**Предмет социальной философии: постановка проблемы**

К.Х. Момджян

**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 непростым 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 малыш, 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 — «изощренной, 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 прочили 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 рефлективного 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 ноли, 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 мае мир «решил» подчиняться подобным правилам, установить свой «первый закон», а именно следование законосообразности, относится к одной из тайн философии, вызывающей вечную полемику «детерминистов», «индетерминистов», «пробабилистов» и прочих течений, не склонных объяснять эту тайну прямой аппеляцией 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, подброшенные 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 обществознания 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 обществознание 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 обществознания, 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 обществоведы не могут быть столь же уверены в постоянстве своего объекта, его предсказуемом поведении, в котором сходные причины при сходных условиях рождают сходные следствия. В «законопослушной» природе, которая не нарушает правил, ею же установленных, лишена «свободы воли», не действует по принципу «хочу иль 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, «договорный» 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 ном люди, особенно в тяжкие годины 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 ни 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 обществознания, 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, нередки 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, мегитимизировать 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 рефлективная (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 интересует 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 обществознанием, 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 обществознание? 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 re 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**

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 изнуряя себя бесконечными дебатами о сути своего призвания. Такие вопросы не входят в необходимый «лабораторный минимум» научного мышления, которое удовлетворяется интуитивно ясным, закрепленным 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, выспренность или непонятность которого лишь маскируют отсутствие подлинного предмета исследования?

Вынося подобный приговор, многие критики философии усматривают и спорах о ее предназначении неустранимый «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 признаках 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. M. 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 обществознания 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 обществознания 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., 1490. 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 происк 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 «рефлективное» 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 рефлективного 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 созидающих «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 миросозерцание 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 благое, 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 попей, 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 различение 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 or 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» // Jiispers. К. Die grofien Philosophen. Bd. 1. Miinchen, 1957. S. 450 (перевод Д. Мироновой).

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

23 Jaspers. К. Einfiirung in die Philosophie. Miinchen, 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 рефлективных форм знания от валюативных 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. возможного.

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 М. Phanomenologische interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M. Bd. 25. S. 35. Перевод Д. Мироновой).

29 Heidegger M. Was heipt Denken? Tubingen, 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 рефлективной социальной философии преодоление реального «кризиса фрагментации», мы хотели бы — помимо учебных целей и в связи с ними — рассматривать нашу работу, как маленький шажок 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. Рискуя 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», «хайдеггерианцем» 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 валюативной философии, в которой безусловно доминирует личностное начало — фигура мыслителя, предлагающего целостную систему аксиологических идей, без всякой дифференциации на «правильные» или «неправильные».

Что же касается рефлективной 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 рефлективной 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 «валюативной» ветви социального философствования.