другие, напротив, высоко ценить умелых ремесленников.

В иных случаях становление социального неравенства было связано с более практическими причинами в виде начавшегося имущественного расслоения или различного отношения к складывающимся институтам власти. Так, некоторые этнографы полагают, к примеру, что одна из наиболее ранних форм социального неравенства связана с ролевым и статусным обособлением стариков, которое происходило уже в раннепервобытных общинах Австралии "по мере накопления опыта и знаний старшими членами общин и усложнения задач руководства общинами во всех сферах жизни" (Там же. С. 162).

Как бы то ни было, многие специалисты согласны с точкой зрения А.И. Неусыхина о существовании особого периода человеческой истории, именуемого им "общинность без первобытности", для которого характерно отсутствие частной собственности на средства производства при возникновении отношений социального неравенства между

"протосословиями", начальных форм эксплуатации, института гипогамных браков и т.п.

46 Соответственно, докапиталистические общества рассматриваются как общества с экономикой, лишенной той степени институализации, при которой возможно обособление число экономических групп. Последнее, по убеждению К. Поланьи, возможно лишь при рыночной системе, где "существование человека обеспечивается посредством институтов, что приводятся в действие экономическими мотивами и управляются законами, которые являются специфическими. Огромный всеобъемлющий механизм экономики может быть понят как работающий без вмешательства человеческой власти, государства или правительства; нет нужды в появлении каких-нибудь других мотивов, кроме страха перед нищетой и желания законной прибыли; никаких других юридических требований не возникает, кроме охраны собственности и обеспечения контракта. Напротив, в докапиталистических обществах с "реципрокной" (основанной на дарообмене между родственниками и друзьями) или "редистрибутивной" (предполагающей перераспределение продукта посредством механизмов власти) экономикой "элементы экономики погружены в неэкономические институты", что исключает саму возможность существования каких бы то ни было выражение экономических групп" (цит. по: Этнологические исследования за рубежом. М., 1972. С. 50, 51). Спорный вопрос о функциональной роли экономики в различных по типу человеческих обществах мы постараемся рассмотреть ниже.

47 Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 10.

48 Важно лишь избегать вульгарного понимания социальной пользы как пользы исключительно

практической, связанной с непосредственной предметной адаптацией к среде существования. С позиций такого прагматического подхода нетрудно объявить дисфункциональным стремление англичан сохранять практически не нужную им монархию или такие "несовременные" формы поведения, как преклонение колена и целование знамени. В действительности поддержание функциональной целостности общества предполагает не только средства и процедуры адаптивно-адаптирующего воздействия на природную и социальную среду, но и казалось бы, дисфункциональные ритуальные формы символического поведения, которые обеспечивают социальную солидарность, сплоченность людей, позволяют, по словам крупного антрополога Б. Малиновского, "сохранить конформность поведения индивидов и стабильность группы".

Конечно, мы можем отказаться от рукопожатий или перестать хоронить своих мертвых с почестями, но результатом станет существенное ослабление социальных связей, которое непременно скажется и на практической жизни общества. Атеисты могут попытаться найти церквям более "практическое" применение, превратив их в картофелехранилища, но результатом будет моральная деградация людей, для которых религия есть не "пережиток прошлого", а средство ориентации в "последних, конечных" проблемах жизни, стремление не позволить вражде восторжествовать в общественных отношениях и разрушить человеческое сообщество, "отказ капитулировать перед смертью и хаосом" (М. Йингер).

49 Сорокин П.А. О так называемых факторах социальной эволюции // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 522.

50 Ковалевский М.М. Современные социологи. Спб., 1905. С. 8.

51 Сорокин П.А. Структурная социология // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. С. 188.

52 Там же.

53 Там же. С. 188-189.

54 Там же.

55 Согласно воззрениям современной биологии, все живые организмы рассматриваются как "единство фенотипа и программы для его построения (генотипа), передающейся по наследству из поколения в поколение". При этом "наследственные молекулы синтезируются матричным путем и в качестве матрицы, на которой строится ген будущего поколения, используется ген предыдущего поколения" (См.: Медников Б.М. Аксиомы биологии. М., 1982. С. 25). Именно эти конкретные, субстратно определенные информационные процессы, а не целое организма "вообще" вызывают удлинение конечностей, рост усов и прочие морфологические и физиологические изменения, названные Сорокиным.

56 В качестве необходимого пояснения, оправдывающего наш выбор, напомним читателю, что П.А. Сорокин (1889-1968) является единственным до сих пор русским исследователем, безоговорочно причисленным к классикам мировой социологии. Будучи профессором социологии Петроградского университета, Сорокин был выслан из Советской России в 1922 году и эмигрировал в США, где стал деканом социологического факультета в престижнейшем Гарвардском университете (об успехе его педагогической деятельности свидетельствует уже тот факт, что в числе его слушателей и учеников были Т. Парсонс, Р. Мертон, У. Мур, Э. Шилз, М. Леви, Дж. Хоманс и другие видные представители американской социологии). В стенах Гарварда Сорокин во многом пересмотрел свои ранние социологические взгляды и завершил создание концепции, названной им "интегральной системой структурной и динамической социологии". Слово "интегральная" в названии данной доктрины указывало на стремление автора дать полно-объемную систему социологического знания, охватывающую практически все возможные уровни и аспекты его дифференциации (включая сюда проблематику, традиционно относимую к области социальной философии).

С другой стороны, имелась в виду идея "интегрализма", ставшая осознанной целью творчества Сорокина - стремление синтезировать все то, что он считал завоеванием социологической науки, объединить все ценные подходы и идеи в рамках концептуально целостной теории, своего рода "идеальной социологии". Сорокин ничуть не боялся упреков в

"теоретических заимствованиях", полагая, что ученому не следует отказываться от эксплуатации плодотворной идеи лишь на том основании, что она не принадлежит ему лично. Важно лишь не ограничиться повторением ранее высказанных идей, но использовать их как строительный материал для дальнейшего развития социологической науки.

В целом "интегральная социология" Питирима Сорокина действительно оказала значительное влияние на современную западную социологическую теорию, которое имело, как мы полагаем, двоякий характер.

С одной стороны, мы знаем, что отдельные социологические концепции Сорокина со временем превратились в разветвленные теории, интенсивно разрабатываемые западными учеными. Достаточно сказать, что именно Сорокин небезосновательно считается основоположником теорий "социальной стратификации", "социальной мобильности", "конвергенции", которые занимали и занимают немалое место в социологии XX века. Значителен вклад Сорокина в разработку концептуальных основ современной футурологии, целого ряда частносоциологических теорий, включая сюда социологию семьи и брака, социологию города и деревни и т.д.

(Заметим в скобках, что, понимая свою роль "родоначальника" многих социологических течений, Сорокин не стеснялся лишний раз напомнить о ней. Так, в авто-аннотации к изданной в 1964 году "Социальной и культурной мобильности", объединившей ранее изданную "Социальную мобильность" с одной из глав фундаментальной работы "Социальная и культурная динамика", Сорокин писал: "Я, естественно, доволен тем, что "Социальная мобильность" породила многочисленные и постоянно возрастающие исследования в этой области, доволен тем, что мои идеи приняты другими учеными - даже теми, кто использует их без ссылок на мой труд").

Однако еще более существенным мы считаем то влияние, которое Питирим Сорокин оказал на исходные теоретико-методологические принципы мышления современных западных социологов. Без лишней скромности Сорокин присвоил себе и последовательно выполнял в течение всей своей жизни роль своеобразного методологического "ОТК", язвительно и беспощадно критикуя наиболее слабые стороны современной ему социологии, ее "причуды и заблуждения" (таков дословный перевод названия книги Сорокина "Fads and Foibles in the Modern sociology and related Sciences).

Основным объектом этой критики был гиперэмпиризм в социологии, который объявлял "метафизическими и спекулятивными" любые попытки масштабного взгляда на общество и историю, не ограниченного рамками "данного времени и данного места". Смело идя против господствующих взглядов, Сорокин стремился на собственном примере убедить социологов-эмпириков в "выгодности" союза с общесоциологической и социально-философской теориями, раскрыть эвристические возможности последних, доказать, что ученый, который, отказывается расширить свой кругозор до понимания "социального вообще", существенно снижает свои шансы на Получение конкретных, практически значимых истин. В результате самоотверженной "миссионерской" деятельности Сорокин, по общему признанию, внес немалый вклад в постепенное изменение парадигм западного социального мышления, когда, по словам Э. Ликкок, "широко распространенное недовольство абстрактными теоретическими системами сменилось в свою очередь растущим разочарованием в науке, ограничивающейся изолированным изучением бесконечного числа отдельных явлений".

Нужно сказать, что, отстаивая престиж фундаментальной теории, Сорокин мог быть убедительным потому, что никогда не демонстрировал присущего многим теоретикам снобистского пренебрежения к реалиям общественно-исторической жизни. Отказ от "слепого фактоискательства" сопровождался у него столь же последовательным отказом от методов априорно-спекулятивного мышления, в процессе которого он пытался доказать эмпирикам, что понятия "теория" и "априоризм" отнюдь не являются синонимами. Полагая, что высокая социальная теория "должна исходить из фактов, идти к фактам и давать обобщения, основанные на тщательном анализе фактов" (Система социологии. Т. I.C. XI), Сорокин стремился подвести под свою концепцию прочный эмпирический фундамент. С этой

целью он предпринял колоссальный по общему признанию труд сравнительно-исторического изучения человеческой цивилизации, собрал и обобщил огромный и чрезвычайно интересный материал, позволяющий проследить логику развития различных областей общественной жизни - экономики, политики, права, образования, науки, религии, искусства и пр. - с древнейших времен и по настоящее время.

Оценивая результаты этого труда, известный английский социолог и культуролог Ф.Р. Коуэлл в работе, специально посвященной Питириму Александровичу, писал: "Великие и весомые достижения Сорокина представляют собой нечто большее, чем просто новый подход к объяснению и пониманию прошлых веков и исчезнувших цивилизаций, значительно отличавшихся от нашей. Его исследования создают новую основу для социологии, для изучения человека в обществе, которое весьма немногие люди в последние сто лет пытались развить в новую науку" (Cowell F.R. *History, Civilization and Culture, An introduction to the historical and social philosophy of P.A. Sorokin*. Boston. 1952. P. 5).

57 Выбор Маркса в качестве авторитетного теоретика, изучавшего законы функционирования и развития социальных систем, может показаться некоторым не столь очевидным. Выше уже отмечалось, что социально-философская и общесоциологическая доктрина "материалистического понимания истории" всегда вызывала острые споры специалистов. Особенно острый характер такие споры, как уже отмечалось выше, имеют в отечественном общественном сознании, которое долгие годы существовало в условиях монопольного господства марксизма, осуществляемого методами и средствами, весьма далекими от науки. Неудивительно; что "материалистическое понимание истории", потеряв статус "священного писания", закрытого для всякой научной полемики, стало ныне объектом самой острой критики ученых, ищущих выход из кризисного состояния, в котором находится отечественное общественное сознание. Однако критика эта весьма неоднородна, осуществляется зачастую методами, способными принести науке вместо ожидаемой пользы существенный вред.

Мы имеем в виду попытки представить социально-философскую доктрину Маркса как худший образец социального проповедничества, как доктрину априори ненаучную и антинаучную, жертвующую фактами ради идеологических спекуляций. Отвергая ценностный выбор авторов "Коммунистического манифеста", критики отвергают вместе с ним все социально-философские и общесоциологические построения Маркса, рассматривая их как наукообразную форму коммунистической мифологии, не имеющую никакого самостоятельного научного значения.

Характерным проявлением такого подхода может служить мнение уважаемого специалиста Л.С. Васильева, считающего коммунистические импликация формационной типологии Маркса достаточным основанием ее ошибочности. "Бесспорно, - пишет он, - что стержневым центром формационной теории была идея о том, что на смену всем прежним формациям, а точнее, последней из них, капиталистической, должна прийти принципиально новая, социалистическая. И вот здесь-то, в ключевом для Маркса пункте, его предсказания не сбылись... И если теоретическая схема не сработала, если на практике все выглядит иначе, то едва ли стоит искать извиняющие теории обстоятельства. Вернее сказать иначе: неверна теория" (Цивилизация в "третьем мире" ("круглый стол"). Часть 1. Восток. 1992. № 3. С. 14). (Заметим в скобках, что автор настоящей работы сам пал безвинной жертвой подобного подхода со стороны некоего господина, который оценил наши скромные попытки использовать концепцию Маркса для выяснения логики субстанциального взгляда на социум как, образно выражаясь, стремление отмыть черного кобеля добела - реабилитировать антинаучную доктрину, выдав ее за нечто достойное научного внимания. Не вступая в полемику в этой точке зрения, мы объясняем ее не более чем прискорбным зазором между политическим энтузиазмом автора и степенью его профессиональной подготовки). Как бы то ни было, позиция радикального тотального отрицания, "отбрасывания" Маркса представляется нам ошибкой. Конечно, сам Маркс дал немалые основания для такого отношения, поскольку рассматривал идеологическую "ангажированность" ученого как

нормальное, естественное условие его деятельности, существенно влияющее на ее успешность или неуспешность. Критикуя позицию "буржуазного объективизма", Маркс и его последователи не верили в способность ученого осознавать свои политические пристрастия и сознательно блокировать их воздействие на поиски научной истины. Они были убеждены в том, что лишь сознательный выбор в пользу "передового революционного класса" открывает ученому путь к научной истине, недостижимой в случае иной идеологической ориентации. Неудивительно огромная идеологическая инфильтрация учения Маркса, в котором ценностные нормативные суждения проникают в самую плоть научных рассуждений. На многих страницах Марксовых трудов идет явная или неявная борьба ученого с идеологом и нередко последний одерживает в ней верх, подгоняя научные умозаключения под желаемый идеологический вывод. Так обстоит дело, к примеру, со многими положениями политэкономических теорий "непроизводительного труда" и "эксплуатации", которые во многом противоречат доктрине "всеобщего производства", созданной самим Марксом. Переполнена идеологизмами Марксова теория "научного социализма", хотя некоторые ее положения находят свое подтверждение в практике современной западной социал-демократии. Немало идеологизмов мы можем обнаружить и в общесоциологической концепции Маркса, затрагивающей проблемы собственности и власти, классов и классового генезиса, возникновения и функций государства и т.д.

Но означает ли это, что в концепции Маркса вовсе отсутствуют нейтральные в идеологическом отношении, "рефлексивные", а не "ценностные" суждения об обществе, представляющие интерес для социальной теории? Неудивительно, что люди, пострадавшие от "практического марксизма" (который, как верно заметила О. Фрейденберг в письме к Б. Пастернаку, был не "методом, а плеткой, полицейски-карательной категорией"), дают отрицательный ответ на этот вопрос. Подобная реакция психологически понятна и все же не может быть принята учеными, которые способны к объективной оценке идей, взятых независимо от целей и замыслов их создателя.

Такова, как уже отмечалось выше, позиция многих видных теоретиков Запада. Дистанцируясь от идеологических предпочтений, они умеют отличать Маркса-революционера, создателя малопривлекательной для них коммунистической утопии, от Маркса-ученого, работы которого, несмотря на их "политическую ангажированность", являются, по словам уже цитированного выше Ч. Райта Миллса, "необходимым инструментом для любого квалифицированного социолога... Если некоторые слышат в моих работах эхо Марксовых идей, это говорит лишь о том, что я получил хорошее образование. Если же они сами не принимают идеи Маркса во внимание, это свидетельствует лишь об отсутствии необходимого образования у них".

Руководствуясь таким подходом, мы должны отличать собственно "марксизм" как нормативное, идеологическое содержание концепции Маркса от тех научных соображений, которые он привнес в копилку мировой социальной философии. Критикуя Маркса, не следует подменять научное инакомыслие идеологическим инаковерием; напротив, следует исходить из той простой истины, что "наука не терпит идеологических запретов - даже если они окрашены в антитоталитарные тона".

58 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 6-7.

59 Сорокин П.А. О так называемых факторах социальной эволюции. С. 528.

60 Там же. С. 529.

61 Sorokin P. Society, Culture and Personality. N.Y. 1962. P. 47-48.

62 Sorokin P. Society, and Culture Dinamics. V. 4.

63 Sorokin P. Society, Culture and Personality. N.Y. 1962. P. 47.

64 Там же. С. 89. Заметим, что особую роль в организации социальных групп Сорокин отводит правовым нормам, признавая их доминирующим фактором такой организации. Так, "этические нормы христианского общества рекомендуют: "если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим" (Евангелие от Марфея, 19:21). Однако, его правовые нормы никогда не требовали таких действий, ограничиваясь значительно менее

радикальным поведением и отношениями" (Там же).

65 Там же. С. 90.

66 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 192.

67 Там же. Т. 20. С. 493.

68 Sorokin P. *Society, Culture and Personality*. P. 89.

69 Соответственно, нельзя интерпретировать как аргумент в пользу материальности производительных сил следующее суждение Маркса: "...люди не свободны в выборе своих производительных сил, которые образуют основу всей их истории, потому что всякая производительная сила есть приобретенная сила, продукт предшествующей деятельности. Таким образом, производительные силы - это результат практической энергии людей, но сама эта энергия определена теми условиями, в которых люди находятся производительными силами, уже приобретенными раньше, общественной формой, существовавшей до них, которую создали не эти люди, которая является созданием прежних поколений. Благодаря тому простому факту, что каждое последующее поколение находит производительные силы, добытые прежними поколениями, и эти производительные силы служат ему сырым материалом для нового производства, - благодаря этому факту образуется связь в человеческой истории..." (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 402-403).

70 Там же. Т. 4. С. 133.

71 "Историцистский метод предполагает, - пишет Поппер, - социологическую теорию, согласно которой общество изменяется, но при этом движется по определенному и неизменному пути, стадии которого предначертаны непреложной необходимостью. "Когда общество находит естественный закон, определяющий его развитие, даже в этом случае оно не может ни перескочить через естественные фазы своей эволюции, ни выкинуть их из мира росчерком пера. Но кое-что оно может сделать: сократить и облегчить родовые муки". В этих словах, принадлежащих Марксу, прекрасно сформулирована суть историцистской позиции. Историцизм не учит бездеятельности и фатализму, однако утверждает, что любая попытка вмешаться в надвигающиеся изменения тщетна; историцизм - это особая разновидность фатализма, для которого неизбежными выступают тенденции истории" (Поппер К. Нищета историцизма. М., 1993. С. 61-62).

72 Ibid. P. 91.

73 Ibid.

74 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 89.

75 Во избежание недоразумений подчеркнем, что речь идет о функциональных соотношениях между специализированными формами деятельности, а не между материальными и идеальными факторами внутри этих форм. Принцип приоритета практики вовсе не означает, что люди способны сначала действовать и лишь потом думать. Внутренние функциональные механизмы, которые предполагают последовательную связь причиняющей, идеально-регулятивной, операциональной и результирующей фаз деятельности, абсолютно идентичны для ее практической и духовной форм. Мы специально подчеркиваем это обстоятельство для некоторых отечественных обществоведов, которые не понимают структурной многомерности общества и соответствующей иерархии функциональных связей в нем, упорно путая детерминационную зависимость материального и идеального с зависимостью практического и духовного, и, далее, особой ролью производства вещей в системе практической деятельности, а также экономических отношений, возникающих в процессе воспроизводства общественной жизни. На привычном марксистам языке это утверждение означает, что понятия "общественного бытия", "материального производства", "экономического базиса" вовсе не являются синонимами.

76 Нужно заметить, что в некоторых случаях Маркс использовал понятие "духовно-практической деятельности", имея в виду, например, искусство, моделирующее мир в предметных знаковых формах. Не соглашаясь с таким словоупотреблением, мы считаем, что предметность духовной деятельности, "материализующей" сознание в знаковых объектах, равно как и способность конструировать свой мир, не ограничиваясь

отображением данного, не дают нам оснований выводить производство сознания за рамки духовного "метатипа" деятельности. Критерием типологической принадлежности, как и во всех других случаях, является для нас характер конечного продукта, а не способы его получения. Точно так же производство человека мы относим к практической форме деятельности, несмотря на то, что некоторые из форм такого производства предполагают манипуляции с сознанием человека.

77 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

78 Проблема имманентных или экстернатальных источников социального изменения, как мы увидим ниже, занимает важнейшее место в современных теориях общества, хотя и находит в них различное терминологическое выражение. "Важный критерий, по которому различаются типы социальных процессов, - замечает в этой связи П. Штомпка, - связан с движущими силами, скрывающимися за ними, причинными факторами, приводящими их в движение. Основной вопрос заключается в том, находятся они внутри самого процесса или действуют извне. В первом случае речь идет об "эндогенном" процессе (с имманентной, т.е. внутренней причиной), во втором - об "экзогенном" (с внешней причиной)" // Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996. С. 41.

79 Там же. Т. 3. С. 25. Заметим, в скобках, что более поздний Маркс - особенно в своих исторических работах, таких, как "Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта", - вполне понимал бесплодность подобной методологии. Тем не менее в его теоретических трудах оказались закрепленными излишне жесткие формулировки первенства практического над духовным, что вынудило впоследствии Ф. Энгельса упрекнуть себя и своего покойного друга за ту гипертрофию "материализма", в которую впали их последователи (некоторые из которых отказывали эпохе Возрождения в праве именоваться "эпохой", полагая, что это типологическое определение применимо только к периодам развития материального производства, но не к состояниям культуры, прямо вытекающим из него).

80 Тем более, что не все носители духа стремятся к ней. Таким был, в частности, сам Маркс, не просто констатировавший зависимость духовного от практического, но считавший ее вполне нормальной - первый философ, потребовавший от философии не объяснения, а революционного изменения мира, смены "оружия" философской критики на "критику оружием".

81 Характерной иллюстрацией сказанного может служить стихотворение неизвестного поэта-ваганта, жившего еще в XII веке и яростно обличавшего ту власть, которую обрели деньги во вполне идеациональном, по убеждению Сорокина, обществе:

*Ныне повсюду на свете
великая милость монете.
Ныне деньгою велики
цари и мирские владыки.
Ради возлюбленных денег
падет во грехе священник.
И во вселенском соборе
у каждого - деньги во взоре.
Деньги то бросят нас в войны,
то жить нам позволяют спокойно.
Суд решает за плату
все, что хочет богатый.
Все продают, покупают,
берут и опять отнимают.
Деньги терзают нас ложью,
вешают и истину Божью...
Деньги повсюду в почете,
без денег любви не найдете.*

*Так будь ты гнуснейшего права -
с деньгами тебе честь и слава.*

Ныне всякому ясно:

лишь деньги царят самовластно!

*Трон их - кубышка скупого,
и нет ничего им святого.*

(пер. Л. Гинзбурга)

82 *"...В качестве конечного результата общественного процесса производства всегда имеет прочную форму, как, например, продукт и т.д., выступает в этом движении лишь как момент, как мимолетный момент. Сам непосредственный процесс производства выступает здесь только как момент". (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 2. С. 222).*

83 *Единственное исключение Маркс делал для гипотетического коммунистического общества, в котором, по его убеждению, продукты жизнеобеспечения будут столь изобильны, что перестанут влиять на мысли и действия людей. Становление такого общества, по Марксу, ознаменуется переходом из царства материальной необходимости в "царство свободы", прекращением формационного развития человечества, в котором экономические отношения производства являлись базисом общественной системы.*

84 *Характерно в этой связи мнение Л.Б. Алаева считающего, что "специфическое раннекапиталистическое состояние умов, увидевших вдруг, что люди "гибнут за металл" и что "металл" дает его обладателю уважение и власть, позволило классикам марксизма сформулировать тезис о первичности экономики и вторичности всего остального. Но они не сделали следующего шага - не разграничили объективное действие экономики как подсистемы общества, с одной стороны, и субъективное стремление к выгоде, характерное для некоторых групп на определенном историческом отрезке, - с другой. Опять, как и в случае с материалистическим пониманием истории и тезисом о классовой борьбе, теоретическое (историческое) снижено до бытового. Если экономика определяет интересы, значит; каждый человек всегда ищет только и исключительно личной материальной выгоды. Для практической истории этот подход имел разрушительные результаты - заставлял игнорировать реальные силы, двигавшие людьми: престижные, религиозные, нравственные, психологические и заменять их при объяснении исторических событий взятыми из учебника "движущими силами", одинаковыми во всех случаях". (Алаев Л.Б. Марксизм и проблемы обновления теории // Мировая экономика и международные отношения. 1991. № 4. С. 64).*

85 *Семенов Ю.И. Экономическая этнология. Книга первая. Ч. 2. М., 1993. С. 265. Целью первобытного производителя, как пишет К. Полаanyi, "является не защита личных интересов в приобретении материальной собственности, но скорее обеспечение санкции доброй воли, своего социального положения, своих социальных ценностей. Он ценит собственность прежде всего как средство достижения этой цели. Его стимулы - "смешанного" характера, что мы связываем со старанием достигнуть социального одобрения: производственные усилия не более чем побочны по отношению к этому. Экономика человека, как правило, погружена в его социальные отношения". (Этнологические исследования за рубежом. С. 51).*

86 *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 133. Теоретики, отвергающие такую зависимость между техникой и экономической организацией общества, ссылаются на многочисленные факты истории - к примеру, опыт цивилизации майя, "ухитрившихся" сочетать развитое классовое общество с использованием каменных орудий при полном отсутствии производственного употребления металлов (известного значительно более отсталым племенам Африки). О способности различных экономических систем существовать на одинаковом технологическом фундаменте свидетельствует опыт рабовладения и феодализма или советского политаризма, технологически близкого к индустриальному капитализму.*

87 *Там же. С. 161.*

88 *Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. Т. 2. С. 161.*

89 *Там же. С. 161.*

90 Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 146.

91 Там же. С. 149-150.

92 См.: Семенов Ю.И. Экономическая этнология. Книга 1.4. 1. М., 1993.

93 Сопrotивляясь такому пониманию проблем, многие современные исследователи демонстрируют неверное понимание природы социальных противоречий, неумение различать две разные формы социального (в том числе и классового) конфликта: конфликтное взаимодействие социальных групп и их антагонистическое противодействие. В первом случае конфликт происходит между социальными силами, которые при всей своей "драчливости" взаимно нуждаются друг в друге, обладают взаимоположенными интересами. Это означает, что интересы одной стороны могут быть удовлетворены лишь в том случае, если она вступит во взаимодействие с другой, и наоборот. Примером может служить боксерский поединок, в котором победившая сторона получает большую часть денежного приза, а проигравшая - меньшую, но при условии, что матч состоится: в противном случае оба боксера не получают ничего. Неудивительно, что между людьми, из всех сил бьющими друг друга по лицу, имеет место взаимодействие, в котором конфликт интересов предполагает одновременно их взаимное пересечение, существование "высших" общих интересов, от которых зависит достижение частных. Каждый из боксеров стремится к победе, но в еще большей степени оба заинтересованы в том, чтобы соперник вышел на ринг и поединок состоялся. Оба заинтересованы также в существовании четких правил, регулирующих поединок и не позволяющих ему принять форму, в которой кто-то может погибнуть, а кто-то попасть в тюрьму.

В отличие от конфликтного взаимодействия антагонистическое противодействие представляет собой такую форму коллективной деятельности, в которой интересы одной стороны могут быть удовлетворены лишь в том случае, если противоположной стороне это не удастся.

Субъекты поставлены в положение, исключающее всякую форму компромисса между ними, - как это происходит в смертельной схватке гладиаторов, в которой смерть одного есть условие выживания другого и наоборот (поскольку в случае отказа от борьбы погибают оба). Опыт истории убеждает нас в том, что доминантой отношений современных классов является именно конфликтное взаимодействие, а не антагонистическое противодействие. Это означает, что современная буржуазия не только не стремится "ликвидировать" рабочих "как класс", но и заинтересована в том, чтобы заработная плата, а следовательно, и покупательная способность лиц наемного труда, составляющих большинство в обществе "массового потребления", не опускалась ниже уровня, способного дестабилизировать спрос и рынок в целом. С другой стороны, современный рабочий класс развитых стран (т.е. люди, для которых основным и главным источником существования является продажа своей рабочей силы, а не соучастие в прибыли на капитал) в не меньшей мере заинтересован в стабильном функционировании экономических и политических структур общества. Перестав быть "пролетариатом" в собственном значении этого термина, рабочий класс связывает удовлетворение своих растущих потребностей с совершенствованием существующей социальной организации, а не с ее разрушением, отнюдь не собираясь "резать курицу", вполне способную нести золотые яйца. Поэтому рабочие нуждаются во взаимодействии с буржуазией, которая до сих пор не потеряла своей позитивной организующей роли - вопреки прогнозам Маркса, который принял родовые муки капиталистического строя за его агонию. Именно поэтому рабочие в массовом порядке отошли от коммунистических движений, ориентированных на жесткое классовое противодействие, ставящих своей программной целью ликвидацию строя, основанного на различии работодателей и трудящихся по найму. Все сказанное не означает, конечно, что в истории не было и не бывает ситуаций, когда отношения социальных групп приобретают непримиримый антагонистический характер, вынуждающий их переходить от "худого мира" к доброй драке, вести не "прессинг", а борьбу на поражение, уничтожение оппонентов. Известны случаи, когда целые сословия - к примеру, французская аристократия времен Великой революции - во многом теряли положительную

деятельностную роль в обществе и все же стремились сохранить привилегированный статус в общественной жизни.

Неудивительно, что в подобных ситуациях модель конфликтного взаимодействия социальных групп сменяется их антагонистическим противодействием, в котором интересы одних могут быть удовлетворены за счет фактической ликвидации других (хорошо, если такая ликвидация касается лишь статуса группы и не означает физического истребления ее членов, как это было во Французской революции).

Важно, однако, понимать, что антагонистическое противодействие отнюдь не является нормой существования классово разделенных обществ. В нормальной, наиболее протяженной фазе своего развития такое общество нуждается во всех социальных группах, вызванных к жизни общественным разделением труда. Что касается антагонистического конфликта, то он представляет собой фазу кризиса, болезни общества. Зачастую такая болезнь является исторически неизбежной, однако в любом случае она не может рассматриваться как нормальное состояние социального организма.

Важно понимать, что наличие социальных конфликтов - даже столь серьезных, как классовые - само по себе не дает оснований сомневаться в реальной целостности обществ (хотя заставляют социологов дифференцировать их по "индексу солидарности", деля их на собственно "общества" и "общины", как это делал Ф. Теннис, а общества с "органической" и "механической" солидарностью, как это делал Э. Дюркгейм, и т.д.). Самые острые конфликты образующих общество групп не означают отсутствия у них объективно общих интересов, целей, не ставят под сомнение необходимость совместных усилий, направленных на поддержание "единства противоположностей". Непонимание этой истины дорого обошлось тем обществам, которые не сумели выработать стабилизационные механизмы, не позволяющие политическим экстремистам провоцировать искусственный антагонизм там, где его можно избежать, "раскачивать лодку", в которой находятся все конфликтующие социальные силы.

94 "Вопрос о движущих силах экспансии современного капитализма, - писал Вебер, - есть в первую очередь не вопрос о происхождении капиталистически используемых запасов денег, а вопрос о развитии капиталистического духа. Там, где он зарождается и начинает действовать, он создает себе денежные запасы как орудие своей деятельности, а не наоборот" - Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 601.

КОНЕЦ