

Системно-теоретический подход к объяснению социальной реальности. Философская или социологическая методология?

К.Х. Момджян*, **Д.Г. Подвойский**, **В.С. Кржевов****, **А.Ю. Антоновский*****, **Р.Э. Бараш******

Рассуждая о соотношении социологии и философии, авторы различают два типа философии: научную философию, которая изучает мир и место человека в нем, и ценностную философию, которая ищет *смыслы* человеческого существования в мире. Рассматриваются разные трактовки социологии, но в особенности те, которые изучают общественную жизнь людей в ее системности, целостности и исторических типах осуществления (*Момджян К.Х.*). Обсуждается правомерность предлагаемых ныне интерпретаций двух ключевых понятий – “социальное” и “общество” (*Кржевов В.С.*). Уточняются междисциплинарные границы, разделяющие познавательные области социальной философии и теоретической социологии, понимаемые как условные, но аналитически целесообразные и выступающие в качестве “внутренних” по отношению к комплексному, “мультидисциплинарному” полю социальной теории (*Подвойский Д.Г.*). Рассмотрены перспективы социологического анализа знания, а также следствия для философской теории истины, вытекающие из социологического рассмотрения науки (*Антоновский А.Ю.*). Представлены ресурсы теории социальных систем (понятия двойной контингенции, самоописаний) как междисциплинарного метода для анализа культуры и мультикультурализма (*Бараш Р.Э.*).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: системный подход, социальная теория, социология знания, валюативная философия, общество, теория коммуникации, социальная теория науки, культура, мультикультурализм.

МОМДЖЯН Карен Хачикович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

ПОДВОЙСКИЙ Денис Глебович – кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института социологии РАН, доцент кафедры социологии Российского университета дружбы народов.

КРЖЕВОВ Владимир Сергеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

АНТОНОВСКИЙ Александр Юрьевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, доцент кафедры социальной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

БАРАШ Раиса Эдуардовна – кандидат политических наук, старший научный сотрудник Института социологии РАН.

Цитирование: *Момджян К.Х., Подвойский Д.Г., Кржевов В.С., Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э.* Системно-теоретический подход к объяснению социальной реальности. Философская или социологическая методология? // Вопросы философии. 2016. № 1. С. 17–42.

© Момджян К.Х., Подвойский Д.Г., Кржевов В.С., Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э., 2016 г.

* Исследование выполнено при поддержке РФНФ, проект № 14-03-00796 “Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества”. The research is accomplished through the financial assistance of the RFH, project №14-03-00796 "The interdisciplinary studies of social theory: informational, system theoretical and ethno- anthropological approaches to the study of society".

** Исследование выполнено при поддержке РФНФ, проект № 14-03-00796 “Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества”. The research is accomplished through the financial assistance of the RFH, project №14-03-00796 "The interdisciplinary studies of social theory: informational, system theoretical and ethno- anthropological approaches to the study of society".

*** Исследование выполнено при поддержке Российского Научного Фонда, проект № 14-18-02227 “Социальная философия науки. Российская перспектива”. The research is accomplished through the financial assistance of the RSCF, project № 14-18-02227 "The social philosophy of science. Russian prospects".

**** Статья подготовлена при поддержке РФНФ (грант 15-33-01392 “Мультикультурные сообщества: модели коммуникации и формы идентичности”). The article was prepared with the financial support of RFH (Project № 15-33-01392 "Multicultural communities: the models of communication and forms of identity”).

Systematic Theoretical Approach to the Explanation of The Social Reality. Philosophical or Sociological Methodology?

Karen K. Momdzhyan, Denis G. Podvoyskiy, Vladimir S. Krjevov, Alexander Yu. Antonovskiy, Raisa E. Barash.

Studying the relation of sociology and philosophy, the authors distinguish between two different types of philosophy: *scientific philosophy* that studies the world and man's place in it and *evaluative philosophy* that seeks meaning of human existence in the world. The authors examine different interpretations of sociology, stopping at one of them, which studies the social life as a system, its integrity and historical types of existence (*Momdzhyan K.Kh*). The article discusses the validity of the proposed current interpretations of two key concepts – the "social" and "society" (*Krzhevov V.S.*). Special attention is paid to describe characteristic obstacles to a potential constructive dialog *between sociological and philosophical communities* (*Podvoyskiy D.G.*). Some prospects of systemic philosophy of sciences (in framework of the *sociology of knowledge*) are considered in their consequences for the philosophical theory of truth (*Antonovskiy A.Yu.*). Some resources of the theory of social systems (especially the concepts of *double contingency* and *self-descriptions*) are drawn as an interdisciplinary methodology of analyze of culture and multiculturalism (*Barash R.E.*).

KEY WORDS: systemic approach, social theory, sociology of knowledge, valuation philosophy, society, communication theory, social theory of science, multiculturalism.

MOMDZHIAN Karen K. – DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Social Philosophy Faculty of Moscow State Lomonosov-University.

karm1948@mail.ru

PODVOYSKIY Denis G. – CSc in Philosophy, Leading Researcher, Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences.

dpodvoiski@yandex.ru

KRJEVOV Vladimir S. – CSc in Philosophy, Docent of Moscow State Lomonosov-University, Faculty of Philosophy.

krjevov@mail.ru

ANTONOVSKIY Alexander Yu. – CSc in Philosophy, Senior Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Docent of Moscow State Lomonosov-University, Faculty of Philosophy.

antonovski@hotmail.com

BARASH Raisa E. – CSc in Political Science, Senior Researcher, Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences.

raisabarash@gmail.com

Citation: *Momdzhyan K.K., Podvoyskiy D.G., Krjevov V.S., Antonovskiy A.Yu., Raisa E. Barash. Systematic Theoretical Approach to the Explanation of The Social Reality. Philosophical or Sociological Methodology? // Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 1. P. 17–42.*

Системно-теоретический подход к объяснению социальной реальности. Философская или социологическая методология?

К.Х. МОМДЖЯН, Д.Г. ПОДВОЙСКИЙ, В.С. КРЖЕВОВ,
А.Ю. АНТОНОВСКИЙ, Р.Э. БАРАШ

Введение

В этой коллективной статье авторам¹ показалось уместным вернуться к старому вопросу о связи *философских* оснований социальной теории с конкретными социальными практиками или, точнее, к вопросу о том, можно ли интегрировать в рамках единой методологии, с одной стороны, *теории социальных систем* в разных их видах (философские макроподходы к описанию общества) и, с другой – *микросоциологический анализ человеческого действия*. Ряд системно-ориентированных теоретиков (линия Э. Дюркгейма, Т. Парсонса, Н. Лумана) были склонны сосредоточиваться на исследовании глобальных сфер, искать и предлагать дефиниции макроявлений: культуры, экономики, политики, религии, науки и, конечно, – некоего *общества в целом*; ведь эти сферы, с одной стороны, очевидно, выказывают комплексные, системные свойства (что бы мы ни понимали под системностью и *комплексностью*), а с другой стороны – демонстрируют очень неясный онтологический статус, размытость границ, пространственно-временную неопределенность, мультифакторную каузальность и динамику.

В связи с этим многие практикующие социологи были склонны устраниваться от обсуждения этих проблем, рассматривая их как метафизические и малозначимые для их дисциплины с эмпирической точки зрения. В ответ на это теоретики действия (линия М. Вебера, Дж. Г. Мида, Ю. Хабермаса и др.) исходят из того, что не общество, а скорее действие – как доступное наблюдению и эмпирическому анализу конкретное явление – должно образовывать базовую единицу анализа общества и, как следствие, социального теоретизирования. Исходя из означенной дистинкции, мы решились еще раз вернуться к обсуждению напрашивающихся вопросов о том, допускают ли интеграцию или взаимную редукцию понятия *действия* и *общества*? Как они связаны причинно? Можно ли наблюдать общество в его четких пространственно-временных рамках и каковы средства и методы этого наблюдения? Конструируются ли самими наблюдателями (и если да, то какими средствами) его пространственно-временные границы и причинные факторы и кто из наблюдателей имеет здесь приоритет: историк, социолог, социальный философ, этнолог или этнограф? Присутствует ли в самом обществе нечто такое, что определяет его идентичность и объективность, которые следовало бы полагать в качестве независимых от перечисленных выше типов научного наблюдения и соответствующих наблюдательных средств (понятий, средств исторических классификаций, специфического фокуса наблюдения и идеологических установок)? Кто, наконец, способен предложить наиболее фундаментальную теорию общества – социолог с его эмпирическими методами анализа конкретных действий или все-таки философ, рефлексирующий над самими средствами пространственно-временного и причинного анализа макросистем и общества в целом?

С целью решения этих проблем мы предложили вернуться к существованию системного анализа и, возможно, отказаться от во многом устаревшего механицистского понимания системы как совокупности элементов и структур. В ниже приведенных выступлениях, собственно, и обсуждается вопрос о том, можно ли сегодня использовать философский

(то есть системный, комплексный, синтетический и междисциплинарный) подход для объяснения актуальной агенды: животрепещущих и злободневных вызовов, открытых и латентных (социальных, этнических, экономических) конфликтов, классовых и культурных антагонизмов, своеобразности социальных структур и иерархий современного общества.

К.Х. МОМДЖЯН. О дисциплинарном соотношении социальной философии и социологии.

Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, мы должны понять, каково место социальной философии и социологии в системе духовных практик человечества.

Начнем с вопроса о сути социологии, который представляется существенно более простым, поскольку в настоящий момент ни у кого не возникает сомнений в ее принадлежности к науке как когнитивной подсистеме общественного сознания. Осталось в прошлом мнение радикальных противников социологии, считавших, что эта дисциплина столь же искусственна, как и ее название, составленное из разноязыких слов, равно как и мнение о том, что единственно ценным в социологии является придуманный О. Контом термин, “обозначающий совокупность всех общественных наук, изучающих мир социальных явлений” [Сорокин 1920, 22].

Вместе с тем вопрос о предмете социологии вызывает острые споры среди специалистов. Некоторые из них отказывают социологии в статусе *теоретической* науки, отождествляя социологию с *социометрией*, то есть рассматривая ее как совокупность инструментальных методик сбора и обработки общественно значимой информации путем зондирования общественного мнения.

Другие специалисты признают теоретический статус социологии, но рассматривают ее как *частную* науку об обществе, то есть отводят ей в качестве объекта “определенный вид социального бытия, не изучаемый другими науками” [Сорокин 1920, 22].

Это значит, что социологию ставят вровень с экономической наукой, политологией, искусствоведением и прочими дисциплинами, изучающими не *общество как таковое*, а отдельные сферы и институты общественной жизни, рассмотренные беспредпосылочно и изолировано друг от друга.

При такой трактовке на долю социологии отводят анализ *социальных процессов* общественной жизни в узком значении термина, в котором “социальное” выступает не как синоним общественного, но обозначает особый вид общественных явлений, рядоположенных экономическим, политическим или религиозным феноменам.

В одном случае социальным называют *особый тип деятельности*, продуктом которой является “непосредственная человеческая жизнь”, которая создается и обеспечивается процессами деторождения, воспитания, обучения, здравоохранения и др.

В другом случае социальным называют *коллективное* в общественной жизни в отличие от индивидуального в ней. Такой трактовки придерживался, в частности, Макс Вебер, который называл социальным только такое человеческое действие, “...которое по предполагаемому действующим лицом или действующими лицами смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на него” [Вебер 1990, 602–603].

Исходя из понимания социального как коллективного, Георг Зиммель относил к предмету социологии универсальные законы возникновения, функционирования и развития любых и всяких социальных групп. Социология, по мысли Зиммеля, изучает не “материю”, а “форму” коллективной деятельности людей, поскольку в общественных группах, самых несходных по своим целям, мы находим одинаковые формы отношения личностей друг к другу. Главенство и подчинение, конкуренция, подражание, разделение труда, образование партий, представительство, “одновременное развитие сомкнутости вовнутрь и замкнутости вовне” и множество других явлений встречаются и в государственном устройстве, и в религиозной общине, в шайке заговорщиков, деловой фирме, художественной школе, семье и т.п.

Не соглашаясь с такой трактовкой социологии, я полагаю, что она не может ограничивать себя межличностным взаимодействием людей в неизвестно зачем возникших и неизвестно чем отличающихся друг от друга социальных группах. Необходимо понять,

откуда эти группы берутся, какие функции они выполняют в обществе, имеющем свою логику институционализации, которая не сводится к поведению в коллективе, связанному со статусно-ролевыми ожиданиями.

Соответственно, социологию я понимаю не как частную, а как *интегральную* науку об обществе, рассмотренном в его целостности, всеобщности и исторических типах существования.

В бытовой лексике, как известно, обществом называют любую социальную группу, независимо от ее функций, размеров и пр. Социология, напротив, трактует общество как особый *самодостаточный* коллектив, способный самостоятельно создавать и воссоздавать все необходимые условия человеческого существования, в том числе формировать самих людей как социальных существ.

В отличие от частных общественных наук, социология анализирует общество в его целостности, то есть рассматривает его как *систему*. Системой я называю любой объект или процесс, обладающий гетерогенным строением, то есть состоящий из организационно выделенных частей, связанных между собой так, что в результате этой связи возникают особые *интегральные* свойства, присущие системе и отсутствующие у ее частей, взятых по отдельности.

Системный анализ общества, осуществляемый социологией, предполагает его рассмотрение в трех взаимосвязанных *аспектах*.

Первым из них следует назвать *структурный* аспект, задачей которого является выделение образующих общество частей и их классификация. Последняя должна учитывать наличие разных “этажей” структурного членения общества, к числу которых относится уровень *подсистем* (наиболее крупных частей, имеющих собственное разветвленное строение), уровень *элементов* (простейших частей, которые далее не делятся без утраты социального качества) и уровень *компонентов* (занимающих промежуточное положение между подсистемами и элементами).

Нужно сказать, что задача структурного анализа общества чрезвычайно сложна, поскольку изучаемый объект относится к особому, высшему классу систем с *органическим* типом целостности. Такие системы качественно отличны от более простых системных объектов, которые, используя терминологию Гегеля, можно обозначить термином “химизм”.

Примером таких простейших систем может служить вода, состоящая из взаимосвязанных атомов водорода и кислорода и обладающая интегральным свойством гасить огонь, которого нет у образующих ее горючих газов. Это значит, что вода, как и всякая система, представляет собой, словами гештальтпсихологов, “целое, которое больше своих частей”. Однако части этой системы способны существовать вне и до объединившего их целого, а также независимо друг от друга.

В системах органического типа, напротив, целое предшествует своим частям и создает их из себя и для себя. В результате части органических систем находятся в отношениях онтологической взаимоположенности (то есть не могут существовать независимо друг от друга и от системы в целом). Более того, эти части находятся в отношениях композиционного взаимопересечения, как это происходит, к примеру, в обществе, где экономика, политика, искусство, спорт и прочее проникают друг в друга, затрудняя задачи структурного анализа.

Неудивительно, что сторонники социологического гиперхолизма считают структурный анализ общества невозможным. В действительности он возможен и необходим при условии, что исследователь не принимает объективную *неразделимость* частей общества за их принципиальную *неразличимость*.

Другое дело, что при всей своей необходимости структурный анализ недостаточен для понимания социальной системы и должен быть дополнен другими исследовательскими процедурами – точно так же, как наука анатомия должна быть дополнена физиологией и генетикой.

Второй аспект системного анализа общества я называю *интегративным*. Его задача – обнаружить устойчивые зависимости между разнообразными частями общественной системы, благодаря чему целостность общества, временно “умерщвленная” структурным

анализом, вновь предстает перед нами. Различив, к примеру, субъект и объект, собственность и власть, производство вещей и производство духовных значений, исследователь должен задуматься о связях между этими элементами, компонентами и подсистемами общества, то есть обнаружить устойчивую связь и взаимовлияние между ними. Принципиально важно понять, имеют ли связи между частями общества *субординационный* или *координационный* характер, то есть различаются ли эти части как “определяющие” и “определяемые” или влияют друг на друга в равной мере.

Наконец, третий аспект системного анализа – *динамический* – применим только к таким целостным объектам, которые имеют потенцию имманентного изменения и развития. В случае с обществом задачей динамического анализа является установление причин, механизмов и форм его трансформации.

Завершая краткую характеристику предмета социологической науки², необходимо подчеркнуть, что она рассматривает общество не только в трех *аспектах*, но и на трех *уровнях* научной абстракции.

На высшем из них, который называют *общесоциологическим*, речь идет об изучении законов строения, функционирования и развития, присущих “обществу вообще”, то есть любым обществам, независимо от их места в пространственно-временном континууме человеческой истории.

Второй уровень системного анализа общества следует назвать *историко-типологическим*. Его задача – обнаружение законов строения, функционирования и развития, которые присущи *типам* общества, существующим или существовавшим в истории. Известно, что типология обществ осуществляется по разным основаниям – в ее основе могут лежать существенные сходства и различия в экономической организации общества (формационная типология К. Маркса), существенные сходства стереотипов мышления и чувствования людей (суперсистемы П. Сорокина) и т.д.

Наконец, третий уровень системного анализа общества называют *конкретно-социологическим*. Его задача – обнаружить устойчивые регулярности в строении, функционировании и развитии *конкретных обществ* – реальных стран и народов, обладающих потенцией самодостаточного существования в истории.

Перейдем теперь к вынужденно краткой характеристике социально-философской теории общества и ее соотношению с социологической наукой [Момджян 2013].

Начнем с того, что в истории человеческой культуры одним и тем же термином “философия” называют два разных способа мышления человека о мире, которые отличаются своим отношением к науке и, соответственно, социологии.

Существует *валюативная* или ценностная философия, которую – в отличие от науки – не интересует мир сам по себе, мир в собственной логике его существования, которая дана человеку феноменологически (не будем забывать о Канте) и тем не менее принудительно. Эту философию Сократа, Эпикура, Кьеркегора, Ницше, Бердяева и прочих мыслителей интересует ценностное *значение* мира для живущих в нем людей. Она соотносит мир с потребностями человека, чтобы оценить его и понять, что в этом мире есть добро и что есть зло, что такое справедливость и что такое несправедливость и пр.

Валюативная философия не *познает* мир, а *осознает* его, то есть ищет смыслы, конечные цели человеческого существования в мире. Что касается социальной философии этого типа, она, соответственно, проектирует идеальные модели человеческого общества, конгениальные этим конечным целям. Иными словами, валюативная философия работает в модусе должного, а не сущего и представляет собой вид “социального проповедничества”³.

Чрезвычайно важно понимать, что эта философия принципиально отлична от науки. Валюативная философия говорит не на языке *суждений истины*, а на языке *суждений ценности*, которые адресованы свободным человеческим предпочтениям и не могут быть проверены на истинность или ложность. Конечно, суждения ценности могут быть *обще-значимыми* и даже *общеобязательными*, но они не могут быть истинными или ложными.

В ценностных спорах о том, к чему человек должен стремиться, на что он (словами Канта) может надеяться и что он должен в этом мире делать, отсутствует то “принуждение

к истине”, которое мы имеем, когда обсуждаем, плоской или эллипсоидной является Земля, расширяются ли тела при нагревании или, наоборот, сужаются и т.д.

Я убежден, что валюативная философия, решающая софийные, а не эпистемные задачи, играет огромную роль в обществе. По сути дела, именно она является системообразующим основанием суперсистем человеческой культуры, именно она проясняет тот ценностный консенсус, который Гегель называл духом эпохи.

Но это не значит, что другой философии нет и не может быть. Напротив, имеется *рефлексивный* тип философствования, который идет не от Сократа, а от Аристотеля. Такая философия не осознает, а *познает* окружающий и охватывающий человека мир, то есть пытается понять его в собственной логике существования, которая не зависит от ценностных предпочтений субъекта. Продуктом рефлексивной философии являются *знания* о мире, она говорит на языке суждений истины, доступных процедурам верификации, фальсификации и другим способам отличия истины от заблуждения.

Нужно сказать, что предмет такой научной философии понимается по-разному. Существует субстанциальная трактовка, согласно которой таким предметом является возможное единство мира, рассмотренное в аспекте субстанциальной всеобщности и интегративной целостности образующих мир подсистем. Существует антропологическая версия, считающая философию наукой о предельных основаниях праксеологического, аксиологического и гносеологического отношения человека к миру. Существует, наконец, гносеологическая версия, превращающая философию фактически в теорию познания.

Руководствуясь субстанциальным подходом, я рассматриваю рефлексивную социальную философию как науку, изучающую надорганическую реальность как подсистему окружающего и охватывающего нас мира. Речь идет о субстанциальной специфике социальной реальности, ее отличии от иных форм движения или “царств бытия” (используя терминологию Н. Гартмана). Нас интересуют особенности информационной организации социума, связанные с наличием у человека абстрактно-логического, вербально-понятийного *мышления*. Нас интересует адаптивная специфика социальной реальности, связанная с наличием у человека *орудийного отношения* к среде существования. Нас интересует специфика *социального детерминизма*, связанная с наличием у человека способности варьировать поведенческие реакции на безальтернативные влечения. Речь идет о свободе воли, которая существенно меняет природу социальной законосообразности, формы проявления необходимого, случайного и вероятного в деятельности людей.

Очевидно, что при таком понимании социальной философии она оказывается теснейше связана с теоретической социологией. Обе науки осуществляют системный анализ общественной жизни людей, рассматривая ее на разных уровнях научной абстракции. Социология изучает эту жизнь в ее имманентных законах, а социальная философия рассматривает ее через призму субстанциальной всеобщности и интегративной целостности мира, в качестве субстанциально автономной подсистемы этого мира. В случае с философией объектом анализа выступает *социум* – мир людей, обладающий неприродными и надприродными свойствами. Для социологии объектом анализа является *общество*, представляющее собой организационную форму воспроизводства социальности, единство ее сущности и существования.

Скажу больше. Я убежден, что теснейшая связь социальной философии и социологии порождает отношения концептуального взаимопересечения между ними, то есть феномен категориально единого *философско-социологического знания*. В этом плане отношения социальной философии и социологии качественно отличны от отношений, существующих между философией природы и естествознанием, которые предметно дистанцируются друг от друга, сохраняя лишь внешнюю методологическую связь. В случае с социальной философией и теоретической социологией мы имеем иную ситуацию – ситуацию предметного взаимопроникновения.

Дело в том, что социальные объекты неизмеримо сложнее объектов природных. Очевидно, что ни “общество”, ни “общественные отношения”, ни “культуру”, ни “власть” мы не можем выделить прямым наблюдением или математическим расчетом. Речь идет о концептуальных моделях, которые должны быть построены наукой в условиях неочевидной

законосообразности, феноменальной родовидовой изменчивости и прочих “прелестей”, порожденных субстанциальной спецификой социума. Как результат, системный анализ общества и типология его форм требуют не просто философской культуры, но профессионального владения философской методологией, без которой многие проблемы такого анализа не могут быть не только решены, но и правильно поставлены.

В самом деле, понять, какой из видов социальных групп мы вправе называть обществом, сможет лишь тот, кто профессионально понимает адаптивно-информационную специфику деятельности как способа существования социального. Понять, как устроено общество, каковы принципы его структурного членения, сможет лишь тот, кто профессионально разбирается в структуре деятельности, умеет различать ее субъектные, вещные, информационные и организационные элементы и т.д. и т.п.

Разомкнув эту связь, оторвав анализ социума от анализа общества путем передачи последнего социологии как нефилософской науке, мы получаем методологически дефектную ситуацию, когда постановка вопросов и их аргументированное рассмотрение окажутся в компетенции разных наук.

Было бы серьезной ошибкой вводить предметные границы в концептуально целостный анализ единой субстанции, в ходе которого мы последовательно переходим от *сущности* социального к ее *существованию* и, далее, к *действительному* историческому бытию. Переход от абстрактного к конкретному, осуществляемый в процессе такого анализа, представляет собой *внутрипредметное* движение понятий, атрибутивную конкретизацию единого предмета, которая качественно отлична от методологической связи разнопредметных дисциплин. Чтобы заниматься общей социологией, нужно *быть* социальным философом, владеть совершенно тем же набором профессиональных компетенций, использовать одну и ту же систему саморазвивающихся понятий.

Именно органическая связь социальной философии и теоретической социологии мешает нам однозначно решить вопрос о профессиональном статусе крупнейших социальных мыслителей. Не удивительна позиция Р. Арона, который, объясняя свой выбор семерых основоположников социологии – Ш.-Л. Монтескье, О. Конта, К. Маркса, А. де Токвиля, Э. Дюркгейма, В. Парето, М. Вебера – писал: “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” [Арон 1993, 26]. Как утверждал Питирим Сорокин в своих поздних трудах, теоретическая социология обязана быть философичной, а социальная философия социологичной, иначе системный анализ общественной жизни окажется не только методологически затрудненным, но и концептуально невозможным.

Не удивительно, что в трудах М. Вебера, Э. Дюркгейма, П. Сорокина и других ученых, именовавших себя социологами, мы обнаруживаем весь спектр проблем, относимых нами к предмету социальной философии, включая сюда спецификацию социального как особого “рода бытия” в окружающем нас мире, активное участие в философской полемике детерминистов и индетерминистов, номиналистов и реалистов, материалистов и идеалистов, плюралистов и монистов 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.

Д.Г. ПОДВОЙСКИЙ. Социальная философия versus теоретическая социология: “братские республики мысли” или “интеллектуальные секты”?

Тема, заявленная в конференции, проходившей в стенах Московского университета, столь монументальна, что ее хватило бы на сто конференций. От важных и нужных размышлений о специфике системного подхода к изучению человеческого общества, – называем ли мы его философским, или социологическим, или философско-социологическим, –

и содержательных проблемах, с этим связанных, я в настоящий момент позволю себе воздержаться. И ограничусь *более простым* разговором о *непростых* взаимоотношениях социальной философии и теоретической социологии. Отношения между названными областями порой напоминают сложные, противоречивые отношения близких родственников, где большую роль играют пустые амбиции, игра самомнения, вера в свою исключительность, нежелание замечать “ближнего своего”, хотя реально эти самые родственники чрезвычайно похожи друг на друга, имеют во многом общую судьбу и, конечно, общее происхождение.

Данная тема – весьма “сензитивная”, “волнительная” для специалистов по социологической теории, то есть всех тех, кто ковыряет своим маленьким интеллектуальным коловоротом довольно твердую верхушку айсберга социологического знания. Между относительно “дисциплинарно определенной” областью социологической теории и междисциплинарным “нечетким множеством” социальной теории грань фактически размыта, а в последней, навскидку, обнаруживается процентов сорок философской начинки. Выраженная мультидисциплинарность этой проблематики (и в этом смысле ее статусная маргинальность) переживается здесь постоянно. И если тут где-то пролегает разлом – он проходит прямо “по живому”. Когда некто, работающий в области теории и истории социологии, попадает в коллектив философов или читает философские тексты, в нем говорит социолог, когда он же оказывается *как бы* “среди своих” – социологов, ему нередко дают понять, что он безнадежно погряз в “своей” философии и философствовании. Тем не менее, общество как объект изучения, несмотря ни на какие дисциплинарные грани и границы, нуждается, по возможности, в особого рода комплексном взгляде.

В своем выступлении я не планировал открывать никаких секретов и истин, которые были бы принципиально неизвестны. Скорее, моя задача – почти “глас вопиющего”, или желание выступить парламентарем, и огласить призыв: *ребята, давайте дружить*. Так как если мы используем стратегию избегания и игнорирования друг друга, мы очень сильно проигрываем – и социологи, и философы. Формулируя название темы доклада, я, конечно, имел в виду, что следует стремиться к первому состоянию – чтобы быть “братскими республиками”; хотя, к сожалению, реально в организации интеллектуальных сообществ наличествуют все признаки второго, а именно специфического “сектантства”.

Одна из причин такого положения вещей – объективная тенденция к специализации знания, и от нее никуда не уйдешь. Это в свое время хорошо объяснил Макс Вебер [Вебер 1990]. Но есть и причина более специфическая – сугубо российская [Подвойский 2009]. Советский марксизм, несмотря на всю его явную неадекватность по меркам конца XX в., выполнял функцию общей площадки, на которой разворачивались отношения общественных и гуманитарных дисциплин в бывшем СССР. Здесь не идет речи ни о намеках, ни о призывах к установлению нового теоретического единomyслия (скорее всего это, к сожалению или к счастью, невозможно). Просто, когда советское обществознание рухнуло, те, кто им так или иначе занимался, и их ученики разбежались по своим углам и стали там строить свои домики, с подозрением смотря на остальных (так, кстати, возникли некоторые новые загадочные “логии”, коих никогда и нигде раньше не бывало). В результате указанных процессов заметно укрепилось “дисциплинарное сектантство” как стиль отношений. Во многих вузах социологи и философы оказались разведенными по разным факультетам, но даже там, где кафедры социологии и социальной философии порой на одном факультете находятся, и даже соседние помещения занимают, контакты сводятся к минимуму. И ладно если бы люди и вправду совсем разными темами занимались, а то многие занимаются очень похожими вещами, но все равно – каждый как бы сам по себе. Все это очень нелепо выглядит, поскольку любому человеку, мало-мальски знакомому с историей идей, известно, что история-то у гуманитарных наук в значительной степени общая.

Эту изолированность укрепляют как авто-, так и гетеростереотипы, сложившиеся ранее; и, наоборот, – она сама их воспроизводит. Например, многие философы думают: мол, социологи не интересуются теоретическими сюжетами, но занимаются исключительно своими эмпирическими исследованиями, “мелкотемьем”. Данное представление не соответствует действительности, тот, кто систематически изучал социологию как учебную

дисциплину, знает это. К сожалению, обычный российский обыватель ни с чем, кроме опросов общественного мнения, социологию, как правило, не ассоциирует. И социологи в России к этому уже привыкли [Подвойский 2008]. Но “многоученые философы” вроде бы должны быть свободны от этого предрассудка, существующего, к слову сказать, только в России. Его происхождение коренится в спорах о статусе “исторического материализма”, которые велись в советском марксизме, и попытках некоторых тогдашних социологов идти своим путем в методике и, отчасти, в идеологии. Сегодня этот конфликт давно в прошлом, а осадок в виде ассоциации социологии с опросами остался. На Западе такая терминологическая путаница отсутствует, а социология предстает как вполне устоявшаяся, уважаемая дисциплина, имеющая свой основательный теоретический раздел.

Вообще социология бывает *очень разная*, это по-настоящему многоэтажная дисциплина, и для философов, особенно стремящихся рассуждать об обществе, знать, что происходит в социологии, особенно теоретической, очень важно. Тем более философы сами рано или поздно выходят на проблемы, которые решаются теми же социологами, пускай и несколько иначе сформулированные. Почти все темы, заявленные в нашей конференции (например, различные версии методологии системного анализа общества, проблема двойной контингентности, попытки увязать в единой модели объяснения “структуру” и “действие”, “институты” и “культуру” и т.д.), получают определенные решения в социологии, можно сказать даже, что они выступают для нее ключевыми.

Есть и симметричные предубеждения в лагере социологов, особенно эмпириков, по отношению к философии. Многие практикующие социологи являются носителями профессионального заболевания, которое П.А. Сорокин называл “квантофренией” [Сорокин 1999], – когда количественная форма выражения и подтверждения мысли воспринимается как единственный индикатор научности знания. Любое “не подкрепленное цифрой” утверждение воспринимается такого типа пуристами, прикрывающимися обычно вульгарно толкуемыми методологическими максимами “позитивизма”, как философские “измышлизмы” [Подвойский 2011]. Хотя в ряде случаев применение “матметодов” выполняет по отношению к данным, полученным обществоведами (далеко не только социологами), чисто ритуальную, легитимирующую функцию.

У некоторых социологов старшего поколения – кстати, людей с серьезным философским бэкграундом – есть воспоминания о притеснениях со стороны философов-истматчиков и научных коммунистов, и это переносится отчасти на философию в современном виде. Типичны также всякие клишированные упреки в спекулятивности, отвлеченности философского подхода к обществу и т.п. При этом социолог-теоретик в своем профессиональном “многоквартирном доме” всегда рискует получить ярлык “вороны”, побелевшей от излишних философских увлечений.

Изолированности и замкнутости на себе философского и социологического “цехов” способствует и характер нынешнего образования. Невозможно сравнивать объемы философских знаний, которые считаются и считались оправданным и целесообразным давать студентам-социологам сегодня и, скажем, двадцать лет назад. Еще хуже обстоит дело с преподаванием социологии у студентов-философов: эта дисциплина в их учебных планах в лучшем случае – лишь маленький общеобразовательный предмет, часто со статусом “по выбору”. Понятно, что для студентов, специализирующихся по социальной философии, социология и вовсе “в идеале” должна присутствовать в расписаниях занятий во множественном числе.

Предположим, мы преодолели отмеченные выше стереотипы и подозрительность. А людям, работающим в области социальной теории, это совершенно необходимо, кем бы они ни были по образованию и кем бы сами себя ни считали по дисциплинарной принадлежности. Де-факто проблематики социальной философии и теоретической социологии в структуре обширного когнитивного поля социальной теории очень часто пересекаются. Эмансипация социологии от философии не была столь радикальной и последовательно осуществленной (как в случае с уверенным и многовековым антиметафизическим дрейфом естественных наук). Даже психология в этом отношении преуспела больше. Социология же, особенно позитивистская, хотя порой и ругала философию, но окончательного

разрыва так и не произошло. Социологическая теория и социальная философия шли последние два века рука об руку, переглядываясь и постоянно переговариваясь. Большинство социологических теорий имеют то или иное общеполитическое обоснование, иногда латентное, и притом не только социально-политическое, но и в теории познания и даже в онтологии. С другой стороны, уже в XX в. социология и “социологизм” как особый теоретико-методологический подход активно внедрялись в ткань политического дискурса (например, через социологию знания и социологизированную философию науки).

Выдающиеся социологи и философы, особенно в прошлом, часто одни и те же имена, так сказать, социологи и философы “в одном флаконе”. Тот или иной конкретный социолог-теоретик мог брать политическую основу у других авторов (как Макс Вебер у баденского неокантианства) или разрабатывать ее сам под себя (как делали О. Конт или Г. Спенсер). Кто-то из классиков социальной теории был более сильным философом, кто-то – более сильным социологом, кто-то считал себя прежде всего тем, кто-то другим; кто-то остался в памяти потомков и в истории науки представителем одной дисциплины, кто-то – другой. Примеров здесь можно приводить множество.

Э. Дюркгейм был дипломированным философом, но никто, пожалуй, не сделал для самоутверждения и апологии социологии столько, сколько он. Г. Зиммель при всей своей “концептуальной ветрености” был для каждой из представляемых им политических школ фигурой второго ряда, а в историю социологии вошел как автор исключительного масштаба. Основатель символического интеракционизма Дж.Г. Мид известен социологам гораздо больше, чем философам, поскольку в традиции американского прагматизма всегда находился в тени Пирса, Джемса и Дьюи...

Но при всей взаимосвязанности политического и социологического “мотивов” в структуре социальной теории различия подходов целесообразны. Хотя они носят аналитический характер и в “кухне” текущей научной работы не всегда четко просматриваются. Лично я для себя решаю этот вопрос следующим образом. На мой взгляд, часто встречающееся суждение, что социальная философия занимается постановкой и разрешением самых фундаментальных вопросов теории общества, а социология каких-то более частных, связанных с конкретикой эмпирического, неточное и не вполне корректное. Здесь важно учитывать, о каких именно вопросах мы говорим. Возьмем хотя бы оппозицию макро – микро. Такие типичные “макропроблемы”, как глобализация или модернизация, могут вполне изучаться (и изучаются) на эмпирическом уровне, а типичные микропроблемы – действие, интеракция, повседневность... – быть объектом отвлеченной теории. Обратное, конечно, тоже возможно. И это – только пример.

А главное в данном случае то, что весьма наивным и неточным кажется само отождествление философии и теории, философствования и теоретизирования. Это поверхностное представление бытует и внутри и вне политического сообщества (своего рода попытка философии монополизировать право на теоретическое видение мира как таковое, сочетающаяся с декларируемой готовностью некоторых ученых-предметников вовсе отказаться от онога). Но, очевидно, если разбираться точнее, *не всякое теоретизирование есть политическое теоретизирование, и не всякая теория есть политическая теория*. К тому же далеко не всякая философия существует в форме теории, тем более систематической теории. Достоевский, Л. Толстой, Кьеркегор, Ницше, Лев Шестов, многие экзистенциалисты etc. были философами, но не теоретиками в точном смысле; философия может прекрасно чувствовать себя в литературных формах. Многие мыслители эпохи Просвещения, как и их “потомки” постмодернисты, в значительно большей степени литераторы, критики, публицисты-интеллектуалы, чем собственно теоретики.

С другой стороны, очевидно, что абсолютное большинство социологических теорий XIX – начала XXI столетий возникло скорее как продукт кабинетной учености, сочетающей пылкость логически дисциплинированного ума с простой наблюдательностью, а отнюдь не как результат строго методически оснащенных процедур научного вывода и анализа данных – будь то работа с таблицами, цифрами, математическими моделями и т.д.

Поэтому различия между философским и социологическим способом рассуждения об обществе – это не столько вопрос уровня теоретизирования или абстрагирования, сколько вопрос угла зрения, когнитивной оптики, эпистемологический и методологический вопрос. Различие *между социологией и социальной философией* вполне подобно различию *между теоретической физикой и натурфилософией* (философией природы). Для социальной философии корректным будет постановка вопроса “почему?” в смысле “зачем?”, “какой смысл, какова сущность” и т.д. (прогресса, свободы или их отсутствия, жизни в обществе, разного рода разговоры об идеалах, высших ценностях и целях, о трансцендентных основаниях общественности; для нее уместны этические, эстетические, религиозные коннотации социальных проблем). Для теоретической социологии эти проблемы как раз нерелевантны, так как она работает в сугубо *феноменалистской* перспективе, пускай и на теоретическом уровне. Она не претендует на открытие “ноуменальных” сфер, оставаясь целиком в “плени платоновской пещеры”. Ее “почему” значит “как?” – ее интересуют устойчивые, регулярные, повторяющиеся конфигурации фактов, их взаимосвязи, механизмы социальных отношений и процессов и их логически непротиворечивые и, желательны, эмпирически верифицируемые описания и концептуализации, без возможности спросить “а какой во всем этом заключен метафизический смысл?”...

Но хотелось бы еще раз подчеркнуть: реальная история общественной мысли показывает, что это различие – между ноуменальным и феноменальным, “метафизикой” и “наукой”, должным и сущим... – в творчестве многих социальных теоретиков очень трудно провести.

Адекватное и комплексное освоение проблем современной социальной теории не может быть только философским или только социологическим – оно должно быть и тем, и другим. Поэтому представляется целесообразным, не пренебрегая условными “заборами” и маркерами дисциплинарных границ, хотя бы иногда перелезая через них, смотреть, что происходит “там”, “за забором”. Узнавать, что происходит у соседей, разумно и полезно, поскольку есть очень большой шанс, что соседи делают похожие вещи. И можно не изобретать велосипедов, а двигаться быстрее, прилагая совместные усилия, не утрачивая при этом чувства собственной профессиональной идентичности, самобытности и “инаковости”. Например, мне известны работы ряда современных российских философов, которые я воспринимаю как несомненный вклад в теоретическую социологию, хотя они сами, по всей вероятности, производя подобного рода тексты, полагают, что занимаются философией [Антоновский 2011; Антоновский 2013; Антоновский 2004; Моркина 2012]. Заходя в книжные магазины, я стараюсь с одинаковым вниманием изучать полки как с социологической, так и с философской литературой, а также литературой по сопредельным областям знания. Тем более, вопросы дисциплинарного позиционирования авторов для существа дела и содержательных интересов читателя могут иметь второстепенное значение. Если социологи будут хотя бы эпизодически просматривать оглавления философской периодики (тех же “Вопросов философии”), а философы – например, журналов “Социологические исследования”, “Журнала социологии и социальной антропологии”, “Социологического обозрения”, “Социологического журнала” и др., их интеллектуальные перспективы могут значительно расшириться... В общем, есть основания полагать, что близким родственникам, даже бредущим по жизни собственными тропами, *лучше не терять друг друга из виду.*

В.С. КРЖЕВОВ. Философия и социология знания: области размежевания и области компетенции.

Современное социально-философское знание, по моему мнению, пребывает в очень сложной ситуации. Ситуация эта создалась вследствие отчётливо различимой переориентации эпистемологических и методологических разработок, когда соответствующие проблемы стали решать средствами социологии знания. Примером могут служить работы Б. Латура и Дж. Урри [Латур 2014; Урри 2012]. В итоге содержательный анализ научных концепций, гипотез и теорий подменяется исследованием деятельности научных учреждений и особенностей мотивации научных сотрудников. Тем самым аргументы одного ряда

используются для разрешения проблем совершенно иного порядка – социальный статус и ведомственная принадлежность учёных становятся ведущими критериями для оценки результатов их поиска. В этих координатах социолог – тот, кто работает в социологическом центре, а философ – тот, кто служит на философском факультете.

Не так давно в РАНХиГС прошла лекция заведующего кафедрой теоретической социологии и эпистемологии – В.С. Вахштайна. Среди прочего большое внимание в ней уделялось проблеме природы социального. Значительную часть лекции заняло обсуждение вопроса “Из чего состоит социальное?”. Опираясь на предложенную им модель исторического развития социологии, где были выделены два этапа – “докритический” и “критический”, В.С. Вахштайн утверждал, что общим итогом осмысления методов социологического знания и содержания его основных категорий стал очередной “коперниканский переворот”, и теперь социология пребывает уже в новом, посткритическом периоде. Суть его в том, что нам следует признать, что никакого действительного содержания в ключевых понятиях социологии, собственно, нет – или, что то же самое, в реальном мире им ничто не соответствует. Они-де являют собой только мыслительные фикции. Главным образом это “разоблачение” касалось категорий “социальное” и “общество”.

Меня заинтересовало, почему, рассматривая проблему природы социального, лектор проигнорировал наследие П.А. Сорокина, который, худо-бедно, был всё же создателем и деканом социологического факультета в Гарварде. Казалось бы... Но нет – наследие Сорокина, где проблема определения социального явно поставлена, где анализируются разные к ней подходы и, наконец, предлагается весьма аргументированное её решение, это наследие полностью отбрасывается совершенно бестрепетно и в несокрушимом сознании своей правоты. Основание – работы Сорокина в последнее время почти не цитируют! То есть фундаментальные труды этого учёного не вписываются в критерии, разработанные по итогам деятельности адептов “посткритического периода”.

Хотелось бы подчеркнуть, что дело здесь совсем не в “конflikте поколений”. Даже если пытаться описывать эту ситуацию в терминах “революционной смены парадигмы”, легко увидеть, что эпистемологический анализ, содержательные аргументы подменяются данными внешней статистики; о проблеме – страшно сказать – истинности тех или иных выдвигаемых положений и речи не идёт. Помилуйте, о чём вы говорите, не будьте наивным – какая “истинность” – XXI век на дворе!

Эпистемологическим основанием этой позиции выступает концепция далеко не новая, но в последние годы, увы, вновь представленная во множестве широко тиражируемых текстов. Суть её хорошо известна: человеческое знание, научное в том числе, должно решительно отказаться от иллюзорного представления о возможности постижения объективного мира или, как сейчас порой говорят, от каких бы то ни было онтологических притязаний. Поскольку мир дан человеку в форме знания, выйти за эти границы в принципе невозможно, любая такая попытка заведомо несостоятельна – и точка.

Надо ли напоминать, что эти постулаты были со всей отчётливостью сформулированы ещё в античной философии и затем повторялись из века в век? Но тогда, простите, какое принципиально новое понимание существа научного знания – якобы выводимое из специфического видения истории человеческой мысли – утверждают таким образом? Какими доказуемыми преимуществами обладает упорное стремление изобразить науку как одну из разновидностей языковой игры, идущей по определённым правилам и предполагающей всего лишь наличие ценностно-смыслового консенсуса, однажды возникающего и затем сохраняемого её участниками? Нам говорят, что на этом основании возникает относительно сплочённая группа – при желании можно именовать её “научным сообществом”. Его члены коммуницируют между собой, и со временем влияние этой коммуникации, прежде всего особенностей её языка, становится всё большим. С течением времени под воздействием разного рода факторов правила языковых практик и построенный на них консенсус могут девальвироваться, и тогда разрабатываются новые правила и формируется новый консенсус – возникает новое сообщество, новые языки коммуникации и т.д., и т.п. При этом наиболее существенно, что среди причин нарастания девальвации действующих “правил игры” не упоминаются ни открытие новых фактов, ни мера их соответствия теоре-

тическим моделям, ни критическое осмысление объяснительного потенциала наработанных ранее теорий. Считается, что изменения происходят главным образом под влиянием смены субъективных ожиданий, разработки некоторого нового угла зрения, изобретения новых – то есть радикально разрывающих с традицией – методик исследования. Понятно, что все этого рода факторы действительно присутствуют в движении научной мысли. Но никто ещё не доказал – и вряд ли докажет, что подобное объяснение является исчерпывающим, что только с этого ракурса можно досконально постичь природу научного знания и – самое главное – понять причины и механизмы обновления его содержания. Всё-таки главным критерием остаётся посредством текстов – да, конечно, создаваемых с использованием особых, специализированных языков – адекватно описывать объекты, на которые направлено научное знание, фиксировать их свойства, а также объяснять происходящие с ними по ходу взаимодействия с другими объектами изменения во времени. Высшим достижением – и главной целью такого знания – остаётся выявление регулярностей в изучаемых процессах, объяснение на этой основе наблюдаемых событий и предсказание тех, что возможны в будущем. Из этого, в частности, следует, что учёными мы можем считать только тех, кто занимается исследованием интересующих науку объектов, владея необходимой для этого квалификацией, позволяющей получать значимые для общего дела науки результаты. Тем самым внешние свидетельства принадлежности к научному сообществу – служба в соответствующем учреждении, всякого рода дипломы, регалии и ранги, содержащие слова “учёный” или “наука” – и даже публикации в научных изданиях – всё это, несомненно, необходимые, но никогда не достаточные и уж тем более не выражающие сути дела признаки.

Эти критерии применимы также к наукам о человеке и его деятельности. И здесь решающее значение имеют принципы и методы получения знаний, в том числе владение специальным языком, умение выражать, хранить и передавать в его терминах информацию об изучаемых объектах и процессах. Вместе с тем та особая роль, которую в этой сфере знания играют методологические установки, нередко рождает соблазн предложить новую, совершенно “оригинальную” концепцию, радикально разрывающую с предшествующей традицией и на этом единственном основании претендующую стать, наконец, “последним словом” в деле научного поиска. В этой связи приходится констатировать, что, к великому сожалению, и сегодня не утратило актуальности едкое замечание Анри Пуанкаре, сделанное ещё в самом начале XX в. Понимая и подчёркивая всю важность научного метода в социологии, он вместе с тем проницательно предостерегал против эпидемии бесконечных обновлений: “Метод – это собственно, и есть выбор фактов; и прежде всего, следовательно, нужно озаботиться изобретением метода; и этих методов придумали много, ибо ни один из них не напрашивается сам собой. *Каждая диссертация в социологии предлагает новый метод, который, впрочем, каждый новый доктор опасается применять, так что социология есть наука, наиболее богатая методами и наиболее бедная результатами*” (курсив мой. – В.К.) [Пуанкаре 1990, 377].

Возвращаясь к основной нашей теме, стоит подчеркнуть, что в силу сказанного ключевое значение приобретает правильная интерпретация категории “социальное”, поскольку изначально она служит для характеристики качественного своеобразия мира людей в сравнении с миром природы. От этого – наиболее широкого, родового – её значения производны все прочие, более специальные. Однако нет ни малейшего основания представлять дело так, что термин “социальное” якобы используется социологами для обозначения некоего “вещества”, из которого “сделаны” (или “состоят”) вещи или процессы, наблюдаемые в этой сфере бытия. Ведь тогда получается, что социология якобы до сих пор практикует эссенциалистский подход, принимая положение о существовании некоей особой сущности, особом “социальном веществе”, так сказать, прозреваемом за вещами и событиями. Само собой разумеется, что при такой трактовке достаточно элиминировать эту избыточную сущность – то есть попросту отбросить термин, её выражающий, – и надуманная проблема исчезнет.

Похожая история и с категорией “общество”. Здесь главный довод тот, что “общество” – термин, служащий для обозначения отдельно взятой страны (государства), а границы современных государств если и не утрачены совсем, то размываются до состояния,

близкого к полному исчезновению. Ссылаются также на значительную изменчивость ряда других параметров, что делает множество социальных образований неустойчивыми и скоропреходящими. Всё вместе якобы даёт основания для отказа от категории “общество” и замены её на другие, более адекватные термины – в последнее время чаще всего на эту роль “назначают” чрезвычайно модное понятие “сеть”.

Представляется, однако, что приводимые доводы бьют мимо цели, ибо большей частью построены на подмене основного содержания анализируемых терминов. В случае с категорией “социальное” подмена в том, что её, как сказано, представляют как термин для обозначения “социального вещества”. А вот отказ от понятия “общество” обосновывают ссылками на данные, которые никак не могут изменить базового представления об обществе как необходимой организационной форме деятельности Человека разумного. Ведь независимо от того, как меняются характеристики отдельно взятых обществ (социальных организмов), это предельно общее содержание сохраняется и служит необходимой методологической опорой для сколь угодно конкретных исследований.

В заключение следует сказать, что я, разумеется, никак не отрицаю ни того, что социология знания имеет свой особый предмет исследования, ни значимости получаемых ею данных – они, несомненно, могут быть весьма полезны в общем деле изучения истории развития человеческой мысли. Но вместе с тем я полагаю, что ни в коем случае не следует пытаться использовать эти данные для содержательной оценки хода научных исследований и его результатов.

А.Ю. АНТОНОВСКИЙ. Социальная философия знания: о знании в индивидуальной и в системно-коммуникативной перспективах.

В нашей дискуссии сегодня мы – явно и неявно – исходили из некоей бинарной перспективы в нашем рассмотрении социального: перспективы действующего и системы, в которую он включен. Но почему бы не использовать эту оптику применительно к *знанию*? И действительно, любое высказывание можно анализировать с точки зрения непосредственного обладателя знания, индивидуального сознания, как и с точки зрения социальной системы (скажем, социальной системы науки, образования и т.д.), которая использует и хранит знание, распределяемое на огромное множество сознаний. Знание в первом смысле⁴ из его индивидуальной перспективы представлено высказываниями, отвечающими критерию (1) истинности, (2) обоснованности и (3) убежденности.

Это определение, несмотря на кажущуюся простоту и очевидность (с точки зрения самого высказывающего и высказывания), является исключительно комплексным, если его рассматривать структурно и функционально, то есть исходя из его внешнего контекста и состава. Так, знание (belief) как необходимое дополнение к мотиву (desire), очевидно, выступает одним из двух условий действия⁵ и одновременно – условием коммуникации, а значит, является предметом интереса *социологии*. *Истинность* в ее функции критерия знания традиционно выступает предметом интереса философии (эпистемологии). *Обоснованность* интересуется *логикой и теорией аргументации*. *Убежденность* как критерий знания – очевидно, представляет собой предмет интереса *психологии*. А то обстоятельство, что знание должно формулироваться как синтаксически правильно сформулированное предложение, требует *лингвистического* рассмотрения.

Итак, в системной перспективе контекстуальный анализ любого утверждения (выявление условий его возможности) требует анализа языка, психических установок, возможных действий и коммуникаций, в которых оно применено, логической структуры утверждения и, конечно, – и не в последнюю очередь – самого предмета или темы высказывания, выступающего таким образом в роли truth-maker, то есть фактора истинности, и в этом смысле – главного условия возможности знания.

Ситуация еще больше усложнилась, когда некоторые из перечисленных дисциплин вступили в спор друг с другом за эти условия познания как за свою исключительную привилегию. Скажем, социология в лице ее *сильной программы* (Эдинбургская школа) [Bloor 1991] посчитала, что традиционная философская проблема истинности должна исследоваться социологически. Ранее безоговорочно принимали, что истинное знание понятно

само по себе, поскольку истина и ложность устроены асимметрично. Подразумевалось, что истинность высказывания определяется предметом (в его роли truth-maker) и не требует выяснений *социальных условий ее возникновения*, в то время как знание ложное должно быть объяснено путем экспликации *социальных условий* ложных суждений – идеологических, социальных или иных условий, препятствующих достижению истины. *Сильная программа* в социологии выдвинула тезис о симметричном характере истины, имея в виду то, что и возникновение истинного знания, в свою очередь, должно получить социологическое объяснение. И действительно, истин много (и в перспективе – бесконечно много), но лишь очень немногие из них получают *институциональную поддержку, финансирование, публикуются в журналах и встречают критику и одобрение коллег*, и в конечном счете подвергаются селекции путем применения указанных “инструментов” отбора.

Итак, очевидно, и простое знание в перспективе того индивида, который осуществляет высказывание, превращается в сложнейшее утверждение с точки зрения его интегрированности в его внешний и внутренний контексты, с точки зрения *наблюдателей второго порядка*, анализирующих его высказывание с других системных позиций и перспектив. Из такой проблемопостановки вытекают следующие вопросы. Насколько равнозначны эти два модуса знания и насколько они совместимы друг с другом? Как вообще возможно что-то знать, приходиться к консенсусу, если всякое (синтаксически идентичное) высказывание обнаруживает разные контексты? Является ли то, что мы признаем знанием в первом случае, таким же знанием, исходя из более “высокой” перспективы наблюдения? То, что одному наблюдателю предстает как обычная вода – жидкая и смачивающая субстанция, в перспективе комплексного и системного наблюдения имеет внутреннюю молекулярную структуру, выражающуюся соответствующей формулой, включено в другие химические соединения и т.д. и т.п. Знание в первой перспективе наблюдения предстает как *незнание* в другой перспективе, а из противоречия следует все, что угодно, или, говоря словами П. Фейерабенда, *anything goes*. Где же тогда локализовано подлинное знание – в индивидуальной или системной перспективе наблюдения? Мы предложим два ответа на этот вопрос, и воспроизведем две соответствующие возможности сформулировать начала *социальной теории знания*.

STS – нормативные ограничения когнитивных процессов⁶. STS (Science and Technology Studies) – комплексное современное направление в исследованиях социологии науки и техники. Одно из его направлений состояло в стремлении совместить означенные выше и принципиально различающиеся представления научного знания, выйти за пределы исключительно *однолинейной* (научной, предметно-ориентированной или экспертной) его презентации, скоординировать наблюдения ученых, то есть тех, кто это знание создает, с когнитивными возможностями и интересами тех, кто этим знанием в конечном итоге пользуется.

Попробуем свести программу STS – очень селективно и произвольно – к ряду утверждений:

Научное знание, с точки зрения разработчиков STS, предстает как *непрозрачное* для непосвященных, в этом смысле претендует на *элитарность*, а значит, оказывается дефинитивно *недемократичным* и вместе с тем притязает на монополию в своих суждениях о соответствующей сфере реальности. Наука-де управляется экспертами, неспособными – публично и доступно – представить свои результаты и цели в распоряжение обывателя, политических институтов и массмедиа. Эксперты уклоняются от публичных отчетов⁷ в отношении своих достижений и неудач. В этом наука существенно *отстает* от политики, которая когда-то в прошлом тоже управлялась экспертами, не обязанными представлять публичные отчеты, но демократические институты и требования публичности заставили политиков такого рода отчетность представлять.

Наложение такого рода внешнего контроля требовало отказа от веберовского понимания науки, в частности от положения о том, что “достижение ученого возможно только через специализацию” [Вебер 1990, 707–735]. Наука должна все-таки выйти из состояния “блестящей изоляции” на некий глобальный уровень и превратиться в так называемую “ангажированную программу”. Ученому вовсе не следует воздерживаться от оценочных суждений и страстей, и даже напротив – он должен предстать в дополнительной роли *активиста*.

Как следствие, приходится отказываться и от корреспондентной теории истины в пользу *конвенционализма*. Ведь истинность теории, по мнению разработчиков STS, определяется экспертной оценкой. А экспертная оценка, в свою очередь, определяется фактом инклюзии эксперта в замкнутое сообщество экспертов. Объективная истина, конечно, возможна, однако лишь там, где знание потеряло свою актуальность. Подлинная наука – эта сфера дискуссий и контrovers. Однако в условиях такого рода дискуссий именно социальные факторы (мнения экспертов, редколлегий рецензируемых журналов из международных баз научного цитирования, фондирование и гранты) имеет решающее значение в принятии решений о – *текущей* – истинности суждений и теорий⁸.

В этой связи существенно меняется и представление о *природном*, “естественном” характере знания. Знание-де вовсе не должно как-то соответствовать и “следовать” за объектом, доступным разным исследователям универсально в виде их идентичных переживаний (то есть когнитивно и intersубъективно). Знание, следовательно, не обязательно доказывается и обосновывается на основании универсального и принудительного пути рассуждения (метода), в котором внешний мир дан чувствам исследователей принудительно. Напротив, знание *изготавливается* в лабораториях в процессе экспериментирования. Но как тогда избежать произвола в формулировании познавательных утверждений? Именно лаборатория, по мнению адептов STS, есть коллективное и в этом смысле – такое же *естественное* образование, каковым считалась окружающая природа. В каком-то смысле эксперименты и коллективы (лаборатории) даже “природнее” самой окружающей (то есть не включенной в лабораторное экспериментирование) природы. Меняется само отношение полюсов *искусственного/естественного*. То же, что прежде полагалось “искусственным” (созданное в лабораториях и сконструированное в научных исследованиях), и порождает то, что раньше считалось естественным. Так, лекарства создают болезни, ведь классификации болезней отвечают методам лечения болезней, которые, как следствие, и определяют то, что следует лечить в качестве болезни⁹. Так, климатологические прогнозы в некотором смысле создают погоду, поскольку исключительно благодаря климатологии и в ее рамках генерируется классификация на климатические зоны, что и позволяет затем и в самом мире обнаружить (сконструировать) климатические различия [Miller 2004, 46–66].

Означенный выше конфликт между требованием публичных демократических решений и элитарным характером научной экспертизы должен решаться через демократизацию экспертизы, публичный и политический контроль. В связи с этим были описанные интересные случаи участия ВИЧ-пациентов в экспериментах над ними, и в первую очередь в решениях о справедливом (с точки зрения пациентов, то есть самих предметов исследования) распределении лекарств [Epstein 1996], что, конечно, ослабляло научные возможности сравнивать эффективность препаратов по степени их воздействия.

Уже здесь в этой попытке согласования двух наблюдательных перспектив (экспертной и системной, с одной стороны, и индивидуальной, с другой) просматривается идея наложить на когнитивные процессы нормативные ограничения, которые бы служили согласованию этих перспектив (консенсуса). Эта идея нормативных ограничений апеллирует к традиционным средствам достижения консенсуса: прежде всего идеи третейского судьи или суда присяжных, которые, не являясь специалистами (то есть ограничены в их когнитивных возможностях), все-таки способны сопоставить предложенные контroversы – тезисы экспертов (адвоката и прокурора), и могут нормативно (путем принятия обязательных к исполнению решений) определять истину. В этом смысле и наука не становится здесь исключением: и в науке сложнейшие контroversы и дилеммы могут быть вынесены на суд обывателей *laypersons*, презентироваться в популярной форме и разрешаться публично на основе решений внешних по отношению к науке институций.

Перечисленные выше принципы существенно подрывали представление об автономном и обособленном характере научного знания. С одной стороны, в само научное сообщество теперь могли включаться те, кто должен быть исключен как не имеющий должных квалификаций. С другой стороны, и сами “предметы обсуждения” (пациенты в медицинских, биологических и др. исследованиях) в каком-то смысле принимали участие в функции исследователя, что нарушало базовый принцип наблюдения, где наблюдатель

и наблюдаемое должны быть разведены в пространстве, а эффекты, вносимые наблюдателем, устранены из картины наблюдения.

Решение совместить такие столь разнонаправленные перспективы наблюдения состояло в создании нормативных основ научной экспертизы, что требовало включать в состав экспертов неученых, с принципиально иными – *стабилизирующими научный процесс* – мотивациями. Ведь последние в отличие от ученых, ориентированных исключительно на новое, неизвестное, любопытное, опасное (то есть инновации), привносят в науку нормативные установки, предполагающие *устранение* всего опасного, рискованного, существенно выходящего за пределы привычных ожиданий, норм права, морали и т.д. (Всемирно известно о бесчисленных запретах на исследования и разработку ГМО, онкопотентных клеток, клонирование и т.д.) Предполагалось, что такого рода “совмещенное” или “усредненное” знание способно демократизироваться и популяризироваться и в конечном счете быть приспособлено к когнитивным возможностям простого обывателя, что, как следствие, нейтрализовало бы парадокс *anything goes*. Таковая нейтрализация предполагала, что некая “гражданская эпистемология” в функции публичной экспертизы ограничит произвол исследователей-экспертов, для которых не существует нормативных ограничений и *anything goes*.

Акторно-сетевая теория знания. В роли эксперта, с точки зрения STS, мог выступать и простой сантехник, поскольку последний выступал конечным и в этом смысле более компетентным пользователем знания (*luser = local user*). Программа STS представляла своего рода вызовом в отношении традиционного представления о науке как исключительно автономной, специализированной (М. Вебер), операционно-замкнутой функциональной системе (Н. Луман), ориентированной на когнитивные реакции в случае нарушения той или иной нормы (нормативного ожидания), а значит, ее пересмотра.

В качестве своего рода ответа на этот “нормативный” пересмотр принципов научного наблюдения может быть рассмотрена Акторно-Сетевая Теория, словно защищающая знание от нормативного контроля со стороны внешних для науки общественных инстанций путем введения туда новых *нечеловеческих* игроков или агентов. Задача виделась в том, чтобы обосновать знание так, чтобы оно, во-первых, не зависело бы от индивидуальных (а значит, локальных, случайных, контингентных) перспектив наблюдателя и, во-вторых, не зависело бы и от замкнутой в себе корпорации ученых, не способных и не желающих выставлять свои достижения на публичный и открытый нормативный суд. Но как это сделать, не прибегая к нормативным ожиданиям сантехников и водопроводчиков? С точки зрения АСТ, следовало “дать слово” не только пациентам и “люзерам” (что ограничило бы когнитивный произвол в отношении всякой нормы со стороны ученых), но и шире – самим объектам исследования: микробам, лошадям, гравитации и т.д.

В статье *A Textbook Case Revisited – Knowledge as a Mode of Existence* Бруно Латур [Latour 2007] рассматривает случай эволюции лошадей, как она представлена в научных реконструкциях (с точки зрения ученого, руководствующегося “последними данными”). Эта эволюция, с его точки зрения, имеет очевидное направление – увеличиваются размеры тела, утоньшаются ноги, удлиняются зубы. Между тем эволюция семейств и популяций лошадей, взятая сама по себе, и в каждый конкретный момент имела свой собственный конкретный (и однозначно никак не определенный!) вектор – и к уменьшению, и к увеличению, и к утоньшению, и к утолщению органов. Исследователи-де, как правило, имеют дело с последней стадией эволюции и лошадьми последнего типа. Но ведь это никак не определялось линией развития самих многочисленных семейств и популяций лошадей. В этом смысле: *эволюция лошадей и эволюция знаний в отношении лошадей суть две разные и гетерогенные последовательности событий*.

И действительно, эволюцию лошадей определяют случайные факторы развития: давление и разнообразие среды, случайные мутации. Между тем эволюция представлений о лошадях определяется собственными факторами, среди которых ошибки в интерпретации, коррекции коллег, давление времени и социального окружения, точность инструментов, поддержка институтов и финансирования и т.д. Но эти две истории в некоторые моменты словно способны сопрягаться: так, некоторые “архаические” лошади с конкрет-

ными векторами “случились” к конкретным исследованиям и конкретным исследователям, как в свое время Ньютон “случился” к гравитации, а Пастер “случился” к микробам.

Пересмотр корреспондентной теории истины в пользу прагматизма и понятие сети. Из этого на первый взгляд невинного переопределения роли *объекта*, который теперь и сам может рассматриваться как некий “коммуникативный партнер”, способный предложить собственные “пропозиции” в отношении себя, вытекают значимые следствия в отношении *теории истины*. С точки зрения АСТ, не может существовать какого-то готового, финального знания, которое можно сравнить с самим феноменом на предмет соответствия. Имеют место постоянно подсоединяющиеся друг к другу последовательности восприятий, опытов. А то, что мы считаем некоторым финальным образом объекта восприятия – это всего лишь результат “ретроактивной коррекции” (Г. Башляр). Латур использует прагматистскую теорию истины У. Джеймса¹⁰. Корреспондентная же (= телепортационная) теория истины исходит из *одновременной* данности двух полюсов: субъекта (первого определения) и корреспондирующего ей и *уже* всесторонне данного объекта. В этом смысле эта теория никак не учитывает фактор времени и вытекающей из него принципиальной неполноты знания. Знание являет собой некий “путь объективности” (У. Куайн), но чтобы этот путь был направлен согласно означенным векторам, требуется *сеть*, состоящая из нитей и узлов. Лишь в этом случае наше познание будет сколько-нибудь прочным, и в эту сеть можно будет “поймать” значимое знание и, как следствие, преодолеть радикальный разрыв между знанием и миром, словом и вещью – разрыв, прежде всего, в практиках их существования: ведь в одном случае речь идет о субсистенции (саморепликации, самокопировании изучаемых объектов), в другом – о референции, указании на иное. “Нить познания” в случае исследования лошадей предстает как последовательность исследовательских операций: раскоп, транспортиция, чистка, описание, классификация, составление скелета и т.д. И эта последовательность радикально отлична от “нити эволюции” самих исследуемых животных: борьба за выживание, скрещивание, размножение.

И все-таки, как уже упоминалось, в некоторых регионах осуществляется *сопряжение этих эволюционных линий или нитей*, которые способны образовать некие узлы сетей, в которых связываются конкретный модус существования (субсистенции) лошади (например, фрагмента скелета) с нитью опытов палеонтолога-гипполога.

Так, акторно-сетевой подход убеждает нас, что научное знание все-таки способно сохранить автономию, поскольку имеет собственные векторы и внутренне согласованно наподобие знания математического. Оно лишь отчасти определяется внешним образом и лишь отчасти определяется характером (эволюцией) объектов самих по себе. При этом именно за счет своей автономии оно все-таки способно “встретиться” с реальностью, наподобие того, как разные геометрии “встречаются” с разными пространствами. Именно реальность все-таки *в некоторые узловые моменты или точки сопряжения* выступает – пусть ситуативным – *стабилизатором знания*, избавляет его от случайности и парадокса anything goes.

И все-таки воспроизведенные выше отношения между когнитивными и нормативными ожиданиями представляются несколько более сложными, чем требование *нормативного общественно-политического контроля* над когнитивным поведением ученых (выдвинутое STS). Неочевидным представляется и требование отказаться от этого контроля в пользу *сетевой стабилизации* знания за счет введения нечеловеческих акторов: гравитации, микробов, лошадей и т.д. (выдвинутое АСТ).

Программа STS в существенной степени опирается на нормативную модель научной коммуникации. В интерпретации STS дело выглядит так, как будто научные суждения имеют дело (не только и исключительно) с *переживаниями* (= интерсубъективно удостоверяемыми восприятиями) ученых, в которых внешний мир науки дан принудительно и универсально. Научные суждения, в интерпретации STS, имеют дело, скорее, с *действиями и решениями*, а значит, требуют субординации действий, где одно действие вызывается другими действиями на основе коллективной обязательности, власти, права, морали, то есть нормативных, а не когнитивных ожиданий, предполагающих принципиально иную форму (добровольной!) принудительности, опирающейся на общности (интерсубъективности) восприятий ученых. С нашей точки зрения такая редукция научного знания к дей-

ствиям не выдерживает критики, поскольку предполагает редукционизм, сводя науку к принципиально иным формам (политической и правовой) коммуникации.

Р.Э. БАРАШ. Культура и мультикультурализм: от философского к системно-теоретическому осмыслению.

Культура – традиционная сфера философской рефлексии. Однако все чаще культура проблематизируется не в ее собственном значении, но как предпосылка межкультурных коммуникаций и возможных конфликтов, выливаясь в дискуссии о применимости и перспективах мультикультурализма. Что мотивирует применение не столько философской, сколько междисциплинарно ориентированной методологии, опирающейся на теорию социальных систем и ее фундаментальных понятий – *системы коммуникации, самоописания и дифференциации и двойной контингенции*.

Заявленный европейскими политиками кризис мультикультурализма не повлек радикального пересмотра европейской стратегии межкультурной коммуникации. Как в отношении миграционной политики, так и применительно к “работе” с традиционными вызовами многосоставных европейских сообществ. Вряд ли попытками серьезной работы с культурным многообразием можно назвать включение лидером победивших на парламентских выборах 2015 г. партии британских консерваторов Д. Камероном в предвыборный дискурс обещания ограничить поток мигрантов, в том числе и из ЕС, или заморозка в сентябре 2014 г. Конституционным судом Испании подготовки к референдуму о независимости Каталонии. Тогда как вызовы межкультурной коммуникации, вставшие перед Европой в последние несколько лет, были далеко не так безобидны, как шотландский референдум по вопросу сецессии или дискуссии о предоставлении рожденным в Германии выходцам из семей мигрантов гражданства при том, что один из родителей легально проживал в стране не менее 8 лет (ранее выходцы из семей мигрантов имели возможность получить гражданство ФРГ, если таковое было у родителей).

Убийство карикатуристов издания Charlie Hebdo в январе 2015 г. стало шокирующим примером проявлений ненависти и агрессии со стороны тех, кого Европа пыталась включить в логику своего культурного многообразия. Убийство за “мыслепреступление” напоминало Европе, что ее лояльное к различиям европейское большинство все так же соседствует с ортодоксальными меньшинствами. Здравомыслящими экспертами трагедия воспринималась не как непримиримый конфликт культур (условной секулярной или даже христианской и мусульманской), а в логике подтверждения фиаско европейского мультикультурализма как политики односторонне “раскрытых объятий”. О том же фиаско логики безответно “раскрытых объятий” свидетельствовало и то, что “Джихади Джон” – хладнокровный палач ИГИЛ, обращающийся к миру в ужасающих роликах Youtube от лица радикальных исламистов на “кокни” (лондонском английском), вырос в Западном Лондоне, где окончил престижную школу и позднее учился на программиста в Университете Вестминстера. Несмотря на публичный отказ европейских политиков от мультикультурализма, вызовы взаимодействия с культурным “Другим” также актуальны для Европы – только в 2015 г. в Средиземном море погибли несколько тысяч мигрантов из Северной Африки, устремившихся в Европу за лучшей долей не только для себя, но и для своих детей. И Европе недостаточно признания фиаско мультикультурализма, ей придется ответить на вопрос о причинах кризиса и попытаться найти пути выхода из него. Возможно, в этом будет полезна призма системной социологической теории.

Кризис мультикультурализма – к постановке проблемы. Европейский мультикультурализм сложился в смысловых рамках крайнего либерализма, который, как писал Ч. Кукатас, по определению “сочувственно относится к культурному многообразию”, предполагая право жить по собственному разумению, “даже если этот образ жизни не одобряется большей частью общества”. Такая версия мультикультурализма, как пишет Ч. Кукатас, не требует от представителей культурных меньшинств придерживаться ценностей, которые они не разделяют, и не запрещает им жить в соответствии с принципами, которые им дороги, мультикультурное сообщество даже может включать “нелиберальные составляющие”, в том числе и тех, кто настроен против него.

В рамках такой парадигмы культура понимается не как синоним цивилизации, но в антропологической интерпретации, как своеобразная социальная программа. Такая интерпретация, как об этом пишет Терри Иглтон, ссылаясь на Роберта Янга, отменяет восприятие культуры как большого однолинейного повествования об универсальном человечестве, релятивизируя ценности европейской культуры. И соответственно создает предпосылки для опротестовывания европоцентризма культуры как универсальной цивилизации, опираясь на претензии тех людей “со всех концов света”, кто жил и погибал ради сомнительной чести, “дающей потомкам возможность быть лицемерно осчастливленными высокой европейской культурой” [Иглтон 2012, 24]. Постмодернистская установка Европы на восприятие культурных различий не только базируется на твердом намерении отказаться от негативного “ориентализма”, то есть восприятия неевропейского как недостаточно культурного, но и предполагает равенство культур как хотя и своеобразных, но равноценных программ разнообразных социальных систем. В стремлении к мультикультурализму Европа апеллировала к постмодернистской логике отказа от требования соответствия культурному образцу в пользу антропологического своеобразия и самоценности “Другого”, как об этом писали М. Бубер и Э. Левинас.

Одновременно постмодернистская установка на равноценность культур предполагала солидарное взаимодействие участников межкультурного диалога. Но мультикультурализм в Европе преимущественно был односторонней толерантностью, который превратился, по словам Н. Саркози, в заботу об идентичности иммигранта при недостатке интереса к идентичности страны, принимающей его. Реализуя установки мультикультурализма, Европа фактически выстраивала хорошо устроенное либеральное общество в интерпретации Ч. Кукатаса – то есть “либеральный архипелаг”, “общество обществ” [Кукатас 2011, 52], которые не солидарно, но параллельно сосуществуют в единой логике самоорганизации. Ключевое здесь – авторское определение либерального сообщества как “общества обществ”. Это определение базовой логической рамки реализации мультикультурализма подводит к пониманию его фиаско. “Общество обществ” Ч. Кукатаса предполагается системой автономных коммуникативных систем, связанных друг с другом свободой воли, которая вовсе не обязательно ориентирована на интенцию взаимодействия. И это коренным образом противоречит пониманию сообщества как “общества обществ” (Н. Луман) – внутренне дифференцированной, но логически единой системы коммуникации, регулярное информационное взаимодействие подсистем которой обеспечивает не только стабильность, но и коммутативное ее воспроизводство.

Кризис мультикультурализма как кризис самоописания. Односторонней самодифференцированности принимающего большинства при коммуникативной закрытости меньшинств оказалось недостаточно для устойчивой внутренней коммуникации социальной системы европейских обществ. Но по Н. Луману, общество возможно только там, где есть общение. Крах мультикультурализма в Европе собственно и был отсутствием общения большинства и меньшинств, а вовсе не следствием непримиримых культурных различий. Ведь как раз из различения/различия, как пишет Н. Луман, и возникает общение, и внутренняя дифференциация системы поддерживает ее внутреннюю коммуникацию, а значит, и воспроизводство: выстроенные вокруг собственных медиумов коммуникации социальные подсистемы (политика, экономика, искусство) успешно взаимодействуют по актуальным темам, предлагая мультидисциплинарное их видение. Благодаря дифференциации возможно обозначение проблемы, ее превращение в самостоятельный повод общения. Социальная система у Н. Лумана (или “общество обществ”) внутренне едина, хотя и дифференцирована – выделение подсистемы не нарушает, но укрепляет коммуникацию. Залогом воспроизводства коммуникации социальной системы является социальная память или, по Н. Луману, культура. Надо отметить, что Н. Луман в своих работах не акцентирует внимания на категории “культура” и в целом не посвящает специального внимания ее функциям, но из данных Н. Луманом определений культуру можно интерпретировать как общественное самописание [Луман 2010, 307–308], самореференцию социальной системы.

В книге Лумана “Самоописания” культура определяется как память коммуникации, как особый вид (само)наблюдения, дающий возможность сравнения различных состояний

социальной системы – обращаясь к культурным образцам, система воспроизводит себя, историческая память функционирует как парсоновская “система передачи ценностного образца”, ограничивая рамки возможной самодифференциации. Ссылаясь на определение Альфреда Куна, Н. Луман отмечает, что культура есть в общем смысле выученные коммуникативные паттерны, которые при этом не всегда могут быть культурными (к примеру, обусловленное традицией подчиненное положение женщин).

Апеллируя к культурному образцу, социальная система определяет, что может быть подвержено изменению и каковы могут быть границы этого изменения. Если речь идет о готовности Европы к мультикультурному сосуществованию, то это обращение к европейской либеральной традиции и как следствие готовность предоставить “Другому” свободу самоопределения. Одновременно европейское понимание культуры ограничивает готовность европейцев принять такие “нелиберальные” традиции, как жертвоприношение или многоженство. В этом смысле Н. Луман отмечает, что, будучи особым видом сравнительного наблюдения, культура мотивирует дифференцированное сравнение различных аспектов устройства социальной системы (будь то стиль гончарного ремесла или религия), “и чем более дифференцированным получается сравнение, тем очевиднее становится, что собственная культура не может превосходить другие во всех измерениях” [Луман 2010, 388]. Интерпретируя культуру не с позиции современного европейского общества, но Германии, пережившей и Нюрнберг, и объединение не во всем сходных ФРГ и ГДР, Н. Луман смело заявляет о готовности Европы принимать различия. Но универсальны ли для любой культуры установки коммуникативной открытости и интенция самодифференциации?

Провал мультикультурализма как политики односторонней самодифференциации большинства сопровождался в Европе еще и кризисом его самоопределения. Критикуя мультикультурализм, представители условной принимающей стороны столкнулись с трудностями собственного самоописания: А. Меркель призвала сохранить немецкую “Leitkultur”, Д. Камерон – “наши ценности”. А глава британской Комиссии по вопросам равенства и прав человека Тревор Филлипс призвал определиться с тем, что такое “британскость” (“Britishness”), прежде чем требовать этого от мигрантов. Но что конкретно представляла идентичность большинства мультикультурных европейских сообществ, было не очень понятно. Тарик Модуд, рассуждая об идентичности британских мусульман, пытался через определение степени их интегрированности в эту самую “британскость” ответить на вопрос о том, что значит быть британцем [Modood 2010]. Т. Модуд ограничился признанием, что британскость есть множественная идентичность, а британские мусульмане не отличаются религиозным радикализмом.

Иными словами, односторонняя самодифференциация принимающего сообщества принуждала большинство к негативному самоописанию и самоинтерпретированию, что, наложившись на высокую коммуникационную консолидацию меньшинств, сыграло не последнюю роль в росте неприятия политики мультикультурализма.

Мультикультурализм и двойная контингенция. Необходимая для коммуникации самодифференциация – добровольный процесс, и социальная интеграция – это обоюдное самоограничение самодифференцированных, но сопряженных друг с другом систем. Но коммуникация возможна лишь при успешной двойной контингенции, когда Alter и Ego обращаются к единым хорошо известным паттернам социальной памяти. Иное дело – существование бессолидарной коммуникации, мультикультурализм в логике дискретных “Общества обществ” Ч. Кукатаса. Для того чтобы подойти к попытке коммуникации, ее возможные стороны должны быть предсказуемы друг для друга, их действия ожидаемы и ориентированы на единый результат – собственно коммуникацию, хотя ее задачи могут быть различными. Даже для несхожих своими атрибутами культурных традиций возможна коммуникация, если стороны окажутся едины в понимании общих целей.

Однако недостаточно парадных заявлений о готовности к коммуникации или солидарному действию. Довольно непросто выйти за границы исключительно вербальной готовности к взаимодействию, отказавшись от глубоко укорененных установок, к примеру, обыденного национализма или конфессионального своеобразия. Как пишут Дж. Фокс и С. Миллер-Идрис [Fox, Miller-Idriss 2008], стереотипы, в первую очередь этнические,

глубоко укоренены в повседневной практике, вопрос только в том, насколько благодатны предпосылки для обращения к ним, их использования. Несмотря на заявленное желание и готовность к межкультурной коммуникации, “ежедневный национализм” может проявляться косвенно, к примеру, в дискурсивных конструкциях ежедневного общения, во влиянии этнического бэкграунда на ежедневный выбор (скажем, в чтении СМИ на родном языке или выборе для ребенка школы с этническим компонентом), в симпатиях к этническим символам и, наконец, в “потребительском национализме”, проявляющем себя в протекционизме отечественных товаров. И в этом смысле довольно сложно ожидать от представителей соседствующих культурных традиций общих целей – такие цели могут быть продекларированы, но их практическая реализация довольно сложная задача. Общие цели возможны только в ситуации ориентации сторон взаимодействия на общий результат или, говоря системно-теоретическим языком, если будет решена проблема двойной контингенции.

Т. Парсонс, определяя двойную контингенцию через коммуникацию взаимозависимых акторов [Парсонс 2000, 434], отмечает, что Alter, который не реагирует на Ego, в том числе за неимением собственных ожиданий от коммуникации, не является участником взаимодействия. Удовлетворение Ego от взаимодействия будет зависеть от выбранных альтернатив из числа имеющихся. А реакция Alter будет зависеть от осуществляемого Ego выбора и определяться выбором со стороны Alter. В итоге, вследствие двойной зависимости коммуникация как условие воспроизводства культурных образцов не может существовать без 1) абстрактных обобщений Alter и Ego действий друг друга; 2) стабильных значений интерпретаций действий, которые могут быть гарантированы “конвенциями”, одинаково соблюдаемыми сторонами.

Успешная двойная контингенция должна опираться на общую символическую систему и проистекать из понимания сторонами коммуникации общей цели их взаимного действия: при построении мультикультурного сообщества двойная контингенция предполагает обоюдное движение к консоциации. Взаимодействующие стороны должны достичь еще и договоренности об атрибутах общей цели: если это многосоставное сообщество, это принципиальная договоренность о положении религии, роли женщины и границах самоопределения. Взаимодействие различных культурных традиций возможно, если они объединены общей культурой в социологическом смысле – общими базовыми представлениями об атрибутах совместной социальной системы. Культура обеспечивает воспроизводство ценностных образцов, которые используются Alter и Ego в процессе оценивания действий партнеров, и без культуры как общего коммуникативного нарратива, как резюмирует Т. Парсонс, социальные системы невозможны.

Солидарность с теми или иными ориентациями социального действия, по Т. Парсонсу, заложена в культуре: для традиционных обществ характерны ориентация на аффективность, партикуляризм, ориентация на коллектив и качества, диффузность. Для современных, напротив, – аффективная нейтральность, универсальность, ориентация на себя, результативность, специфичность. Для успешной двойной контингенции следующие эталонные установки Alter и Ego должны совпадать: аффективность – аффективная нейтральность; универсализм – партикуляризм; ориентация на себя – ориентация на коллектив, качество – результативность; диффузность – специфичность. Это происходит как при установках на взаимовыгодный межкультурный диалог, так и когда Alter и Ego – современные системы, ориентированные на ценности рациональности, универсализма и результативность своего взаимодействия. Но если одна из сторон (или сразу обе) ориентирована на сохранение традиционного для себя образа жизни, двойная контингенция невозможна.

Т. Парсонс решает проблему двойной контингенции, интерпретируя культуру как средство интериоризации общих ценностей и норм. И в рамках этой модели мультикультурализм обречен на неудачу до тех пор, пока стороны коммуникации не солидаризируются в видении норм публичной сферы, оставив для самовыражения “особенности” только частную сферу.

Иное видение решения проблемы двойной контингенции предлагает Н. Луман – не в социальном, но во временном измерении, когда контингенция складывается в отсутствие универсальной ценностной системы, но в процессе длительного общения методом проб

и ошибок [Луман 2007^б, 153]. В отличие от Т. Парсонса, который рассматривает двойную контингенцию как условие социального действия, Н. Луман выстраивает на ее основании логику воспроизводства системы. Социальный порядок, по Н. Луману, образуется, когда кто-то задает время, запускает действие, делает предложение или самопрезентацию и тем самым ставит других перед необходимостью реагировать [Луман 2007^а, 332]. Какие-то из подобных моментов коммуникации закрепляются, становясь отправными точками для совместного будущего.

Однако в логике временного решения проблемы двойной контингенции у Н. Лумана не очень понятно, как будет определяться корректность/некорректность, допустимость/недопустимость действий участников коммуникации. Как пишет Д. Беккер, культура выступает памятью и контрольным механизмом сообщества, который может проводить черту между корректным и некорректным поведением [Ваескер 1997, 37]. Поэтому можно согласиться с тезисом Н. Лумана о растянутом во времени длительном процессе коммуникативной подстройки Alter и Ego, но одновременно необходимо принять идею Т. Парсонса, что ориентации на социальные действия, характерные для современных обществ, необходимы в качестве контрольного механизма двойной контингенции.

Это означает: разнообразные культурные традиции сколь угодно долго могут пытаться приспособиться друг к другу, но залогом их успешной коммуникации может быть только сознательная самодифференциация (готовность отказаться от части свободы самовыражения ради социального порядка) и солидарное видение общей рамки их коммуникативной системы.

Ссылки – References in Russian

- Антоновский 2004 – Антоновский А.Ю. Никлас Луман: эпистемологические основания и источники социологического конструктивизма // Луман Н. Общество как социальная система. М.: Логос, 2004. С. 208–232.
- Антоновский 2011 – Антоновский А.Ю. Социоэпистемология: о пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества. М.: Канон+, 2011.
- Антоновский 2013 – Антоновский А.Ю. Пространство, время и социоэпистемический тезис Джорджа Герберта Мида // Эпистемология и философия науки. 2013. № 1. С. 200–211.
- Арон 1993 – Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
- Беккер, Босков 1961 – Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961.
- Вебер 1990 – Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
- Дюркгейм 1995 – Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология, ее предмет, метод, предназначение. М., 1995.
- Иглтон 2012 – Иглтон Т. Идея культуры. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
- Кукатас 2011 – Кукатас Ч. Либеральный архипелаг. М.: Мысль, 2011.
- Латур 2014 – Латур Б. Пересборка социального. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- Луман 2007^а – Луман Н. Введение в системную теорию. М.: Логос, 2007.
- Луман 2007^б – Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб.: Наука, 2007.
- Луман 2010 – Луман Н. Самоописания. М.: Логос: Гнозис, 2010.
- Момдзян 2013 – Момдзян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества и истории. М., 2013. Т. 1.
- Моркина 2012 – Моркина Ю.С. Социальная теория познания Д. Блура: истоки и философский смысл. М.: Канон+, 2012.
- Парсонс 2000 – Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000.
- Подвойский 2008 – Подвойский Д.Г. Социология в современной России. “Непричесанные мысли” // Социологические исследования. 2008. № 7. С. 47–53.
- Подвойский 2009 – Подвойский Д.Г. Гуманитарии в “негуманитарном” мире (к положению наук о человеке, культуре и обществе в современной России) // Вестник РУДН. Серия “Социология”. 2009. № 3. С. 69–77.
- Подвойский 2011 – Подвойский Д.Г. “Спор о методе” – раунд №... (По поводу одной Интернет-дискуссии) // Социологические исследования. 2011. № 4. С. 113–119.

- Пуанкаре 1990 – *Пуанкаре А.* О науке. М.: Наука, 1990.
 Сорокин 1920 – *Сорокин П.А.* Система социологии. Пг., 1920. Т. 1.
 Сорокин 1992 – *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
 Сорокин 1999 – *Сорокин П.А.* Квантофрениа // Рубеж: Альманах социальных исследований. 1999. № 13–14. С. 4–35.
 Урри 2012 – *Урри Дж.* Социология за пределами обществ. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
 Штомпка 1996 – *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., Аспект-Пресс. 1996.

References

- Antonovskiy A.* Social epistemology: about space-time and personal-collective dimension of society. М.: Kanon+, 2011 (In Russian).
Antonovskiy A. Space, time and socio-epistemic thesis of George Herbert Mead // Epistemologija i filosofija nauki. 2013. № 1. P. 200–211 (In Russian).
Antonovskiy A. Niklas Luhman: the epistemological basis and origins of sociological constructivism // *Luhman N.* Society as a social system М.: Logos, 2004. P. 210–228 (In Russian).
Aron R. Les Étapes de la pensée sociologique. Paris, 1967 (Russian translation 1993).
 Baecker 1997 – *Baecker D.* The Meaning of Culture. Thesis Eleven. 1997. № 51. P. 37–51.
 Becker G., Boskov A. Modern sociological theory in its continuity and change. New York 1957 (Russian translation 1961).
 Bloor 1991 – *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
 Chisholm 1966 – *Chisholm R.* Theory of knowledge. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1966.
 Collins 1985 – *Collins H.M.* Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice. London, 1985.
Durkheim E. Les Règles de la méthode sociologique. Paris. Presses Universitaires de France. 1956 . (Russian translation).
Eagleton T. The Idea of Culture. Oxford: Blackwell, 2000 (Russian translation 2012).
 Epstein 1996 – *Epstein S.* Impure Science: AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge. Berkeley: University of California Press, 1996.
 Fishman 2004 – *Fishman J.* Manufacturing Desire: The Commodification of Female Sexual Dysfunction // Social Studies of Science. 2004. № 34.
 Fox, Miller-Idriss 2008 – *Fox J.E., Miller-Idriss C.* Everyday nationhood // Ethnicities. 2008. № 8. P. 536–563.
 Hackett, Amsterdamska, Lynch, Wajcman (ред.) 2007 – *Hackett E. J., Amsterdamska O., Lynch M., Wajcman J.* (eds.) The Handbook of Science and Technology Studies. MIT Press, 2007.
Kukathas Ch. The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom. Oxford: Oxford University Press, 2003 (Russian translation 2011).
Latour B. Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford University Press, 2005 (Russian Translation 2014).
 Latour 2007 – *Latour B.* A Textbook Case Revisited – Knowledge as a Mode of Existence // Hackett E.J., Amsterdamska O., Lynch M., Wajcman J. (eds.) The Handbook of Science and Technology Studies. MIT Press, 2007.
Luhmann N. Eine Einführung in die Systemtheorie. Karl-Auer Verlag, 2002 (Russian translation 2007).
Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Suhrkamp, 1987 (Russian Translation 2007).
Luhmann N. Selbstbeschreibung // Luhmann N. Gesellschaft der Gesellschaft. Bd. 2. Suhrkamp, 1998 (Russian translation 2010).
 Miller 2004 – *Miller C.* Climate Science and the Making of a Global Political Order // Sheila Jasanoff (ed.). States of Knowledge: The Co-production of Science and Social Order. London: Routledge, 2004.
 Modood 2010 – *Modood T.* Still Not Easy Being British: Struggles for a Multicultural Citizenship. London: Trentham Books, 2010.
Momdzhyan K. Social Philosophy. The activity approach to the analysis of the human being, society, and history. М., 2013. Vol. 1 (In Russian).
 Morkina J. Social epistemology by David Bloor: origins and philosophical meaning. М.: Kanon+, 2012 (In Russian).

Parsons T. The structure of Social Action. New York: McGraw-Hill, 1937 (Russian Translation 2000).

Podvoyskiy D. Humanists in the “non-humanistic” world (On a position of human and social sciences in contemporary Russia) // Vestnik RUDN. Serija “Sociologija”. 2009. № 3 (In Russian).

Podvoyskiy D. Sociology in contemporary Russia: “Unkempt Thoughts” // Sociologicheskie issledovanija. 2008. № 7. P. 47–53 (In Russian).

Podvoyskiy D. “Methodenstreit” – round number... (about one Internet-discussion) // Sociologicheskie issledovanija. 2011. № 4 (In Russian).

Poincaré 1990 – Poincaré J.H. Science et méthode. Paris, 1908 (Russian Translation 1990).

Sztompka P. The Sociology of Social Change. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1993 (Russian Translation 1996).

Sismondo 2007 – Sismondo S. Science and Technology Studies and an Engaged Program // Hackett E.J., Amsterdamska O., Lynch M., Wajcman J. (eds.) The Handbook of Science and Technology Studies. MIT Press, 2007.

Sorokin P. System of Sociology. Petrograd, 1920. Vol. 1 (In Russian).

Sorokin P. Person, Civilization, Society. M., 1992 (In Russian).

Sorokin P. Quantophrenia // Rubezh: Al'manah social'nyh issledovanij. 1999. № 13–14 (In Russian).

Urry J. Sociology beyond Societies. Mobilities for the twenty-first century. London; New York: Routledge, 2000 (Russian Translation 2012).

Weber M. Selected works. M.: Progress, 1990 (Russian Translation).

Примечания

¹ Статья подготовлена коллективом философов и социологов, участников одноименной конференции, организованной философским факультетом МГУ, Институтом философии РАН и Институтом социологии РАН на философском факультете МГУ 15 декабря 2014 г.

² Нужно сказать, что в современной литературе высказывается мнение об “устарелости” “системной модели”, которой якобы был противопоставлен “...альтернативный образ общества, рассматриваемого с точки зрения процесса, или морфогенетического подхода, вследствие чего концепции, использовавшиеся в исследованиях социальных изменений, подверглись соответствующей модификации” [Штомпка 1996, 20]. В действительности и “морфогенетический подход” и “полевая концепция общества” отнюдь не являются исследовательской альтернативой системного подхода, а лишь конкретизируют его применительно к особо сложному типу систем, к которому относится социальная реальность.

³ Эта характеристика принадлежит американскому социологу Алвину Боскову, который усматривает сущность социальной философии “в проповедничестве, описании желаемых форм человеческого опыта и построении конгениальных императивов социального действия” [Беккер, Босков 1961, 16].

⁴ Используем здесь одно из так называемых стандартных определений Родерика Чизолма [Chisholm 1966].

⁵ Если кто-то *желает* в театр, и *знает*, где он находится, то знание этих двух условий (как минимум, с точки зрения так называемой “народной психологии”) абсолютно достаточно для объяснения *действия* – посещения театра.

⁶ Наиболее известные представители: С. Сисмондо, Т. Пинч, Г. Коллинз, С. Фуллер, Ч. Троп. Как пример см. компендиум *The Handbook of Science and Technology Studies* [Hackett, Amsterdamska, Lynch, Wajcman (ред.) 2007].

⁷ Наука в этом смысле должна включать в себя некую “Нижнюю церковь” (С. Фуллер), задача которой – представлять публичные отчеты своих достижений и рассматривать (и согласовывать) иные наблюдательные перспективы (прежде всего, конечных пользователей знания) как валидные и для самой науки [Sismondo 2007, 18].

⁸ Тезис Г. Коллинза состоял в том, что принадлежность к сообществу экспертов значит для решения научных контroversз гораздо больше, чем научный метод [Collins 1985].

⁹ Ожирение не считалось патологическим состоянием, пока не возникли методы борьбы с ожирением. Другие примеры см. [Fishman 2004, 187–218].

¹⁰ Допустим, нам явлен неясный образ пушистого зверя, а потом по мере приближения мы распознаем образ собаки и решаем, как будто бы она уже присутствовала и была распознана раньше – как объект, известный субъекту. На самом же деле этот финальный образ был сконструирован ретроспективно или ретроактивно так, как *будто* он уже был воспринят заранее.