

А. М. Орехов

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ



**ПРЕДМЕТ,
СТРУКТУРНЫЕ ПРОФИЛИ
И ВЫЗОВЫ
НА РУБЕЖЕ ХХІ ВЕКА**

А. М. Орехов

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

**Предмет,
структурные профили
и вызовы
на рубеже XXI века**

Орехов Андрей Михайлович

Социальная философия: Предмет, структурные профили и вызовы на рубеже XXI века.

Настоящая монография посвящена разработке современных теоретических и методологических проблем социальной философии. Обсуждаются предмет социальной философии, ее функции, а также ее структура в виде «социально-философских наук» и различных течений (неопозитивизма, марксизма, постэкономизма и т. п.). Рассматриваются избранные структурные профили социально-философского знания — сферы общества, власть и собственность, стратификация, справедливость, мегапаттерны исторического развития. Анализируется проблема основных методологических вызовов социальной философии на рубеже XX и XXI веков.

Книга рекомендуется социологам, философам, методологам науки, студентам и аспирантам философских факультетов вузов, всем заинтересованным читателям.

Оглавление

Введение.....	4
ГЛАВА 1	
Социальная философия и социально-философские науки	6
§ 1. Предмет социальной философии: проблемное поле	6
§ 2. Функции социальной философии.....	14
§ 3. Социально-философский дискурс в истории философии	18
§ 4. Основные направления современной социальной философии.....	32
§ 5. Социально-философские науки	55
ГЛАВА 2	
Социальная философия: избранные структурные профили	71
§ 1. «Сферный анализ» в социальной философии	71
§ 2. Власть и собственность: опыт социально-философского исследования	94
§ 3. Социальная стратификация как предмет социально-философской рефлексии	116
§ 4. Справедливость как социальный идеал: «путь к очевидности»...	138
ГЛАВА 3	
Социальная философия как философия истории.....	166
§ 1. Движущие силы общества: как их понимать?.....	166
§ 2. Смысл и направленность истории.....	185
§ 3. Основные мегапаттерны истории.....	192
§ 4. Доиндустриальное и индустриальное общество.....	200
§ 5. Постиндустриальное общество	219
ГЛАВА 4	
Современные вызовы социальной философии	240
§ 1. Вызовы социальной философии на рубеже XXI века	240
§ 2. (Вместо заключения) «Оправдание» социальной философии: состоится ли оно?	256
Предметный указатель.....	257
Именной указатель	258
Литература	262
Книги на русском языке.....	262
Книги на английском языке.....	270
Статьи на русском языке.....	270

Введение

Социальная философия в России ныне переживает отнюдь не простые времена; в значительном числе случаев ей приходится отстаивать право на собственное существование как самостоятельной учебной и научной дисциплины. Тенденция на «вестернизацию» социально-гуманитарных дисциплин, отчетливо наметившаяся с 90-х гг. прошлого столетия, наложила свой отпечаток и на структуру философского знания в умах российских чиновников и менеджеров: зачем в России нужна наука, дисциплинарное поле которой в западных университетах успешно поделено между социологией, политической философией и этикой? А лишняя наука, — это, как известно, и *лишние хлопоты* для всяких министерств, федеральных комитетов и ВАКа. Пока, правда, социальная философия не признана «лишней», но кто знает, что ждет ее в будущем?

Опасение вызывает и другая тенденция в развитии современной российской социальной философии. Она связана с попыткой заместить содержательное поле *классического курса* социальной философии различными версиями постмодернизма, экзистенциализма, социальной феноменологии и других в той или иной степени *модных* философских направлений. С одной стороны, свобода творчества, это, конечно же, неплохо, но надо помнить, что свод классических социально-философских проблем, сформировавшихся примерно к концу XIX века, — это не плод чьих-то измышлений и фантазий, а результат многотрудной работы классиков — от Платона и до Маркса. Если, например, проблемой собственности или стратификации в той или иной степени занимались *все* классические философы, то почему сейчас социальная философия должна отказываться от своего, социально-философского дискурса в отношении этих проблем?

Иную точку зрения отстаивают те социальные философы, которые стоят на позициях «феноменологического», «экзистенциалистского» или «постмодернистского»¹ подходов. По их мнению, социальная философия не должна никоим образом пересекаться предметно с иными социальными науками, ее темы не должны дублировать темы этих наук, а сам социально-философский анализ не должен претендовать на какую-либо «эссенциальность», а должен быть «феноменологичным» и допускать самые неординарные, «ризоматические» решения. *Идеальный курс социальной философии* в таком случае должен чем-то напоминать известный катехизис ан-

¹ Данные эпитеты здесь не следует трактовать в том смысле, что данные философы суть сторонники указанных течений. Скорее они просто им подражают как *определенной научной моде*.

тичного скептицизма, в котором любое утверждение, пусть даже трижды проверенное исторической и социальной практикой, в любой момент может быть объявлено «догматическим» и тем самым ошибочным. По мнению социальных философов, сторонников такого подхода, на всякий социально-философский тезис должен приводиться свой антитезис, а любые «окончательные» ответы следует вывести *далеко за пределы* социально-философского курса. Другой путь феноменологическо-экзистенциалистско-постмодернистской интерпретации социальной философии состоит в следующем: в социальной философии вымывается все «социальное», а взамен она наполняется посторонним содержанием, выдержанным в духе экзистенциализма и персонализма¹.

Подобные подходы к социальной философии, на наш взгляд, содержат в себе элементы психологического, антропологического и культурологического редукционизма (т. е. сведения социальной философии к психологии, антропологии и культурологии), размывают предметное поле социальной философии, и потому вряд ли могут быть признаны плодотворными.

Социальная философия, по нашему мнению, должна и дальше существовать именно как *классическая* дисциплина, — с опорой на труды *классиков*. А если более точно, то курс *классической* социальной философии подразумевает под собой четыре основных опорных точки:

- 1) сохраняется *классическая структура* курса социальной философии;
- 2) сохраняется опора на *классические труды* по социальной философии;
- 3) акцентируется внимание к *классическим проблемам* социальной философии;
- 4) сохраняется приоритет *классических интерпретаций и классических решений* основных социально-философских проблем над всеми иными (в том числе и феноменологическо-экзистенциалистско-постмодернистскими) интерпретациями и решениями.

Конечно, это не исключает того, что в современную социальную философию могут войти и новые персоналии, и новые труды, и новые проблемы, и новые решения. Социальная философия должна быть открыта для диалога, динамична и гибка, чутко реагировать на «вызовы» для собственного развития, активно взаимодействовать с другими дисциплинами, совершенствуя свою методологию. Однако мы должны помнить мудрое гегелевское изречение про философию в образе Совы Минервы: *она, эта сова, вылетает в сумерках*, и постмодернистский «рассвет» и экзистенциальный «полдень» ей не указ для вылета. Пока что эти «сумерки» принадлежат классике (в том числе, разумеется, и классике последнего, двадцатого, столетия), и с этим фактом следует считаться каждому из социальных философов.

¹ Подобный подход, к примеру, нашел отражение в работах В. Е. Кемерова и К. С. Пигрова: Кемеров В. Е. Социальная философия. М., 2004; Пигров К. С. Социальная философия. СПб., 2005.

ГЛАВА 1

Социальная философия и социально-философские науки

§ 1. Предмет социальной философии: проблемное поле

Изучение всякой науки принято начинать с изложения ее предмета. В отношении социальной философии мы также не намерены отступать от данного правила, и потому в этом параграфе мы попытаемся получить ответы на следующие вопросы:

- а) Что есть социальная философия, и какое место она занимает среди иных философских наук?
- б) Каково предметное и проблемное поле социальной философии?
- в) Какие функции выполняет социальная философия в обществе и для общества?
- г) Как возникла социальная философия и как она развивалась до середины двадцатого века, т. е. до того периода, который следует рассматривать как период «современной социальной философии»?
- д) Из каких основных разделов, т. е. *социально-философских наук*, складывается социальная философия?

Но сначала необходимо дать определение философии:

Философия — это наука о наиболее общих (всеобщих) законах развития природы, общества и мышления, а также учение об основных ценностях и целях человеческого существования. Философия — это учение о наиболее общих принципах бытия всего существующего.

Следовательно, философия — это наука о законах, — природы, общества и мышления. Законы, как *основные формы регуляции*, лежат в основе устройства всего существующего. Они могут быть сформулированы человеком в той или иной логически однозначной форме и широко использоваться в познании, практике и общественной жизни. Необходимо также различать *объективный* (существующий независимо от человека и не им установленный) закон и предписанный, установленный человеком (точнее, законодателем, в государстве) *субъективный* юридический закон. Философия исследует исключительно первый тип законов; составлением и анализом вто-

рого типа занимается юридическая наука. Следовательно, *закон — это устойчивая, необходимая и существенная связь предметов и явлений*. Всю действительность или всё существующее можно разбить на три основные сферы: «природа», «общество» и «мышление». Потому и законы логично разделить на три большие группы: 1) законы природы; 2) законы общества; 3) законы мышления. Все эти законы существуют независимо от человека и последний вынужден принимать их как «данность», которую нельзя никоим образом изменить, а можно только познать и использовать для каких-то практических целей. Причем подчеркнем, что философию интересуют только самые общие (всеобщие) законы — законы, которые действуют везде и всюду.

Философия совсем не обязательно может быть «наукой» — т. е. учением, осуществляющим поиск истины при помощи специальных строго обоснованных рациональных процедур. В отношении значительной части своих проблем философия является лишь «учением» — т. е. системой взглядов, которая излагается или проповедуется в какой-то систематической форме. «Учение» — это совсем не обязательно «наука», это также может быть религиозное, мистическое (и т. п.) учение. «Учение», хотя может и заявлять о том, что оно обладает некоторой «истиной» («истинами»), на деле обычно не содержит тех строгих правил рационального вывода и проверки эмпирических фактов, которые придерживается наука. Поэтому «истина» любого учения весьма условна и, как правило, есть «истина» только для тех людей, которые проповедуют это учение, — статус объективного, общезначимого знания (знания, проверяемого всеми с помощью соответствующих процедур) у такой «истины» отсутствует.

Философия является «учением» в отношении вопросов, рассматривающих цели и ценности человеческого существования — такие вопросы принято называть «аксиологическими», «экзистенциальными». Сюда относятся проблемы: смысла человеческой жизни; ценностей, которые выбирают люди; цели и смысла истории и т. п. Здесь нельзя ставить вопрос о «научной истине», поскольку в отношении ценностно-смысловых проблем таковой вообще не существует. Каждый отдельный человек волен выбирать свою «истину» (или «правду») со своим набором ценностей и смыслов, и при этом он не вправе навязывать эту «истину» другим людям. В демократическом государстве относительно ценностей и целей действует принцип «плюрализма» — *признание множественности и равнозначности различных целей, смыслов и ценностей. Убеждения людей, какими бы они не были, всегда достойны уважения со стороны человеческого общества и государства*; единственное исключение при этом делается для ценностей, носящий антигуманный, человеконенавистнический характер, а также ценностей, дискриминирующих других людей. Подобные ценности (фашистские, расистские, вульгарно-националистические и т. п.) в большинстве случаев осуждены от лица человечества различными между-

народными организациями и институтами (ООН, Нюрнбергский процесс и т. д.).

Философия не представляет собой некоего неделимого «монолита»; наоборот, она, как и любая другая наука, внутри себя разбивается, дифференцируется на множество наук (направлений, учений), которые принято называть «философскими науками». Каждая из философских наук разрабатывает свой, строго определенный аспект многообразного философского знания.

Философские науки — это основные учения и направления, образующие в своей сумме исследовательское поле философского знания и составляющие в своей совокупности саму философию.

Перечислим основные философские науки:

- 1) *Онтология* — учение о бытии, о сущем.
- 2) *Гносеология (эпистемология)* — учение о познании, теория познания.

Онтология и гносеология, вместе взятые, составляют «сердцевину», квинтэссенцию философии, ее главное ядро. Для характеристики этого ядра иногда применяется термин «метафизика».

- 3) *Методология науки* — раздел философии, исследующий методологические вопросы научного познания — тесно связан с гносеологией.
- 4) *Логика* — наука о правильных формах мышления.
- 5) *Социальная философия* — раздел философии, изучающий общество; философское учение об обществе.
- 6) *Философская антропология* — философское учение о человеке, о личности.
- 7) *Этика* — философское учение о морали, нравственности.
- 8) *Эстетика* — философское учение о красоте, о принципах прекрасного.
- 9) *Аксиология* — философское учение о ценностях.
- 10) *История философии* — раздел философии, изучающий ее собственную историю.

«История философии» является наиважнейшей философской наукой; ни одна наука, кроме философии, не уделяет такого внимания своей собственной истории, как философия. Это связано с тем, что история познания всеобщего не менее интересна, чем само познание всеобщего, а также с тем, что философская мысль очень часто развивается по спирали, т. е. повторяет на новом уровне то, что было уже установлено раньше¹.

- 11) *Философские проблемы гуманитарных и социальных наук*

Этот раздел философии изучает различные философские проблемы гуманитарных научных дисциплин, например:

¹ Всё вышесказанное можно отнести и к истории социальной философии.

- философские проблемы истории (философия истории)
- философские проблемы экономики (философия экономики¹)
- философские проблемы юридической науки (философия права)
- философские проблемы политики (философия политики)
- философские проблемы языкознания (философия языка)
- философские проблемы религиоведения (философия религии)

И так далее, и тому подобное.

12) *Философские проблемы технических и инженерных наук.*

Особое внимание здесь заслуживает *философия техники* — философская наука, изучающую историю техники, ее роль и значение для общества и т. п. в глобальном, мировоззренческом и методологическом аспекте.

13) *Философские проблемы естественных наук (философские проблемы естествознания)*

Здесь можно указать на существование таких философских наук, как:

- философские проблемы физики (философия физики)
- философские проблемы астрономии (философия астрономии)
- философские проблемы математики (философия математики)
- философские проблемы биологии (философия биологии)
- философские проблемы медицины (философия медицины)
- философские проблемы химии (философия химии)
- философские проблемы геологии (философия геологии)

Иногда для обозначения «философских проблем естествознания» употребляется устаревший термин — «*натурфилософия*» — «философия природы».

Как видно из вышесказанного, социальная философия — это одна из философских наук, главная особенность которой заключается в изучении общества с философской точки зрения. Главная цель этой науки — обобщить, интегрировать философское и частнонаучное знание обществе в рациональный и скоординированный между собой ансамбль теорий и концепций, разработать основные аксиологические составляющие и характеристики этого ансамбля.

Существует множество различных подходов, как к определению социальной философии, так и к очерчиванию ее предметного поля. Поэтому начать, вероятно, следует с того, чтобы зафиксировать несколько таких исходных позиций и подходов:

¹ Иногда этот раздел называют «философией хозяйства», что, на наш взгляд, не совсем точно. «Философия хозяйства» — это лишь одно из направлений в философии экономики (основоположник «философии хозяйства» — русский философ и экономист С. Н. Булгаков).

«Социальная философия есть дисциплина, постигающая всеобщее через исследование социальности, социума, общества»¹.

«Социальная философия — это система теоретического знания о наиболее общих закономерностях и тенденциях взаимодействия социальных явлений, функционирования и развития общества, целостного процесса социальной жизни»².

«Правильнее, очевидно, видеть в социальной философии обществоведческий *срез* философского знания в целом и большинства его структурных элементов в отдельности»³.

«Социальная философия имеет место там и тогда, где и когда исследуемый социально-гуманитарный материал, феноменальный (на уровне явлений) поначалу, углубляется до сущности последнего порядка (на данный исторический момент). Социальная философия есть метафизика всех социальных и гуманитарных наук. ...Социальная философия призвана заниматься выявлением предельных оснований и конечных целей исторического бытия человека и общества»⁴.

«Социальная философия — это составная часть философии, изучающая взаимоотношение между обществом и человеком в форме взаимодействия общественного бытия и общественного сознания»⁵.

«Предметом социальной философии является социум, взятый с точки зрения его смыслообразующей способности, — с точки зрения его способности дать решение предельных вопросов. ...Социальная философия не только постигает, каков социальный мир с точки зрения вечности, но и то, каким он должен быть»⁶.

Проведем анализ этих определений.

Во-первых, обратим внимание на то, что у большинства этих определений отсутствует точная характеристика *дисциплинарного статуса социальной философии*, а именно — является она *наукой* или просто *учением*? Лишь в первом из этих определений присутствует не совсем определенный термин «дисциплина». Впрочем, поскольку всякая дисциплина, как правило, *дисциплинирует*, можно полагать, что авторы петербургских «Очерков» считают социальную философию наукой. В остальных же определениях используются и вовсе неопределенные термины — «срез», «материал» и т. п. Не совсем удачным является и предложение П. К. Гречко

¹ Очерки социальной философии. СПб., 1998. С. 51.

² Философия / Под ред. В. Н. Лавриненко, В. П. Ратникова. М., 2004. С. 381.

³ Крапивинский С. Э. Социальная философия. М., 1998. С. 6.

⁴ Гречко П. К. Предмет социальной философии: опыт рефлексии // Личность. Культура. Общество. Вып. 1 (21). 2004. С. 93, 107.

⁵ Соколов С. В. Социальная философия. М., 2003. С. 10–11.

⁶ Пигров К. С. Там же. С. 30–31.

использовать в определении социальной философии понятия «метафизика», — так как это термин имеет в философии двойной, если не тройной смысл¹ и его применение в определениях должно сопровождаться соответствующими пояснениями и комментариями.

Мы же полагаем, что в определении социальной философии должно ясно присутствовать, с одной стороны, ее обозначение как «науки», а с другой, ее определение как «учения». Также можно использовать и составной термин — «наукоучение», — но, естественно, не в фихтеанском смысле, а как понятие, соединяющее в себе оба этих слова — «наука» и «учение».

Во-вторых, как и любая другая наука, социальная философия изучает, постигает, исследует, разрабатывает определенные виды «законов» и «принципов». Термин «принцип» здесь «смягчает» немного жесткий термин «закон» и позволяет трактовать объект социально-философского исследования не так строго, как это принято, например, в естественных науках. Однако в большинстве приведенных определений отсутствует всякое упоминание «законов» и «принципов», зато имеются в изобилии такие термины как «общественное бытие», «общественное сознание», «всеобщее», «метафизика», «предельные основания» и т. п. Но, как «наука», социальная философия должна быть нацелена, в первую очередь, на исследование наиболее общих (всеобщих) законов и принципов, регулирующих деятельность общества, а как «учение» — на постижение смыслов и ценностей, детерминирующих развитие этого общества. Эти два момента, на наш взгляд, наиболее полно и точно характеризуют сущность социальной философии.

И, наконец, в-третьих, можно согласиться с тем же П. К. Гречко и К. С. Пигровым в том, что в *иносказательном и трансцендентном* определении социальной философии можно использовать термин «предельные основания общества» или «предельные вопросы [общества]»; но в этом случае она может быть определена *нестрого* как *наукоучение о предельных основаниях общества*.

В результате, мы имеем следующее определение социальной философии:

Социальная философия — это наука об основных законах и принципах развития общества, а также учение о смыслах и ценностях, определяющих это развитие. Социальная философия — это наукоучение о предельных основаниях общества.

Точно так же, как и философия в целом, социальная философия распадается внутри себя на ряд больших разделов, далее обозначаемых нами как «социально-философские науки». Это социальная онтология, соци-

¹ Напомним еще раз три основных смысла термина «метафизика»: 1) то же самое, что философия; 2) сердцевина философии: онтология + гносеология; 3) учение, противоположное диалектике как концепции всеобщего и глобального развития.

альная эпистемология и методология социальной философии, социальная аксиология, социально-философская антропология, история социальной философии и т. д. и т. п. (см. § 5 данной главы).

Следующий вопрос — это вопрос об отличии предметного поля социальной философии от предметного поля схожих с нею дисциплин — теоретической социологии, философии истории, социальной антропологии, социальной теории.

◆ Социальная философия и теоретическая социология

В отличие от социальной философии, теоретическая социология занимается теоретическим анализом основных социальных институтов и систем, причем базой для этого служат эмпирические данные, поставляемые эмпирической социологией. Основные методы исследования эмпирической социологии: социологический опрос (включая анкетирование), контент-анализ, социологический эксперимент и т. п. При этом теоретическая социология еще со времен О. Конта отвергает различные абстрактные метафизические схемы и подходы к обществу, стремясь тем самым «онаучить» свой собственный подход и сделать его максимально «позитивным». Социальная философия скептически относится к стремлению теоретической социологии придать *абсолютный научный статус* своей эмпирической базе и допускает существование метафизических подходов в рамках своего предметного поля¹.

◆ Социальная философия и философия истории

Термин «философия истории» может быть интерпретирован в двух основных значениях: в первом случае как раздел социальной философии («социально-философская наука»), изучающий философские проблемы истории, а во втором — как направление исторической науки, в котором историки рефлексиируют и размышляют над проблемами истории в их теоретическом и методологическом ракурсе. Вопрос о соотношении социальной философии и философии истории, — это, естественно, вопрос о соотношении социальной философии и «философии истории» в ее втором, историческом, понимании. Главная граница в таком случае проходит по тому, как соотносить и сопоставлять между собой теоретический и исторический материал. Социальные философы, используя различный (в том числе и социологический) инструментарий, склонны отдавать приоритет «теоретическому» перед «историческим», философы истории, наоборот, предпочитают в большей степени «подгонять» теоретические схемы под реальную исто-

¹ Есть и другое мнение о соотношении социальной философии и теоретической социологии. Его приводит один из современных немецких философских словарей: «социальная философия: понятие, характеризующее *раннюю социологию* [курсив наш — А.О.], особенно в связи с ее спекуляциями о человеческом прогрессе и предполагаемой последовательности ступеней, ведущих к идеальному состоянию» // Цит. по К. С. Пигрову: Социальная философия. С. 31.

рию, или даже непосредственно выводить свои оригинальные подходы из фактического материала истории. Это главное отличие «философии истории» от социальной философии.

◆ Социальная философия и социальная антропология

Социальную антропологию можно определить как науку о социальном взаимодействии с акцентом на изучение проявляющейся в этом взаимодействии человеческой природы¹. В отличие от социальной философии социальная антропология не претендует на статус всеобщей социальной науки; значительная часть ее исследований носит прикладной или эмпирический характер; особое внимание здесь уделяется изучению архаических, примитивных обществ и культур. Тем не менее, социальная философия частично включает в себя ветвь социально-антропологических исследований, обозначаемых как «социально-философская антропология»; последнюю следует относить к так называемым «социально-философским наукам».

◆ Социальная философия и социальная теория

Термин «социальная теория» многозначен и имеет, как минимум, пять основных смыслов². Здесь мы говорим о социальной теории как о *междисциплинарной, синтетической науке, суммирующей все основные теоретические результаты, достигнутые частными социальными науками и конструирующей на этом фундаменте базовые теоретические концепты, предназначенные для изучения всей социальной реальности*. В этом понимании предмет социальной теории весьма близок предмету социальной философии, хотя и отличен от его: например, очевидно, что социальная теория работает в основном с общенаучными категориями и на общенаучном уровне методологии, в то время как социальная философия использует всеобщую (философскую) методологию и применяет для своих исследований категориальный аппарат всеобщих (универсальных, философских) понятий.

Как развивается предметное поле социальной философии в современную эпоху?

«Выражаясь в общем плане, строение и, в особенности, развитие социальной философии определяется не предметным, а проблемным принципом. Именно проблемы являются центрами притяжения исследовательского внимания, их решение дает импульс к новым творческим поискам и дерзаниям. Наиболее ценными оказываются как раз стыковые, пограничные, междисциплинарные проблемы»³

¹ «Социальная антропология изучает социальные структуры и взаимодействие в них людей» // Кравченко А. И. Социальная антропология. М., 2003. С. 22.

² Орехов А. М. Социальная теория: к проблеме самоопределения и структуры // Личность. Культура. Общество. Т. VIII. Вып. 4 (32).

³ Гречко П. К. Там же. С. 88.

Но ответ этот можно лишь отчасти признать правильным. Если допустить, что социальная философия будет развиваться лишь проблемными, а не предметными путями, то ей вполне может грозить «растворение» в других социальных дисциплинах: так как, например, это случилось в западных университетах и колледжах, где классическая, исконная проблематика социальной философии оказалась либо распределена между другими науками (политической философией, этикой, социологией, философией науки и т. п.), либо — в иных случаях, — аморфна и размыта до такой степени, что трактуется большинством исследователей весьма вольно¹.

Вот почему «предметный принцип» развития социальной философии в настоящее время еще более актуален и значим, чем «проблемный принцип», поскольку именно он позволяет социальной философии «сохранить лицо» перед лицом всех, — как концептуальных, так и событийных, — вызовов современности, и «оправдать», и «доказать» необходимость своего существования как особой социальной науки и университетской дисциплины (см. подробно семнадцатую главу этого курса).

§ 2. Функции социальной философии

Функции социальной философии — это задачи социальной философии, которые она выполняет в обществе и для общества. Всего можно выделить восемь основных функций социальной философии: 1) мировоззренческую; 2) идеологическую; 3) методологическую; 4) критическую (скептическую); 5) культурогенетическую; 6) диагностическую; 7) прогностическую; 8) проективную.

- ♦ *Мировоззренческая функция социальной философии* состоит в том, что социальная философия оказывает серьезное воздействие на формирование мировоззрения каждого отдельного человека.

Мировоззрение — это совокупность взглядов, принципов и убеждений, определяющих основное направление деятельности человека (группы людей, общества в целом) и его (их) отношение к окружающей его социальной и природной действительности.

В мировоззрении соединены различные элементы — как теоретические, научные, так и практические, житейские, действующие на уровне здравого смысла. Философия и тем более социальная философия не обни-

¹ Напр., в одной из своих статей сам *Гречко П. К.* приводит примеры разнообразных западных учебников по социальной философии с их весьма *свободной* (если ни сказать больше!) трактовкой целей и содержания данного курса: см. *Гречко П. К.* К вопросу о предмете социальной философии // Вестник МГУ (Серия 7. Философия). 1995. № 1. С. 9–11. Если это интерпретировать как «проблемный принцип» в развитии социальной философии, то, что в таком случае останется в ней самой от ее предмета как самостоятельной философской дисциплины с классическим набором целей и задач?

мают собой всё мировоззрение, они составляют только часть его, а если говорить более точно, *философия (включая социальную философию как философское учение об обществе) — это теоретическое ядро мировоззрения*, т. е. она дает теоретический, рационально обоснованный, подкрепленный научными фактами и данными ответ на основные вопросы человеческого бытия. Социальная философия в союзе с другими философскими дисциплинами (этикой, эстетикой, аксиологией, философской антропологией, философией социальных и гуманитарных наук) оказывает существенное воздействие на формирование ценностей и нормативных принципов, отражающих взгляды человека на общество и конструирующих его линию поведения в этом обществе. Из вышесказанного следует, что наряду с мировоззренческой функцией, социальная философия также осуществляет и *идеологическую функцию*.

- ◆ *Идеологическая функция социальной философии* заключается в том, что она — наряду с другими социальными науками (экономикой, политологией, социологией) оказывает значительное влияние на формирование различных общественных идеологий, а также придает им соответствующее методологическое оформление и обоснование.

Идеология — это система утверждений и убеждений относительно каких-либо социальных фактов и явлений, в первую очередь — система утверждений и убеждений относительно политических и экономических фактов и явлений.

Социальная философия для всякой идеологии — это одновременно и наиболее глубокий фундамент, и чертеж для возведения соответствующей идеологической схемы или парадигмы. Идеологии без необходимого на каждый случай социально-философского обоснования, как правило, поверхностны и летучи: их легко уносит прочь из пределов политического пространства. Вот почему любая идеология стремится прибегнуть к помощи социальной философии, чтобы фундаментально обосновать и закрепить на уровне наиболее сущностных принципов свои актуальные и «злободневные» идеи и утверждения.

- ◆ *Методологическая функция социальной философии* заключается в том, что социальная философия играет роль *всеобщей методологии* для гуманитарных и социальных наук, а также создает предпосылки для создания *социальной теории*. Это, однако, не означает, что социальную философию следует понимать как *частную (конкретную) методологию*, — например, как конкретную методологию права, политики или истории. Это вульгарный и неправильный подход; на деле же, социальная философия задает лишь *самые общие (всеобщие) принципы*, которые определяют ход развития той или иной социальной науки — и не более того. В числе примеров можно назвать разработанные фи-

лософией и впоследствии явно или неявно внедренные в научное социальное познание «принцип развития» («Всё в мире развивается»), «принцип детерминизма» («Всё в мире имеет свою причину»), «принцип познаваемости мира» («Всё познаваемо»), «принцип практической осуществимости» («Всё, что теоретически возможно и не запрещено законами природы, практически осуществимо») и т. п. Что же касается частной (иначе, конкретной) методологии каждой социальной науки, то ее вырабатывает сама наука в процессе своей эволюции, и социальная философия оказывает на нее влияние лишь посредством *влияния всеобщей методологии на частнонаучную методологию*.

- ♦ *Критическая (скептическая) функция социальной философии* представляет собой направленность социально-философского знания на постоянный скепсис, устремленность социальной философии к некой *абсолютной истине*, пред которой все ныне существующие истины рассматриваются только как *относительные*.

Социальную философию вообще можно определить как самую критически настроенную из всех социальных наук, — как в отношении оснований и выводов этих наук, так и в отношении своих собственных оснований и выводов. Социальная философия по самой своей природе *просто обязана* во всем сомневаться, при условии, если эти основания и выводы не были неоднократно проверены ей самой. Но даже в этом случае они все равно должны подвергаться критике и критическому разбору, при условии, что это *рациональная критика и рациональный разбор*. «Никаких догм в отношении социальной реальности!», вот главный принцип «критического рационализма», основы которого были заложены еще Карлом Поппером и в чем направлении должна двигаться социальная философия.

- ♦ *Культурогенетическая функция социальной философии* заключается в формировании социальной философией теоретических и методологических оснований для конструирования культурных ценностей и образцов.

Выполнение данной функции для социальной философии можно интерпретировать как одну из ее практических задач. Социальная философия должна не просто сформулировать какое-либо знание или заявить какую-либо методологию, она должна продемонстрировать их практическое значение и практическую ценность в рамках данной духовной или материальной культуры. Другими словами, социальная философия должна принимать участие в формировании и конструировании образцов и норм, составляющих духовные или материальные ценности данного конкретного общества. Очевидно также, что эти ценности должны быть *высокими*, т. е. содержать в себе элемент *духовности* — как духовного опыта человечества с ярко выраженным в нем противостоянием добра и зла, высоких и низких ценностей, иначе сама по себе культурогенетическая функция может быть истолкована превратно.

- ◆ *Диагностическая функция социальной философии* — это функция постановки «диагноза» социальной реальности, или, говоря иначе, функция, заключающаяся в «распознавании» основных, глубинных, сущностей черт и признаков своего социального времени¹

В связи с этим следует еще раз вспомнить знаменитое высказывание немецкого философа Г. В. Ф. Гегеля — «*Сова Минервы вылетает в сумерках*». «Сова Минервы», обозначающая здесь философию, именно потому и «вылетает в сумерках», что, как правило, *философия никогда не способна дать диагноз своего времени в рамках самого времени* (т. е. «утром» или «днем»). «Философский диагноз» — это самый глубокий диагноз из всех имеющихся, — в отношении всякой эпохи и всякой социальной реальности, но, для того, чтобы его поставить, философии необходимо *определенное время, промежуток*, — но только после того, как данная историческая эпоха или социальная реальность уже закончит свое существование. В этом специфика диагностической функции социальной философии и отличие от диагностических функций других социальных наук, которые могут поставить свои диагнозы уже в рамках своего социального времени.

- ◆ *Прогностическая функция социальной философии* состоит в том, что последняя пытается *прогнозировать*, т. е. экстраполировать знание о прошлом и настоящем на будущие события:

«Прогнозирование — один из видов социального предвидения, сущность которого заключается в экстраполяции научными методами знаний о прошлом и настоящем на знание о будущем, или, иначе, получение научных методами картины будущего»².

Или, немножко иначе:

«Прогностическая функция социальной философии выражается в разработке обоснованных прогнозов о тенденциях развития общества и человечества, о [возможных] социальных противоречиях и конфликтных процессах в будущем»³

Когда речь заходит о *прогнозировании*, то, в отличие от *предсказания*, речь всегда идет о *научном конструировании* воображаемого будущего. Будущее в этом случае не «предсказывается» вслепую, а моделируется как спектр *разновероятных* возможностей с использованием тех или иных научных методологий. Разработать рациональную базу таких методологий, отделить научный способ прогнозирования от ненаучного, — в этом мы видим прогностическую функцию социальной философии.

¹ Др.-греч. «diagnosis» — распознавание, определение.

² Орехов А. М. Методы экономических исследований. М., 2006. С. 373.

³ Соколов С. В. Там же. С. 17.

- ◆ *Проективная функция социальной философии* заключается в том, что, используя свои «диагнозы» и «прогнозы», социальная философия стремится предложить собственные проекты преобразования социальной действительности, и таким способом повлиять на преобразование и конструирование социальной реальности.

Для ранних типов социальной философии, например, для той, что была у Платона, характерно тесное слияние трех последних функций: диагностической, прогностической и проективной, однако, этот факт как раз свидетельствует о «незрелости» античной социально-философской мысли. На деле же социальный философ, если он хорошо осознает ограниченность и спекулятивность социально-философского мышления, всегда будет зримо чувствовать грань, с одной стороны, между «диагнозом» и «прогнозом», а, с другой стороны, «проектом», и делать всё, что бы его «предположения» относительно будущего не принимались другими индивидами и субъектами, как прямое «руководство к действию». Тем не менее, проективная функция чрезвычайно важна для социальной философии, поскольку таким образом она заявляет о возможности *практического применения* своих идей и концепций.

Но, опять же, проективную функцию социальной философии ни в коем случае не следует трактовать примитивно и схематически. Некоторые мыслители и ученые излишне сближают и неоправданно упрощают связь между теорией и практикой, существующую как в социальной философии, так и в иных социальных науках¹.

Однако такой подход в целом следует рассматривать как неубедительный: на деле, от абстрактной философской идеи касательно каких-либо изменений в «практической жизни» до собственно «социального проекта» — дистанция огромного размера. Теоретически размышлять о практической жизни и спекулятивно, абстрактно конструировать в ней веер возможных изменений, — это далеко не то же самое, что вносить в нее те или иные социальные проекты.

§ 3. Социально-философский дискурс в истории философии

Генезис социальной философии вряд ли имеет смысл рассматривать вне генезиса философии в целом. Точно так же, как и последняя, социальная философия берет свое начало в мифологии и религии, и первые объяснения общества в целом воспроизводят мифологические и религиозные

¹ Сюда относятся, например, концептуальные схемы и идеологии, представляемые Московским методологическим кружком (ММК), основанным Г. П. Щедровицким, — схемы и идеологии, утверждающие, что каждый философ суть организационный методолог, и потому каждую идею этого философа относительно практики следует расценивать как социальный проект.

схемы, сформировавшиеся в архаическую родоплеменную эпоху. Возникновение же *первых более или менее рациональных социально-философских учений* следует отнести к эпохе древневосточных обществ и государств, а также к античной эпохе, о которой речь пойдет в следующем разделе.

В Древнем Китае (вторая половина I тыс. до н. э.) зачатки первых социально-философских концепций были разработаны конфуцианством, легизмом и даосизмом.

Конфуцианство в лице его основателя Конфуция (Кун-Фу-Цзы) (551–479 гг. до н. э.) основной осью общественных отношений считало понятие «ли» — ритуала, обычая. Следование ритуалу основано на уважении к предкам и на культе Неба, впоследствии слившемся с культом государя, императора. Конфуцианская этика строилась на следующих принципах: а) «золотая середина» — стремление избегать крайностей в поведении; б) «забота о людях» («шу»); в) конструирование «морального идеала поведения» — «благородного мужа» («цзюнь цзы»); г) «исправление имен» — приведение его поведения в соответствии с его статусом: например, если государь ведет себя не как государь, то его поведение необходимо исправить, и заставит его вести себя как надо государю. Социальная философия была тесно переплетена с конфуцианским этосом: в ее основе лежала идея всеобщего ритуала, соблюдение которого гарантирует целостность и единство общественных отношений. Социальные воззрения Конфуция обнаруживают гуманистическое начало: например, на вопрос одного из своих учеников о том, одобряет ли он *«убийство людей, лишенных принципов, во имя приближения к этим принципам»*, Конфуций ответил: *«Зачем, управляя государством, убивать людей? Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым»*. При этом, однако, он полагал, что знание законов, управляющих обществом, доступно лишь немногим: правителям и мудрецам, а простых людей вполне можно оставить без этого знания: *«народ можно заставить идти правильным путем, но ему нельзя объяснить, зачем это нужно»*.

Легизм (иначе, *школа «фа-цзя»*) — это социальное и политическое учение, по многим вопросам оппозиционное конфуцианству: в основу общественных отношений легисты закладывали подчинение «фа» — закону.

Одним из наиболее видных представителей легизма был Шан Ян (390–338 гг. до н. э.), автор «Книги правителя области Шан». Согласно Шан Яну, человек по своей природе мелочен и эгоистичен, и единственная сила, способная заставить его работать на общее благо — это государство. У простого человека есть стремление жить в государстве, но его усилия в этом направлении часто оборачиваются хаосом: *«Люди по своей природе стремятся к порядку, но их действия порождают беспорядок»*. Для наведения порядка можно пожертвовать любыми принципами: *«Если войной можно уничтожить войну, то позволительна даже война; если убийст-*

вом можно уничтожить убийство, то разрешается даже убийство; если наказанием можно уничтожить наказания, то допустимы самые суровые наказания». Главные занятия — это земледелие и война, к торговле Шан Ян относился пренебрежительно. Также согласно концепции Шан Яна, идеальный правитель должен управлять государством с помощью четырех основных принципов: а) много наказаний и мало наград (соотношение примерно десять к одному); б) жестокость в наказаниях, которая внушают ужас его подданным; в) жестокость в наказаниях даже за самые мелкие преступления; г) стремление разоблачать людей слежкой и круговой порукой. При этом, однако, Шан Ян выступил против привилегий наследственной китайской аристократии, внедряя в управление «принцип равных возможностей», согласно которому любой китасц мог, сдав соответствующие экзамены, сделать карьеру чиновника¹.

Даосизм — еще одна знаменитая философская школа в Древнем Китае, впоследствии трансформировавшаяся в религию. Ее основателем принято считать старшего современника Конфуция, мудреца Лао-Цзы (VI–V вв. до н. э.). Главное в социальном учении даосизма — это *принцип бездействия (не-деяния)*. Согласно даосам, именно этот принцип позволяет в наилучшей степени следовать «дао» — естественному пути. *Лучший правитель, в таком случае, это тот, о котором народ знает лишь то, что он существует.* Даосы также были первыми пацифистами: для них война всегда есть отступление от истинного «дао».

В Древней Индии (речь идет также о I тыс. до н. э.) не было создано масштабных социальных учений. Правда, таковым можно считать сам «брахманизм» — древнеиндийскую религию (более позднее название — «индуизм»). Согласно брахманизму, все люди делятся на большие социальные группы — «варны», каждая из которых состоит из более мелких профессиональных групп — «каст». Всего в Древней Индии было четыре варны: брахманы (жрецы), кшатрии (воины), вайшьи (земледельцы, ремесленники, торговцы) и шудры (слуги). Первые три варны были высшими, а последняя варна — низшей. Между варнами и кастами отсутствовала всякая социальная мобильность, человек рождался и умирал в одной той же варне и касте. Главное в брахманизме — это забота о душе, поскольку по своей сущности брахманизм — религия метемпсихоза (переселения душ); сообразно этому, брахманизм проповедовал социальную пассивность и безразличие. Два главных понятия брахманизма: «дхарма» (закон поведения, которому должен следовать человек в своей варне и касте) и «карма» (закон возмездия или воздаяния, который либо поощряет, либо наказывает человека). Сам процесс бесконечного странствия души по телам

¹ Применяя легистские способы управления государством, великий китайский император Цинь Ши-хуан сумел в 221 г. до н. э. объединить Китай и сделать его самой могущественной империей в Восточной Азии.

называется «сансарой»; конечная цель сансары — это освобождение души от этих странствий («мокша», или в более позднем варианте, «нирвана»).

Наиболее известными социальными философами периода античности, — периода Древней Греции и Рима, — следует считать Сократа, Платона и Аристотеля.

Сократ (469–399 гг. до н. э.) — первый древнегреческий мыслитель, глубоко размышлявший над проблемами общества. Его знаменитое высказывание *«Деревья и местности меня ничему не научат, — не то, что люди в городе»* знаменует собой поворотный пункт всей древнегреческой философской мысли: от стихийной натурфилософии — к первым элементам социально-философской рефлексии. Сократ также разрабатывал проблемы социального познания, этики, эстетики. Как и Конфуций, он не оставил никаких сочинений, зато был блестящим мастером диалога и устной речи.

Платон (427–347 гг. до н. э.) был учеником Сократа, чье влияние он испытывал на протяжении всей своей жизни. Самые важные социально-философские произведения Платона — *«Государство»* и *«Законы»*. В них древнегреческим мыслителем была сконструирована первая «утопия» — *идеальная модель государственного строя*, которую Платон мечтал воплотить в жизнь и ради этого даже трижды посещал Сицилию, город Сиракузы, где уговаривал местных тиранов (сначала Дионисия Старшего, потом Дионисия Младшего) устроить жизнь этого полиса по принципам его утопии; однако, тираны, как практичные правители, ему неизменно отказывали. Основные социально-философские проблемы, волновавшие Платона, детально разбираются в обеих вышеупомянутых книгах: происхождение общества, его идеальное устройство, справедливость как принцип общественной регуляции, система собственности, социальная стратификация — в позитивной и нормативном смысле, типы государственного устройства, религия, суд и система наказаний и т. п.

Главный регулирующий принцип общественной жизнедеятельности, согласно Платону, это принцип справедливости. Определяет Платон справедливость следующим образом: *«Справедливость состоит в том, чтобы каждый имел своё и получал своё»*. Но интерпретирует Платон этот принцип весьма однобоко: с его точки зрения, то, в какой степени «каждый» должен получать «свое», определял не сам индивид, а высший класс в лице «философов» — самых «мудрых» людей этого государства. *Принцип справедливости у Платона отделяется от принципа свободы и последний уничтожается ради того, чтобы сделать справедливость абсолютной и самодостаточной.* Справедливость у Платона поглощает всё государство, но это была справедливость для государства как воплощения общины и рода, но отнюдь не справедливость для каждого отдельного, частного индивида. В таком царстве справедливости человек перестает быть гражданином, а становится государственным рабом — наподобие «илота» в современной Платону Спарте.

Всего в государстве Платона три основных «класса»: два высших — «философы» и «стражи», и один низший — торговцы, ремесленники, крестьяне. Но это именно *классы*, а не сословия: они не закрыты для социальных и индивидуальных перемещений, а отбор в высшие классы идет по способностям.

В таком же духе Платон решает проблему собственности в идеальном государстве: идеальному государству необходима лишь та форма собственности, которая способствует сплочению и объединению людей и та, которая позволяет в своей наиболее выпуклой форме проявлять себя общему, государственному интересу. Естественно, что на эту роль больше всего подходит общественная собственность. Частная собственность — та самая, что разобщает и разъединяет граждан государства, по мнению греческого мыслителя, в идеальном государстве допустима лишь в строго ограниченных пределах.

Аристотель (384–322 гг. до н. э.) — ученик Платона, создавший в Афинах собственную школу — Ликей. Будучи мыслителем энциклопедического плана, он, как и его учитель, не прошел мимо ни одной существенной для того времени социально-философской проблемы.

Согласно Аристотелю, человек есть «общественное животное» и потому инстинктивно стремится соединить свою жизнь с другими людьми. Такова природа людей — стремиться жить совместно и этому ничего нельзя противопоставить: однако, проблема заключается в том, чтобы найти наилучшие формы такого соединения, т. е. наилучшие формы устройства государства, которое является по своей сущности, *естественным* продолжением семьи и рода. Среди наилучших форм государственного устройства Аристотель выделяет монархию, аристократию, и «политию» (власть среднего класса). К нежелательным формам государственного устройства Аристотель относит тиранию, олигархию, и демократию, трактуемую у древнегреческого философа как «власть толпы». Особенно высоко Аристотель ставит «политию»: при этом он считает, что *средние слои* (по современной терминологии, *средний класс*) должны быть наиболее многочисленными в обществе и это всегда есть некий гарант стабильности государства. Так же, как Платон, Аристотель придает большое значение принципу справедливости: однако, при этом он был далек от платоновских идей «казарменного коммунизма». В справедливости Аристотель усматривал, в первую очередь, *равенство и пропорциональность*. Существует два вида справедливости — природная и социальная («гражданское справедливое», справедливость по закону), причем первая должна цениться гораздо выше, чем вторая. Аристотель высказывается за умеренный вариант постепенного реформирования общества в направлении справедливости, надеясь на мудрость имущих и способность античной демократии к самоулучшению. Не соглашался Аристотель с Платоном и по вопросу о собственности в идеальном государстве. Излишнее обобществление имущества (в том числе и в форме

общности жен), по мнению Аристотеля, будет мешать проявлению двух нравственных важнейших качеств — щедрости и целомудрия: частная собственность также необходима всему обществу.

Богатый спектр разнообразных социально-философских идей можно отыскать и в учениях других известных мыслителей (Ксенофонт Афинский, Диоген Синопский, Цицерон и др.) и школ античности (стоики, киники, скептики и т. п.). Но в целом по своим масштабам влияния на развитие последующей социальной философии они значительно уступают как учению Платона, так Аристотеля, — которые, без всякого преувеличения, являются самыми крупными социальными философами античного мира.

Отсчет средневековой эпохи принято начинать примерно с VI в. нашей эры и заканчивать XIV столетием; эпоха Ренессанса (Возрождения) обнимает собой XIV–XVI вв. Если средневековые можно охарактеризовать как эпоху тотального подчинения философского мышления религиозному мировоззрению, то в Ренессанс философия начинает постепенно секуляризоваться, освобождаться от догм религии и мистики.

Наиболее выдающимися социальными философами средневековья были Аврелий Августин (Августин Блаженный), Фома Аквинский и арабский мыслитель Ибн-Хальдун (Ибн-Халдун).

Августин (354–430 гг.) — автор знаменитой концепции «двух градов» — Града Божьего и Града Земного. Град Божий — мистическое сообщество всех христиан¹, Град Земной — сообщество язычников. Между двумя этими «градами» идет бесконечная борьба, но Августин оптимистичен: рано или поздно победит Град Божий. История содержит в себе шесть основных эпох: «младенчество», «детство», «отрочество», «юность», «зрелость» и «старость». Мышление Августина эсхатологично²: мир находится в состоянии «глубокой старости». Конец истории ознаменуется Страшным судом, вторым пришествием Христа и окончательным отделением праведников (христиан) от грешников (язычников).

Фома Аквинский (1225–1274) создал философскую систему, которая считается своеобразной вершиной средневековой схоластики: немалое место в ней отведено и социальной философии.

Человек для Фомы — существо изначально политическое, общественное, а общество, в котором он живет — общество иерархическое, сословное: каждому индивиду в нем отведена своя ячейка. В таком обществе существует две основных власти — человеческая, светская (ее представ-

¹ «Градом Божиим мы называем град, о котором свидетельствует то самое Писание, которое по воле высочайшего провидения, возвышаясь над всеми без исключения писаниями всех народов, божественным авторитетом, а не случайно производимым впечатлением покорило собой всякого рода человеческие умы» // *Августин Бл. Творения*. Т. 3. О граде Божьем. СПб., 1998. С. 463.

² Эсхатология — учение о конце света, конце истории.

ляет государство), и божественная власть (ее осуществляет церковь). При этом и первая из властей имеет своим источником Бога, но если она вступает в противоречие с властью церкви, то подданные этого правителя имеют право восстать против него, так как светская власть по своему существу ниже власти церковной и должна повиноваться последней. Идеальная форма правления — монархия: она обеспечивает единство всему обществу, подобно как повиновение капитану обеспечивает спаянность воли всей команды корабля.

Ибн-Хальдун¹ (1332–1406) — социальный мыслитель, преподававший философию и историю при дворах правителей различных государств Испании, Северной Африки и Египта; основная работа Ибн-Хальдуна — «Мукаддима» («Введение»).

Согласно Ибн-Хальдуну, любое государство переживает в своем развитии две фазы: кочевническую и городскую (земледельческую). Однако, лишь кочевым обществам, согласно арабскому мыслителю, принадлежит добродетельное состояние, называемое Ибн-Хальдуном *«асабийя»*, которое можно определить как *социальную солидарность*. Однако, как только кочевники становятся мирными земледельцами, это состояние меняется на состояние вражды и раздора. Образ жизни людей определяется, в первую очередь, экономикой²: *«Знай, что различия в образе жизни людей зависят только от различия способа добывания ими жизненных средств. Люди объединяются исключительно ради взаимной помощи для добывания этих средств»*. Труд — основа жизни людей. Всякое государство недолговечно: среднее время его существования 120 лет. Основные этапы его развития: 1) смена элиты, приход к власти новой элиты; 2) вождизм — выделение вождя из элиты; 3) единоличное правление вождя; 4) накопление богатства, щедрость, расточительство; 5) упадок государства: обычно он соответствует гибели вождя.

Социальную философию эпохи Ренессанса следует рассматривать сквозь призму деятельности таких мыслителей как Н. Макиавелли, Т. Мор, Т. Кампанелла.

Н. Макиавелли (1469–1527) — итальянский политический мыслитель, жил во Флоренции. Он отстаивал практический, анти-теологический подход к анализу общества, расценивал людей, как эгоистов, заботящихся в первую очередь о собственном частном благе. Единственная сила при этом, способная обуздать этот эгоизм и направить его на общие цели — это государство. Н. Макиавелли был сторонником теории разделения властей, особенно настаивал на отделении светской власти от власти церкви. В работе «Государь» итальянский мыслитель сформулировал свой собст-

¹ Другое написание имени — «Ибн-Халдун».

² Вероятно, это первый случай «экономического детерминизма» в истории социально-философской мысли.

венный идеал *совершенного правителя*; по мнению Н. Макиавелли, такой правитель «сочетает в себе качества льва и лисицы».

Т. Мор (1478–1535) — английский социальный мыслитель и политический деятель эпохи Генриха VIII. Был казнен по обвинению в «государственной измене». Автор «Утопии» (1516), — в этом произведении Т. Мором описывается идеальный остров *Утопия* и его жители *утопийцы*. Это *общество равных*, основанное на общественной собственности: равенство Т. Мором трактуется как справедливость. Главный правитель — мудрец, философ. Все *утопийцы* в равной степени занимаются как физическим, так и умственным трудом. *Утопийцы* имеют свою религию, но в отношении других религий они также проявляют терпимость.

«Утопия» Т. Мора в чем-то повторила «государство» Платона, но в чем-то превзошла ее. У *утопийцев* нет классов («сословий»), на которые, в частности, предлагал делить общество древнегреческий философ. Апология же «равенства как справедливости» выражена у английского философа гораздо сильнее, чем у Платона.

Т. Кампанелла (1568–1639) — еще один утопический мыслитель, но на этот раз итальянец. Автор «Города Солнца» (1601–1602). Утопия Т. Кампанеллы — еще более «жесткая» и «тоталитарная», чем у Т. Мора, — в некотором аспекте это «откат назад», в сторону платоновского государства.

Преимуществом коммунистического общества, по мнению Т. Кампанеллы, является то, что там «все одинаково богаты и бедны; богаты, потому что владеют всем, бедны, потому что никто не владеет ничем, и вместе с тем не они служат вещам, а вещи служат им»¹ *Солярии* (жители Города Солнца), так же, как *утопийцы*, сообща владеют всей собственностью, но принципы управления у них гораздо более тотальны и тоталитарны: например, у них не допускается свободный брак по выбору. Выбор за брачующихся производится старейшинами согласно принципам евгеники², за главный принцип здесь полагается польза для всего общества. Интересен также и способ казни преступников в Городе Солнца: последние должны казнить себя сами, поджигая обложенные вокруг своего тела мешочки с порохом, — чем-то напоминает древние Афины, где приговоренный к смерти должен был самостоятельно выпить чашу с ядом (палач лишь готовил яд, а не казнил преступника).

Таким образом, социально-философская мысль средневековья и Ренессанса поставила много интересных вопросов, — поразмышлять над которыми будет полезно и в современную историческую эпоху.

Эпохой Нового Времени называют период зарождения промышленного капитализма XVII–XVIII вв., а эпоха Просвещения — вторая половина

¹ Кампанелла Т. Государство Солнца. М., 1923. С. 74.

² Евгеника — учение о применении принципов «искусственного отбора» к развитию общества, или, говоря проще, учение о разведении людей как «племенного скота».

XVIII вв. в Англии, Германии, Франции. Обе эпохи дали социальной философии целую плеяду таких выдающихся мыслителей, как Т. Гоббс, Д. Локк, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескье, П. Гольбах, К. Гельвеций, И. Кант и многие другие. Попробуем вкратце сказать о некоторых из них.

Т. Гоббс (1588–1679) — современник английской буржуазной революции, один из основоположников либерализма. Главный принцип его социально-философского учения: *«Где нет общей власти, нет закона, а где нет закона, нет и справедливости»*. Создатель учения о двух стадиях развития общества: 1) «естественная стадия» — безгосударственная, анархическая; ее можно определить следующими положениями: *«человек человеку — волк»* и *«борьба всех против всех»*; 2) «гражданская стадия» — с государством, правом и законами. Согласно Т. Гоббсу, где нет государства, там нет закона и морали. С другой стороны, английский мыслитель констатирует опасность порабощения государством свободы граждан, отчуждения их от государства (работа «Левиафан»).

Д. Локк (1632–1704) — еще один широко известный английский либеральный мыслитель Нового Времени. Главное произведение — «Два трактата о правлении» (1688). В нем Д. Локк углубляет учение о двух стадиях развития общества, — в частности, фундаментально разрабатывает концепцию «оправдания» частной собственности и теорию общественного договора. Другим важнейшим положением локковской социальной философии следует считать теорию разделения властей и теорию свободы как разумного принципа поведения человека:

«Власть общества или созданного людьми законодательного органа никак не может простирается далее, нежели это необходимо для общего блага; эта власть обязана охранять собственность каждого»¹. «Ведь закон в его подлинном смысле представляет собой не столько ограничение, сколько руководство для свободного и разумного существа в его собственных интересах и предписывает только то, что служит на общее благо тех, кто подчиняется этому закону... Таким образом, несмотря на всевозможные лжетолкования, целью закона является не уничтожение и не ограничение, а сохранение и расширение свободы»².

Ш. Монтескье (1689–1755) — французский социальный и политический мыслитель. В философии истории проявил себя как сторонник «географического детерминизма»: по его мнению, социальные и политические институты в значительной степени зависимы от климата, почвы, рельефа, размеров территории страны. Например, умеренный климат способствует демократии, а жаркий — деспотии³; маленькие размеры государства вы-

¹ Локк Д. Сочинения. Т. 3. М., 1988. С. 337.

² Там же. С. 293.

³ «Малодушие народов жаркого климата почти всегда приводило их к рабству, между тем мужество народов холодного климата сохраняло за ними свободу» // Монтескье Ш. Персидские письма. М., 1956. С. 387.

зывают к жизни республику, большие требуют монархии и т. п. В своей политической философии Ш. Монтескье проявил себя как один из авторов «теории разделения властей» — т. е. разделения законодательной, судебной и исполнительной власти, каждая из которых независима от другой. Только при соблюдении этих правил будет *«возможен такой государственный строй, при котором никого не будут понуждать делать то, к чему его не обязывает закон, и не делать того, что ему закон позволяет»*. Идеалом государственного устройства французский философ считал конституционную монархию.

Ж.-Ж. Руссо (1712–1778) — также французский философ и политический мыслитель. В работе «Об общественном договоре» изложил основы конституционного демократического строя, идеалом которого сам Руссо считал парламентскую республику. «Общественный договор» — договор, который, возможно, никогда не был и не будет заключен, но сами его принципы определяют отличие «гражданского состояния» человечества от «естественного состояния». С другой стороны, как отмечает французский мыслитель в другой своей работе — «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми» — сам переход к гражданскому состоянию в значительной степени погубил добродетельные начала в человеке, развил в нем качество хищнического эгоизма. Главное зло здесь — частная собственность.

«Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: „Это — моё“, и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить был истинным основателем гражданского [т. е. классового. — А. О.] общества»¹

Ж. Ж. Руссо отождествлял между собой «собственность» и «частную собственность» и полагал, что в эпоху варварства и отсутствия цивилизации собственности еще не существовало. Но как только она появилась, она сразу стало мощным катализатором неравенства среди людей:

«Конкуренция и соперничество, с одной стороны, а, с другой, противоположность интересов и скрытое желание обогатиться за счет другого — таковы ближайшие последствия возникновения собственности, таковы неотлучные спутники зарождающегося неравенства»²

Французский мыслитель также проявил себя как один из первых антиискусствистов. Наука, по его мнению, лишь отчуждала и развращала человека, но никак не способствовала прогрессу его нравственных начал:

«Приливы и отливы воды в океане не строже подчинены движению ночного светила, чем судьба нравов и добропорядочности — успехам наук и искусств»³

¹ Руссо Ж.-Ж. О причинах неравенства. СПб., 1907. С. 68.

² Там же. С. 83.

³ Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. в 3 т. М., 1961. Т. 1. С. 47.

И. Кант (1724–1804) — выдающийся немецкий философ эпохи Просвещения, правда, иронично утверждавший, что он живет «не в *просвещенный* век, а в век *просвещения*».

Ключевой принцип кантовской социальной философии — *универсализм*. Он означал признание *единой природы каких-либо процессов или явлений, а также констатацию действия неких общих всеобязательных законов в отношении этих процессов или явлений*. В социальной философии принцип универсализма отстаивает единую природу социума, а также декларирует необходимость существования общих всеобязательных принципов (общих и всеобщих законов) его функционирования. Социально-философские идеи в творчестве И. Канта тесно переплетаются с его философией истории, по поводу которой можно заметить следующее:

«Основное назначение философии истории Канта заключается в том, что он стремится к выражению генезиса специфичности *человечности* как того, что основополагает достоинство и ценность человека. Ценность „человечности“ не является изначально данной, а *приобретается*, вызревает постепенно в историческом развитии. Таким образом, человек творит себя самого»¹.

Например, в своей работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» обсуждая вопрос о будущем всемирно-гражданском состоянии, он утверждает его как *всеобщее*, т. е. применительно для всех народов и стран без исключения:

«Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую вынуждает его природа, — достижение *всеобщего* [выд. мною. — А. О.] правового гражданского общества»². «*Всеобщее* [выд. мною. — А. О.] всемирно-гражданское состояние [необходимо рассматривать] как лono, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода»³.

Такой подход, судя по всему, исходил из нескольких предположений: во-первых, И. Кант полагал, что любое философское знание является *общезначимым*, т. е. одинаковым с познавательной точки зрения для всех людей; во-вторых, немецкий философ считал, что это философское знание будет в равной степени *полезно* для всех людей, и, в-третьих, это знание должно быть в одинаковой мере *общеобязательным и общепринудительным* для всех людей. Это, в сущности, и есть применение принципа универсализма в социальной философии, поскольку за пределами такого подхода не должен был оставаться ни один индивид. Более фундаментально принцип универсализма в социальной философии И. Канта должен быть

¹ Белас Л. Кантовский проект философского постижения истории // Вестник РУДН (сер. Философия). 2007. № 2. С. 50.

² Кант И. Сочинения (на русском и немецком языке). Москва, 1994. Т. 4. С. 95.

³ Там же. С. 115.

рассмотрен в трех основных аспектах: (1) позитивном; (2) нормативном; (3) социально-этическом. В позитивном аспекте универсализм означает, прежде всего, не что иное, как *монизм*, т. е. эпистемологическое утверждение, что социальный мир должен состоять из некой *единой социальной субстанции* и подчиняться *единым социальным законам*. Нормативный аспект применения принципа универсализма у И. Канта логически вытекает из позитивного аспекта. Если мир един и монистичен, и в отношении его действуют единые законы и соответствия, и в эпистемологии отсутствует жесткое разделение социального и природного, тогда, исходя из принципа универсализма, можно сформулировать следующий нормативный принцип: *все люди должны жить по единым законам и правилам и эти правила могут быть сформулированы в доступной для них форме*. Социально-этический аспект применения принципа универсализма у И. Канта следует рассмотреть в двух основных направлениях: во-первых, анализ проблемы свободы, и, во-вторых, трансформация принципа универсализма в космополитизм.

В контексте принципа универсализма (это интерпретируется нами как второе направление социально-этического аспекта) следует рассматривать и идею Канта о всемирном гражданстве как принципе будущего международного права, изложенной в его самой значительной работе последних лет «К вечному миру». Здесь Кант утверждает следующее:

«Идея права *всемирного гражданства* [выд. нами. — А. О.] есть не фантастическое или нелепое представление о праве, а необходимое дополнение неписаного кодекса государственного и международного права к публичному праву человека вообще и потому к вечному миру»¹

Всемирное гражданство, согласно Канту, если он будет реализовано в условиях вечного мира, позволит человеку ощутить себя личностью не только на уровне каждого отдельного государства, но и на уровне всего мирового географического пространства. Каждый индивид в таком случае будет как бы возведен в ранг «космополита», т. е. «гражданина мира» и сможет свободно перемещаться в пределах зоны государств, связавших себя обязательством «вечного мира».

В итоге, можно утверждать, что в обе вышеуказанные эпохи (Новое Время и Просвещение) социально-философская мысль сделала большой шаг вперед. Были разработаны целый ряд фундаментальных социально-философских принципов и концептов, — впоследствии, — в слегка трансформированном виде, — послуживших концептуальным основанием «эпохи модерна».

Девятнадцатый и первая половина XX века, — эпоха зарождения значительной части *современных направлений социальной философии*, — позитивизма, марксизма, цивилизационной теории, социальной феноменологии, факторной теории общества, функционализма.

¹ Кант И. Сочинения. С. 403.

«Позитивизм» — философско-методологическое учение, появившееся на свет в первой половине XIX века и основоположником его считается французский философ и социолог Огюст Конт (1798–1857). Именно он впервые и изобрел сам термин «позитивизм», подразумевая под ним возможность создания некой «позитивной» («положительной») философии, свободной от спекуляций и абстрактных (в худшем смысле этого слова) метафизических рассуждений, а в качестве модели для себя полагающую естественные (эмпирические) науки, — прежде всего, математику и физику. Согласно Конту, социальные науки по своему методу и предмету принципиально ничем не отличаются от естественных наук. Сама социальная наука, как и всё общество, проходит в своем развитии три основных стадии: *теологическую*, *метафизическую* и *позитивную*. На первой стадии человеческий разум в объяснении мира социальных фактов использовал в основном сверхъестественные силы и сущности; на второй стадии сверхъестественное объяснение было заменено объяснением через абстрактные метафизические сущности, к числу которых Конт относил и любые философские объяснения посредством «законов», «субстанций», «смыслов» и т. п.; и, наконец, на третьей стадии, в действии вступает «позитивный метод», очищающий социальное знание от спекулятивных «наносов» и «абстракций»: в результате последнее становится подобным по своей структуре естественнонаучному знанию. Впоследствии идеи позитивизма (в форме *неопозитивизма*) в западной социальной философии разрабатывали Д. С. Милль, Б. Рассел, Ф. Хайек, К. Поппер; позитивизм явился также одним из источников для возникновения *постэкономизма*, который окончательно оформился в семидесятые годы XX века трудами Дж. Гэлбрейта, Д. Белла, Й. Масуды, Э. Тоффлера и других теоретиков «постиндустриального („нового индустриального“) общества», хотя, — опять же, — многие из идей постэкономизма были сформулированы еще М. Вебером на рубеже XIX и XX вв.

Основателем марксизма был Карл Маркс (1818–1883), немалый вклад в развитие марксистской теории внесли также Ф. Энгельс, Г. В. Плеханов, В. И. Ленин, А. Грамши и другие известные мыслители и политические деятели. «Соль» марксизма — это учение о классовой борьбе, о пролетариате как «могильщике» классового общества и о победе коммунизма во всем мире. Социальная философия марксизма требует при характеристике общества учитывать его «многоэтажность», определять политику экономикой («экономический детерминизм») и считать единственно «научным» само учение о грядущем пришествии коммунизма («научный коммунизм»).

Русский философ Н. Я. Данилевский (1822–1875) и немецкий мыслитель, автор «Заката Европы», О. Шпенглер (1880–1936) заложили основы *цивилизационного направления* в социальной философии, уже в конце XX в., трудами Й. Валлерстайна, дополненного «миросистемной теорией».

В первой половине XX в. австрийский философ и социолог А. Шюц (1899–1959) сформулировал основные принципы *социальной феноменологии*, а русско-американский социолог и культуролог П. Сорокин (1889–1968) сделал примерно то же самое в отношении *факторной теории*.

В тридцатые годы XX в. также начинает активно заявлять о себе *функциональная теория* Т. Парсонса, достигшая пика популярности в пятидесятые и шестидесятые годы. Первая половина XX в. — также эпоха зарождения *постструктурализма*, впоследствии трансформировавшегося в *постмодернизм*. Примерно в это же время появляются первые ростки *культорогенных и коммуникативных теорий* (напр., «символический интеракционизм» в социологии и т. п.).

Таким образом, к середине XX в. мы уже имеем «зрелый период» развития социальной философии, подразумевая под этим этап сосуществования и соперничества в ней множества исследовательских программ и *особенных* концепций «непримкнувших» к этим программам отдельных социальных философов (напр. Л. Н. Гумилева).

Зарождение российской социально-философской мысли относится к эпохе средневековой Руси (Московского царства), примерно к XVI столетию. В этот период старцем Филофеем впервые ясно формулируется идея «Москвы — Третьего Рима», Иван Грозный (1530–1584) в своей знаменитой переписке с князем Андреем Курбским и других своих работах отстаивает идеи абсолютизма¹, Максим Грек (ок. 1470–1556) и Иван Пересветов (гг. жизни неизв.) выступают за превращение Руси в просвещенное государство, за «правду», критикуют нарастающее закабаление крестьянства (И. Пересветов), анализируют в целом проблему власти государя на Руси².

Дальнейшее развитие русской социально-философской мысли связано уже с XVIII–XIX вв.: И. П. Радищев (1749–1802), П. И. Пестель (1793–1826), П. Я. Чаадаев (1794–1856), А. С. Хомяков ((1804–1860), Н. Я. Данилевский (1822–1885), П. Л. Лавров (1823–1900), В. С. Соловьев (1853–1900) и многие другие мыслители. Например, П. И. Пестелем в «Русской Правде» предложена целостная социальная и политическая программа преобразования России в демократическое государство республиканского типа, П. Я. Чаадаевым в «Философических письмах» остро поставлен вопрос о «русской идее» — месте России в историческом процессе, Н. Я. Данилевским в «России и Европе» предложена всеобъемлющая концепция «культурно-исторических типов» с самобытным объяснением движущих факторов исторического процесса и т. д. и т. п. В первой половине XX века оригинальные социаль-

¹ Напр., одно из самых знаменитых высказываний царя: «Русские же самодержцы изначально сами владеют своим государством, а не их бояре вельможи!» // Политическая мысль в России X — первой половины XIX вв., М., 1997, с. 224.

² Напр., М. Грек: «Велику власть приимающему велик подобает ум иметь».

но-философские подходы развивают Н. А. Бердяев (1874–1948), С. Н. Булгаков (1871–1944), И. А. Ильин (1882–1954) и другие крупные мыслители.

В советский и постсоветский период в России доминировал марксизм, чье творческого преобразование долгое время связывалось с трудами В. И. Ленина (1870–1924); впоследствии социальная философия продвигается трудами В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзона, А. Я. Гуревича, В. С. Барулина, К. Х. Момджяна, В. Е. Кемерова, К. С. Пигрова, Ю. М. Резника, П. К. Гречко и других философов. Им поставлены целый комплекс значимых социально-философских вопросов: о соотношении теории и истории, о «концептуальных моделях истории», о «деятельностном подходе» в социальной философии, предложены различные модели анализа социального бытия и т. д. и т. п.

§ 4. Основные направления современной социальной философии

Главная проблема, которая, очевидно, встает перед исследователем в процессе изучения современных социально-философских направлений, — это проблема их классификации, — доходчивой и обоснованной, — причем доходчивой и обоснованной одновременно как в дидактическом, так и в исследовательском плане. Здесь главное, — найти некую рациональную «точку опоры», — *key point* по-английски, или, иначе, «систему отсчета», в рамках которой наши усилия по конструированию такой классификации могли бы оказаться эффективными.

В качестве такой «точки опоры» мы предлагаем следующий пункт: все социальные учения, претендующие на то, чтобы их рассматривали как социально-философские, должны отвечать, как минимум, трем основным критериям: во-первых, быть действующими в рамках нескольких (двух, трех, четырех и т. п.) социальных наук, а не в какой-то одной-единственной; во-вторых, содержать в себе некое «метафизическое ядро» или хотя бы допускать в принципе возможность существования такого «ядра»; и, наконец, в-третьих, позволять существовать у себя социально-теоретическому дискурсу, — т. е. «методологическому дрейфу» в направлении создания некой глобальной социальной теории.

Подобный подход с его тремя методологическими принципами позволяет достаточно конкретно отграничить *социально-философские направления* от направлений, которые, на наш взгляд, не могут претендовать на подобный статус. В качестве примера последних мы можем назвать институционализм (работающий в основном на уровне общенаучной, а не философской методологии¹), экзистенциализм, фрейдизм (последние два — скорее фило-

¹ Также следует заметить, что *частично* идеи институционализма у нас будут рассмотрены в «функциональных теориях общества».

софско-антропологические, чем социально-философские учения), интеракционизм, неокантианство, неогегельянство и т. п.

Какие же социальные учения, на наш взгляд, отвечают всем трем выше-названным критериям?

Всего их девять:

- 1) позитивизм и аналитическая социальная философия;
- 2) марксизм и неомарксизм;
- 3) постиндустриализм и постэкономизм;
- 4) цивилизационный и миросистемный подход;
- 5) социальная феноменология и социальный конструктивизм;
- 6) этносоциальная философия;
- 7) функциональные и факторные теории общества;
- 8) коммуникативные теории общества;
- 9) постструктурализм и постмодернизм.

Именно эти девять направлений и будут нами рассмотрены ниже как *социально-философские* направления.

♦ *Позитивизм и аналитическая социальная философия*

О генезисе позитивизма и о его основателе французском социологе О. Конте речь уже шла в третьем параграфе этой главы. Позитивизм двадцатого века (его обычно называют «логическим позитивизмом» или «неопозитивизмом»¹) еще больше разработал и углубил контовскую идею об отделении «позитивных наук» от «метафизических», а также идею создания *всеобщей социальной науки* — «социологии». К социально-гуманитарным наукам были предъявлены еще большие требования в плане их формализации и математизации, еще больше ужесточена методологическая критика оснований социального знания, — очевидно, что эта критика изначально происходила из соотношения последних с идеалами и стандартами естествонаучного знания. Но результат остался примерно тем же: социальные науки (включая социальную философию) в целом подобны естественным наукам и должны «подражать» им по своим методам и целям.

Для неопозитивистской научной традиции характерны четыре основных методологических принципа в конструировании и исследовании социально-философского знания.

Во-первых, сомнению подвергается сам *онтологический статус* социальной философии. Социальная философия *предметно* растворяется в других науках: часть ее проблем («власть», «справедливость», некоторые разделы стратификации, — например, «теория бюрократия») относятся к компетенции *политической философии*, часть — к ведению *этики и моральной*

¹ К числу основных классиков неопозитивизма следует отнести Б. Рассела (1872–1970), Р. Карнапа (1891–1970), К. Поппера (1902–1994) и некоторых других мыслителей.

философии («справедливость», «социальный идеал»), часть к компетенции философии истории («мегапаттерны истории», «движущие силы», «смысл истории»), еще одна, едва ли не самая большая часть — к ведению социологии и методологии социального познания («философии социальных наук»).

Во-вторых, даже если социальная философия как наука в принципе и существует, то в словосочетании «социальная философия» меняется сам смысл термина «социальный»: он трактуется исключительно в узком его понимании, как относящийся к социальным проблемам общества: *социальная философия — это наука, которая призвана с теоретических позиций решать частные социальные проблемы общества*¹.

В-третьих, само конструирование социально-философских принципов и концептов ведется в соответствии с принципами естественных наук, как наиболее позитивных. В социальную философию вносятся элементы математики, математической логики и статистики, *выпичиваются* прикладные аспекты социально-философского знания, а фундаментальные, соответственно принципу демаркации, объявляются «метафизическими» и не подлежат рассмотрению, так как представляют собой «псевдопроблемы».

И, наконец, в-четвертых, в построении социально-философских предложений и теорий широко используются логический и даже математический аппарат; социально-философские тезисы стремятся сделать максимально доказательными и обоснованными с точки зрения логики-математических наук, — это также касается проблемы обоснования социально-философских истин.

«Аналитическая традиция» в социальной философии весьма схожа с позитивистской и в целом восходит к работам австрийского философа Людвиг Витгенштейна (1889–1951).

Краткую характеристику этого направления можно найти у К.-О. Апеля:

«Эта [аналитическая] философия не от объективно-причинно-аналитических методов науки, а от используемого при этом особого метода „анализа“. ...Однако этот воспринимающийся в качестве революционного „анализ“ как раз и не обращается к тем объективным положениям дел, которые рассматриваются в науке в смысле „science“, но обращается к предложениям этой науки; короче говоря, он обращается не к вещам, а к языку, который говорит о вещах. „Meaning and Truth“, „Meaning and Verification“, „Language, Truth and Logic“, — вот те характерные названия, какие можно встретить в англоязычной литературе по аналитической философии»².

¹ Напр. в недавно изданной монографии «Современные дискуссии в социальной философии» (Contemporary Debates in Social Philosophy, Oxford, 2008) основные пункты социально-философских дебатов формулируются следующим образом: «Свобода и деньги», «Хорошая и плохая семья», «Гомосексуальность, вред и моральные принципы», «Аборты и отвращение», «Ценность прайвеси», «Будущее расовой интеграции» и т. д. и т. п. Результат: учебник по социальной философии — это путеводитель по социальным проблемам.

² Апел К.-О. Трансформация философии. М., 2001. С. 104.

Знаменитая формула Л. Витгенштейна «*Понимать предложение означает знать, что имеет место, когда она истинно*» составляет ключевое кредо аналитической социальной философии. В такой социальной философии любая проблема — это, прежде всего, проблема нарративная, логическая, лингвистическая. На первый план выдвигается проблема определения значения, контекста:

«Спрашивать о значении некоего события в *историческом* смысле этого термина, — значит, ставить вопрос, на который можно ответить только в контексте *завершенного рассказа* [story]. Одно и то же событие будет приобретать различные значения в соответствии с тем рассказом, в который оно включается, или, иными словами, в соответствии с разными множествами более поздних событий, с которыми его можно связать»¹.

Примыкая к позитивистской традиции, аналитическая социальная философия также настаивает на принципе демаркации, отделяющем позитивные, научные утверждения об обществе от нормативных, метафизических, — это касается как исторических фактов, так и современных.

Например, в контексте той же аналитической философии истории тот же А. Данто утверждает:

«Я утверждаю, что наше знание о прошлом существенно ограничено нашим незнанием будущего. *Установление границ есть общая задача философии* [курсив мой. — А. О.], а установление *этой* границы есть специфическая задача аналитической философии истории в моем понимании»².

Следовательно, аналитическая социальная философия отличается от традиционной позитивистской социальной философии большим вниманием к анализу логического языка, к исследованию смыслов и значений предложений науки, к исследованию проблемы логической истины и ее контекстов.

♦ *Марксизм и неомарксизм*

Создателями марксистской философии считаются Карл Маркс (1818–1883) и Фридрих Энгельс (1820–1895) — два выдающихся *со-ратника* и во многих чертах *со-мыслителя*. Тем не менее, многие исследователи марксизма ставят Ф. Энгельса ниже К. Маркса и считают его скорее не основателем марксизма, а талантливым популяризатором основных идей К. Маркса, — несмотря даже на ряд написанных совместно работ, — таких, как, например, «Манифест Коммунистической партии».

Главная идея социальной философии марксизма — это идея построения коммунизма как *всеобщего царства справедливости*. Главную роль

¹ Данто А. Аналитическая философия истории. М., 2002. С. 20.

² Там же. С. 24.

в переходе к коммунизму должен сыграть рабочий класс, пролетариат. Социальная философия К. Маркса, как он сам заявляет, подчинена высшим интересам *пролетариата*, как самого прогрессивного класса. Поначалу пролетариат — это угнетенный класс в капиталистическом обществе, его движение за свои права стихийно и неорганизовано, он является как бы «классом-в-себе». С появлением на политической арене коммунистической партии пролетариат обретает «классовое сознание», становится «классом-для-себя» и начинает политическое движение с целью свержения буржуазного класса и установления *бесклассового общества*. Пролетариат — это единственный прогрессивный класс, который способен уничтожить все другие классы и построить гомогенное «общество без классов». Коммунизм им интерпретируется примерно следующим образом: *это бесклассовый общественный строй с единой общенародной собственностью на средства производства, полным социальным равенством всех членов общества, где полномасштабный экономический рост приведет к реализации великого принципа: «от каждого — по способностям, каждому — по потребностям»*. Сам этот подход воплощает в себе известную концепцию «Золотого века», восходящую еще к Гесиоду и Платону, — причем «золотой век» у К. Маркса относится не к прошлому, а к будущему: перед человечеством ставится явно *несбыточная цель*, — по крайней мере, в отношении ближайшего будущего. Впрочем, надо отметить, что для позднего К. Маркса характерен более трезвый подход к реалиям посткапиталистического общества, но романтизм, пропитавший его душу еще в юности, и здесь накладывает отпечаток на воззрения К. Маркса и, в частности, делает его непримиримым к его идеологическим противникам: К. Маркс видит в ней не честных оппонентов, а «буржуазных профессоров, подкупленных правящим классом». «Коммунизм» как эпистемологический объект предполагает *радикальный методологический подход*: вся социальная концепция К. Маркса конструируется как «оправдание коммунизма» как «наилучшего из всех известных» общественного строя.

Согласно К. Марксу, законы общества по своей структуре ничем принципиально не отличаются от законов природы, разве что за исключением того, что общественные законы в действуют как *законы-тенденции*, т. е. имеют *вероятностно-статистический характер*¹. По своей сущности социальные науки (философия, политическая экономия, юриспруденция и т. п.) также ничем не разнятся от естественных наук (математики, физики, химии, биологии и т. п.): они тоже исследуют и познают законы, — *законы общества*, — которые, по одному из самых известных замечаний К. Маркса,

¹ Законы природы, в противоположность социальным законам, делятся на две категории: вероятностно-статистические (законы-тенденции) и динамические (с однозначной связью: когда причина влечет за собой неизменно одно и то же следствие). Но социальные законы — это исключительно вероятностно-статистические законы.

имеют *естественноисторический* характер¹ На определенном этапе развития общества эти законы, вне всяких сомнений, познаваемы, как и любые другие законы. Законы общества *абсолютны* по отношению к действующим социальным группам, классам, партиям и идеологиям, т. е. они стоят *выше последних*, но при этом их действие проявляется посредством политической и экономической активности *прогрессивного* класса или партии.

Сердцевиной социальной философии К. Маркса также выступает *принцип всеобщего развития* — «диалектика». Основные принципы диалектики (закон единства и борьбы противоположностей, закон перехода количества в качество, закон двойного отрицания) были заимствованы К. Марксом у Г. В. Ф. Гегеля. Диалектический подход к социальной действительности включал в себе поиск *двух противоположностей*, которые находятся между собой в диалектическом взаимодействии, а сам процесс развития общества являлся результатом этого взаимодействия. В числе противоположностей у К. Маркса выступают классы, политические партии, базис и надстройка, элементы способа производства — производительные силы и производственные отношения и т. д. и т. п.

Неомарксизм — междисциплинарное учение, получившее развитие на Западе, начиная с конца XIX века после смерти К. Маркса. Задача — углубление теоретических положений марксизма, приспособление его к более поздним социальным реалиям. Наиболее видными представителями неомарксизма считаются А. Грамши (1881–1937), Д. Лукач (1885–1971), К. Корш (1886–1961), Т. Адорно (1903–1969), Л. Альтюссер (1918–1990) и некоторые другие мыслители.

Главным отличием немарксистской социальной философии от классической философской концепции К. Маркса и Ф. Энгельса было то, что в своих исследованиях представители неомарксизма делали основной упор на сферу надстройки, — и, в первую очередь, на сферу *культуры*, — с второстепенным вниманием к исследованиям в социально-экономической области:

«Грамши был последним представителем марксистских мыслителей на Западе, поднимавшим жгучие вопросы классовой борьбы в своих работах. Однако и он ничего не писал о самой капиталистической экономике, если иметь в виду классический анализ законов развития этого способа производства. Западные марксисты более позднего периода также обходили молчанием политическую систему буржуазного правления и ничего не говорили о способах его ниспровержения. В результате западный мар-

¹ Эту позицию можно охарактеризовать как «натурализм» — принцип аналогии между социальными и природными процессами: «*Натуральный*, значит, принадлежащий к миру природы, это когда исследование ведется методами, соответствующими тем, при помощи которых проводится исследование природы и возможные (apparent) исключения будут объяснены» // Oxford Companion to Philosophy (ed. by T. Honderich), Oxford, 1995, P.604.

кисизм в целом, когда дело касалось вопросов не метода, а содержания, всецело сосредоточился на изучении надстройки. Более того, западные марксисты в своих исследованиях уделяли самое пристальное внимание таким специфическим надстроечным элементам, которые, как сказал в свое время Энгельс, наиболее всего отделены от экономического базиса. Иными словами, типичными объектами изучения для западных марксистов были не государство и не закон, — в фокусе их исследований оказалась культура»¹.

«Культурологический» характер неомарксизма имел свои корни в истории. Начиная с тридцатых-сороковых годов XX в. происходит резкий, кардинальный разрыв между марксизмом как теорией и практикой рабочего и коммунистического движения:

«На характере западного марксизма не могли сказаться катастрофы, которые сопровождали и окружали его. Прежде всего, сказался разрыв с массовым движением за революционный социализм. На существование таких связей показывает жизненный путь его трех отцов-основателей — Лукача, Корша и Грамши, — каждый из которых был активным руководителем и организатором коммунистического движения своей страны после первой мировой войны. Однако, поскольку эти первопроходцы закончили жизнь в ссылке или тюрьме², со временем между теорией и практикой произошел фатальный разрыв. Очаги марксизма как дискурса постепенно смещались от профсоюзов и политических партий в научно-исследовательские институты и на университетские кафедры. Ознаменованная появлением Франкфуртской школы в конце 20-х — начале 30-х гг. эта перемена завершилась к пику „холодной войны“ в 50-е гг., когда редкий теоретик-марксист, имевший какой-либо вес, не возглавлял бы академическую кафедру, а посвящал себя классовой борьбе»³.

Таким образом, неомарксизм можно считать *новейшей культурологической версией* классического марксизма Маркса–Энгельса (и отчасти Ленина). Неомарксистская социальная философия в основном концентрируется на исследовании культуры как ключевого социального института «надстройки» общества.

◆ *Постиндустриализм и постэкономизм*

Постиндустриализм — это сравнительно молодое течение в социальной философии. Суть его заключается в провозглашении новой типологии общества — разделения его по трем экономическим эпохам: доиндустри-

¹ Андерсон П. Размышления о западном марксизме. М., 1991. С. 87.

² Кроме Д. Лукача, мирно почившего в социалистической Венгрии.

³ Андерсон П. Размышления о западном марксизме. М., 1991. С. 161.

альной (традиционной), индустриальной и постиндустриальной (информационной), причем основной целью развития современных обществ провозглашается последняя — постиндустриальная. *Постэкономизм* — новая ветвь современного постиндустриализма, утверждающее, что в постиндустриальную эпоху экономические, материальные отношения будут как бы «преодолены», «сняты» по принципу гегелевского отрицания-синтеза, и постиндустриальная экономическая эпоха *de facto* станет не просто *постиндустриальной*, но и *постэкономической*, — где собственно экономические отношения уже перестанут играть определяющую роль в поведении людей. К главным идеологам постиндустриализма следует отнести Дж. Гэлбрейта, Д. Белла, П. Дракера, Э. Тоффлера, Л. Туроу, постэкономизма — Й. Масуду, М. Кастельса, Р. Инглхарта.

Внешне постиндустриализм можно по целому ряду признаков можно уподобить марксизму. Тот же *линейный подход* в философии истории (все страны рано или поздно проходят одинаковые стадии в своем развитии), тот же «экономический детерминизм» в объяснении социальных процессов (правда, в гораздо более *слабом* варианте, чем у К. Маркса), та же идея высшей стадии или формации — только вместо «коммунизма» — «постиндустриальное общество».

Но эта внешняя схожесть обманчива. Среди теоретиков постиндустриализма и постэкономизма непопулярны ни идея глобальной, широкомасштабной утопии, ни марксистский принцип «общественное бытие определяет общественное сознание», ни утверждение *строгости, однозначности* пути в постиндустриальную эпоху. Наоборот, большинство мыслителей, размышляющих о постиндустриальном обществе, стремятся представить его именно как «*проблемное общество*», т. е. общество, порождающее новые проблемы взамен уже существующих и, возможно, еще более серьезные, чем те, с которыми имеет дело современное человечество, — например, широко распространено понимание постиндустриального общества как «общества риска», идущее от немецкого социолога и культуролога У. Бека¹. Постиндустриализм также категорически отказывается от примитивного «экономического детерминизма», провозглашая принцип автономии каждой сферы (Д. Белл, Р. Инглхарт) и трактуя хозяйство как некий базис для реализации постэкономических, духовных потребностей индивида. Утверждается также идея двух типов доиндустриального и индустриального обществ — «западного» и «восточного», — тем самым в философию истории вносится *принцип разнообразия* путей общественного развития.

Постиндустриализм, в отличие от других социально-философских течений, не имеет четко выраженной методологии; кратко о ней можно сказать, что она *синкретична*, и даже допускает замену всеобщей, философ-

¹ Бек У. Общество риска: на пути к другому модерну. М., 2000.

ской методологии общенаучными или частнонаучными методологиями. Например, М. Кастельс, Э. Тоффлер, Й. Масуда используют системную методологию в анализе постиндустриальной эпохи, а Л. Туроу, Дж. Гэлбрейт, П. Дракер — частнонаучную, т. е. экономическую. Однако, это не мешает всем вышеперечисленным мыслителям, по сути, формулировать одни и те же выводы, имеющие ярко выраженное социально-философское значение. Следует отметить также ярко выраженные сциентизм и рационализм этого течения, критическую, в духе К. Поппера, веру в науку и разум, что делает его в современной социальной философии наследником идеологии Просвещения XVIII столетия.

◆ *Цивилизационный и миросистемный подход*

Цивилизационный подход — это концептуальная схема, разделяющая общую историю эволюцию социума на множество локальных циклов, отражающих ход развития той или иной цивилизации.

Цивилизация — это локальная общность (этническая, расовая, географическая и т. п.) с устойчивым набором норм и ценностей.

Каждая цивилизация проходит собственный *цикл развития*, — эти циклы в большинстве случаев слабо связаны друг с другом. Традиционно подобный цикл включает в себя несколько основных фаз:

«генезис цивилизации» ⇒ «рост» ⇒
⇒ «расцвет» ⇒ «кризис» ⇒ «распад»

Наиболее известными авторами различных «теорий цивилизаций» считаются Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер и А. Тойнби.

С методологической точки зрения, цивилизационное направление в социальной философии может быть охарактеризовано как некий вариант «почвенничества», т. е. из идеи наличия множества самобытных и несводимых друг к другу цивилизаций выводится идея «самобытности» социальной философии для каждой из них. В таком случае может отрицаться возможность глобального социально-философского знания, единого для всех народов и наций, — напротив, каждый этнос или цивилизация располагают собственной социальной философией. Например, речь может идти о *русской (российской) социальной философии*¹, *западной социальной философии (английской, американской, французской, немецкой и т. п.)*, *восточной социальной философии (китайской, индийской и т. п.)*. Все эти типы социальной философии мало пересекаются друг с другом, и каждая так же так же уникальна, как и сам этнос или цивилизация. Все это создает бла-

¹ Например, подаваемой сквозь призму так называемого «россиеведения».

гоприятную почву для догматизма и традиционализма в социальной философии¹.

«Миросистемный» изначально подход разрабатывался американским социологом И. Валлерстайном, — с частичным использованием идей французского историка Фердинанда Броделя. Помимо И. Валлерстайна, другими видными представителями этого подхода следует считать Ш. Эйзенштадта, С. Амина, А. Франка, К. Чейз-Данна, Ж. Абу-Лугхода.

«В широком смысле миросистемный подход — это совокупность исторических, экономических, социально-философских, глобалистских, мироцелостных исследований и практик, ориентированных на проблематику становления современного социального мира как системы, объединяющей человеческое сообщество»².

Основные посыпки миросистемного подхода сам И. Валлерстайн излагает следующим образом:

«Первая [из них] предполагает, что исторические системы, как и любые другие, имеют ограниченный срок жизни. У них есть начало и длительный период развития, но в итоге, по мере того, как они всё дальше отклоняются от равновесия и достигают точки бифуркации, наступает конец. Вторая исходная посылка гласит, что в таких точках бифуркации незначительные воздействия приводят к масштабным изменениям (в отличие от периодов нормального развития системы, когда сильные воздействия приносят ограниченные результаты), а последствия самих бифуркаций по своей природе непредсказуемы. Третья посылка заключается в том, что современная миро-система как система историческая вступила в стадию завершающего кризиса и вряд ли будет существовать через пятьдесят лет. Однако поскольку результаты кризиса не могут быть определены заранее, мы не знаем, станет ли пришедшая на смену новая система (или системы) лучше или хуже той, в которой мы живем ныне»³

Понятие «миросистема» у И. Валлерстайна весьма специфично: это не *мировая система* (как может показаться), а *система*, являющаяся *миром*. Такая система *самодостаточна*, и по-своему замкнута. Открытие «миросистем» друг другу американский ученый связывает с эпохой Великих географических открытий.

«Миросистема» может быть либо «мироимперией», либо «мироэкономикой». Первым присущ диктат политики в отношении экономики (так было, например, в СССР), у вторых — экономика освобождается от пут

¹ См. также главу 4 этой работы — «Вызовы социальной философии на рубеже XXI века».

² Кемеров В. Е. Мир-системный подход // Социальная философия: Словарь. М., 2003. С. 236–237.

³ Валлерстайн И. Конец знакомого мира. М., 2004. С. 5.

политики и развивается в полную силу. Сейчас на земном шаре господствует капиталистическая «миросистема» (И. Валлерстайн называет ее СМС — «современная миросистема»), в которой можно выделить «ядро» (США, Западная Европа, Япония), «полупериферию» (Канада, Австралия, ЮАР, Бразилия, Аргентина), и «периферию» (остальные страны).

Методологию И. Валлерстайна можно охарактеризовать словами Г. Л. Завалько:

«Валлерстайн, как и Бродель, в теоретическом плане полностью игнорирует существование обществ как социально-исторических организмов. Более того, он по существу отрицает бытие обществ, объявляя, что на позднем этапе социального развития единственные реальности — это миросистемы. Но характерно, что когда он переходит к исследованию исторической действительности, то практически не может обойтись без этого понятия. Именно общества как социоисторические организмы он имеет в виду, когда рассуждает не о ядре вообще, а о государствах ядра (core-states). В результате его построения обретают более адекватный реальности характер»¹.

Это же отмечает и В. Е. Кемеров:

«Одна из важных методологических особенностей миросистемного подхода как раз и состоит в том, что он, сфокусировав внимание на *становлении* форм мирового сообщества, не может отвлекаться от бытия реальных субъектов, от жизни и деятельности человеческих индивидов, где *становящиеся социальные связи* обретают качества, необходимые для того, чтобы затем воспроизводиться в виде устойчивых структур. Миросистемный подход в этом плане оказывается не только своеобразным совмещением макро- и микроподходов, он, по сути, выявляет ограниченность макросоциологических концепций, „не переводимых“ на язык описания бытия и взаимодействия человеческих индивидов»².

В целом же, надо подчеркнуть значительную схожесть между собой цивилизационного и миросистемного подходов на уровне социально-философской методологии: оба обращаются к крупным географическим общностям («цивилизациям» или «миросистемам»), оперируют их «взаимодействиями» и «столкновениями», выводят на первый план какой-то один фактор (экономику, политику, культуру, религию), уводят на задний план микросоциальные связи и взаимодействия.

♦ Социальная феноменология и социальный конструктивизм

¹ Завалько Г. А. Возникновение, развитие и состояние миросистемного подхода // Общественные науки и современность. 1998. № 2. С. 143.

² Кемеров В. Е. Там же. С. 240.

Социальная феноменология и социальный конструктивизм как две схожие друг с другом школы представляют еще одно значительное социально-философское направление, — условно его можно обозначить как «феноменологическо-конструктивистское».

Обозначим общие черты этого направления. К ним следуют отнести: 1) сведение объективного мира к intersубъективным представлениям и переживаниям¹; 2) выдвижение в фокус социально-философских исследований «здорового смысла», «повседневности», или феноменологически трактуемой социальной реальности; 3) глобальная идея «конструирования» социальной реальности индивидом.

Генезис социальной феноменологии обычно связывают с трудами австрийского социолога и философа А. Шюца (1899 – 1959).

А. Шюц утверждал:

«Мысленные объекты, сконструированные обществоведом для того, чтобы понять социальную реальность, должны базироваться на мысленных объектах, сконструированных *здоровой мыслью* [курсив мой. — А. О.] людей, живущих в своей обыденной жизни в социальном мире. Таким образом, конструкции социальных наук являются, так сказать, конструкциями второго порядка, конструкциями конструкций, созданных *актерами на социальной сцене* [курсив мой. — А. О.]»²

П. Бурдье так описывает это процесс:

«Во-первых, это конструирование не происходит в социальном вакууме, но подвергается структурному давлению; во-вторых, структурирующие структуры, когнитивные структуры сами являются социально структурированными, поскольку имеют социальный генезис; в-третьих, конструирование социальной реальности — это не только индивидуальное предприятие: оно может стать и коллективным»³

Два центральных понятия социальной феноменологии А. Шюца — «жизненный мир» и «повседневность». «Жизненный мир» — это сфера непосредственного, рефлексивного, интуитивно переживаемого жизненного опыта, который формируется и закрепляется на уровне здорового смысла. «Повседневность» следует понимать как напряженное, лишенное всякого сомнения, внимание к жизни, предполагающее целостное «Я» и выдвижение разнообразных проектов воздействия на окружающую личность среду⁴.

¹ «Объективный мир полностью конституируется через intersубъективность» // Шюц А. Смысловая структура повседневного мира. М., 2003. С. 20.

² Цит. по П. Бурдье: *Бурдье П.* Начала. М., 1994. С. 184.

³ *Бурдье П.* Там же. С. 193.

⁴ Авторы курса «История теоретической социологии» дают следующее определение «повседневности»: «Повседневность — это сфера человеческого опыта, характеризующаяся особой формой восприятия и переживания мира, возникающей на основе трудовой деятель-

Собственная биография индивида конструирует, согласно А. Шюцу, его особенный «жизненный мир», его биографическую среду, где собственное «Я» индивида оказывается центром познающей перспективы, организующей каждый акт понимания и каждую интерпретацию внешнего факта. В результате не существует всеобщих теоретических представлений о социальной реальности, знание о ней оказывается *социально распределенным* и *исключительно индивидуальным*, т. е. знание одного индивида несводимо к знанию другого субъекта.

«Знание социально распределено. ...Но запас действительного наличного знания различен у различных индивидов, и повседневное мышление берет это в расчет. Не только то, что знает индивид, отлично от того, что знает его сосед, но также и то, как оба знают одни и те же факты. ...Всякие индивидуальные запасы наличного знания в каждый момент структурируются как зоны различных степеней ясности, определенности и точности. ...Знание этих индивидуальных различий есть само по себе элемент повседневного опыта: я знаю, к кому и при каких типичных обстоятельствах я должен обратиться за консультацией, как компетентному доктору или юристу. Другими словами, в каждодневной жизни я конструирую такие типы других сфер знакомств, масштабы и структуру знания другого»¹.

Впоследствии идеи социальной феноменологии получили свое развитие в так называемой «социологии знания», идущей от М. Шелера и К. Манхейма, а также в методологии «социального конструирования реальности», разработанной социологами П. Бергером и Т. Лукманом².

Отправной пункт «социологии знания» и «социального конструирования реальности» можно сформулировать словами Д. Блура:

«Для социолога знание — это то, что люди считают знанием. Оно состоит из тех представлений (*beliefs*), которых люди уверенно придерживаются и с которыми живут. В частности, социологи должны заниматься представлениями, которые воспринимаются как данные либо институционализированные, либо наделенные авторитетом группами людей»³.

В подходе П. Бергера и Т. Лукмана социальная реальность рассматривается как тесное переплетение субъективного и объективного; субъект

ности. Для нее характерно напряженно-бодрствующее состояние сознания, целостность личностного участия в мире, представляющем собой совокупность не вызывающих сомнения в объективности своего существования форм объектов, явлений, личностей и социальных взаимодействий» // История теоретической социологии. Т. 3. М., 1998. С. 289.

¹ Шюц А. Здравый смысл и научная интерпретация человеческой деятельности // Вестник СПбГУ (серия 6. Вып. 4). 1994. С. 47.

² «Они (П. Бергер и Н. Лукман) приспособили понятие практики молодого Маркса к понятию практики позднего Гуссерля» // Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 84.

³ Bloor D. Knowledge and Social Image. London, 1976. P. 2.

переживает эту реальность *феноменологически*; социализируя себя в обществе, индивиды формируют различные структуры осмысления мира, общие ценности и установки, социальные роли.

Понятия социальных наук являются «символическими универсумами», вокруг которых строится социальная картина мира:

«Символический универсум предусматривает порядок субъективного осмысления биографического опыта. Переживания, относящиеся к различным сферам реальности, интегрируются путем включения их в один и тот же универсум. Например, символический универсум определяет значение снов в рамках реальности повседневной жизни, каждый раз вновь восстанавливая верховный статус последней и ослабляя шок, который сопровождает переход от одной реальности к другой. ...Если представить последнее [обычное повседневное существование] как „дневную сторону“ человеческой жизни, тогда маргинальные ситуации составляют ее „ночную сторону“, которая как скрытая угроза остается на периферии обыденного сознания. Именно потому, что у „ночной стороны“ есть своя собственная реальность, зачастую довольно зловещая, она представляет постоянную угрозу само собой разумеющейся, фактической, „здоровой“ реальности жизни в обществе. Вследствие ужасных кошмаров реальности „ночной стороны“ в любой момент в голову может прийти мысль („безумная мысль“ *par excellence*), что реальность повседневной жизни не что иное, как иллюзия. Эти безумные и ужасные мысли можно сдерживать, упорядочивая все мыслимые реальности в рамках того же символического универсума, который связан с реальностью повседневной жизни, — упорядочивая таким образом, что реальность повседневной жизни сохраняет качество верховной (если хотите, „наиболее реальной“) определяющей реальности»¹.

Точно так же, как и А. Шюц, П. Бергер и Т. Лукман критически относятся к теоретическому, научному знанию, предполагая, что роль этого знания в обществе значительно преувеличена:

«Преувеличивать важность теоретического мышления в обществе и истории — естественная слабость теоретиков. И потому тем более необходимо устранить это заблуждение интеллектуалов. Теоретические определения реальности, будь они научными, философскими или даже мифологическими, не исчерпывают всего того, что является „реальным“ для членов общества. И потому социология знания [т. е. в данном контексте „социальное конструирование реальности“]. — *А. О.*] прежде всего должна заниматься тем, что люди „знают“ как „реальность“ в их повседневной, не- или дотеоретической жизни. Иначе говоря, скорее повседневное знание, чем [теоретические] идеи, должно быть главным фокусом социологии

¹ Бергер Т., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 160–161.

знания. Это именно то „знание“, представляющее собой фабрику значений, без которого не может существовать ни одно общество»¹.

Социальное знание рассматривается П. Бергером и Т. Лукманом как результат двойного акта деятельности актора, — в первом случае речь идет о понимании этой реальности, а во втором — о ее конструировании:

«Знание об обществе является, таким образом, *реализацией* в двойном смысле слова, — в смысле понимания объективированной социальной реальности и в смысле непрерывного созидания этой реальности»².

Итак, «феноменологическо-конструктивистское» направление в социальной философии можно считать как весьма популярным, так и весьма критикуемым. С одной стороны, есть крупные мыслители, социальные философы, которые стоят на позициях этого направления или относятся к нему позитивно (П. Бергер, Т. Лукман, П. Бурдьё, Н. Луман, Ю. Хабермас, Д. Блур), но есть и иные мыслители, которые этому направлению резко оппонируют. Также следует обратить внимание на близость этого направления коммуникативным и культорогенным теориям общества, а также постструктурализму и постмодернизму.

◆ *Этносоциальная философия*

Еще одно важнейшее направление в социальной философии — «этносоциальная философия».

Этносоциальная философия — это направление, утверждающее принцип приоритета этнического фактора в эволюции общества.

Этнические фактор трактуется нами весьма широко: это может быть: 1) «этнос» в форме национальной общности: нации, народности, рода, племени и т. п.; 2) «этнос» в форме половой, гендерной общности: женщины, мужчины, гетеросексуалы, гомосексуалы, транссексуалы и т. п.; 3) «этнос» в форме семейной общности: патриархальная семья, матриархальная семья, моногамная семья и т. п.

По своему типу этносоциальная философия относится к концепциям, расположенным на стыке, — с одной стороны, социальной философии, а с другой, — антропологии, этнографии и гендерных исследований. Следовательно, и материалы для своих выводов этносоциальная философия в основном заимствует из указанной группы частных социальных наук.

Первой, — пожалуй, самой известной версией этносоциальной философии, — будет концепция крупнейшего русского этнографа и историка

¹ Бергер Т., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 31.

² Там же. С. 111.

Л. Н. Гумилева (1912–1992). В ней на первый план выводятся такие научные концепты, как «этнос», «этногенез», «этносфера», «пассионарность». Все развитие общества, всемирная история в целом рассматривается сквозь призму «этнического»; иные факторы — политические, экономические, технологические, религиозные, — выводятся на периферию исследования. В результате мы получаем *этносоциальную картину общества*, — с очевидным креном в сторону «этнического детерминизма» и «этнического редукционизма».

Другим крупным направлением в рамках этносоциальной философии — это *феминистская социальная философия*, утверждающая приоритет женщин над мужчинами в повседневной социальной жизни.

Современную феминистскую социальную философию, с точки зрения ее представителей, можно расценивать как *реакцию* на существовавшую до того «маскулинизацию» всей предыдущей философской (в то числе и социально-философской) мысли, или как *оппозицию* «патриархату», царившему до того в социальном мире и в самой философии:

«Феминистская парадигма представляет собой глобальную контроверзу всем основаниям и устоям существующего патриархатного общества, начиная с самой абстракции понятия человека как тождества „человек-мужчина“. Феминистская теория рассматривает общество как единую целостную систему, в которой все структуры и звенья тесно переплетены между собой; изменения в одном из них неминуемо приводят к изменению всей системы»¹

Ключевое понятие для феминистской социальной философии — понятие *гендера* (*социально конструируемого пола*):

«Социальный пол конструируется социальной практикой. В обществе возникает система норм поведения, предписывающая выполнение определенных половых ролей; соответственно возникает жесткий ряд представлений о том, что есть „мужское“ и „женское“ в данном обществе. То есть, гендер является совокупностью социальных репрезентаций, а не природой закреплённой данностью. ...Гендер — это и культурная маска пола»².

Согласно феминистской социальной философии, социальный мир *бинарен*, разделен на «мужское» и «женское», и результатом такого бинарности является доминирование одного гендера над другим, — к преодолению чего, собственно говоря, и стремится феминистский подход:

¹ Ельникова Г. А. Философия феминизма. Белгород, 2002. С. 9–10.

² Там же. С. 17.

«Исключение принципов доминирования и подчиненности из гендерных отношений повлечет за собой изменения в системе власти, что вызовет, в свою очередь, трансформацию всего общества как социокультурной системы»¹.

Определенные типы гендерного доминирования репрезентируются в различного типа гендерных идеологиях:

«Гендерная идеология (патриархатная) — комплекс идей, позволяющих сохранять и оправдывать гендерную асимметрию. Стержнем гендерной идеологии как идеологии доминирования мужчин, является репрезентация мужчины как человека вообще»².

В целом, феминистскую социальную философию трудно охарактеризовать как некий монолит, она весьма *разнородна, гетерогенна*, включает в себя самые разные «феминизмы» — марксистские, феноменологические, неопрейдистские и т. п.:

«В современной философии феминизма признается отсутствие единого объединяющего дискурса, который бы являлся бы одинаково верным для всех женщин. На сегодняшний день существуют различные „феминизмы“ с национальной или расовой окраской, в которых положение женщин анализируется не только через категорию пола, но и через категорию расы, национальности и (или) религиозной системы»³

◆ *Функциональные и факторные теории общества*

Функциональные и факторные теории общества весьма близки друг другу и бывают в значительной степени соотносимы друг с другом в социальном описании и объяснении; вот почему мы их считаем за одно направление в социальной философии, и объединяем в одном пункте.

Основным вариантом функционализма в социальной философии является так называемый «структурно-функциональный подход», разработанный американским социологом Толкоттом Парсонсом (1902–1978). И хотя сам Т. Парсонс — социолог, его теоретические построения можно рассматривать как базис «функционального подхода» в социальной философии. Суть его сводится к тому, что все общество можно рассматривать как большую социальную систему (с соответствующими подсистемами)⁴, которую, в свою очередь, можно разложить на «структуру» и «функции». В анализе общества упор делается на «функции» систем или подсистем, и именно этот функ-

¹ Ельникова Г. А. Философия феминизма. С. 20.

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 319.

⁴ Т. Парсонс утверждал: «Общество является особым видом социальной системы. Мы рассматриваем социальную систему как одну из первичных подсистем системы частного действия наряду с такими подсистемами, как организм, личность и культура» // Теоретическая социология: Антология. Ч. 2. М., 2002. С. 3.

циональный анализ позволяет получить представление о функционировании общества в целом.

Т. Парсонс выделял четыре основных типа подсистем: экономику, главная функция которой — адаптация социальных систем; политику, главная функция которой быть инструментом достижения целей социальной системы; фидуциарную подсистему, основная задача которой — поддержание образцов ценностно-культурных и мотивационных обязательств; интегративную подсистему, которая обеспечивает социальный контроль и солидарность в обществе. Общество функционирует как совокупность всех этих подсистем, чьи функции жестко разделены, но при этом сами подсистемы тесно взаимодействуют друг с другом.

Функционализм весьма близок неопозитивистско-аналитической традиции в социальной философии и вместе с тем радикально отличен от последней:

«Функционализм отличался от позитивизма тем, что отвергал эволюционизм последнего, а вместе с ним и его лозунг „порядок и прогресс“. Обособившись от позитивизма, функционализм отказался от интереса к „прогрессу“, который позитивисты обычно связывали с технологией, применением науки и промышленности»¹.

Факторные теории общества представляют развитие общества как результат взаимодействия множества различных факторов; наиболее известным представителем «теории факторов» является русско-американский социолог П. Сорокин.

Он утверждал следующее:

«Исторические события — равнодействующая линия, представляющая итог, результат взаимоотношений (солидарности и борьбы) ряда элементарных групп за свою индивидуальность. Отсюда вывод: всякая попытка объяснить исторические процессы и взаимоотношения различных слоев одной группировкой (как только борьбой рас, или только борьбой классов и т. д.) — заранее обречена на неудачу. Это попытка решить уравнение со многими неизвестными с помощью одной известной величины»².

Впоследствии большинство из факторных теорий общества, что называется, «вросли» в другие социально-философские теории общества, — в первую очередь, в функционализм, а также (в некоторой степени) в культурогенные и коммуникативные теории. Функционализм при этом остается, пожалуй, самой популярной методологией, углубляющей и развивающей «теорию факторов» до уровня, соответствующего критериям, принятым сегодня для глобальных социальных и социально-философских теорий.

¹ Гоулднер А. Наступающий кризис западной социологии. СПб., 2003. С. 290.

² Сорокин П. Система социологии. М., 1993, Т. 2. С. 296.

◆ Коммуникативные теории общества

Коммуникативные теории общества представляют еще одно из направлений в современной социальной философии — «коммуникативное». Его идея сводится к тому, чтобы «коммуникация», трактуемая как социальный институт или основной элемент культуры, рассматривается как базиснообразующий элемент общества. К числу ключевых представителей этого направления следует отнести Н. Лумана, З. Баумана, М. Мид, Ю. Хабермаса.

Коммуникация, по мнению Ю. Хабермаса, разводит между собой два мира — мир объективный и жизненные миры субъектов, и ведет к «децентрированному миропониманию», отражающему плюрализм жизненных миров:

«Коммуникативный разум выражает себя в децентрированном миропонимании»¹.

«Общество» и «культура» при этом также определяются посредством коммуникации:

«Культурой я называю запас знаний, из которого участники коммуникативных действий, стремящиеся договориться о чем-либо в этом мире, черпают нацеленные на достижение консенсуса интерпретации. *Обществом* (в узком смысле слова понимаемого как один из компонентов жизненного мира) я называю легитимные системы, ставшие источником опирающейся на принадлежность к тем или иным группам солидарности для вступающих в межсубъектные отношения участников коммуникативных действий»².

Ключевое значение для Ю. Хабермаса также имеет концепт «коммуникативное действие»:

«Коммуникативное действие в его [Хабермаса] представлении выполняет тройную функцию в построении и поддержании жизненного мира. Оно осуществляет символическое конструирование и воспроизводство знаний и ценностей (культурный аспект), строит „легитимные порядки“, посредством которых участники коммуникации устанавливают и гарантируют свою солидарность (социальный аспект), формирует субъекты, владеющие речью и способные к действию (субъективно-личностный аспект)»³

Другой классик и теоретик коммуникативного подхода — Никлас Луман. Одно из его самых известных высказываний о самой коммуникации звучит следующим образом:

¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 325.

² Там же. С. 353.

³ Резник Ю. М. Введение в социальную теорию: Социальная системология. М., 2003. С. 157.

«В коммуникации всегда коммуницируют и о самой коммуникации»¹.

А свой фундаментальный труд «Общество как социальная система», ставший одним из классических трудов коммуникативной теории Н. Луман характеризует следующим образом:

«Лежащая в его основе системная референция является самой системой общества, — в ее отличии от всех социальных систем, которые образуются в обществе в процессе протекания общественных операций; то есть в отличие от общественных функциональных систем, а также и от систем интеракций, систем организаций и социальных движений, которые все вместе предполагают конституирование системы общества. Поэтому центральный вопрос состоит в том, какую операцию производит и воспроизводит эта система в каждом ее проявлении, ответ на это выработан во второй главе и гласит: коммуникацию. Это отношение следует мыслить круговым образом: общество немислимо без коммуникации, но и коммуникация немислима без общества»²

Любопытным также является следующее высказывание Н. Лумана, где он указывает на *причины* явления коммуникации в обществе:

«Коммуникация, как правило, обнаруживает свое основание в незнании. ...Можно было бы даже сказать, что она живет за счет неравномерно распределенного знания/незнания. Она покоится на форме знания, которое непременно предполагает одновременное сопровождение другой стороны — еще неизвестного»³

Следует отметить, что отчасти коммуникативные теории общества выросли из направления «символического интеракционизма», который представляла М. Мид. Акцент на символизацию и язык как главный инструмент этой символизации⁴ привел представителей данного направления к концепту «коммуникация» как структурообразующему концепту социально-философской рефлексии, причем «коммуникация» рассматривается не только как ключевой институт культуры, но также и ключевой институт общества.

Применение коммуникативного похода к изучению общества, по мнению его сторонников, трансформирует наш социально-философский

¹ Луман Н. Общество как система. М., 2004. С. 10.

² Там же. С. 9.

³ Там же. С. 39.

⁴ «Символизация конституирует объекты, которые не были конституированы прежде и не существовали бы, если бы не контекст социальных отношений, в котором происходит символизация. Язык не просто символизирует какую-то ситуацию или какой-то объект, которые бы уже заранее имелись налицо; он делает возможным существование или появление этой ситуации или этого объекта» // Мид Дж. Сознание, самость и общество // Социология. Классические и современные парадигмы: Хрестоматия. М., 1998. С. 211.

и социально-теоретический язык, углубляет наши представления о новых типах общества, позволяет лучше разобраться в исторических его типологиях, используемых для анализа на макроуровне социального.

◆ *Постструктурализм и постмодернизм*

Постструктурализм и постмодернизм — два сходных между собой философских и культурологических течения, получивших наиболее широкое распространение, начиная примерно с 60-х (постструктурализм) и 80-х (постмодернизм) годов XX века. Однако амбиции этих течений постепенно простерлись далеко за рамки собственно культурологии, и, в частности, распространились и на сферу социальной философии, — потому их в совокупности можно вполне можно рассматривать как отдельное социально-философское направление.

Основой для генезиса «постструктурализма» явился структурализм — методологическая концепция, появившаяся в гуманитарных дисциплинах в начале XX века и делавшая упор на анализ структуры в исследуемых объектах. Начиная со второй половины прошлого века структурализм распространился и в сфере социальных наук, достигнув наивысшего расцвета в работах французского философа и социолога Пьера Бурдьё (1921–2001). Свою собственную концепцию Бурдьё называл «конструктивистским структурализмом» или «структуралистским конструктивизмом».

Согласно Бурдьё, социальная реальность находится в состоянии «двойного структурирования», т. е. особого двойного процесса установления причинно-следственных связей между субъектом и объектом: изначально субъектом («агентом» или «габитусом»¹) социальная реальность воспринимается как объективная или внешняя по отношению к его действиям, а впоследствии, по мере практики габитуса в социальном пространстве социальная реальность включается как субъективный момент в поле действия габитуса.

«Практики» как результат действия субъектов объединяются в «поля», а «поля» конструируют «социальное пространство» взаимодействия субъектов. Структура «поля» отражает соотношение между различными «габитусами», которые ведут борьбу за распределение «символического капитала» в его различных видах — экономическом, культурном, социальном и т. п. Величина капитала, которой располагают «габитусы», есть важнейшая характеристика его позиции в социальном пространстве.

Социальная онтология и эпистемология Бурдьё утверждает принцип тесного взаимодействия агентов с их собственной практикой, который даже вербальные утверждения «габитусов» переводит в институциональные факты:

¹ От латинского слова *habitus* — свойство, состояние, положен

«Агенты в некотором роде, скорее натываются на собственную практику, чем выбирают ее свободно или подталкиваются к ней путём механического принуждения»¹

При этом даже «слово», произнесенное каким-либо авторитетным габитусом, может стать «действием»:

«Когда речь идет о социальном мире, то говорить авторитетно — значит, делать: если, например, я авторитетно заявляю, что социальные классы существуют, я в значительной степени способствую тому, чтобы они существовали»².

Примерно такую же позицию занимает и английский философ и социолог У. Аутвейт:

«Говорить об „обществе“ — значит, вступать в языковую игру, в которой разрешаются одни теоретические ходы и не разрешаются другие, и, в частности, вводится элемент абстракции»³.

Помимо П. Бурдьё и У. Аутвейта, к числу других видных постструктуралистов можно отнести М. Фуко, Ж. Бодрийяра, Ж. Лакана, Ж. Батая и некоторых других.

«Постмодернизм» — еще одно социально-философское учение, в основном представленное французскими философами: Ф. Лиотаром, Ж. Делезом, Ф. Гваттари, Ж. Дерридой и др.

Отправной пункт постмодернистской социальной философии — идея фрагментарности, разобщенности, относительности социального знания; ни один субъект не в состоянии собрать это знание в единое целое.

«Согласно постмодернизму, всё знание вырастает из ограниченных, относительных позиций или перспектив познающих субъектов. Ни одна из них не может быть привилегированной, т. е. более истинной, чем другие, а значит, нет и не может быть места для универсальных познавательных систем. Те же, кто претендует на них, наделяют свои точки зрения явно инородной, уже не познавательной силой, например, силой власти, силой давящего авторитета, но не истины, а вернее, поиска и жажды ее. Разнообразие жизни постигается только разнообразием (позиций, углов зрения, субъектов) познания»⁴.

В результате, постмодернисты отрицают возможность конструирования как какой-то объективной социальной эпистемологии: для них вся социальная эпистемология субъективна, существует множество разных, не сво-

¹ Бурдьё П. Начала. М., 1994. С. 161.

² Там же. С. 87.

³ Аутвейт У. Резервы и тупики марксистской социологии // Социологос. Вып. 1. М., 1991. С. 143.

⁴ Гречко Л. К. Концептуальные модели истории. М., 1994. С. 95.

димых друг к другу социальных эпистемологий («плюрализм эпистемологий»), которые ведут к тому, что сама эпистемология становится «игрой» в различные смыслы и значения, их бесчисленным свободным «конструированием», — и не более того.

«В постмодернистской социокультурной ситуации и познавательная деятельность часто трактуется как открытое пространство бесконечных трансформаций и интерпретаций. В свете этого, социальное познание понимается как действия индивидов по конструированию различных миров из множества элементов, включенных в различные виды практики, эти действия не регламентируются ничем, кроме коммуникативных связей. Интерес к универсальным законам вытесняется интересом к отдельному и особенному. Так как постмодернистское мировоззрение иначе определяет место человека в мире, оно обладает более слабыми предсказательными возможностями, чем каузальное, и оно не нацелено на поиск общих безусловных исторических законов, а дает лишь контуры объяснений, которые тоже историчны и случайны. Постмодернист не спрашивает: „Истинно ли это?“; он задает вопрос: „Какое это имеет значение?“»¹.

Плюрализм социальных онтологий и эпистемологий в постмодернизме, следовательно, ведет и к плюрализму «социальных истин» и релятивизации понятия «истины» в целом. «Истиной может быть всё, что имеет какое-либо значение для утверждающего что-либо», — таков завершающий эпистемологический пункт постмодернизма, что свидетельствует о *достаточно мощной релятивной составляющей* в его онтологии и эпистемологии.

С другой стороны, для постмодернизма неприемлем любой догматизм, центризм, унификация, стандартизация в их любых онтологических и эпистемологических формах:

«Постмодернизм бежит всех форм монизма, унификации и тоталитаризации, не приемлет единой общеобязательной утопии и многих скрытых видов деспотизма, а вместо этого переходит к провозглашению множественности и диверсивности, многообразия, конкурентности парадигм и сосуществования гетерогенных элементов»².

Постмодернизм является весьма влиятельным направлением в современной социальной философии и *даже очень влиятельным*, — в некотором аспекте позицию современного постмодернизма можно расценить и как «вызов» социальной философии в ее классическом, традиционном понимании (подробно см. главу 4 этой работы).

¹ Зыкова Г. Н. Постмодернистская культура и социальное познание // Философия и общество. 2001. № 4.

² Вельш В. Постмодернизм: Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. 1992. № 1. С. 132.

Подведем итоги. Главный вывод, который можно сделать из настоящего параграфа — это вывод о *многообразии мира социально-философских учений* и о *гетерогенности социальной философии* в целом как особой философской науки. Разнообразии проблем, рассматриваемых социальной философией, рождает массу вариантов их решений, и каждое из социально-философских направлений, естественно, предлагает свои рецепты решения данных проблем.

В целом общую взаимосвязь и взаиморасположение различных социально-философских учений можно отразить в следующей таблице:

Общая схема взаиморасположения
основных социально-философских учений

Экономика, политика, наука	Цивилизация, этнос, пол
<i>Позитивизм, марксизм, постиндустриализм и постэкономизм</i>	<i>Цивилизационный подход, миросистемный подход, этносоциальная философия</i>
<i>Факторные теории общества</i>	<i>Функциональные теории общества</i>
<i>Социальная феноменология, социальный конструктивизм, аналитическая социальная философия</i>	<i>Неомарксизм, коммуникативные теории общества, постструктурализм, постмодернизм</i>

«Обыденная жизнь», «язык»

Культура

Как видно из нее, на экономику, политику, науку основной акцент делают позитивистская и марксистская социальная философия, а также постиндустриализм и постэкономизм; «обыденная жизнь» и «язык» являются направляющей осью социальной феноменологии, социального конструктивизма, аналитической социальной философии; проблемы цивилизации, этноса, пола играют ключевую роль для цивилизационного и миросистемного подхода, этносоциальной философии; проблемы культуры наиболее значимы для неомарксизма, коммуникативных теорий общества, постструктурализма и постмодернизма. Факторные и функциональные теории общества занимают промежуточное положение: для них имеют значение все факторы развития общества, — хотя, на наш взгляд, функциональные теории более ориентированы на объяснение через «культуру», «этнос», «пол» и «цивилизацию».

§ 5. Социально-философские науки

Социально-философское знание, точно так же, как и философское знание в целом, не следует представлять в виде «цельного монолита»; напротив, внутри себя это знание разбивается на ряд разделов, которые можно обозначить как «социально-философские науки».

Социально-философская наука — это раздел или отрасль социальной философии, исследующая или отдельную крупную социально-философскую проблему, или междисциплинарную проблему, имеющую существенное значение для социальной философии.

Социально-философские науки (далее — СФН) следует выделять из социальной философии подобно тому, как принято выделять из философии «философские науки», при этом для обозначения специфики СФН к названию собственно философской науки надо прибавлять определение «социальный»: *социальная онтология, социальная эпистемология, социальная аксиология и т. п.*

В число СФН, с нашей точки зрения, должны попадать философские проблемы наиболее крупных социально-гуманитарных отраслей знания, — таких, как социология, история, экономика, право, экология и т. п., — однако, в данном случае социальная философия фокусируется на исследовании не всего комплекса философских проблем конкретной гуманитарной дисциплины, а лишь тех проблем, что имеют значение непосредственно для социальной философии.

Всего, на наш взгляд, можно указать на существование двенадцати основных социально-философских наук:

- 1) социальная онтология
- 2) социальная эпистемология и методология социальной философии
- 3) социальная аксиология
- 4) история социальной философии
- 5) социально-философская антропология
- 6) социальная экология
- 7) философия истории (социальная философия истории)
- 8) философия экономики
- 9) философия права
- 10) философия политики
- 11) философия культуры
- 12) философия социологии

♦ *Социальная онтология*

Слово «онтос» — в переводе с древнегреческого языка — «сущее», вот почему «онтология» — это учение о сущем, о бытии. Онтологический ракурс исследования, в отличие от гносеологического (эпистемологического) ракурса, означает, что исследование ведется безотносительно к самому способу познания, а объектом познания является сама реальность в ее предельных основаниях, описываемых либо с точки зрения сущности (т. е. эссенциально), либо с позиций исключительно внешних ее проявлений, которые исследователь полагает тождественными самой сущности (феноменологический подход).

Социальная онтология — это социально-философская наука, исследующая предельные основания социального бытия или, чуть иначе, предельные основания бытия общества.

Каковы задачи ставит перед собой социальная онтология, и какие конкретные социальные проблемы она изучает?

Первую задачу социальной онтологии можно сформулировать как задачу исследования природы социального и его сущности. Что есть общество в самых глубоких его основаниях, чем социальная реальность отличается от природной реальности, как генерируется «социальное» в обществе и каковы его основные «формы» и «виды»?

Ко второй задаче социальной онтологии следует отнести изучение и поиск факторов, определяющих динамику социальной реальности. К таким факторам может относиться «деятельность», «поведение», «институт» и иные факторы, посредством которых будет описываться развитие и движение общества, или, даже лучше сказать, *социальной формы движения материи и сознания.*

И, наконец, третьей задачей социальной онтологии является задача построения тех или иных моделей социальной реальности. Например, некоторыми авторами предлагается выделять четыре основных модели такой реальности: «натуралистическую», «деятельностную», «идеалистическую» и «феноменологическую»¹

♦ *Социальная эпистемология и методология социальной философии*

Социальную эпистемологию и методологию можно обозначить как вторую по своей значимости социально-философскую науку после социальной онтологии. Главной задачей этой науки является исследование методов и способов познания социальной реальности в их социально-философской интерпретации и понимании².

Социальная эпистемология (социальная гносеология³) — это философская (социально-философская) наука, исследующая основные способы познания социальной реальности (общества, социума) и составляющая теоретическое ядро социальной методологии (методологии социальной реальности).

¹ Очерки социальной философии. СПб., 1998. С. 58–72.

² Последняя оговорка не случайна: термины «социальная эпистемология» и «социальная методология» могут быть истолкованы весьма широко, и потому быть отнесены к ведению либо социологии, либо всех социальных наук в целом. Здесь мы умышленно занижаем планку и толкуем их исключительно как составные элементы социально-философского знания.

³ Понятия «эпистемология» и «гносеология», в сущности, синонимичны друг другу, и оба обозначают учение о познании или теорию познания («эпистемос», «гнозис» — знание, познание; «логос» — учение). Хотя в российской философии больше прижился термин «гносеология», однако в отношении социального познания чаще употребляется понятие «социальная эпистемология»; термин «социальная гносеология» встречается крайне редко.

Социально-философская методология (методология социальной философии) — это, во-первых, учение об основных методах социальной философии, и, во-вторых, сама совокупность методов социальной философии.

Следует также отметить, что и во втором случае сведение «методологии» к простой совокупности методов является достаточно сильным упрощением:

«Методология не есть также простая сумма отдельных методов, их „механическое единство“. Методология — сложная диалектическая, целостная, субординированная система способов, приемов, принципов разных уровней, сфер действия, направленности, эвристических возможностей, содержаний, структур и т. д.»¹

Какие шесть основных задач ставят перед собой социальная эпистемология и социально-философская методология в рамках решения социально-философских проблем — как теоретических, так и методологических?

- 1) они предоставляют общие «познавательные» и «исследовательские» принципы для изучения социальной реальности;
- 2) они обеспечивают возможность междисциплинарного синтеза — как внутри социогуманитарного знания, так и на «стыках» между этим знанием и другими видами знания (естественнонаучным, логико-математическим);
- 3) они разрабатывают в общих чертах проблему истины и методы ее подтверждения;
- 4) они выявляют уровни познания и основные типы социально-философского и иного знания, с которыми приходится работать социальному философу;
- 5) они анализируют мировоззренческие стандарты социально-философского знания и общий социокультурный фон его генерации;
- 6) они конструирует аналитические схемы для изучения истории различных типов социально-философского знания: научного, религиозного, обыденного и т. п.

В социально-философской методологии и социальной эпистемологии важную роль играет «традиция» («школа», «направление»), к которой относит себя тот или иной социальный философ. Например, в социальной эпистемологии, можно указать на существование четырех основных «школ» или «традиций»: 1) позитивистско-марксистская; 2) неокантианско-веберинская; 3) герменевтико-феноменологическая; 4) постструктуралистско-постмодернистская.

Таким образом, социальная эпистемология и методология социальной философии имеют первостепенное значение среди всех СФН: посредством

¹ Кохановский В. П. Философия и методология науки. Ростов-на-Дону, 1999. С. 287.

«иных двух», — между собой тесно связанных социально-философских наук, — социальная философия выступает в качестве *всеобщей, универсальной методологии*, — как в отношении себя самой, так и в отношении других социальных дисциплин.

◆ *Социальная аксиология*

Следующей социально-философской наукой, о которой следует сказать несколько слов, является социальная аксиология.

Социальная аксиология — это философское учение об основных ценностях и смыслах общества, а также об основных ценностях и смыслах человеческого существования в интерпретации человека как социального субъекта.

Подчеркнем этот, последний, момент: «социальная аксиология» в отличие от просто «аксиологии» исследует человека не просто как отдельного индивидуума или субъекта, а именно как *социального субъекта*, т. е. субъекта, живущего в обществе и ставящего перед собой цели, значимые не только для него лично, но и для всего общества в целом. Только при таком понимании аксиология становится *социальной*, а ее задачи могут быть обозначены как задачи особой социально-философской дисциплины.

К числу проблем, исследуемых социальной аксиологией, следует отнести:

- а) базовые ценности общества, а также ценности различных социальных групп;
- б) идеалы, идеология и мировоззрение в их социально-философском контексте;
- в) смысл и цель истории¹;
- г) «вызовы современности» — глобализация, постмодерн, терроризм и т. п.
- д) «вызовы» социальной философии — редукционизм, скептицизм, моральный релятивизм и т. п.

Адекватное решение социально-аксиологических вопросов чрезвычайно важно для социальных философов, поскольку здесь перекидывается мостик между социальной философией и этикой, а сама социальная философия выступает в качестве методологической основы для решения фундаментальных этических проблем.

◆ *История социальной философии*

Мы уже говорили выше о том, какое повышенное внимание уделяет философия своей собственной истории. История философской мудрости актуальна всегда, этот же тезис можно применить и к истории развития социально-философских идей.

¹ Эта проблема является также предметом исследования другой социально-философской науки — «философии истории».

История социальной философии — это особая социально-философская наука, исследующая основные этапы развития социально-философского знания.

Какие основные задачи ставит перед собой история социальной философии?

Первая из них очевидна: это выявление и анализ основных социально-философских идей, концепций и теорий каждой конкретной исторической эпохи. Такие идеи и концепции социальному философу приходится «просеивать» как сквозь сито собственно философских концепций, так и через сито социологических и философско-исторических теорий (т. е. теорий, относящихся к ведению «философии истории» — см. ниже). Если, например, Платон, Аристотель, Августин, Локк, Гоббс, Руссо, Кант, Гегель могут быть заявлены как *чистые* «социальные философы», то «социальную философию» Конта, Дюркгейма, Вебера, Сорокина, Парсонса, Шюца, Бурдьё, Лумана и многих других мыслителей приходится выводить из их «социологии», а «социальную философию» Вико, Данилевского, Шпенглера, Гумилева, Тойнби — из их «философии истории».

Вторая задача истории социальной философии — это конструирование *эвристически эффективных схем периодизации* социальной философии. В третьем параграфе этой главы *de facto* мы задали наиболее популярную из всех подобных схем, разделив социальную философию на: 1) античную социальную философию; 2) социальную философию средних веков и эпохи Ренессанса; 3) социальную философию Нового Времени и эпохи Просвещения; 4) социальную философию XIX и первой половины XX вв.; 5) современную социальную философию, которая была разложена на *девять основных направлений*: позитивизм и аналитическая социальная философия; марксизм и неомарксизм; постиндустриализм и постэкономизм; цивилизационный и миросистемный подход; социальная феноменология и этнометодология; этносоциальная философия; функциональные и факторные теории общества; коммуникативные и культорогенные теории общества; постструктурализм и постмодернизм. Однако другой исследователь в области истории социальной философии вправе заявить другую точку зрения как на историческую периодизацию социальной философии, так и на классификацию современных социально-философских направлений. Например, им может быть выделен отдельный исторический период «социальной философии Древнего Востока» или «арабо-мусульманской социальной философии», предложена иная схема разделения современных концепций и теорий и т. д. и т. п. Тогда и возникает ситуация исследовательского дискурса, обмена мнениями, выяснения точек зрения, результатом которого является установление того или иного варианта «историко-философской истины»:

«История философии — не изложение мнений, а поиск истины»¹.

¹ Нижников С. А. История философии. М., 2004. С. 15.

Таким образом, история социальной философии — это весьма значимая социально-философская дисциплина, изучение которой составляет важнейшую часть всего исследовательского поля социальной философии.

♦ *Социально-философская антропология*

Еще одной важнейшей социально-философской дисциплиной является «социально-философская антропология» — философское учение о человеке как субъекте социальных связей и отношений.

Социально-философская антропология — это философская наука, исследующая человека как субъекта социальных связей и отношений, а также его сущность и природу как общественного существа.

Можно также привести определение В. С. Барулина:

«Социально-философская антропология ориентирована на выяснение всеобщих законов, принципов взаимодействия общественной сущности человека и человеческой сущности общества в их многоплановости и всемирно-историческом развитии»¹.

Само название «социально-философская антропология» можно расшифровать и с несколько иной точки зрения — это есть дисциплина, синтезирующая в себе два фундаментальных антропологических направления — *социальную антропологию* и *философскую антропологию*, а, следовательно, синтезирующая между собой два подхода: социально-антропологический и философско-антропологический.

Социально-антропологический подход делает акцент на исследование человека как определенного социального института, на изучение специфических форм социальной организации, «группирующихся» вокруг человека.

В свою очередь, философско-антропологический подход нацелен на анализ природы человека с точки зрения самых фундаментальных законов и принципов его бытия, а также на исследование его экзистенциальной сущности.

♦ *Социальная экология*

Социальная экология — это социально-философская дисциплина, изучающая взаимодействие общества и природы и основные социальные последствия этого взаимодействия.

Или иначе — определение американского социолога Р. Маккензи:

¹ Барулин В. С. Основы социально-философской антропологии. М., 2002. С. 30.

«Социальная экология — это исследование пространственных и временных отношений человеческих существ, под влиянием избранных, распределенных и требующих приспособлений воздействий окружающей среды»¹

Как специфическая социально-философская наука, «социальная экология» связывает между собой, с одной стороны, социальную философию, а с другой, философские проблемы естествознания (философские проблемы географии и биологии, в первую очередь) и «социальную экологию» как отдельную социальную науку, являющуюся разделом экологии. Естественно, провести дисциплинарные границы здесь очень трудно, порой невозможно, поскольку проблемное поле у этих трех дисциплин мало чем отличается друг от друга.

Главные задачи социальной экологии как особой СФН сводятся примерно к следующему:

- а) изучить общие аспекты взаимодействия общества и природы, оказывающие влияние на социум;
- б) исследовать основные глобальные проблемы и риски, связанные с этими проблемами;
- в) проанализировать роль и значение *техники*, как фактора, оказывающее ключевое влияние на развитие человеческой цивилизации в современную эпоху².

◆ *Философия истории (социальная философия истории)*

«Философия истории» является одной из самых значимых социально-философских наук, поскольку социальная философия традиционно уделяет первостепенное внимание *проблеме взаимосвязи между теоретическим и историческим* в своих попытках тем или иным способом интерпретировать социальные процессы. Социальную философию, игнорирующую исторический ракурс бытия общества, можно сравнить с одноногим бегуном или одноруким пловцом: *очевидно, что такой бегун далеко не убежит, а пловец далеко не уплывет.*

Раздел социальной философии, исследующий историческое бытие общества, обозначается как «социальная философия истории» или, еще проще, «философия истории».

Философия истории — это социально-философская наука, изучающая общество в его историческом развитии, последовательном хронологическом развертывании, учитывающем специфику эволюции как всей человеческой цивилизации, так и каждого отдельного региона.

¹ Цит. по: Антропология профессий. М., 2005. С. 205.

² Здесь можно, в частности, рекомендовать для чтения: Павленко А. Н. Возможность техники. СПб., 2010.

«Философия истории есть особый подход к историческому материалу, когда само содержание целостности исторического процесса становится предметом особого, специфического воззрения и истолкования»¹.

«Философия истории» как социально-философскую науку не следует смешивать с «философией истории» как *исторической наукой* или как *особым разделом исторического знания*. «Философия истории» как *историческая наука* — это рефлексия историков над обществом: это *путь от истории к философии*, и он отличается от пути философов: они идут *от философии к истории*². К сожалению, подавляющее большинство исследователей не различают два смысла в употреблении термина «философия истории» — и необдуманно сводят в одно две совершенно разных науки — социально-философскую и историческую. «Философия истории» как социально-философская наука гораздо теоретичнее: она стремится подчинить историю философии, «подогнать» ее под философскую мерку и под спекулятивные философские конструкции; «философия истории» как историческая наука «сопротивляется» такому подходу: она ближе к эмпирии и реальной исторической практике, ей чужды спекулятивные философские построения, она скорее заслуживает названия «теория истории»³.

Кроме того, понятие «философия истории» употребляется еще в одном значении: оно обозначает *методологию и эпистемологию истории*:

«Термин „философия истории“ несколько позднее [примерно с середины XX в. — *А. О.*] стал применяться для обозначения еще одной дисциплины. Последняя исследует не историю саму по себе, а процесс ее познания. В ее задачу входит выявление специфики исторического познания. Это теория [и методология. — *А. О.*] исторического познания»⁴.

Основные проблемы «философии истории» как социально-философской науки можно определить в пяти пунктах:

- 1) конструирование основных концепций всемирно-исторического процесса и исследование его общей структуры;
- 2) постижение смысла истории и определение будущих векторов развития человечества;

¹ Рашковский Е. Б. Читаем Тойнби // Тойнби А. Постигание истории. М., 1996. С. 526.

² Ср. с высказыванием британского исследователя М. Лемона по поводу аналитической философии истории: «Аналитический философ истории рискует быть дилетантом в дисциплине „история“, то время как историк рискует быть дилетантом в философии» // Lemon M. *Philosophy of History*. London, New York, 2003. P. 289.

³ Попытка очертить круг подобной «теории истории» имеется, например, у Н. С. Розова: см. Розов Н. С. Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены. М., 2002.

⁴ Семенов Ю. И. Философия истории. М., 1999. С. 9. Заметим также, что подведение под «философию истории» теории и методологии исторического познания особенно характерно для неопозитивистской и аналитической философской традиции.

- 3) исследование движущих сил истории и роли личности в истории;
- 4) постижение социального идеала истории;
- 5) изучение процесса формирования единой человеческой истории и ретроспективный анализ процесса ее глобализации.

◆ *Философия экономики*

Несколько важных разделов социально-философского знания нацелены на исследование конкретных сфер человеческой жизнедеятельности, а также на философско-методологические проблемы социальных дисциплин, изучающих эти сферы. В первую очередь, это *философия экономики, философия права, философия политики и философия культуры*. Рамки исследовательского поля этих социально-философских наук, — следует честно признать этот факт, — выходят за пределы собственно социальной философии, и такие науки можно вполне рассматривать как отдельные направления в пределах *всей философии социальных и гуманитарных дисциплин*, — как это и делалось в первом параграфе этой главы — в разделе, посвященном философским наукам. Тем не менее, свое начало эти науки берут в социальной философии, и подгонка их по «мерку» социально-философских дисциплин тем самым вполне оправдана.

Философия экономики — это раздел философии, исследующий философские проблемы экономики (хозяйства): сущность экономики, смысл хозяйства и хозяйствования, взаимоотношение хозяйства и жизни, глубинные аспекты теории собственности, денег и товара, категориальный ряд экономической науки, этические аспекты хозяйствования и т. п.

Помимо «философии экономики», социальные философы, исследующие философско-методологические проблемы хозяйства и экономической науки, используют также другой термин — «философия хозяйства». Это понятие имеет два основных значения: в первом случае философию хозяйства отождествляют с философией экономики¹, во втором случае философия хозяйства — это *лишь отдельное направление* в философии экономики, основанное на принципах, изложенных русским философом С. Н. Булгаковым в его работе «Философия хозяйства» (1912): религиозно-философское и мистико-философское постижение смысла и цели хозяйства. Адекватная интерпретация предмета «философии экономики» требует, чтобы за основу был взят именно этот, второй, подход².

¹ Напр., *Осинов Ю. М.* Очерки философии хозяйства. М., 2000.

² Наше личное решение этого вопроса: см. *Орехов А. М.* «Философия экономики» и «философия хозяйства»: как их следует понимать? // Философские проблемы экономической науки. М., 2009.

Исходя из вышесказанного, философии экономики как социально-философская дисциплина или наука ставит перед собой две главных задачи: 1) исследование экономики (хозяйства) с позиций социальной философии; 2) анализ философско-методологических предпосылок и проблем экономической науки. «Философию экономику» можно также рассматривать и как одну из *экономических наук* или как *путь от экономики к философии*, но, с нашей точки зрения, здесь более адекватным является другой термин — «экономическая философия».

◆ Философия права

Философия права — это социально-философская дисциплина, исследующая различные проблемные поля юридической науки, имеющие ту или иную социально-философскую значимость.

Задачи «философии права» как социально-философской дисциплины тесно связаны с задачами «философии права» как юридической дисциплины, — хотя цели второй представляются нам более широкими и частично выходящими за рамки собственно социально-философских проблем, — впрочем, такое бывает нечасто.

Определить задачи философии права как одной из СФН можно словами С. В. Моисеева:

«Философия права рассматривает вопросы сущности и социальной природы права, соотношение права и морали, философские проблемы преступления и наказания; анализирует ключевые принципы и понятия законодательства: „справедливость“, „право“, „обязанность“, „правовая ответственность“, „равенство перед законом“ и т. д. Философия права решает как аналитические задачи — логический анализ и прояснение основных юридических понятий, так и нормативные — дает критическую оценку функционирования права, например, обосновывает практику уголовных наказаний (или отрицает, или предлагает реформировать ее)»¹.

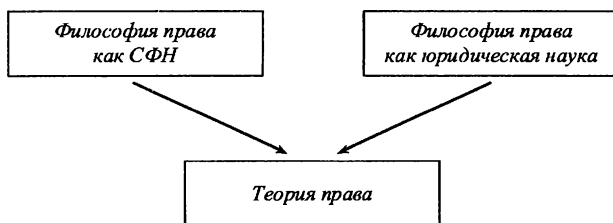
Важнейшая функция философии права — логико-методологическая:

«Философия права учит ясности и организованности юридического мышления. Анализируя сущность права в целом, философия права является незаменимой основой для более конкретного изучения отдельных законов и правовых систем»².

Можно также построить следующую логическую схему:

¹ Моисеев С. В. Философия права. Новосибирск, 2004. С. 7.

² Там же. С. 8.



Интерпретация ее следующая: «философия права» как одна из СФН и «философия права» как юридическая наука поставляют исходные методологические и теоретические принципы для формирования «теории права» — теоретической дисциплины, описывающей в юридических категориях сущность и природу права.

◆ Философия политики

Под «философией политики», с нашей точки зрения, следует понимать социально-философскую науку, исследующую: во-первых, философско-методологические проблемы политики и политических отношений; а, во-вторых, те же самые проблемы как собственно политологии, так и политической науки в широком смысле этого слова¹.

Философия политики — это раздел философии, анализирующий сущность и природу политических отношений, а также наиболее фундаментальные принципы бытия политических институтов.

«Философия политики... проникает в глубинную сторону политики, добирается до внутреннего измерения, где скрыты бытийные корни самого этого явления, столь тесно связанные с человеком как видом»².

«Философию политики» как особую социально-философскую дисциплину следует отличать от так называемой «политической философии», которую, по общепринятой традиции следует считать одной из *политических наук*.

Предмет «политической философии» зачастую интерпретируются весьма широко. Например, в терминах западной социальной науки в исследовательское поле «политической философии» попадает целый ряд собственно социально-философских проблем: «власть», «собственность», «свобода», «государство» и т. п. Кроме того, предмет «политической философии»

¹ Например, в подавляющем большинстве западных концепций понятие «политическая наука» (political science) включает в себя также и «политическую экономию» (political economy), которую в российских социальных исследованиях принято относить к «экономическим наукам».

² Дугин А. Г. Философия политики. М., 2004. С. 11.

имеет много общего с предметом «политической теории», хотя политико-философский подход отличается от политико-теоретического большей спекулятивностью, априорностью, и меньшей апелляцией к политическому процессу и политической практике.

♦ Философия культуры

Философия культуры — это социально-философская наука, изучающая сущность и природу культуры как важнейшего социального института, специфической «искусственной среды», в пределах которой существует человеческая цивилизация.

Задача философии культуры как особой социально-философской науки сводится, в первую очередь, к тому, чтобы обозначить назначение самой культуры в человеческом обществе:

«Институты культуры концептуализируют мир членов общности, наделяя их общезначимыми смыслами, нормами и правилами и обеспечивая целями и мотивацией, а также вооружая новыми идеями и картинами мира»¹.

Далее, философия культуры должна дать ответы на примерно следующие вопросы:

- 1) Что есть культура?
- 2) Как устроена культура, какова ее «архитектоника» и механизмы функционирования?
- 3) Как законы управляют историческим развитием культуры?
- 4) Почему и когда возникла культура?²

И так далее, и тому подобное.

У философии культуры есть также методологическая функция: она заключается в согласовании действий и исследовательских программ культурологии и иных социально-гуманитарных дисциплин; она выступает в роли интегратора и методологического посредника между различными науками культурологических направлений³.

♦ Философия социологии

Последней социально-философской наукой, которая будет рассмотрена в данном параграфе, является «философия социологии»; но, *будучи последней по списку, она далеко не самая последняя по своему значению*; наоборот, игнорирование существования этой важнейшей социально-философской

¹ Резник Ю. М. Введение в социальную теорию: Социальная системология. М., 2003. С. 281.

² Философия культуры. СПб., 1998. С. 10.

³ Там же. С. 12.

дисциплины отзывается весьма неблагозвучным эхом как для отдельных социальных философов, так для всей социальной философии.

Философия социологии — это социально-философская наука, исследующая основные предпосылки формирования социологического знания, пути его обоснования, а также когнитивную ценность социологических фактов, теорий и концепций.

Почему же так актуальна «философия социологии» и почему так важно развивать это направление в рамках социально-философского знания?

Дело в том, что социология и социальная философия являются не просто двумя соседними по отношению друг к другу науками, а двумя *конкурирующими социальными дисциплинами*: их предметные поля не просто пересекаются между собой, а практически совпадают друг с другом. Обе науки исследуют не какую-то отдельную, частную сферу общества, а общество в целом, конструируют глобальный образ социума, — правда, разными методами и в отличных друг от друга ракурсах. Но, — и это самое главное, — тот «глобальный образ общества», который конструирует социология, зачастую оказывается гораздо более «убедительным» и выглядит более «научно» и «рационально», чем тот, который создает социальная философия. Это не удивительно: социология, в отличие от социальной философии, имеет в своем распоряжении мощный арсенал эмпирических методов, уже неоднократно доказывавших свою эффективность и эвристичность; и которые в своей совокупности составляют солидный эмпирический фундамент социологической науки. В результате социальная философия в конкурентном соревновании с социологией уступает, проигрывает последней, а некоторые особенно одержимые социологи ставят вопрос о том, нужна ли вообще социальная философия как учебная и научная дисциплина, если все ее функции может успешно выполнять социология?

Еще одной причиной для активного продвижения в рамках «философии социологии» служит появление в социологии такого направления как «социология философии». Здесь социологи анализируют социологические истоки философского знания, а также институциональные аспекты его развития и представления в современную эпоху¹. Почему же, если социология может иметь свою «социологию философии», то философия не имеет права иметь собственную «философию социологии» с задачами, обозначенными выше?

Одна из самых первостепенных функций «философии социологии» как раз и состоит в том, чтобы противостоять так называемому «социологическому детерминизму» («социологическому редукционизму»), сводящему «социальное» к «социологическому», растворяющему проблемы и методы

¹ См. напр. Коллинз Р. Социология философии. М., 2003.

всей социальной науки *исключительно* в социологической теории, эмпирии и методологии.

Социологический детерминизм (социологический редукционизм) — это концепция, утверждающая первенство социологического знания перед другими видами знания и сводящая социальное к социологическому в теории, эмпирии и методологии.

Такой «социологический редукционизм», по сути, представляет собой одну из разновидностей широко распространенного «дисциплинарного детерминизма» — теории, сводящей основные факторы развития общества к факторам, изучаемым какой-либо одной социальной наукой¹. Помимо «социологического детерминизма», широко также распространены «психологический детерминизм» («психологический редукционизм»), «политический детерминизм», «экономический детерминизм» и т. п.

Главным аргументом против «социологического детерминизма» будет принцип, утверждающий невозможность сведения фактов социальной реальности к *собственно социальным фактам* вне их дисциплинарного или сферного контекста: нельзя полностью перевести экономические, политические, правовые, культурные (и т. п.) процессы и явления на язык социологии, так как социология стремится в своих теоретических концептах и конструкциях стремиться так или иначе «упростить» эти явления, «притушить» их дисциплинарную или сферную специфику и тем самым «подогнать» под свои спекулятивные схемы и теории. *В этом контексте социология является ничуть не менее спекулятивной наукой, чем социальная философия, что хорошо иллюстрируется многочисленными расхождениями между ее теоретическими конструкциями и эмпирической данностью.* Сам же «социологический редукционизм» отличает атмосфера «жесткой нетерпимости» к фактам и наблюдениям, поставляемым иными социальными наукам, амбициозная идея «социологии — царицы наук» и абсолютная уверенность в собственной правоте.

Даже Т. Парсонс, который сам является автором целого ряда таких «спекулятивных» социологических теорий, в конце концов, был вынужден признать этот факт:

«Ничего нет удивительного в том, что в такой атмосфере предпринимались попытки усилить внимание к пренебрегаемым ранее „социальным элементам“ как доминирующим факторам — противопоставлять „социологическую“ теорию (термин П. Сорокина) экономическим и биологическим. Самым ярким примером этой возможности явилось то реальное зна-

¹ «Дисциплинарный детерминизм» в социальных науках следует отличать от другого типа детерминизма — «сферного»: здесь провозглашается примат одной какой-либо общественной сферы над другими сферами (см. подробно вторую главу этой работы).

чение, хотя всё же в виде предварительной интерпретации, которое приписывалось известной формуле Дюркгейма, гласящей, что „общество есть реальность *sui generis*“, жестко определяющая мышление, чувства и действие индивидов. Однако если эта альтернатива берется просто как еще одна „факторная“ теория, то в ней появляются всё те же теоретические и эмпирические трудности, присущие подобным построениям. Такая теория проливает свет на некоторые эмпирические проблемы, но это происходит за счет увеличения трудностей в других направлениях»¹.

Таким образом, философия социологии есть не только перспективная и интересная социально-философская дисциплина, исследования в лоне которой еще, по сути, только начинаются, это и еще и *островостребованная* дисциплина, без опоры на которую социальная философия всегда будет испытывать некоторый «комплекс научной неполноценности» и тратить лишние силы и средства на свое самооправдание.

¹ Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000. С. 396.

Социальная философия: избранные структурные профили

§ 1. «Сферный анализ» в социальной философии

Социально-философский анализ так называемых «сфер» или «подсистем» общества¹ (экономической, политической, религиозной, культурной и т. п.) можно считать общепринятым почти для всех версий курса социальной философии. В последние годы этот анализ не раз удостоивался справедливой критики, — особенно внушительным и солидным здесь выглядел довод критиков о «подмене» всего курса социальный философии «сферным анализом», а также о том, что, вводя «сферный анализ» в свое содержательное поле, социальная философия тем самым *дублирует* предмет и содержание иных социальных наук — экономики, политологии, социологии, культурологи и т. п. Признав этот довод заслуживающим внимания, тем не менее, мы хотели бы энергично возразить неистовым критикам «сферного подхода». В действительности, если поразмышлять более здраво, проблема сводится к тому, как понимать и интерпретировать цель и задачи «сферного анализа» в социальной философии, и как трактовать методы реализации этого анализа в социально-философском исследовании. *Даже если принять, что «сферный анализ» сам по себе плох, то его отсутствие среди исследовательских задач социальной философии представляет, вероятно, еще более худшую ситуацию.* Какая, к примеру, наука, кроме социальной философии, способна поставить и решить вопрос о соотношении между собой различных сфер общества, и о том, какая из них играла, играет или будет играть решающую роль на том или ином отрезке исторического развития? Апелляция к социологии или к философии истории (в данном случае, «философии истории» как разделу истории) здесь бесполезна: социология «чересчур громоздка» для адекватного исторического исследования и с порога отменяет любую историческую и философскую «метафизику», в том числе даже самую плодоносную и плодотворную, а для философии истории, — как раздела исторической науки, — «сферный анализ» вообще представляет собой что-то вроде «пятого колеса» в ее

¹ Далее для краткости мы будем именовать его просто «сферным анализом» или «сферным подходом».

аналитических реконструкциях, которое лишь тормозит возведение этих конструкций на уровень философско-исторических концепций и моделей¹.

Следовательно, «сферный анализ» не просто необходим социальной философии, а *необходим со всех точек зрения*, и в этом параграфе мы намерены представить адекватное подтверждение этому тезису.

Начнем, как и полагается, с определения:

«Сферный анализ» (иначе, «сферный подход») — это особый тип социально-философского анализа, целью которого является: а) исследование каждой отдельной сферы социальной жизни с позиций социальной философии; б) выявления роли и значения каждой сферы на конкретном историческом отрезке развития; в) исследование взаимоотношения и взаимодействия между сферами в теоретическом аспекте, т. е. с точки зрения общих теоретических принципов, вырабатываемых социальной философией.

Под «сферой социальной жизни» мы понимаем *специфический набор однопорядковых социальных процессов и явлений, связанных между собой системой общих законов и принципов*:

«Сферы и характеризуются как специфические виды законов структуры, развития, функционирования основных подсистем общества. Именно этот уровень, — уровень законов, — и отражает категориальное в понятие „сфера общественной жизни“»².

Можно привести и другое определение:

«Понятием „сфера жизнедеятельности“ в социальной философии обозначается мысленно фиксированный вид устойчивой, необходимой и никогда не прекращающейся жизненной активности общества, осуществляющейся в форме целостной системы разветвленных и качественно определенных общественных отношений и направлений и направленный на последовательную самореализацию сущностных сил социума в одном из универсальных аспектов его наличного бытия»³.

Всего можно выделить пять основных сфер социальной жизни: 1) экономическую сферу; 2) сферу социальной структуры; 3) политическую сферу; 4) сферу права и правоотношений; 5) духовную (интеллектуальную) сферу,

¹ Классическим случаем здесь будет «философия истории» Арнольда Тойнби с его теорией «творческого меньшинства» и «инертного большинства». К какой сфере общества и к какому типу элит относится это «меньшинство» и «большинство», для английского историка совершенно не имеет значения, — важно только то, что в первом случае «меньшинство» — «творческое», а во втором «большинство» — «инертное». Однако, вряд ли такое прямое игнорирование «сферного подхода» идет на пользу концепции А. Тойнби.

² Барулин В. С. Дialeктика сфер общественной жизни. М., 1982. С. 41.

³ Кучевский В. Б. Социальная философия: общество и сферы его жизнедеятельности. М., 2003. С. 38.

включающую в себя науку, религию, культуру, мораль, традицию, искусство, идеологию и социальную психологию.

Социально-философское исследование каждой социальной сферы включает в себя следующие пункты:

- а) изучение структуры сферы и ее элементов, общий системный анализ сферы;
- б) определение законов функционирования и развития каждой сферы (эта задача осуществляется социальной философией во взаимодействии с конкретной дисциплиной, изучающей эту сферу);
- в) изучение «возмущающих внешних воздействий» на эту сферу со стороны иных сфер;
- г) методологический анализ границ и возможностей познающего субъекта в изучении данной сферы (например, *исследование возможностей экономической науки в познании сферы хозяйства*);

Как видно из вышесказанного, задачи «сферного анализа» в социальной философии весьма обширны, и реальный процесс исследования зачастую выходит за пределы собственно «сферного подхода». В методологическом плане «сферный анализ» можно считать отправной точкой для существования целого ряда специальных философских наук — философии экономики, философии политики, философии права, философии религии, философии науки и т. п. Однако эти дисциплины направляют вектор своего исследования *не на сферу, а на науку, изучающую эту сферу*, и тем самым зачастую ограничивают свои эпистемологические и методологические возможности. Следовательно, еще раз повторим: всякая попытка элиминировать «сферный анализ» из курса социальной философии неизбежно приводит к ограничению познавательных возможностей как собственно социальной философии, так и всей философской науки.

Далее, в задачу «сферного подхода» входит исследование *общих исторических траекторий развития каждой сферы* с целью выявления места и значения каждой сферы для развития всего социума в целом. Результатом здесь должно стать создание того или иного варианта «теории сфер», в котором обозначается роль и значение каждой сферы, — как на отдельных исторических отрезках, так и в совокупности по итогам всего мирового исторического процесса. И хотя каждая отдельная «теория сфер» может иметь своей предпосылкой и *некие априорные принципы* (например, религиозного характера или закрепляемые на уровне «здорового смысла»), апелляция к истории практически во всех случаях составляет существеннейшую часть всякой «теории сфер»: на этом строится значительная часть ее аргументов и принципов.

Под «теорией сфер» в данном случае мы имеем в виду тот раздел «сферного анализа», который исследует взаимодействие социальных сфер

между собой — как в обобщенном теоретическом плане, так и более конкретно, на повседневных этапах исторического развития.

Взаимоотношения между сферами могут строиться по двум основным принципам. В первом случае действует причинная детерминация: происходит *перенос вещества, энергии и информации* от одной сферы к другой, — причем одна из сфер может быть обозначена как «причина», а вторая как «следствие». Второй случай — это случай функциональной зависимости: при этом изменения или трансформации одной сферы лишь *сопровождают* изменения и трансформации, происходящие в другой сфере¹

Рассмотрим сначала примеры использования *причинной детерминации* в сферном анализе. Учения, отстаивающие тот или иной тип детерминации в социуме, далее мы будем называть учениями, построенными по типу «сферного детерминизма».

Сферный детерминизм — это социально-философское учение, утверждающее примат какой-либо одной сферы жизнедеятельности общества над всеми другими сферами.

Какие основные типы «сферного детерминизма» были максимально распространены в истории социально-философской мысли?

Мы бы указали на пять основных типов такого детерминизма:

- 1) экономический детерминизм²;
- 2) политический детерминизм;
- 3) культурный детерминизм;
- 4) религиозный детерминизм;
- 5) духовный детерминизм

Все эти виды детерминизма представляют собой «социальный механизм», обозначенный американским социологом Алвином Гоулднером как «*модель единственного фактора*»:

«Итак, какой представляется модель единственного фактора? ...Эта модель требует, чтобы *исследовали* многие зависимые переменные в их отношении к *одной* независимой переменной. Другими словами, свою задачу она видит в том, чтобы, чтобы продемонстрировать многообразие результатов, порождаемой этой единственной независимой переменной, и показать, что изменения в любой и во всех зависимых переменных можно проследить вплоть до предыдущего изменения в выделенной независимой переменной»³

¹ Но следует помнить, что, поскольку все явления в мире взаимосвязаны, любая функциональная зависимость всегда предполагает, — пусть выраженную даже совсем слабо, — причинную зависимость.

² Другие названия — «экономический материализм», «экономизм».

³ Гоулднер А. Наступающий кризис западной социологии. СПб., 2003. С. 268.

Итак, «сферный детерминизм» или «модель единственного фактора». Попробуем теперь более точно описать основные типы такого детерминизма.

Начнем с первого типа детерминизма — экономического. Как следует из самого названия, это — детерминизм, утверждающий абсолютный или относительный примат экономической сферы перед всеми иными сферами общества. При этом изменения, происходящие в сфере экономики, *жестко определяют* трансформации в иных сферах — политической, правовой, культурной и т. п.

В частности, К. Марксом и Ф. Энгельсом была разработана концепция экономики как «базиса» общества, детерминирующего «надстройку» — политику, право, религию и т. п. Впоследствии Ф. Энгельс в своих «Письмах» пытался отчасти поправить этот подход, всячески отмежевываясь от интерпретации марксизма как «вульгарного экономизма»:

«Экономическое положение — это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно форму ее различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и ее результаты — государственный строй... правовые формы и даже отражение всех этих действительных моментов в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, политические воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм. Существует взаимодействие всех этих моментов, в котором экономическое движение как необходимое прокладывает себе дорогу сквозь бесконечное множество случайностей. В противном случае применять теорию к любому историческому периоду было бы легче, чем решать простое уравнение первой степени»¹.

Второй тип детерминизма — политический детерминизм: он утверждает первенство политической сферы перед всеми иными сферами — экономической, социальной, духовной и т. п. Особенно этот вид детерминизма был распространен в Новое Время, эпоху Просвещения и в XIX веке — и явно или неявно проявлялся у таких мыслителей, как Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Ш. Монтескье, А. де Токвиль и некоторых других. Немного позже, уже в XX веке, в ряде крайних случаев он приобретал форму *политического волюнтаризма* — в деятельности Гитлера, Н. С. Хрущева, Мао Цзэ-дуна, Саддама Хусейна.

Еще один вид детерминизма — «культурный детерминизм» нашел свое яркое выражение в философско-исторической концепции А. Тойнби, который, в частности, утверждал:

«Культурный элемент представляет собой душу, кровь, лимфу, сущность цивилизации; в сравнении с ним экономический и тем более поли-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 37. С. 394–395.

тический планы кажутся искусственными, несущественными, заурядными созданиями природы и движущих сил цивилизации»¹.

Современный «культурный детерминизм», однако, принимает более тонкие формы, и он, в частности, связан с «культурологическим империализмом» в области социально-философского знания, и вторжением в область последнего различных культурологических доктрин и концепций. «Социальное» подменяется «социокультурным», культурологические теории замещают собой социально-философские теории, а «культура», — завуалированно или открыто, — объявляется главным детерминантом общественных отношений.

«Религиозный детерминизм» — это детерминизм, утверждающий первенство религии как главного исторического и социального фактора над всеми иными факторами: именно изменения в религии и различных формах ее институционализации приводит к трансформации общества и его институтов.

Эту форму детерминизма отстаивали и отстаивают, как правило, религиозные мыслители и деятели — Аврелий Августин, Фома Аквинский, современные неотомисты. Частично она нашла отражение в социальной концепции А. Тойнби, поскольку главным фактором культурных изменений английский мыслитель полагал именно религию.

«Духовный детерминизм» чрезвычайно схож с «культурным детерминизмом»: но, в отличие от последнего, «духовный детерминизм» не выводит «культуру» на первый план, а считает ее частью «общего духовного (идеального) элемента», включающего в себя, помимо культуры, еще науку, религию, мораль, идеологию, социальную психологию и т. д.

Существует и еще один вариант «духовного детерминизма», — широко распространенное, — так называемый «социологический идеализм», — имевший хождение, например, в социальных концепциях русского народничества XIX–XX вв. (Д. И. Писарев, П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский и др.).

Например, П. Л. Лавров, характеризуя свой метод интерпретации всемирной истории, писал:

«Личность, действующая на общество на основании научного знания, необходимого и нравственного убеждения о справедливейшем, есть источник *истории*. Столкновение личных деятельностей на тех же основаниях, различных для каждой личности, производит объективный процесс истории»².

В «социологическом идеализме» определяющей является даже не *личность*, а *сознание личности*. Именно мера развитости этого сознания фактически и детерминируют историю, а также все иные сферы жизне-

¹ Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 355–356.

² Лавров П. Л. Философия и социология. М., 1965. Т. 1. С. 631.

деятельности общества. История и в целом социальная жизнь есть продукт духовной деятельности индивидуального, личностного сознания, — таков вердикт «социологического идеализма».

Обратимся теперь к «функциональной зависимости» в сферном подходе и к применению принципов сферного подхода, базирующихся на функциональной зависимости, в социально-философских теориях и концепциях. Практически все случаи последних можно свести к различным вариантам так называемой «теории факторов».

«Теория факторов» — это теория, которая отстаивает принцип равнозначности, равнопорядковости различных сфер общественной жизни и отрицает всякую причинную связь между ними; такая связь, по мнению теоретиков данного направления, может быть только функциональной и допускающей лишь временное выдвигание какой-либо сферы на роль «ведущей» и «направляющей».

Эту модель также можно еще обозначить, согласно интерпретации А. Гоулднера, как «модель множественной каузальности»:

«Модель множественной каузальности сосредотачивала внимание на многообразии действующих факторов, порождающих один результат, и стремилась выявить многочисленные независимые переменные, влияющие на одно событие. В то время как модель единственного фактора имела дело только с одной независимой переменной и многими зависимыми, типичными для модели множественной каузальности было использование *многих независимых переменных и одной зависимой переменной*»¹

Далее американский социолог подвергает критике подобную модель:

«Модель множественной каузальности обычно нарушает каноны экономики, часто имея тенденцию к бесполезному умножению числа независимых переменных. Иногда, например, она не позволяет определить, действительно ли независимые переменные являются только внешним проявлением меньшего числа общих факторов, лежащих в их основе, или даже одного фактора, представляя собой всего лишь различные степени одного и того же явления»².

Позволим себе не согласиться с А. Гоулднером. Модель «теории факторов» («множественной каузальности») вовсе не следует отвергать по той причине, что она нарушает методологический «принцип простоты» или превращается в «конвенциональное соглашение» между учеными по поводу количества действующих факторов. Факторов, продуцирующих то или иное социальное событие, действительно может быть *много*, — но важно

¹ Гоулднер А. Наступающий кризис западной социологии.

² Там же. С. 269.

иметь представление о силе каждого фактора, или хотя бы иметь возможность их градуировать, т. е. расположить в виде шкалы. В таком случае «теория факторов» может превратиться в весьма действенное орудие познания социальной реальности, — хотя, естественно, возможны случаи, когда тот или иной процесс может быть интерпретирован в духе «сферного детерминизма». Но в любом случае «сферный анализ» составляет важнейший методологический инструмент всякого социально-философского исследования, владеть которым должен каждый социальный философ.

Дадим теперь характеристику основных сфер общества.

- ◆ *Экономическая сфера (иначе, сфера производства) — это та сфера социальной жизни, где создается материальный и интеллектуальный продукт, идущий впоследствии в общественное и личное потребление.*

Экономическую сферу исследует в первую очередь экономическая наука в ее различных вариантах («политическая экономия», «экономике» или просто «экономика»), а также под своим углом зрения иные социальные дисциплины (юриспруденция, психология, социология и т. п.).

Экономическая сфера состоит из двух основных сфер — сферы материального производства и сферы интеллектуального производства. Конечная цель материального производства — создание материальных вещей, материального продукта; конечная цель интеллектуального производства — создание интеллектуальных ресурсов или вещей¹.

Хозяйственный цикл, собственно говоря, только начинается с «производства материальных или интеллектуальных вещей»; далее вещи вступает в три следующие фазы — обмен, распределение и потребление. Любое хозяйственное благо сначала должно быть произведено, затем обменено (если речь не идет о натуральном хозяйстве), затем распределено и потреблено. Потребление уничтожает вещь и одновременно создает предпосылки для производства других вещей.

Экономическая сфера, если ее рассматривать как определенную систему, состоит из двух основных элементов — *производительных сил и производственных отношений*.

Производительные силы — система субъективных и объективных (вещественных) элементов, осуществляющих процесс производства.

Более конкретно, производительные силы складываются из: 1) средств производства, 2) целесообразной человеческой деятельности. Средства производства разделяются на *средства труда* и *предмет труда* (средство

¹ Иногда такое производство еще называют «духовным» или «информационным», что не совсем удачно. Понятие «духовный» имеет слишком широкий смысл: его часто связывают с *духовностью*, что отчего сам термин сразу приобретает моральный, нравственный подтекст, — в данном случае излишний.

труда — это *чем* обрабатывают, а предмет труда — это то, *что* обрабатывают). Средства труда, в свою очередь, подразделяются на *орудия труда* и *инфраструктуру* (транспорт, складские помещения и т. п.).

Экономическая наука в форме «экономикс» представляет структуру экономической сферы немного под другим углом. Описание здесь ведется под углом зрения теории экономических «ресурсов» или «факторов». Классификация ресурсов (факторов) производства осуществляется с точки зрения типа дохода, который дает этот ресурс (фактор). Всего выделяют четыре основных хозяйственных фактора, или ресурса (земля, труд, капитал и предпринимательская способность) и, соответственно, четыре главных типа дохода (рендта, заработная плата, процент и прибыль). Первый фактор (земля, или, иначе, естественный ресурс) приносит доход в виде ренты, второй фактор (труд) — в виде заработной платы, третий фактор (капитал) — в виде процента, и четвертый (предпринимательская способность) — в виде прибыли. Правда, следует заметить, что сама классификация хозяйственных факторов лишь весьма натянутым образом может быть применима для описания современных экономических процессов. Куда, например, следует относить знания и информацию — к труду, капиталу, предпринимательской способности или это особый, пятый, ресурс? Ясного ответа на этот вопрос экономисты пока не дали.

Важнейшая роль в развитии производительных сил принадлежит *технике*.

Техника — это система искусственных органов человека и человечества, генерируемая научным знанием на основе переработки и трансформации продуктов их естественной среды обитания. Главная задача техники — повышение эффективности человеческого труда и человеческой деятельности путем создания артефактов, воплощающих в себе эту эффективность.

Существует множество видов техники (транспортная, производственная, игровая и т. п.), но лишь один из них может быть воспринят негативно, поскольку он изначально предназначен для разрушения и убийства, — это военная техника. Остальные виды техники имеют мирное назначение и с точки зрения гуманистических ценностей должны быть оценены позитивно.

Производственные отношения — это отношения людей в сфере производства, обмена, распределения и потребления производимых ими благ или ресурсов. Следовательно, существует четыре основных сферы производственных отношений: сфера производства, сфера обмена, сфера распределения и сфера потребления, и ни в коем случае нельзя рассматривать производственные отношения как отношения только в сфере «производства» — этот подход будет слишком узким и неполным.

Центральную роль в производственных отношениях играют отношения собственности — отношения между людьми по поводу владения, распоряжения и пользования материальными и духовными благами. Отношения собственности, как правило, оформляются юридически («права собственности») и санкционируются государством.

Какова роль и каково значение экономической сферы — как в плане историческом, т. е. на тех или иных стадиях исторического процесса, так в плане теоретическом, суммирующем исторические факты, современные эмпирические данные и практических опыт человечества?

Ответ на этот вопрос не так прост, как кажется. С одной стороны, позиция «экономического детерминизма», хотя и представляется примитивной и вульгарной, но содержит в себе рациональное зерно. Знаменитый постулат К. Маркса и Ф. Энгельса *«Общественное бытие определяет их общественное сознание»* ни один самый постсовременный постмодернист или социальный феноменолог отменить пока не в силах, как бы он это не пытался сделать. С другой стороны, сводить все запросы людей только к материальным и хозяйственным потребностям, как это предлагает делать «экономический детерминизм», — значит, *сильно упрощать и примитизировать саму социальную реальную и действия индивидов*. Человек слишком сложное существо, а общество — слишком сложное образование, чтобы его можно было истолковать исключительно через материальные запросы. Скорее всего, человек становится человеком именно тогда, когда он эти запросы *преодолеывает*, превращая себя в *сверхматериальное, духовное существо*. Вероятно, в этом и лежит правильный, хотя несколько парадоксальный ответ на роль и значение экономической сферы в жизни общества.

- ◆ Сфера социальной структура — это *сфера разделения общества на социальные группы: классы и страты*. Здесь производится анализ основных структурных элементов (единиц), из которых состоит общество, а также исследуется роль каждого из этих элементов в функционировании социума.

Иногда термин «социальный» в социальной философии используется в узком его значении, — например, «социальная сфера» может подразумевать под собой отнюдь не социальную структуру, а лишь сферу производства так называемых «социальных» или «общественных» благ, т. е. образование, здравоохранение, культуру и т. п. Но такой смысл термина «социальная сфера» имеет не научный, а скорее обыденный, повседневно-практический оттенок и потому в социальных науках употребим крайне редко.

Структурные элементы, из которых складывается сфера социальной структуры, достаточно сложны и разнообразны. Далее с некоторыми поправками мы воспроизводим схему В. В. Радаева и О. И. Шкаратана «типы

стратификационным систем»¹, а также заметим, что детальное рассмотрение сферы социальной структуры нас ждет в третьем параграфе этой главы.

Тип системы	Основа дифференциации	Способ детерминации различий
Физико-генетическая	Пол, возраст, физические характеристики	Физическое принуждение, обычай
Рабовладельческая	Владение или невладе-ние рабами, пребывание в статусе раба	Военное, политическое, экономическое принуждение
Кастовая	Религиозное и этническое разделение труда	Религиозный ритуал, этническая замкнутость
Сословная	Обязанности перед государством, почет, престиж	Правовое закрепление привилегий или обязанностей
Этакратическая	Ранги во властной иерархии	Военно-политическое господство
Профессиональная и суперпрофессиональная	Род занятий, квалификация, профессия	Профессиональные сертификаты, способы организации профессиональной деятельности, специфические типы собственности
Классовая	Размеры доходов и собственности	Рыночный и иные формы обмена
Информационно-символическая	Специфическое знание, интеллектуальная собственность	Манипулирование посредством использования знания как ресурса
Культурно-нормативная	Нормы поведения, стили жизни	Моральное, традиционное, правовое регулирование

Анализ сферы социальной структуры имеет важнейшее социально-философское значение. Вне социальной стратификации невозможно получить полного представления об исследуемом обществе, какой бы социально-философской доктриной мы не пользовались. И здесь действует следующий принцип: *«чем сложнее общество по своему уровню развития, тем сложнее оно структурировано и тем более тщательно социальный философ должен проводить исследование социальной структуры»*.

¹ Радаев В. В., Шкартан О. И. Социальная стратификация. М., 1996. С. 56.

В. В. Радаев и О. И. Шкаратан в связи с этим резонно замечают:

«Мера развитости социальной структуры есть поэтому мера ее разнообразия, т. е. разнообразия видов и форм деятельности, способ связи между людьми, социальными группами и институтами. Поэтому история человечества есть рост разнообразия отношений, социальных групп, образов жизни, индивидуальностей. И сравнение, скажем, феодального общества с буржуазным подтверждает эту истину. И это естественно, поскольку развитие производства требовало всё большего разделения труда, умножения числа предприятий и т. д.»¹

- ◆ Политическая сфера — это сфера существования социальных институтов, где главной целью социальных субъектов является борьба за власть, и, прежде всего, за *политическую власть* и *государственную власть*. Помимо самих субъектов политической власти, компонентами политической сферы (или, говоря иначе, *политической организации*) общества являются *политические идеологии* и *политические отношения* (*политика*).

Ключевую роль в политической организации общества играет *государство*.

Государство — это политический институт, осуществляющий управление обществом посредством выражения воли всех граждан или их части, охрану его экономической и социальной структуры, а также подавление элементов, противодействующих данному государственному устройству, форме правления или политическому режиму.

Совокупность функций, осуществляемых государством, можно разделить на две группы: *внутренние* и *внешние*. К внутренним функциям относятся: управление национальной экономикой, социальной сферой, правотворчество, подавление диссидентов, борьба с преступностью и т. п. К внешним — международная торговля, охрана границ, дипломатия, — в случае прямых внешних угроз, — мобилизация военных ресурсов для отражения возможного нападения.

По формам правления государства принято делить на *монархии* и *республики*. Монархии бывают *абсолютные* и *конституционные*; республики — *парламентские*, *президентские* и *смешанные* (*парламентско-президентские*). По форме государственного устройства государства можно разделить на *унитарные государства* и *федерации*. Бывают также случаи объединения государств в *конфедерацию* (например, Конфедерация южных штатов во время Гражданской войны в США).

¹ Радаев В. В., Шкаратан О. И. Социальная стратификация. М., 1996. С. 314.

Еще одна значимая характеристика государства — *политический режим*, — т. е. система методов осуществления государственной власти, степень реализации правовых норм, демократических свобод и прав личности, соотношение официальных норм с реальной политической жизнью. Здесь традиционно предлагаются две классификации: разделение политических режимов на *диктатуру* и *демократию* (хотя подавляющее большинство из них есть нечто среднее между двумя этими крайностями) или выделение трех основных типов политических режимов — *тоталитарного*, *авторитарного* и *демократического*.

Политическая сфера играет одну из ключевых ролей в жизнедеятельности общества; вне ее рассмотрения социально-философский анализ общества будет неполным и неточным. Вместе с тем не следует преувеличивать роль политической сферы, что делает, к примеру, политический детерминизм (см. выше), и тем самым вдаваться в одну из самых распространенных ошибок при рассмотрении общества.

- ♦ Сфера права и правоотношений близко примыкает к политической сфере общества: функционирование политики как особого социального института невозможно без права: именно право образует фундамент, на котором строится функционирование политики.

Право — совокупность господствующих норм в обществе, имеющих характер юридического закона, и подкрепленных опорой на вооруженную силу государства.

В отличие от морали, право всегда имеет писаный характер и во всех случаях санкционируется силой, — силой закона, который, в свою очередь, опирается на силу государственного возмездия¹. Закон — это императив, который повелевает (или, в ином случае, разрешает), и неисполнение которого влечет силовые санкции против субъекта, несоблюдающего данный закон. Юридическая ответственность данного субъекта может быть четырех основных типов: дисциплинарная, гражданская, административная и, наконец, уголовная.

Вокруг права складывается особый комплекс отношений — *правоотношения*. Правоотношения включают в себя *механизм прав и обязанностей*: кто-то имеет *право* что-либо сделать, а кто-то имеет *обязанность* это делать. Во многих случаях такие отношения возникают у индивидов как корреспондентские, взаимные: например, если я причинил кому-то либо вред, то

¹ «Право — это механизм социального контроля. Законы нередко регламентируют поведение человека, делают его недобровольным, обязательным. Принуждение — неотъемлемый элемент любой системы права. Законы нередко вынуждают людей делать то, чего они не делали бы по своему желанию. Сколько людей пойдет в российскую армию, если не будет закона о призыве?» // *Моисеев С. В.* Философия права. Новосибирск, 2004. С. 12.

он имеет *право* требовать возмещения, а я обязан ему это *возмещение* предоставить.

«Правоотношение — это охраняемая государством связь между людьми, характеризующаяся наличием у них корреспондирующих прав и обязанностей»¹

Система отношений в форме правоотношений может пониматься и более широко: как *любые отношения* (не только корреспондентские), которые складываются в системе писаных норм, охраняемых государством; это есть просто отношения, так или иначе связанные с институтом права. В этом случае право предстает как тесно связанное с *моралью* и *традицией*. Решение многих юридических казусов невозможно без опоры на мораль и без учета уже имеющихся традиций: во многих случаях они играют роль базиса, на основе которого производится принятие тех или иных правовых норм.

- ◆ Духовную сферу общества можно приблизительно определить как сферу «духа» или «духовной жизни» общества, или как сферу «культуры» в предельно широком понимании последней². Именно в рамках анализа духовной сферы имеет право на существование так называемый «социокультурный подход», когда общество исследуется с акцентом на его культурную оболочку. Любая попытка применить его за пределами исследования собственно духовной или культурной сферы, — например, в плане анализа социального вообще, — автоматически ведет к «культурному детерминизму» в понимании общества.

Духовная сфера общества включает в себя восемь основных институтов: 1) науку; 2) религию; 3) культуру (в узком ее понимании); 4) мораль; 5) традицию; 6) искусство; 7) идеологию; 8) социальную (общественную) психологию.

Наука и религия — два важнейших института духовной сферы общества, — с давних лет находящихся в непримиримом соперничестве.

Наука — это особый социальный институт, чьей задачей является рациональное, доказательное, системное исследование природы и общества. Наука ставит себе целью получение объективной истины об окружающем нас мире — знания, независимого от самого субъекта познания. Научная истина основана на проверяемых фактах, доказана опытом и экспериментом, а главной формой ее существования выступают научная теория.

¹ Кашанина Т. В., Кашанин А. В. Российское право. М., 2005. С. 88.

² Укажем также на понятие «менталитет», которое в своем широком понимании также можно отождествлять с «духовной сферой». В узком понимании «менталитет» обычно означает «общественную психологию» того или конкретного этноса, класса и т. п.

Термин «наука» имеет два основных значения — *система* научных знаний и *институт*, посредством которых они добываются. Для социальной философии важны оба значения: первое из них помогает демаркировать науку от религии, мистики, эзотерики, здравого смысла и других систем псевдонаучного и антинаучного знания. В этом случае основными признаками научного метода выступают: строгость, однозначность, эффективность, простота (экономность), эвристичность. «Строгость» в научном методе — это его рациональность и доказательность, выводимость каждого доказываемого утверждения из уже существующих, согласованность всех структурных элементов теоретического построения в целом. «Однозначность» — это, в первую очередь, внутренняя непротиворечивость, тождественность (соответствие) друг другу по смыслу всех утверждений, присутствующих в рассматриваемой теории. «Эффективность» научного метода — это то, что иначе называют его *разрешимостью*, т. е. способностью за конечное число шагов достигать предполагаемого результата, а также возможность признать этот результат истинным или ложным. «Простота» («экономность») — достижение научного результата за минимальное число действий, без введения осложняющих научное исследование дополнительных или вспомогательных правил и принципов. Кроме того, это требование также означает простоту метода, доступность для его использования другими учеными. «Эвристичность» научного метода — это его способность приносит новый (оригинальный) результат, возможность экстраполяции уже известного, полученного знания на новые области либо данной науки, либо какой-либо другой области знания.

Во втором своем значении («как социальный институт») наука осуществляет процесс добывания знания по описанным выше критериям и признакам: субъектом науки выступает профессиональная группа ученых, объектом — весь окружающий природный и социальный мир. По своей направленности наука разделяется на *фундаментальную* и *прикладную*: фундаментальная наука нацелена на непосредственное исследование законов природы, общества и мышления, а прикладная наука внедряет результаты фундаментальных исследований в промышленность, сельское хозяйство, сферу услуг, образование.

Отношение к науке в обществе может выражаться в двух основных позициях — *сциентизм* и *антисциентизм*. Сциентизм позитивно оценивает роль науки в развитии общества и предполагает считать ее одним из ключевых факторов развития общества. *Антисциентизм*, наоборот, дает негативную оценку роли науки в обществе и предполагает, что другие сферы общественной жизни (например, образование) могут функционировать и без внедрения туда результатов научной деятельности. В социальной философии позицию антисциентизма выражали, например, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Ницше, П. Фейерабенд. а также такие течения, как социальная феноменология, экзистенциализм, неотомизм.

*Религия — это особая система социальных институтов, позволяющих людям объяснять и реагировать на то, что они находят сверхъестественным и священным*¹.

Религией охватывается не всё эзотерическое и магическое знание, а только часть его: но религиозное знание можно определить как «монопольное» в отношении другого эзотерического и магического знания².

Существует три основных разряда религий: 1) «мировые религии», принадлежность к которым никак не связано с этносом верующего (христианство, буддизм, ислам); 2) национальные религии (иудаизм, индуизм, конфуцианство, синтоизм, джайнизм и т. п.); 3) локальные родоплеменные религии.

Макс Вебер предложил классификацию религий по двум основным критериям: *путь спасения* (мистицизм или аскетизм) и место, где происходит спасение (этот мир или потусторонний мир):

Путь спасения \ сфера	Этот мир	Потусторонний мир
Мистицизм	<i>Конфуцианство</i>	<i>Индуизм</i> <i>Буддизм</i>
Аскетизм	<i>Иудаизм</i> <i>Протестантизм</i> ³	<i>Католицизм</i>

Институализация религий возможна в двух основных формах: *церковь* и *секта*.

Основные признаки церкви: разделение на *клир* и *мирян*, а также наличие развитой иерархической структуры. В секте же, в отличие от церкви, любой верующий может потенциально быть «священником»: секта в этом плане более демократична, чем церковь — для достижения священнического сана не надо иметь никакого формального образования и проходить ритуал рукоположения. Церкви также легче обосновать свою легитимность в данном государстве, а вот сектам, особенно с тоталитарным устройством, основанном на слепом подчинении харизматическому лидеру,

¹ Мы используем определение американского ученого Л. Джонстоуна: «Религией называется система верований и ритуалов, с помощью которых группа людей объясняет и реагирует на то, что находит сверхъестественным и священным» — Цит. по Н. Смелзеру: *Смелзер Н. Социология*. М., 1994. С. 462.

² О различии между религией и остальным эзотерическим знанием [суеверием] удачно выразился Томас Гоббс: «Религия есть всё то, чему государство позволяет верить; суеверие есть всё то, чему верить оно запрещает».

³ Любая схема неизменно упрощает саму действительность: реальное спасение верующего, согласно протестантским теологам, всё же происходит в потустороннем мире, хотя свой выбор Бог уже делает в отношении живущих людей.

сделать этого гораздо труднее, — такие секты часто вообще не поддаются никакому внешнему контролю.

Религия в обществе осуществляет три основных функции: коммуникативную, психологическую и социальную. Коммуникативная функция — это сплочение верующих через их коммуникацию, конструирование особой, религиозной, солидарности; психологическая функция — утешение, искоренение страха смерти, установление своеобразного равновесия в верующем; социальная функция — освящение господства или «избранности» определенных социальных групп или классов, а также в целом поддержание стабильности того или иного социального устройства¹.

Следующим важнейшим элементом духовной оболочки общества является культура.

Культура — это совокупность основных достижений человечества в материальной и духовной сфере, а также способ жизнедеятельности, посредством которого человечество производит свои материальные духовные ценности.

Это так называемое «узкое» или «классическое» понимание культуры. Существует и «широкое» понимание культуры, когда «сфера производства культурных ценностей» отождествляется в целом с общественной жизнедеятельностью, — например, у Г. Терборна:

«Принадлежность к культуре означает усвоение определенной когнитивной и коммуникативной компетенции, определенного языка, социального горизонта, мировоззрения или совокупности верований, способа толковать и определять ситуацию, справляться с неопределенностью и посылать сигналы. Принадлежность к определенной культуре означает быть частью определенного универсума смысла и особого способа конструирования и передачи смысла»².

В своем «узком» понимании культура включает в себя два подвида: *материальную культуру и духовную культуру*. Материальная культура — это артефакты, создаваемые человеком, — материализация и овеществление его ценностей и идеалов, — даже в самом низменном понимании последних. Духовная культура — это сами ценности и идеалы в их идеальном бытии на уровне ментальности и индивидуального сознания. Процесс культурного производства — процесс творческий, — но только на уровне

¹ Естественно, это не исключает случаев, когда религия может выступать как *ниспровергатель* социальных устоев, как субъект или хотя бы как катализатор радикальных или даже революционных перемен в обществе (например, иранская революция 1978 г.).

² Терборн Г. Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческая деятельность: объяснение в социологии и социальной науке // THESIS. 1994. Т. II. Вып. 4. С. 105.

индивидов, творящих сами культурные идеалы и ценности; процесс же воспроизведения этих идеалов и ценности — процесс скорее технический и унифицирующий культуру, чем ее развивающий.

Культура — институт динамичный; в ней действует две тенденции — тенденция «удержания», сохранения прежнего содержания и тенденция постоянного роста, «ветвления», «развертывания»; *новизна* и *оригинальность* — два основных критерия, определяющих динамику культуры¹. Для высоких культурных шедевров характерна устремленность к Добру, Истину и Красоте — трем основным идеалам культуры. Массовая культура, «эрзац-культура» — это культура среднего потребителя с его склонностью к грубому консюмеризму, утилитаризму и гедонизму. Она скорее не воспитывает личность, а потакает его несовершенным чувствам и вкусам.

Мораль и традиция — еще два значимых института духовной сферы.

Традиция — это социальный институт, действующий по принципу «пра-право-морали» и сохраняющийся в обществе длительное время.

Традиция — самый древний способ регуляции человеческих отношений. В традиции слиты воедино две санкции: санкция авторитета и санкция силы. Традицию можно рассматривать как «первомораль» и «перво-право», причем и право, и мораль здесь представлены в единой форме «пра-право-морали», где невозможно вычленишь отдельно ни право и ни мораль в силу их «незрелости», и традиция действует в тех сферах человеческих отношений, где право и мораль неспособны (или, лучше сказать, неготовы) еще себя проявить в своей полноте и эффективности. Традиция является там, где человек еще не задумывается над тем, что регулирует его действия — право или мораль, а по принципу «экономии мышления» *он еще не творит ни права, ни морали*, но просто действует так, поскольку так привычно действовать индивидам в его культуре. Традиция, подобно «бритве Оккама», отсекает всё лишнее и ненужное в человеческой деятельности: она предписывает отдельному индивиду совершать механические действия по той причине, что такие же действия совершают и другие индивиды, близкие ему по языку, этносу и, в целом, по культуре.

Развиваясь далее, традиция либо консервирует саму себя, продолжая оставаться «традицией», либо трансформируется в два еще более совершенных вида регулирования человеческой деятельности — мораль и право.

Мораль — социальный институт, регулирующий поведение людей с точки зрения добра и зла.

¹ «Культура — это не застывшая плазма, а непрерывно извергающийся, фонтанирующий вулкан: она перманентно совершенствуется, преображая древние традиции в соответствии с вызовами времени» // Василенко И. А. Политическая философия, М., 2004. С. 143.

Мораль — это неписанные правила поведения, действующие в обществе и которые в основном санкционируются авторитетом, а не силой; санкции за неисполнение моральных требований не влекут за собой возмездные меры государства, а принимают форму осуждения со стороны других людей. В отличие от норм традиции, моральные нормы *осознаются* индивидами, они способны быть отрефлексированы на уровне «долга», «совести» или «ответственности» и, сообразно тому, более гибки, динамичны и эластичны. При этом, в противоположность *писаным* нормам права, нормы морали являются *неписаными*, они не фиксируются в особых документах, а передаются устно — от одного человека к другому.

Мораль имеет огромное значение в регулировании человеческих отношений; И. Кант называл ее «практическим разумом», подчеркивая тем самым осмысленность всех моральных действий. Аккумуляцию моральных опыта можно выразить посредством понятия «духовность»: *духовность — это духовный (в первую очередь, моральный) опыт человека и человечества с ярко выраженным в нем противостоянием добра и зла, высоких и низких ценностей*. Конструирование *высокоморальных* норм — удел самых выдающихся личностей, обозначаемых как «моралисты»: к числу их традиционно относят Конфуция, Сократа, Моисея, Христа, Будду, Заратустру, Льва Толстого, Достоевского и других выдающихся религиозных вождей, пророков, философов и писателей.

Развитие духовности также способствует толерантности — терпимости к *Другому*, взаимопониманию между различными индивидами и социальными группами:

«Толерантность — это культура положительного, даже поощрительного отношения к различиям, это, более конкретно, коммуникативная открытость *Другому*, охватывающая весь спектр значений в промежутке между полным неприятием и полным принятием его (этого *Другого*)»¹.

Как правило, связь между культурой и толерантностью *прямо пропорциональна*: чем выше уровень культуры, чем выше толерантность в данном обществе, и наоборот: чем ниже культура, тем хуже обстоит дело с толерантностью. Особняком в духовной сфере общества стоит искусство.

Искусство — это особая форма освоения мира, представляющая собой отражение социальной и природной реальности в форме художественных образов.

Субъектом искусства выступает *художник* — отдельный индивид или социальная группа, создающая *художественные произведения*; объектом искусства — то, над чем этот художник работает: художественный текст

¹ Гречко П. К. Различия: от терпимости к культуре толерантности. М., 2006. С. 323.

(стихи, проза), музыка, сценическое действие, скульптура и т. п. Этот художник выступает как *свободный творец* художественных ценностей, хотя эта свобода имеет некоторые ограничения¹

Искусство как вид духовной деятельности имеет три основных функции:

1) познавательная;

Искусство — не только одна из форм освоения мира, это одна из форм познания его — причем, как мира естественных вещей, так и мира артефактов. Восхищаясь, например, в картинной галерее пейзажами далеких стран, мы не только восхищаемся самой природой этих стран, мы узнаем *что-то* про эти страны. Познание — неотъемлемая часть искусства, хотя зачастую сам познавательный процесс идет в последнем *неявно, неочевидно*.

2) эстетическая²;

Искусство — одна из форм гедонистического отношения к миру: потребляя художественные произведения, мы испытывает *эстетическое наслаждение*:

«Воспринимая и постигая художественное произведение, мы не просто усваиваем его содержание, мы пропускаем это содержание через своё сердце, свои эмоции, даем чувственно-конкретным образам, созданным художниками, эстетическую оценку как прекрасного либо безобразного, возвышенного или низменного, трагического или комического. Искусство формирует в нас саму способность давать подобные эстетические оценки, отличать подлинное прекрасное и возвышенное от всевозможных подделок»³

3) воспитательная;

Искусство воспитывает посредством «катарсиса» (термин предложен Аристотелем), т. е. посредством приобщения к художественному произведению. Искусство формирует духовность в людях, героям художественных произведений *подражают*, — хотя, к сожалению, не всегда лучшим из них. Но в целом воспитательное значение искусства следует признать весьма существенным.

¹ «Тем, кто привык мыслить простыми альтернативами, следует напомнить, что в искусстве абсолютная свобода, превозносимая сторонниками творческой спонтанности, — удел лишь наивных и несведущих. Входящий в поле культуры овладевает специфическим кодом поведения и выражения и обнаруживает конечное пространство ограниченных свобод и объективных потенций: планов, ожидающих осуществления, проблем, ожидающих разрешения, стилистических и тематических возможностей, ожидающих воплощения, и даже революционных разрывов, ждущих своего часа». // *Бурдьё П.* Социальное пространство: поля и практики. СПб., 2005. С. 431.

² Любопытно высказывание Ф. Ницше: «[само] существование мира может быть оправдано как эстетический феномен» // *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 52.

³ *Кративенский С. Э.* Социальная философия. М., 1998. С. 245–246.

Идеологию и социальную психологию также традиционно считают компонентами духовной сферы.

Приведем еще раз определение идеологии¹:

Идеология — это система утверждений и убеждений относительно каких-либо значимых социальных ценностей и фактов, чаще всего — политических и экономических; субъектом идеологии, как правило, является класс или общественная группа.

Идеология выполняет в обществе две основных функции.

Во-первых, она *выражает различные групповые интересы*, включая интересы классов и иных больших, массоподобных социальных групп.

Во-вторых, идеология *придает смысл действиям индивидов*, входящих в эти группы. Во имя победы некоторых идеологий (особенно политических) люди порой готовы пожертвовать собственной жизнью, и это правило является верным абсолютно для всех исторических эпох.

Британский исследователь Л. Барадат выделяет пять ключевых характеристик идеологии:

- 1) Термин идеология многозначен, — первоначально он, как известно, обозначал «ложное, иллюзорное сознание», — но сейчас он употребляется в основном в его *политическом значении*;
- 2) Все идеологии интерпретируют настоящее и направляются желания людей в отношении строго определенного будущего, причем это будущее представляется ими, как *лучшее состояние* по отношению к данному настоящему;
- 3) Каждая из идеологий предлагает проделать ряд специфических шагов по достижению этого будущего;
- 4) Все идеологии ориентированы на внедрение в массовое, коллективное сознание;
- 5) Идеологии тем или иным образом выражают мотивы и цели людей².

К идеологиям могут быть применены различные критерии классификаций. Тот же Л. Барадат предлагает три основных способов классификации идеологий.

По первой из них, все идеологии ведут счет от левых идеологий к правым идеологиям, — соответственно: *радикальная левая, либеральная, умеренная, консервативная, радикальная правая*.

По второму из них, классификация проводится от апологии прогрессивных изменений в направлении ретрогрессивных (retrogressive) перемен: *радикальная либеральная, умеренная, консервативная, реакционная*; существующее положение вещей защищает умеренная идеология.

¹ Напомним, определение идеологии уже у нас было в первой главе: там, где речь шла об идеологической функции социальной философии.

² Baradat L. Political Ideologies: their Origins and Impact. London, 1997. P. 1.

Третий способ акцентирует внимание на принципе двух экстремумов: здесь экстремальные (радикальные) желания групп и классов выражают *радикальная и реакционная идеологии*, между ними расположены *либеральная, умеренная и консервативная идеологии*, причем статус-кво отстаивает консерватизм¹.

Однако все эти классификации относятся в первую очередь к *политической идеологии*. Но идеологии также могут быть экономическими, религиозными, национальными, научными² и т. п.

Идеологии также можно классифицировать по их субъекту: пролетарская идеология, буржуазная идеология, православная идеология, институционалистская идеология, монетаристская идеология и т. п.

Еще один важнейший признак идеологии — это ее *таинственность, наразлагаемость* на чисто рациональные начала. Идеология всегда апеллирует к некой таинственной экзистенции, которую нельзя до конца выразить языком и перевести рациональных понятий и доказательств; принцип «*наши — не-наши*», определяющий суть самой идеологии и разделения на «своих» и «чужих», никогда до конца не разлагается на рациональные начала, он как бы вырастает из «инстинкта», «интуиции», «бессознательного».

Н. Луман в связи с этим подчеркивает:

«Опора всякой идеологии состоит, прежде всего, в некоммуницируемости той проблемы, с которой она связана, в зашифровке того, что ее вдохновляет, в невидимости ее исходного пункта»³

В духовной сфере идеология во многих случаях претендует на ведущую роль, ей присущ некий элемент «агрессии», она стремится подчинить себе другие институты — мораль, искусство, культуру, общественную психологию, науку, религию, традицию, но при этом, наталкиваясь на сильное сопротивление, отступает. К примеру, коммунистическая идеология в СССР так и не смогла сломить менталитет значительной части советских граждан, погруженный, как казалось советским идеологам, в «религиозные» или «моральные предрассудки». Не превратилась в «игрушку идеологии» и Академия наук СССР; советские академики часто не поддавались идеологическому давлению, демонстрируя объективность и честность в отношении многих нелицеприятных деяний советского руководства.

Социальная, или общественная психология — это совокупность массовых психических реакций больших групп людей; термином «социальная психология» традиционно обозначают науку, эти реакции изучающую.

¹ Baradat I. Political Ideologies: their Origins and Impact. London, 1997. P. 13–17.

² Термин «научный» нами употребляется в широком смысле: антисциентизм, к примеру, это тоже «научная» идеология, поскольку так или иначе выражает отношение к науке; но по своей сущности антисциентизм — это *антинаучная* идеология.

³ Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социологос. Вып. 1. М., 1991. С. 199.

Можно также привести определение американского социального психолога: Д. Майерса:

«Социальная психология — это наука, которая изучает проблему влияния ситуации на частную личность, сосредотачиваясь на вопросах межличностных отношений и взаимодействия между людьми»¹

Общественная психология складывается из трех основных компонентов:

- 1) психический склад — устойчивые психические свойства социальной группы или то, что обозначают как «социальный характер» — темперамент, традиции, предрассудки и т. п.;
- 2) психические настроения — неустойчивые психические установки людей (например, настроения энтузиазма, ужаса, пессимизма и т. д.);
- 3) массовые психические реакции, — к числу наиболее значимых которых относятся «мода», «подражание», «паника» и «слухи».

Мода — специфическая форма стандартизированного массового поведения людей, возникающая стихийно под влиянием доминирующих в обществе настроений и вкусов.

Основные роль и значение собственности в историческом процессе, а также исследование будущего собственности (проблема «футурсобственности»). функции моды:

- 1) коммуникативная (позволяет людям общаться друг с другом);
- 2) ориентирующая (мода играет роль «путеводной звезды» в мире потребительских предпочтений и вкусов);
- 3) компенсационная (компенсирует негативные, дефектные свойства личности);
- 4) индивидуализирующая (посредством модного поведения человек не только подражает, но и «выделяется» из массы).

Моду нельзя понимать в узком смысле, — только как моду в потреблении вещей. Существуют и другие виды моды — мода в науке, мода в искусстве, мода в религии и т. д. и т. п. Инициатива в формировании и внедрении *модных стилей поведения* обычно принадлежит политикам, бизнесменам, шоу-звездам, спортсменам, от них посредством средств массовых коммуникации, — телевидению, газетам, радио, Интернету, — эти стили поведения передают остальным индивидам.

Паника — это состояние, приводящее людей в состояние активности, и возникающее либо вследствие дефицита пугающей информации, либо вследствие ее избытка.

Паника обычно рождает отрицательную, иррациональную активность: люди теряют контроль над собой и начинают думать, прежде всего, о соб-

¹ Майерс Д. Социальная психология. СПб., 2001.

ственном спасении; при этом у них возможности адекватного анализа поступающей к ним информации у них резко ограничиваются. Паника особенно часто наступает в ситуациях, когда возникновение экстремальных ситуаций легко прогнозируемо, — например, на борту воздушного судна, на корабле, в закрытом изолированном помещении и т. п., — а сами индивиды лишены возможности предупреждать и предотвращать подобные ситуации.

Мода и паника основываются на более фундаментальном социально-психическом феномене — «подражании».

Подражание — это копирование чужого поведения, при котором существует возможность усвоения новых стилей этого поведения и включение их в психическую структуру личности.

Еще одним интересным социально-психическим феноменом являются слухи:

Слухи — это социально-психический феномен, главной функцией которого является удовлетворение «информационного голода» в условиях дефицита информации, но это удовлетворение совершается с постепенной потерей достоверности при передаче от одного лица к другому.

Слухи можно классифицировать по экспрессивности: например, «слух-пугало» (например, слух о приезде ревизора в «Ревизоре» Н. В. Гоголя), «слух-сплетня» (слух о сумасшествии Чацкого, который распускает Софья в «Горе от ума» А. С. Грибоедова) и т. п.; по достоверности (от 0 до 100 % соответствия фактам) и по иным критериям.

Общественная психология имеет весьма большое значение в анализе института духовной сферы. Также как и идеология, она содержит в себе некий элемент «агрессии» в отношении других духовных институтов и стремится подчинить их себе. Особое влияние социально-психологические феномены приобретают в критические отрезки истории, — периоды войн, революций, голода, природных катастроф, — когда воздействие иных культурных и духовных факторов на индивидов и социальные группы резко ослабевает.

§ 2. Власть и собственность: опыт социально-философского исследования

Власть и собственность — важнейшие институты общества, особенно если последнее рассматривать сквозь призму социально-философской рефлексии. Социальный философ не должен в принципе пугаться понятий «власть» и «собственность», а должен уметь эффективно их использовать как весьма значимые инструменты философского постижения проблем

современного общества. Всякая попытка игнорировать в социальной философии существование этих институтов приведет к тому, что социальный философ не будет способен адекватно применять свой методологический инструментарий, а его творческая исследовательская энергия будет в подавляющем большинстве случаев растрачиваться впустую.

Подход социальной философии к исследованию феноменов власти и собственности достаточно сильно отличается от подходов к ним других социальных дисциплин: экономики, политологии, социологии, юриспруденции. К примеру, экономисты разрабатывают *экономическую теорию собственности*, — их интересует собственность как главный объект в системе производственных отношений или, другими словами, в системе распределения редких ресурсов; юристы исследуют скорее даже не собственность, а *право собственности*, — как совокупность норм, регулирующую отношения между субъектами права в сфере принадлежности и не-принадлежности им тех или иных вещей и предметов; *социология собственности* исследует собственность как определенный социальный институт, во многом аналогичный другим социальным институтам (власти, государству и т. п.), — здесь упор делается на изучение социального взаимодействия людей в ракурсе присвоения ими природных и социальных объектов. И так далее, и тому подобное. А вот социальная философия собственности нацелена не на *отдельные частности*, а на наиболее полное и всеобъемлющее изучение собственности как социального феномена; при этом, естественно, социальные философы стремятся синтезировать идеи, выдвинутые по отношению к собственности учеными других социальных наук — юристами, экономистами, историками.

Главное отличие социально-философского подхода к власти и собственности — это попытка провести анализ указанных феноменов не с точки зрения частнонаучной или общенаучной, а с позиций *всеобщей методологии*: социальные философы стремятся сформулировать самые фундаментальные, базисные признаки власти и собственности, показать их роль и значение как самых существенных, метафизических институтов человеческого социума, — без которых этот социум *в принципе* существовать не способен.

* * *

Власть — один из самых сложных социальных феноменов; в интерпретациях власти и в теоретических подходах к ней утверждает себя реальная политическая жизнь и борьба различных идеологий, а научному дискурсу здесь очень непросто освободиться от идеологических пут.

Власть — это возможность распоряжаться другими людьми, навязывать им свою волю и интересы.

Можно привести и другие определения — Т. Парсонса, Б. Рассела и В. Г. Ледяева:

«Власть — это генерализованная способность обеспечить выполнение элементами [социальной. — А. О.] системы своих обязанностей, которая легитимизируется тем, что направлена на достижение коллективных целей и предполагается в случае неповиновения применение негативных санкций»¹

«Власть может быть определена как производство *намеренных* [курсив мой. — А. О.] результатов»²

«„Власть“ обычно понимается как способность индивида или группы обеспечить подчинение других индивидов или групп. Она ассоциируется с контролем над жизнью и положением людей, с неравным распределением прав, привилегий, статусов, возможностей реализовать определенные желания и интересы»³

Власть не следует смешивать с другими фундаментальными способами воздействия — «авторитетом» и «влиянием», так как, в отличие от этих способов, *властный способ воздействия*, как правило, предполагает опору на «силу». Но, естественно, бывают случаи, как «власть» базируется, прежде всего, на «авторитете», но всё равно, в отличие от иных способов воздействия, «сила» во всяком случае, представляет собой «последний довод» (*ultima ratio*) власти.

Власть может трактоваться либо как *исчерпаемый*, либо как *неисчерпаемый* ресурс. В первом случае прибавление власти у одного властвующего субъекта не ведет к убавлению власти у другого такого же субъекта; во втором случае, если у одного субъекта власть прибавляется, то у другого автоматически убавляется.

Типологии власти могут быть построены на различных основаниях: полнота охвата ее индивидов (*абсолютная* или *ограниченная* власть), тип политического режима (тоталитарная, демократическая, автократическая) и т. п.

Также весьма важной является типология власти по основным сферам общества, — перечислим некоторые, самые важные, виды власти:

- политическая власть — власть в сфере государственных и квазигосударственных институтов⁴;
- экономическая власть — власть в системе хозяйственных отношений;
- религиозная — власть в системе сакральных институтов;

¹ Цит. по *Ледяеву В. Г.* Власть: концептуальный анализ. М., 2001. С. 49.

² *Russel B.* The Forms of Power // Power / Ed. by S. Lukes. Oxford, 1994. P. 19.

³ *Ледяев В. Г.* Указ. соч. С. 68.

⁴ Под «квазигосударственными институтами» следует понимать институты, которые как бы *подражают* системе верховного управления, принятой в государстве. Это могут быть институты политических партий, общественно-политических движений и т. п.

- семейная — власть в системе семейно-брачных отношений;
- этническая — власть в том или ином конкретном этносе.

Помимо изложенного нами выше классического подхода к власти, в теории власти существуют и оригинальные подходы. Наиболее известной является концепция М. Фуко, в которой под основание власти подводится институт дисциплины. По мнению французского исследователя, *власть представляет собой некую всеобщую тотальность, ее местонахождение с трудом поддается локализации*; власть — это нечто вроде матрицы, которая *дисциплинирует* людей, набрасывает на них сети организации:

«Дисциплина фиксирует; задерживает или регулирует перемещения; устраняет смещения; рассеивает компактные группы индивидов, чье поведение непредсказуемо; обеспечивает неисчислимыe распределения. Дисциплина должна также обуздывать силы, возникающие из самой структуры организованного множества, нейтрализовать проявления противодействия, порождаемые этим силами и оказывающие сопротивление власти, которая стремится восторжествовать над множеством: волнения, бунты, стихийные организации, коалиции, — всё, что устанавливает горизонтальные связи. ... Наконец, дисциплина должна вводить в игру отношения власти (не над множеством, но в самой его толще) как можно более незаметным, как нельзя лучше связанными с другими ее функциями и наименее дорогостоящим образом: этой цели отвечают анонимные инструменты власти, сопряженные с множеством, которое они систематизируют и унифицируют, — иерархический надзор, непрерывная запись и регистрация, вечная оценка и классификация. Короче говоря, дисциплина призвана заменить власть, проявляющуюся благодаря блеску тех, кто ее отправляет, властью, тайно объективирующей тех, к кому она применяется. Дисциплина должна формировать знание об индивидах, выставляя напоказ знаки суверенной власти»¹.

Согласно М. Фуко, главным основанием для властвования является *владение знанием*, в том числе тем знанием, которое способно дисциплинировать индивидов, организовать их, устранить хаос в человеческих отношениях. Знание как власть навязывает человеку определенную картину мира, заставляет его действовать в рамках определенных организаций. С другой стороны, сама система «знание—власть» зависима от общего контекста складывающейся политической ситуации. Поиск такого «знания—власти» в человеческой истории является одним из компонентов «археологии знания» — специфического постструктуралистского направления в философии и культурологии, у истоков которого и стоял французский исследователь.

¹ Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М., 1999. С. 322–323.

Проблема «оправдания власти», в принципе, может быть переформулирована как проблема ее *легитимации* или *легитимности*¹. Но это подход всё же слишком узок: в таком случае речь идет *лишь* о юридическом «оправдании» власти. Однако, проблема «оправдания» имеет еще два измерения: власть может быть также оправдана *моралью* или *традицией*. «Оправдание» по закону (легитимация), «оправдание» по морали, и, наконец, «оправдание» по традиции — три основных способа «оправдания власти». Если же чья-либо власть может быть оправдана сразу по всем три способом, то так называемое *«полное оправдание»* власти.

В связи с этим следует вспомнить двух великих мыслителей: Н. Макиавелли и М. Вебера. Одно из утверждений Н. Макиавелли гласит: *«Власть должна принадлежать тому, кто ее захватит»*. Хотя это в некотором роде тавтология, но в ракурсе проблемы «оправдания власти» сам тезис итальянского мыслителя утверждает полную «безоправданность» власти. *Власть вообще никаким способом не должна оправдываться! «Властитель» — это лицо, которое только захватывает власть!* Но в реальной политической жизни такое невозможно: самый дикий, самый неуместный, самый тоталитарный режим всё же так или иначе будет «оправдывать» своё нахождение у власти... Но как?

Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к знаменитой классификации трех «типов господства» М. Вебера: существует три основных способа, посредством которых люди «оправдывают» своё нахождение у власти: «традиция», «харизма» и «рациональная легитимность».

Традиция предполагает приход к власти посредством исконно, изначально сложившихся в обществе правил и установлений; например, таковой будет власть монарха или сеньора (в феодальном обществе).

Харизма — в этом случае лицо находится у власти благодаря якобы присущему ему «магическому ореолу», предпосылки для формирования представлений о котором создают реальные психологические и волевые качества этого лица.

Рациональная легитимность утверждает опору на разум: властвующая личность приходит к власти путем рационально разработанных легитимных процедур.

Окончательный результат можно себе представить из таблицы, составленной французским социологом Д. Колой²:

¹ «Легитимность» — юридическая и политическая законность власти, обоснование ее законом и правом; «легитимация» — сам процесс такого обоснования.

² С некоторыми поправками из книги: *Кола Д. Политическая социология*. М., 2001. С. 93.

Институциональные признаки \ Типы господства	Традиционное	Харизматическое	Рационально-легитимное
Кто властвует?	Сеньор	Вождь	Вышестоящий начальник
Кто подчиняется?	Члены сообщества, подданные	Сторонники	Граждане, подчиненные
Источники дохода	Подати	Добыча, дар	Налоги
Типичный политический строй	Монархия	Республика: плебисцитарная демократия, охлократия	Республика: президентская или парламентская демократия
Используемые способности	Уважение, почет	Эмоции, почет	Разум, рассудок
Движущие силы	Сакральный характер традиции	Признание сакральности харизматической личности	Подчинение закону

В случае традиционного господства основной способ доказательства легитимности власти очевиден — это *традиция*. Нормы морали и права санкционируют традицию, поддерживают ее стабильное существование в социуме. В случае рационально-легитимного типа господства основным инструментом «оправдания власти» будет рациональный дискурс, апеллирующий к закону. Закон, конечно, можно поменять, но саму *систему естественного права и естественных прав личности*, имеющую наивысшую степень рационального обоснования, поменять почти невозможно.

Наиболее трудной представляется проблема «оправдание власти» в случае харизматического господства, поскольку именно к этой форме господства и власти можно в наибольшей степени отнести вышеупомянутое изречение Н. Макиавелли. Следует предположить, что харизматическое господство является наиболее *иррациональной формой господства*, — по степени обоснования такого господства; для ее обоснования харизматический правитель и его окружение апеллирует к собственным иррациональным качествам — воле, интуиции, инстинкту и т. п., которые по совокупности ставят харизматического правителя выше других людей во властной иерархии. Однако, для самих этих «других людей» подобное доказательство «права на власть» может оказаться совершенно необоснованным.

* * *

Философию собственности можно исследовать как часть пропетологии — общей науки о собственности¹.

Пропетология — это полидисциплинарная наука о собственности, которая призвана исследовать собственность с самых различных направлений — с точки зрения экономики, социологии, философии и т. п.

Главная цель философии собственности — это глобальное осмысление всех знаний о собственности, поставляемых конкретными социальными науками; одновременно философия собственности призвана реализовывать методологическую функцию в пропетологии.

Необходимо также указать на существенное различие между философско-экономической концепцией собственности и юридической концепцией (правом собственности). Если первая из них признает существование собственности в любые исторические эпохи, — начиная с первобытного, родового общества, то вторая из них полагает, что собственность появляется только с возникновением государства: там, где государства и права нет, там нет и собственности. Одним из творцов последней теории следует считать И. Бентама, утверждавшего:

«Собственность и закон вместе рождаются, вместе и умирают. Пока не было законов, не было и собственности. Уничтожьте законы, — исчезнет и собственность»².

Различие между двумя этими подходами заявляет о себе, уже начиная с определения собственности. В философско-экономическом аспекте собственность определяется через владение благами или ресурсами, а в праве собственности собственность — это есть совокупность законодательных норм вокруг реально существующей собственности. Собственность в качестве юридического феномена традиционно трактуется как пучок прав или правомочий, — и чаще всего здесь присутствует так называемая «триада»: владение, распоряжение и пользование.

Собственность — это конкретно-исторический способ присвоения материальных и духовных (интеллектуальных) благ. Собственность — это владение, распоряжение и пользование какими-либо благами, — в первую очередь, средствами производства³

¹ Термин предложен нами: происходит от англ. «property» — собственность. «Пропетология» аналогична «кратологии» — всеобщей науки о власти (см. подр. Халипов В. Ф. Кратология. Введение в науку о власти. М., 2000).

² Бентам И. Избр. произведения. СПб., 1867. Т. 1. С. 338.

³ Западные экономисты и философы несколько иначе подходят к определению собственности: понятие «блага» («блага») у них обычно заменяется понятием «ресурс» («ресурсы»), а

Традиционно собственность делят на *общественную собственность* и *частную собственность*. Частная собственность — это присвоение объекта собственности одним субъектом, — причем это может быть как одно физическое лицо, так и одно юридическое лицо (фактически — группа лиц). Общественная собственность — это присвоение собственности обществом в лице государства или инкорпорированных в это государство других социальных образований. Однако сюда же может включаться и собственность общественных организаций, не имеющих прямого касательства к государству: это могут быть религиозные, этнические, профессиональные, спортивные (и прочие) общественные объединения.

Возможны и иные классификации собственности: по «сферам производства» (собственность на средства производства; собственность на предметы обмена, собственность на предметы распределения; собственность на предметы потребления), по общественно-экономическим формациям и способам производства (первобытный способ производства — первобытная собственность¹; «азиатский» способ производства — «азиатская» собственность; рабовладельческий способ производства — рабовладельческая собственность; феодальный способ производства — феодальная собственность; капиталистический способ производства — капиталистическая собственность; коммунистический способ производства — коммунистическая собственность²), по «экономическим эпохам» (доиндустриальная собственность; индустриальная собственность; постиндустриальная собственность), по «качеству», «субстанции» собственности (интеллектуальная собственность; вещественная собственность; собственность на управление).

Социально-философское исследование собственности мы хотели бы провести преимущественно в трех основных аспектах:

- 1) проблема «оправдания» собственности;
- 2) исследование в обществе *новых типов собственности* — интеллектуальной собственности, собственности на человеческое тело (и др.), — здесь мы введем понятие «фундаментальной парадигмы собственности»;
- 3) роль и значение собственности в историческом процессе, а также исследование будущего собственности (проблема «футурсобственности»).

вместо «способа присвоения» употребляется термин «доступ»: *собственность* — это *доступ (или право доступа) к определенным ресурсам*.

¹ Этот способ производства и, соответственно ему, этот тип собственности является *дискуссионным* в марксизме.

² Первым этапом коммунизма, согласно Марксу и Энгельсу, является *социализм*, — которому соответствует *социалистическая собственность*.

◆ Проблема «оправдания» собственности

В философии собственности, как и в философии власти, большое значение также имеет проблема, обозначаемая в английском языке понятием «justification» — проблема «оправдания» собственности. Суть ее заключается в следующем вопросе: ради чего существует собственность и как оправдать *факт завладения* индивидом той или иной собственностью? Решения здесь предлагались самые различные: собственность может оправдываться посредством «труда», самого факта «завладения», договора и т. п.

Одну из первых наиболее полных классификаций форм «оправдания собственности» предложил французский антрополог Э. де Лавеле. В своем труде «Первобытная собственность» он выделял пять основных форм «оправдания собственности»: 1) посредством труда: *приложивший к объекту собственности свой труд считается его собственником*; 2) посредством «завладения»: *кто первый завладел собственностью, тот и является собственником*; 3) посредством договора: *собственность переходит от одного собственника к другому согласно договору*; 4) посредством закона: *собственность создается законом посредством оформления исключительных прав индивида на какой-либо объект*; 5) посредством признания естественных прав индивида на что-либо (например, на собственную жизнь или физическое тело)¹.

Но современная философия собственности требует более глубоких и обоснованных подходов по проблеме «оправдания» собственности. В первую очередь, необходимо различать содержательный и формальный аспект в «оправдании» собственности: в первом случае мы обращаем внимание на то, *как, каким способом, каким инструментом* индивид оправдывает свое владение собственностью, а во втором — на то, *какую систем норм* он использует, «оправдывая» свою собственность.

Формальный аспект «оправдания собственности» предполагает три основных способа «оправдания» собственности:

- традиционный
- моральный
- юридический (правовой)

Например, один из принципов, который здесь может быть предложен: *«Не всё, что можно оправдать морально, можно оправдать юридически, и не всё, что можно оправдать юридически, можно будет оправдать посредством морали»*. Противоречие между моральным и правовым началами в приобретении собственности — важнейший факт, который *диалектически* фиксирует всю сложность развития этого социального института.

¹ Лавеле Э. де Первобытная собственность, СПб., 1875. С. 362–379.

«Оправдание» собственности посредством традиции — это признание факта, что ее присвоение полностью согласуется с институтами традиции, действующими в данном социуме.

«Оправдание» собственности посредством морали — это признание факта, что ее присвоение полностью согласуется с моральными нормами, действующими в данном социуме.

«Оправдание» собственности посредством права — это признание факта, что ее присвоение полностью согласуется с нормами права, действующими в данном социуме.

«Оправдание» собственности *посредством права* вносит еще один важнейший штрих в процесс присвоения собственности: этот процесс делает присвоение любой собственности *легитимным*, т. е. законным. Вот почему для субъекта, владеющего той или иной собственностью, важно добиться не только признания этого владения со стороны традиции и морали, но и со стороны права, поскольку нормы права определяют его владение как «легитимное». Тот случай, когда право субъекта владеть собственностью признается оправданным и со стороны традиции, и со стороны морали, и со стороны права, далее мы будем называть «полным оправданием» собственности:

«Полное оправдание» собственности — это признание факта, что ее присвоение согласуется и с нормами традиции, и с нормами морали, и с нормами права.

В случае «содержательного» аспекта мы имеем пять основных способов «оправдания» собственности:

- «оправдание» собственности посредством труда
 - «оправдание» собственности через «завладение»
 - «оправдание» собственности посредством договора
 - «оправдание» собственности посредством максимизации общественной выгоды
 - «оправдание» собственности посредством использования ее как «инструмента» улучшения природы или общества
- Теперь более детально о каждом из способов.

- ◆ *«Оправдание» собственности через труд: владение собственностью признается «легитимным» (по традиции, праву или закону), если субъект приложил к ее созданию свой труд.*

Идея «оправдания» собственности через труд идет еще от Джона Локка. Последний писал в своей знаменитой работе «Два трактата о правлении» (1690): «Он [труд] прибавляет к ним [плодам земли] нечто сверх того, что природа, общая мать всего, сотворила и, таким образом, они стали

его частным правом»; «труд утвердил мою собственность на них»; «участок земли, имеющий такие размеры, что один человек может вспахать, засеять, удобрить, возделывать его и потребить его продукт, составляет *собственность* этого человека»¹

Этот способ «оправдания» собственности достаточно убедительно признается и традицией, и моралью, и правом. Но методы подтверждения у этих трех институтов совершенно различны: традиция просто *доверяет* субъекту, утверждающему, что он посредством труда овладел какой-либо собственностью; мораль *требует свидетельств добропорядочных лиц*; а право настаивает либо на таких свидетельствах, сделанных установленным по закону образом, либо на вещественных (например, письменных) доказательствах в отношении этих труда и собственности, — при их отсутствии юристы, образно говоря, *поворачиваются спиной* к предполагаемому владельцу собственности.

- ◆ «*Оправдание*» собственности через «завладение»: владение собственностью признается «легитимным» (по традиции, праву или закону), если субъект завладел ее первым. Примером «завладения» через принцип «первенства» может быть случай «находки»: если субъект нашел какую-либо вещь, на которую никто не предъявил владельческих прав (включая государство), то он может во всеуслышание объявить ее своей. Вероятнее всего, наиболее позитивное отношение здесь продемонстрирует институт традиции: обычно он считает за аксиому, что какая-либо вещь принадлежит тому, у кого она находится. А вот отношение морали и право скорее будет скептическим: они наверняка потребуют, чтобы оправдание посредством завладения было подкреплено другим способом оправдания — по труду, договору или т. п. Принцип «это — моя собственность, потому что я завладел ей первым» открывает широкий простор для *нелегитимных способов завладения собственностью*, и потому всегда вызывает настороженность со стороны более совершенных, чем традиция, институтов регулирования, регулирующих оборот собственности, т. е. институтов морали и права. Потому здесь добиться «полного оправдания» собственности всегда очень трудно.

- ◆ «*Оправдание*» собственности посредством договора: владение собственностью признается «легитимным» (по традиции, праву или закону), если существует соответствующий договор, согласно которому данная собственность должна принадлежать данному субъекту.

Термин «договор» может трактоваться в двух смыслах: 1) в широком смысле — это любой сговор или соглашение между субъектами, где ого-

¹ Локк Дж. Соч. Т. 3. М., 1988. С. 277–279.

вариваются их обязательства; 2) в узком смысле — это санкционированное нормами права письменное соглашение, в котором обозначены права и обязательства двух агентов по передаче посредством мены, дарения или залога друг другу какой-либо вещи или услуги.

«Легитимным» в отношении собственности может быть ее оправдание, если термин «договор» используется во втором, юридическом, понимании. Владение собственностью, переданное кому-либо по юридическому договору, считается оправданным с правовой точки зрения, или, иначе, легитимным. Однако мы можем иметь случаи, когда оправдание собственности может быть легитимным, но не полным: т. е. *мораль или традиция не санкционируют юридическое оправдание по договору*.

- ♦ *«Оправдание» собственности посредством максимизации общественной выгоды: владение собственностью признается «легитимным», если оно несет в себе максимальную выгоду для всех индивидов, проживающих в обществе.*

Рассмотрим этот вид «оправдания» посредством примера *интеллектуальной собственности*. Представим себе следующую ситуацию. Некий господин Иванов изобрел эффективное лекарство от какой-нибудь неизлечимой, смертельной болезни (СПИД, бешенство и т. п.). Однако, в силу своего эгоизма, господин Иванов не желает ни за какое вознаграждение пускать этот секрет в общественный или коммерческий оборот, т. е. он попросту *утаивает* его от общества. Это, несмотря на то, что от данной болезни ежедневно умирают десятки, а то сотни людей! Имеет ли в таком случае общество *силой* отобрать этот секрет у Иванова, с тем, чтобы его лекарство стало *общественным благом* и спасло жизнь тысячам людей?

Аргумент, который здесь будет представлен, — это аргумент, оправдывающий владение интеллектуальной собственностью, если у данного владельца эта интеллектуальная собственность приносит максимальную общественную пользу. Если Иванов не желает такой пользы от своего секрета, то общество в лице государства или иных своих организаций *имеет право отобрать* данный секрет у него (за соответствующее вознаграждение, разумеется, если его Иванов всё же потребует) и обратить его на пользу всему обществу. Оправдание здесь имеет в первую очередь моральный характер, хотя, возможно, преступает разумные пределы оправдания по традиции и закону. По закону никакую частную собственность нельзя забрать у индивида, если он того не хочет; но, используя критерии *общечеловеческой морали*, это сделать можно, т. е. *закон осуждает, а мораль оправдывает*. Любопытно, что именно на этом аргументе базируется и ограничение срока владения копирайтом и лицензией: здесь общество (и государство как представитель общества) *умышленно* ограничивает срок вла-

дения правами на новооткрытую (инновационную) интеллектуальную собственность, поскольку большие и продолжительные сроки (свыше 25–50 лет) препятствуют распространению оригинальных и инновационных продуктов в обществе. Это как бы аргумент от «общественной выгоды», от «прогресса», от «экономической эффективности» и оправдание ограничения владения здесь идет именно от него.

И, наконец, последний вид «оправдания собственности» — «инструментальное».

- ◆ «Оправдание» собственности посредством использования ее как «инструмента» улучшения природы или общества: владение собственностью признается «легитимным», если данное лицо внесло свой вклад в ее создание посредством труда, капитала, естественных факторов или предпринимательской способности.

Рассмотрим эту проблему опять же на примере *интеллектуальной собственности*. Например, изобретатель Иванов изобрел некую новую машину, работая в доме, принадлежащей домовладельцу Петрову и собственнику мастерской Сидорову. Имеют ли право Петров и Сидоров присоединиться к патенту, имеющемуся у Иванова, как соавторы изобретения? Кроме того, существует еще некий Кузнецов, который дал Иванову капитал для его работы, и некий Комаров, решавший за Иванова организационные проблемы? У них есть право стать *сообладателями* патента или нет?

Наша позиция сводится к следующему: что *истинным собственником* можно считать лишь одну-единственную персону — это лицо, объект создавшее, сотворившее. По сути, мы здесь утверждаем принцип приоритета фактора «труда» перед остальными тремя факторами — «капиталом», «естественным ресурсом» и «предпринимательской способностью» — в деле создания, творения собственности. Однако в качестве экстраординарного случая можно допустить, что, например, организационная работа субъекта в сфере труда может создавать *не менее сильную претензию* на владение данной собственностью, чем даже труд самого работника.

Какой же из способов «оправдания собственности» является наилучшим? Мы отстаиваем следующую точку зрения: для того, чтобы оправдать и подтвердить с *наибольшей убедительностью* свое владение собственностью, лучше всего доказать, что в основе ее появления лежал твой *собственный интеллектуальный или физический труд*, и привести в пользу этого устные свидетельства или письменные артефакты; при этом право собственности должно быть *легитимным*, т. е. верифицировано законом (правом), только в этом случае общество и государство с максимально возможной степенью гарантии признают ваше право владеть, распоряжаться и пользоваться данным имуществом.

♦ «Фундаментальная» парадигма собственности

«Фундаментальной парадигмой (типологией) собственности» мы обозначили разделение собственности на три основных вида: интеллектуальную собственность, вещественную собственность и собственность на управление¹.

Интеллектуальная собственность в данном случае понимается совершенно иначе, чем ее трактуют юристы. Здесь интеллектуальная собственность — это собственность на любое знание и информацию, на любую идею, на любое идеальное (интеллектуальное, духовное) имущество. Это определение можно назвать «расширенным» определением интеллектуальной собственности — в противовес ее узкому «юридическому» определению. Понятиями «знание и информация», «идея», «интеллектуальное имущество» здесь охватывается весь мир интеллектуальных объектов, вся интеллектуальная субстанция. Всё, что находится за пределами этого мира, этой субстанции, относится к миру вещественной собственности. В результате, всякий субстанциональный (субстратный) объект собственности — или материален (вещественная собственность), или интеллектуален, идеален (интеллектуальная собственность). Краеугольным камнем нашего исследования является предельно широкий охват всего знания как объекта интеллектуальной собственности, точно так же, как определение вещественной собственности охватывает собой в качестве объекта всё вещество.

По нашему мнению, существует четыре основных вида интеллектуальной собственности: 1) субъектная общеизвестная интеллектуальная собственность — это собственность на знание, известное не только данному субъекту собственности, но и другим людям — некоторым или всем; знание, существующее в сознании вышеуказанного субъекта собственности; 2) субъектная новооткрытая интеллектуальная собственность — это собственность на знание, неизвестное никому, кроме данного субъекта собственности и присутствующее исключительно в его сознании; 3) объективированная интеллектуальная общеизвестная собственность — это собственность на знание, уже известное иным субъектам и существующая вне их сознаний в некой вещественной (или даже однажды воспринятое в звуковой) оболочке; 4) объективированная новооткрытая интеллектуальная собственность — это собственность на знание, до того никому не известное, но уже объективированное, существующее (или даже — просуществовавшее в звуковой форме и кем-то воспринятое) вне сознания данного субъекта — «генератора» данной собственности. Интеллектуальную собственность также можно разделить на общую интеллектуальную собст-

¹ Орехов А. М. Интеллектуальная собственность (опыт социально-философского и социального теоретического исследования), М. 2007. Гл. 1.

венность и специфическую интеллектуальную собственность. Общая интеллектуальная собственность — это собственность субъекта на всеобщее, обязательное, *широкодоступное* знание. Специфическая интеллектуальная собственность — это собственность субъекта на конкретное, особенное, «профессиональное» знание, связанное с освоением какой-либо определенной сферы действительности. Именно присутствие специфической интеллектуальной собственности ставить вопрос о профессиональных типах интеллектуальной собственности — «интеллектуальной собственности ученого», «интеллектуальной собственности преподавателя» и т. п.

Вещественная собственность — это собственность на любое вещественное (материальное) начало; это владение, распоряжение и пользование всяким вещественным объектом, оказавшимся в социальном поле тяготения человека; это присвоение любого «вещества», которое может проходить по разряду «собственности».

Как мы предполагаем, можно утверждать существование двух основных видов вещественной собственности: 1) собственность индивида на его физическое тело, — назовем эту собственность «телесной» вещественной собственностью; 2) собственность индивида на «внешние» по отношению к его телу объекты («вещи») — этой собственности мы присвоим название «предметная» — и поговорим сначала именно о ней.

Предметная вещественная собственность — это собственность на внешние (по отношению к телу индивида) вещественные объекты, находящиеся в его владении и распоряжении.

Телесная вещественная собственность — это собственность индивида на свое физическое тело, т. е. на «внутреннее» свое вещество.

Предпосылкой для «завладения» телесной вещественной собственностью служит *свобода личности*. Если в данной юридической и экономической системе, за человеком признаются элементы личной свободы (пусть даже не очень большие), то его можно условно рассматривать как *собственника своего тела*. Градацией, отделяющего собственника на свое тело от не-собственника, очевидно, является состояние *рабства*. Рабу, как мы уже отмечали ранее, свое тело принадлежит лишь в *физиологическом* смысле; а в *политическом* и *экономическом* оно служит объектом владения и распоряжения для рабовладельца.

Объектом собственности на человеческое тело — по определению — служит само человеческое тело. А вот *субъектом* такой собственности, — если давать строгий ответ, — является *человеческое сознание*. Пусть это звучит несколько парадоксально, но *сознание человека есть собственник его тела!* Но опять же речь идет о «свободном» сознании, — т. е. сознании

свободного человека, — так как здесь уже никто не препятствует ему владеть и распоряжаться телом во всем доступном ему объеме.

Что касается проблемы *характера* присвоения человеческого тела, то, в самом общем и предварительном плане, ответ здесь можно было бы сформулировать так: *свободный человек* — всегда *частный собственник* своего тела и последнее есть исключительно *частная собственность*, а тело раба — в зависимости от хозяев — либо (*чужая*) *частная собственность* (*частные рабы*), либо *государственная собственность* (*государственные рабы*).

На наш взгляд, управлять телесной вещественной собственностью могут примерно следующие законы:

- эта собственность *в физиологическом смысле* принципиально неотчуждаема от человека (человеческого сознания) как субъекта собственности и непередаваема другому собственнику; в *политическом и экономическом смысле* она поддается отчуждению, — но, скорее всего, всё же *неабсолютному*;
- отчуждаемы *во всех смыслах* только отдельные элементы данной собственности (органы тела, кровь и т. п.), но в ходе самого акта отчуждения они превращаются в нечто «чуждое» для собственника и приобретают характер предметной вещественной собственности (однако, например, отчуждение мозга всегда означает смерть данного субъекта собственности и уничтожение телесной вещественной собственности);
- любой экземпляр телесной вещественной собственности уникален по своей физической (материальной, вещественной) структуре, и потому замена какого-либо элемента в нем сталкивается с чрезвычайно большими трудностями.

И последние выводы:

1. Телесная вещественная собственность в каждом своем отдельном экземпляре как бы «противопоставлена» *иной вещественной собственности*, т. е., говоря иначе, «разнокачественна» по сравнению с ней. Здесь невозможна полная взаимозаменяемость, *абсолютная переменчивость*; в отношении каждого отдельного экземпляра телесной собственности эта невозможность затрагивает как предметную вещественную собственность, так и иную («иноэкземплярную») телесную вещественную собственность. «Подобие» еще не означает «полного тождества»: «своя материя» незаменима никакой «другой материей».
2. Телесная вещественная собственность существует тогда и только тогда, когда существует собственник — сознание человека, сам человек. Смерть сознания, смерть самого человека означает уничтожение данного вида собственности или, можно сказать, «трансформацию» ее — из телесной вещественной собственности в предметную. Тело чело-

века, лишенное жизни и сознание, т. е. *труп* — это уже предметная вещественная собственность.

Собственность на управление — это есть владение «функцией управления», присвоение процесса управления как объекта собственности.

Собственность на управление — это весьма необычный тип собственности. Главное отличие его от других фундаментальных типов собственности лежит в *природе объекта собственности*, в качестве той субстанции, что конституирует данную собственность. Объектом собственности в данном случае является «функция управления», который нельзя зафиксировать как некую «субстанцию».

Управленец — лицо, находящееся в определенной организационной системе и составляющее элемент этой системы. Управленец служит этой системе как «служащий» и для него почти безразлична природа этой системы. Она может быть (государственной) общественной или системой, основанной на частном предпринимательстве — неважно! — и «чиновник», и «менеджер» — это всё разные типы управленца, главное для которого составляет *не тип собственности, на которой он трудится*, а лишь *его ранг в данной управленческой иерархии, его должность*. Естественно допустить, что «менеджер», например, есть лицо, более заинтересованное в результатах как своего труда, так и общего — всей организации; «чиновник» — лицо, менее заинтересованное, — но всё это не меняет сути дела: мы имеем одного и того же — *управленца*. Для последнего главное — это *умножать свою собственность на управление*, а уже потом, наверно, — ту собственность, на которой он трудится и *любое изменение социальных и экономических приоритетов* для него просто невозможно. В некотором аспекте этот вид собственности можно соотнести с так называемым «бюрократическим капиталом» (см. ниже).

- ♦ *Роль и значение собственности в историческом процессе, а также исследование будущего собственности (проблема «футурсобственности»)*¹

Исследуя футурсобственность как собственность будущего, мы хотели бы получить ответы на несколько ключевых вопросов:

1. Насколько изменится в будущем содержание собственности и, следовательно, её сущность: способы присвоения, обмена, распределения и т. п.?
2. Какая собственность будет иметь приоритет в будущем: частная или общественная? Как будет соотноситься между собой частное и общественное присвоение?

¹ Этот раздел есть сокращенное изложение ранее опубликованной нами статьи: Орехов А. М. Футурсобственность // Социально-гуманитарные знания. 2005. № 2.

3. Каким будет соотношение типов собственности с точки зрения «фундаментального подхода» — т. е. соотношение между собой интеллектуальной, вещественной и управленческой собственности?
4. Как будут решаться в будущем (постиндустриальном) обществе три классические проблемы собственности: проблема эффективности в ее использовании, проблема справедливости в ее распределении и, наконец, проблема свободы в ее обладании?

Первый тезис, возможно, покажется немного *тавтологичным*, но звучать он будет следующим образом: *«Собственность в будущую постиндустриальную эпоху также останется собственностью — важнейшим социальным институтом, регулирующим экономические и социальные отношения между людьми»*. Ни о каком «конце собственности» (подобно «концу истории», провозглашенному Ф. Фукуямой) пока что и речи не может быть; сй (собственности) совершенно не грозит никакое обобществление или превращение в квазисобственность, собственность-фикцию. Наоборот, роль и значение собственности в постиндустриальную эпоху будет возрастать, в оборот войдут новые типы собственности, еще полнее и глубже будет разработана законодательная база всех потенциально возможных «собственнических» отношений, а также, что не менее важно, еще более значительной станет роль традиции и морали в регулировании различных аспектов взаимодействия внутри собственности и между собственниками.

Аргументируем этот тезис. Появление новых типов собственности мы связываем с дальнейшим прогрессом науки и техники, а также с совершенствованием законодательства, устранением «правовых вакуумов» в регулировании оборота тех или иных интеллектуальных или вещественных объектов. Прежде всего, мы предполагаем, что последующий прогресс медицины и биологии принудит законодателей ввести в правовой оборот понятие «собственности на человеческое тело», которое объединит в себя такие понятия, как «собственность на человеческие органы», «собственность на эмбриона (зародыша)», «собственность на клетки, предназначенные для клонирования и возвращенные из них объекты (клоны)» и т. п. *Человеческое тело всё в большей и большей степени будет становиться предметом правового и морального регулирования, а права на него как на собственность будут и дальше усложняться и специфицироваться*. Другой тип собственности, чье значение (и как экономического, и как правового объекта) в будущем значительно возрастет, — это интеллектуальная собственность. Последняя, как мы отмечали выше, давно уже «переросла» рамки юридического института авторских и патентных прав и настоятельно требует пересмотра всех традиционных правовых, экономических и философских представлений о себе. К ближайшим задачам следует отнести введение в правовой оборот *научной интеллектуальной собственности* (как собственности на «научные открытия» — хотя бы в сфере

естественных наук¹), признание «квалификации» и «образования» как разновидности интеллектуальной собственности, закрепление за лицом, профессионально занимающимся интеллектуальным трудом, права на *преимущественное присвоение* созданных им новых идей и концепций (как внутри, так и вне рамок юридического института интеллектуальной собственности), а для России, в связи с ее движением в направлении постиндустриального общества — ликвидации *элементов экономической дискриминации* в отношении интеллектуальных собственников. Вероятно также предположить, что несмотря на *дальнейшее усложнение* правовой структуры различных типов собственности в постиндустриальную эпоху, значение правового регулирования относительно некоторых видов имущественных отношений будет уменьшаться, так как юридическое регулирование всегда связано с увеличением транзакционных издержек, и многие собственники будут стремиться решить имущественные споры *полюбовно*, не прибегая к закону, а используя моральные прецеденты и силу традиций².

Вторым тезисом этого раздела будет следующий: *эпоха противопоставления частной и общественной собственности завершилась*. Противоречие «частного» и «общественного» в собственности перестало быть *антагонизмом*; всякая будущая собственность будет нести в себе как элемент частного, так и элемент общественного. Позволим себе в связи с этим перефразировать Канта и сформулировать следующее утверждение: *«частное без общественного в футурсобственности несправедливо, общественное без частного в футурсобственности неэффективно»*. Действительно, будущая постиндустриальная эпоха — это эпоха *стирания граней между частной и общественной собственностью*. Отчасти (только отчасти!) это связано с тем, что и частная, и общественная собственность имеют тенденцию перегруппировываться и превращаться в нечто «среднее», в различные формы «групповой собственности». Например, многие формы акционерной (корпоративной) собственности, которая по определению является *частной*, по количеству субъектов и по степени распыленности акций приближаются к *общественной собственности*. Поскольку в деятельности различных корпораций принимает участие как государство (как непосредственно через владение пакетом акций, так и опосредованно — через законодательное регулирование), так и различные общественные организации (например, профсоюзы, церковь), различие между *частным и общественным* в имуществе становится куда более *формальным* моментом, чем моментом, имеющим *серьезное фактическое и нормативно-ценностное значение*. Структура собственности в постиндустриальном будущем, вероятно,

¹ Напомним, что в СССР, к примеру, существовала *государственная регистрация* научных открытий.

² Вывод основан на «теореме Коуза» (Р. Коуз (1910 г.р.) — крупнейший американский экономист, представитель неинституционализма, лауреат Нобелевской премии).

будет и дальше *усложняться*, количество возможных форм ее и типов *еще больше увеличится*, переплетение между *частным и общественным* станет еще более *тесным*, и потому понятия «частная собственность» и «общественная собственность» перестанут быть путеводными нитями, разводящими в противоположные стороны различные идеологии.

Третий тезис — футурсобственность будет иметь *сетевой характер* — в духе теории «сетевого общества», разработанной испанским экономистом М. Кастельсом¹. Согласно Кастельсу, «сетевое общество» — это общество, основанное на такой форме распределения знания и вещества, где средства производства новых ресурсов составляются «путем пересечения сегментов автономных систем целей»², т. е., говоря другими словами, сетевое общество устроено по принципу децентрализованной сети, где каждая ячейка (или единица) функционирует как бы сама по себе, но, образуя общую с другими ячейками (или единицами) структуру, способна придавать сети функции *интегрального целого*. Классический пример такой сети — сеть Интернет. У этой сети, как таковой нет собственника, и любой элемент этой сети может функционировать как автономно, так и во взаимодействии с другими элементами. Сетевая структура — это самоуправляемая и саморегулируемая структура без управляющего центра, способная безгранично развиваться и «размножаться», не теряя при этом своих качественных свойств.

Постулат о существовании «сетевой собственности» в настоящем и будущем можно было отчасти вывести из нашего предыдущего пункта аргументации. В условиях доминирования корпоративной («групповой» в широком смысле) собственности, огромного многообразия ее форм и большой «размытости» правомочий временами практически невозможно с точностью указать конкретных лиц, отвечающих за те или иные права: скорее, перед нами имеется *многоячеистая сеть собственников*, связанных между собой определенной системой взаимных обязательств:

«Кто владелец? Кто изготовитель? Кто хозяин? Кто слуга? Эти понятия становятся всё более размытыми в условиях системы производства, характеризующейся меняющейся конфигурацией, совместной работой, созданием сетей, привлечением внешних источников, использованием субподрядов»³

Основой «сетевой собственности» в постиндустриальную эпоху будет «сетевое предприятие», которое, согласно Кастельсу, «составляет материальную основу культуры в информационной/глобальной экономике: оно превращает сигналы в товары, обрабатывая знания»⁴.

¹ Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000.

² Там же. С. 174.

³ Кастельс М. Могущество самобытности // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С. 502.

⁴ Там же.

Естественно, вряд ли ярлык «сетевой собственности» можно приклеить к каждому типу футурсобственности. Речь идет в первую очередь о тенденции, присущей значительной части имущества будущего, — как интеллектуального, так и вещественного. Вероятно лишь предположить, что первый вид имущества (интеллектуальная собственность) более подвержен такой трансформации и он может сыграть роль своеобразного «ледокола» на пути к «сетевой экономике» и «сетевому обществу».

Далее, относительно характера футурсобственности мы хотели бы выдвинуть следующее положение, — правда, уже несколько ставшее банальным: *ведущую роль в будущем постиндустриальном обществе будут играть интеллектуальная собственность и интеллектуальный капитал.*

Вытеснение вещественной составляющей на постиндустриальном этапе эволюции социума будущего, однако, не следует понимать в абсолютном смысле — так, будто бы отрасли материальной сферы уменьшают свой совокупный объем производства и каждый человек получает всё меньшее количество материальных благ. Наоборот, отличительной чертой постиндустриального общества является как раз *резкое повышение* количества материальных благ, приходящихся на долю каждого индивида, а также улучшение их качества и, что особенно важно, *относительное и абсолютное их удешевление* для каждого отдельного человека: он их может покупать *всё больше и больше по всё меньшей и меньшей* цене. Естественно, что для разных вещественных товаров эта закономерность действует в неодинаковой степени: одно дело — земля и недвижимость, другое — компьютеры, автомашины, бытовая техника, товары широкого потребления, продукты.

Объем производства интеллектуальной собственности и интеллектуального капитала растет прежде всего в *относительном масштабе* — в процентном соотношении сравнительно с объемом вещественной собственности и вещественного капитала. При этом рост *интеллектуальной составляющей* происходит во всех факторах производства (кроме естественных ресурсов) — и в капитале, и в труде (рабочей силе) и в предпринимательской способности. Сложность проблемы также состоит в том, что интеллектуальные блага потребляются как в частном, так и в общественном порядке, и учет последнего потребления — потребления общественных интеллектуальных благ¹ — связан с большими трудностями.

Также мы здесь хотели бы сформулировать еще один важный пункт:

«Трансформация собственности в постиндустриальном обществе и, в частности, возрастание роли и значения интеллектуальной собственности, ведет к тому, что конфигурация футурсобственности по своей

¹ Блага, которые можно потреблять исключительно коллективно, принято называть *чисто общественными благами*.

сущности всё больше и больше приближается к конфигурации интеллектуальной собственности».

Это означает: 1) футурсобственность становится более гибкой, подвижной и «текучей», она легко изымается от ее владельца и передается другому субъекту; 2) любая инновационная футурсобственность является по-своему уникальной и потому имеет высокую цену на рынке, — что, в свою очередь, соответствует *высокой стоимости рабочей силы*, ее создающей; 3) для создания инновационной футурсобственности не требуется большого запаса вещественного капитала, и это значительно удешевляет ее производство и одновременно позволяет производителю извлекать *высокие прибыли* из ее реализации; 4) *монопольное владение футурсобственностью*, — в случае, если на последнюю предъявляется повышенный спрос, — позволяет ее производителям создавать выгодные для себя условия продажи такой собственности, и также получать высокие доходы.

Ответ на четвертый вопрос относительно проблемы футурсобственности мы разобьем его на несколько более частных вопросов:

Будет ли распределение собственности в будущем достаточно эффективным с экономической точки зрения?

Вероятно, да. Главными препятствиями для эффективного распределения прав собственности являются бюрократия, слепая вера в авторитет, тоталитарные принципы управления, милитаризм и т. п. Но всё это по своей сущности отторгается постиндустриальным обществом. Другое дело, что некоторые вызовы и угрозы современности (терроризм и т. п.) могут «обюрокрачивать» и «милитаризировать» постиндустриальное государство, и с этим фактом надо бесспорно считаться.

Будет ли распределение ее гарантом личных свобод человека?

Постиндустриальное общество по своей сущности является антибюрократическим и антитоталитарным. Интеллектуальная свобода как свобода обмена знанием и информацией неизбежно ведет к установлению политических свобод и политических гарантий прав отдельной личности. Естественно, этот процесс можно попытаться остановить (как, например, случилось в современном Китае¹), но последствия такой «задержки» могут оказать весьма существенное влияние на темпы постиндустриальной модернизации в будущем и сильно их замедлить.

Будет ли распределение собственности в постиндустриальную эпоху справедливым?

¹ Китай, впрочем, вряд ли на данный момент можно считать постиндустриальной державой: скорее он еще только начинает вхождение в постиндустриальную стадию.

На это вопрос мы уже фактически ответили. *Никакой тип общества, включая постиндустриальное, по своей сути не гарантирует справедливого распределения собственности.* Борьба за справедливость в сфере собственности, если ее вести достаточно последовательно, рано или поздно приводит (Карл Маркс тут был абсолютно прав!) к *полному уничтожению собственности или ее отмене.* Только выиграет ли само общество от этого? Возможно, некоторые из индивидов, которым, как известно, «терять нечего, кроме своих цепей», и выиграют, а вот большинство общества, вероятно, проиграет. Поэтому, хотя и надо в принципе стремиться устранить несправедливость в распределении собственности, магистральный путь решения проблемы всё же лежит в другой плоскости: *не изменять радикально существующие отношения собственности, а стремиться путем налогообложения и прочих мер косвенного воздействия добиваться от собственников и сверхсобственников крупных социальных трансфертов в отношении неимущих и малоимущих слоев.* При этом, однако, ни в коем случае не следует подавлять экономический интерес у лиц, владеющих значительными активами в сфере собственности.

§ 3. Социальная стратификация как предмет социально-философской рефлексии

Проблема, которую нам предстоит исследовать в этом параграфе, традиционно обозначается двумя концептами: «социальная структура» и «социальная стратификация». Первый из них, ранее встречавшийся чаще всего, ныне весьма редок; а вот второй, до того в основном относившийся к ведению западной, «буржуазной», социологии, теперь стал ключевым термином социальных наук, и, в первую очередь, естественно, социологии.

Ну а каково мнение по этому поводу социальных философов? Является ли проблема стратификации социально-философской проблемой? Должны ли социальные философы заниматься стратификационным анализом или, наоборот, должны оставлять его на попечение иным социальным наукам?

По этому вопросу есть два мнения, друг другу противоположные. Первое из них, к которому готов присоединиться автор данной монографии, утверждает правомерность стратификационного анализа в качестве инструмента социально-философских исследований. Другие социальные философы отрицают эту позицию и в своих работах фактически игнорируют сам факт существования социальной структуры общества¹. Однако, вряд ли

¹ Например, в уже упоминавшемся нами справочном пособии «Социальная философия: Словарь», вышедшего в 2003 году под редакцией В. Е. Кемерова и Т. Х. Керимова из 210 статей этого пособия только 2 (!!!) — «Бюрократия» и «Классы социальные» — посвящены собственно социальной структуре общества.

подобная точка зрения идет на пользу социальной философии. Потому мы как раз и начнем с того, что попытаемся определить, в чем состоит особенность и специфичность *социально-философского подхода в рассмотрении проблем социальной стратификации*, а уже после этого приступим к рассмотрению конкретных уровней социальной структуры общества.

Что есть социальная структура и социальная стратификация?

В принципе, эти понятия можно истолковывать как синонимичные друг другу. Единственным отличием может являться то, что понятие «социальная структура» является в большей степени субстанциональным и в некотором виде жестким и статичным, в то время как понятие «социальная стратификация» в большей степени эмпирично, гибко и динамично, — вот почему оно особенно употребимо в социологии и в иных частных социальных науках.

Приведем несколько определений указанных понятий:

«Социальная структура представляет собой стандартизированную систему социальных отношений между акторами»¹.

«Социальная структура — совокупность взаимосвязанных [между собой] статусов и позиций субъектов, которые они занимают в рамках данной социальной организации; система устойчивых связей между людьми (группами и т. д.) как носителями определенных статусов и ролей»².

«Неравенство связано с положением, при котором люди не имеют равного доступа к социальным благам. Стратификация характеризует способы, с помощью которых неравенство передается от одного поколения к следующему, при этом образуются сословия или социальные слои»³.

«Стратификация подразумевает, что определенные социальные различия между людьми приобретают характер иерархического ранжирования. Что это за различия? Очевидно, что люди различаются во многих отношениях, и далеко не все эти различия приводят к неравенству между членами общества. В самом общем виде неравенство означает, что люди живут в условиях, при которых они имеют неравный доступ к ограниченным ресурсам материального и духовного потребления»⁴.

Из этих определений видно следующее:

- 1) социология, как правило, связывает проблему *социальной стратификации* с проблемой *неравенства*. Сами принципы стратификации в *некотором роде* выводятся из неравенства, даже можно сказать, они яв-

¹ Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000. С. 405.

² Резник Ю. М. Введение в социальную теорию: Социальная системология. М., 2003. С. 381.

³ Смелзер Н. Социология. М., 1994. С. 301.

⁴ Радаев В. В., Шкартан О. И. Социальная стратификация, М., 1996. С. 27.

ляются «придатком» к рассмотрению этого неравенства (Н. Смелзер, В. В. Радаев, О. И. Шкаратан);

- 2) социальная структура отражает различия людей в статусах и их социальных позициях, а также их неравный доступ к ресурсам (Ю. М. Резник, Н. Смелзер, В. В. Радаев, О. И. Шкаратан);
- 3) социальная структура и социальная стратификация располагают индивидов в определенной иерархии, стандартизирует возможные социальные связи и отношения их между собой (Т. Парсонс, В. В. Радаев, О. И. Шкаратан).

Но социальная философия рассматривает социальную реальность под несколько иным углом зрения, чем социология. Для социальной философии важна социальная стратификация в ее субстанциональном, или, если угодно, эссенциональном смысле: социальная стратификация как субстанция человеческого бытия или как неотъемлемое, атрибутивное свойство общества. Главный социально-философский вопрос здесь это не «неравенство», «неравный доступ к ресурсам» или «иерархия», а это вопрос «почему?»: почему общество неизменно предстает нам стратифицированным? Какие типы стратификации представляются наиболее значимыми и почему? Какова наиболее полная и точная картина общества и почему мы получаем именно эту картину, а не другую? С этой точки зрения, социологический ответ на этот вопрос — это ответ лишь одной из частных социальных наук; для социальной философии его недостаточно, она должна использовать данных всех социальных наук (кроме социологии, это еще экономика, политология, антропология и т. п.) и к тому же уметь провести свой собственный, социально-философский анализ с целью выявления некой «метафизики социальной структуры», постижения сущности социальной стратификации как неотъемлемого атрибута современного социума.

В первом параграфе этой главы мы уже приводили таблицу «систем» В. В. Радаева и О. И. Шкаратана, по которым можно проводить стратификационное деление. Попробуем теперь с ней разобраться более детально.

Первая «система» стратификации — это физико-генетическая: здесь люди различаются по полу, возрасту, физическим характеристикам. Эта система — первая не только по месту в таблице, но и по происхождению: сначала, в первобытном обществе, в архаические времена, когда сами институты социума были предельно примитивны и неразвиты, пол, возраст и физические характеристики («физическая сила») были главными определителями того, кому занимать какое место в обществе. «Мужчины — женщины», «старшие — младшие», «сильные — слабые» — вот главные оппозиции первобытного общества. Первобытный человек воспринимал свое социальное существование именно сквозь них, а силу или традицию воспринимал как основные механизмы принуждения. Например, в патри-

архальном обществе мужчины принуждали женщин, старшие принуждали младших, а сильные принуждали слабых, и таким образом обеспечивалось выживание всего первобытного коллектива.

Вторая система стратификации, согласно точке зрения В. В. Радаева и О. И. Шкаратана, это рабовладельческая: *люди различаются по владению или не-владению рабами, а также по пребыванию в статусе раба*. Впервые рабство как социальный институт возникло на Древнем Востоке (Египет, Шумер, Иудея, Вавилония): рабы — это были в основном пленные («живые убитые»), захваченные в первых межгосударственных столкновениях, — хотя уже на этапе родового общества было известно и «домашнее», «патриархальное» рабство. Более зрелая, «классическая» система рабства сформировалась в древней Греции и Риме: здесь раб был уже подлинным «говорящим орудием», лишенным как политических, так и экономических (не считая последней эпохи колоната) прав. Согласно В. И. Кузищину, «классическое» рабство базировалось на трех фундаментальных постулатах: экономическом (раб — орудие производства, его рабочей силой и рабочим временем можно распоряжаться неограниченно), юридическом (исключение раба из сферы правового регулирования, отрицание необходимости каких-либо правовых актов, определяющих отношение рабовладельцев к рабам) и философском: «одни люди по природе — рабы, другие — свободные»¹.

Или, как утверждал Аристотель:

«Кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек, тот по своей природе — раб»².

Рабство — неперенный институт и современного мира, — особенно характерный для развивающихся стран: Таиланда, Мавритании, Пакистана, Индии. Американский исследователь К. Бэйлз называет этот феномен «новым рабством»:

«В прошлом рабство подразумевало легальную возможность одному человеку владеть другим человеком, но современное рабство — другое. Сегодня рабство незаконно повсюду, больше нет легальной возможности владеть другими людьми. Когда рабов покупают сегодня, никто не просит расписку или справку о собственности, однако купившие их прибегают к насилию для сохранения этой власти. Рабовладельцы наслаждаются всеми преимуществами владения без каких-либо законных оснований. Для них отсутствие легальных оснований — только к лучшему, поскольку они получают полный контроль без какой-либо ответственности за свою собственность. ...Несмотря на эту разницу между старой и новой системой рабства, каждый согласится, что *то*, о чем я говорю, — рабство: полный

¹ Кузищин В. И. Античное классическое рабство. М., 1990. С. 121–128.

² Аристотель. Сочинения. М., 1984, т.4. С. 382.

контроль одного человека над жизнью и судьбой другого человека в целях экономической эксплуатации»¹

Следующие две системы — кастовая и сословная — во многом схожи между собой. Ключевыми институтами здесь являются «каста» и «сословие»:

Каста — это большая группа людей, чьи совокупные права и обязанности определяются существующей культурой, религией и разделением труда.

В Индии, например, касты — это в большей степени профессиональные группы, складывающиеся в четыре большие «варны» — брахманов (жрецов), кшатриев (воинов), вайшьев (торговцев, ремесленников, крестьян), шудр (слуг). В целом кастовое деление характерно для традиционных и архаичных обществ; современное индустриальное и постиндустриальное общество размывает границы каст и способствует межкастовой мобильности. Однако в прежние времена переход из касты в касту был практически невозможен: человек рождался и умирал только в своей касте, попытка сменить касту расценивалась как бунт против всех устоев общества.

Сословие — это большая группа людей, чьи совокупные права и обязанности устанавливаются государством; при этом права часто подразумевают наличие привилегий, а обязанности — отсутствие их.

«Сословия» — непереманный атрибут феодального общества, где сложилась система трех классических сословий: феодалов (сеньоров, дворян), духовенства (священников) и «третьего сословия» (крестьян, торговцев, ремесленников). В феодальной России сословий было больше — целых шесть: дворянство, духовенство, купечество, мещанство, казачество и крестьянство².

В целом «сословия», хотя и схожи с «кастами» по внутренней замкнутости, но более гибки, динамичны и открыты. В той же феодальной России, например, военный или чиновник могли получить *ненаследственное* дворянство с четырнадцатого ранга (чина) — «коллежский регистратор», а *наследственное* — с четвертого или пятого ранга (чина) «действительный статский советник» или «статский советник». Главная причина — это постоянные изменения *политической структуры общества*, — которая куда легче поддается трансформации, чем религиозные или культурные установления, упирающиеся в фундаментальные традиции этноса.

Этатратическая³ система — это то, что иногда называют *бюрократической системой*, — когда стратификационное разделение устанавливает непосредственно *государство*. Самый явный пример — это система чинов

¹ Бейлз К. Одноразовые люди: Новое рабство в глобальной экономике. М., 2006. С. 12.

² Уничтожение сословного деления в российском обществе — одна из заслуг Февральской революции 1917 года.

³ Этатратический — фр. «etat» — государство.

(в России до 1917 года) или рангов (в феодальном Китае). Социальная мобильность здесь заключается в продвижении по иерархии чинов (рангов) вверх или вниз; система дифференциации между индивидами также основана на различении по чину (рангу), — естественно, чем выше чин (ранг), тем выше статус индивида.

Профессиональная система и суперпрофессиональная система основана на разделении людей по профессиям, а также на их разделении по большим суперпрофессиональным группам, формирующихся из близких по характеру деятельности профессиональных групп. Для характеристики последних нами также будет использована *фундаментальная типология собственности*, детально рассмотренная в предыдущей главе.

Для классовой системы ключевым признаком выступает разделение на большие (массовые) социальные группы по признаку объема собственности, размеров и формы дохода. Классовую систему разделения людей можно считать одной из базисных для общества, — при этом, однако, многие социологи и социальные теоретики полагают, что в постиндустриальную эпоху эта система уступает первенство иным стратификационным системам — культурно-нормативной (включая этническую и религиозную), гендерной, этакратической и т. п.

Информационно-символическая система базируется на разделении индивидов и групп по признаку владения или не-владения ими специфическим знанием или информацией, а также возможностью или не-возможностью манипулировать этим знанием и информацией. Вероятно, что одни люди или социальные группы при этом могут рассматриваться как монополисты в отношении специфических типов знания, которые ограничивают доступ к этому знанию другим людям или социальным группам.

Культурно-нормативная система вводит в типологии индивидов и социальных групп культурный и нормативный фактор: здесь проводятся различения по этническим, расовым, религиозным, девиантным¹ и иным характеристикам. Эта система разделения индивидов напрямую приводит нас к понятиям «страт» и «статусная группа». «Норма» здесь — это то, что соответствует статусу, а отклонение от «нормы» автоматически ведет к исключению из «статусной группы». «Нормы», в свою очередь, задаются «культурой», — которая, в свою очередь, сама детерминируется специфическим типом социума.

Социальная стратификация начинается с элементарного — с определения *социальной позиции* того или иного индивида.

Социальная позиция — это совокупность социальных ролей индивида².

¹ Девиантное — «отклоняющееся» от принятых норм поведение; одним из вариантов его выступает *криминальное поведение*.

² В социологии «совокупность социальных ролей» обычно обозначают понятием «ролевой набор» (set of roles).

Социальная роль — это ожидаемое поведение («модель поведения»), ориентируемая на его статус.

А что такое «статус»?

«Социальный статус — определенная позиция в социальной структуре группы или общества, связанная с другими позициями через систему прав и обязанностей»¹.

Очевидно, что в анализе социальной структуры мы изначально имеем место с неким парадоксом: *социальная позиция определяется через социальную роль, социальная роль определяется через социальный статус, а социальный статус определяется снова через социальную позицию с прибавлением «прав и обязанностей».*

В чем причина этого парадокса? Дело в том, что процесс *определения* или *уяснения* позиции конкретного индивида в обществе идет как бы по двум направлениям: во-первых, от индивида к обществу, и, во-вторых, от общества к индивиду. Для того чтобы что-то сказать о месте индивида в обществе, мы должны изначально иметь представление о структуре этого общества, а для того, чтобы уяснить указанную структуру, необходимо знать, как располагаются индивиды в данном обществе и какова конкретная позиция каждого из них.

Следовательно, исследование социальной структуры должно идти как бы параллельными путями: первый вектор исследования определяет место, роли, позиции и статусы индивидов в обществе (*микровектор*), второй вектор исследования (*макроевектор*) дает глобальную, общую картину социальной стратификации. Например, если мы хотим уточнить статус студентов — выходцев из Центральноазиатского региона — в московских вузах, мы должны, во-первых, располагать результатами микроисследований с уточнениями их позиций и ролей в каждом конкретном вузе, а во-вторых, знать общую картину социальной стратификации студенческой молодежи Москвы.

Статусы бывают двух типов — *приобретенные* и *предписанные (прирожденные)*. К примеру, приобретенный статус может быть получен индивидом через соответствующее образование, а предписанный (прирожденный) он получает сразу при рождении (пол, этнос, раса и т. п.) и его изменение, хотя и возможно, но крайне затруднительно.

На формирование приобретенного статуса оказывают влияние такие факторы как богатство, власть, образование, почет: они делают одни статусы более, другие менее престижными. Например, статус инженера или офицера-пограничника в СССР в конце 30-х гг. XX века был чрезвычайно престижен, поскольку требовал образования, пользовался почетом, а сама

¹ Кравченко А. И. Основы социологии. М., 2003. С. 73.

профессия хорошо оплачивалась: теперь статус этих профессий весьма низок. Наоборот, полукриминальный статус предпринимателя, характерный для того периода, ныне трансформировался в престижный: он дает богатство, власть и почет.

С понятием социального статуса тесно связано понятие о *привилегиях*, которыми может наделяться то или иное статусное лицо. *Привилегия — это исключительное право, преимущество, предоставленное конкретному индивиду или социальной группы.* Наличие привилегий — отличие высоко-статусных социальных групп, их отсутствие — признак низкостатусной социальной группы.

Выше мы также отмечали, что наличие или отсутствие привилегий — характерный признак *сословия*.

М. Вебер указывает на три пути возникновения сословий:

«Сословия могут возникать:

- а) первично — посредством специфического сословного образа жизни, в особенности — посредством определенного типа профессии (сословия, связанные с образом жизни или профессии);
- б) вторично — посредством наследственной харизмы благодаря успешным притязаниям на престиж сословного происхождения (сословия по рождению);
- в) посредством сословного присвоения политических и иерократических [теократических. — *А. О.*] прав на господство в качестве монополии (политические или иерократические [теократические. — *А. О.*] сословия)»¹.

Проблема социальной роли и социального статуса тесно связано с понятием «социальная идентичность»:

Социальная идентичность — это процесс и результат самоотожествления индивида с определенными социальными ролями и, в целом, с социальной позицией.

Социальная идентичность как процесс может иметь два исхода: позитивный и негативный. В позитивном случае процесс самоидентификации индивида с нужными для него социальными ролями и позициями проходит успешно, в негативном варианте, когда индивид не способен вписаться в требуемые социальные роли и позиции, мы наблюдаем так называемый «кризис идентичности».

Кризис идентичности — это процесс расстройств (фрустраций) личности, невозможность для нее вписаться в социальные роли и позиции, — что от него требует общество.

¹ Вебер М. Сословия и касты // Вестник МГУ (серия 18. Социология и политология). 2003. № 4. С. 147.

Преодоление «кризиса идентичности» требует от личности качественной перестройки индивидуальных ценностей и идеалов, усвоения индивидом новой системы социальных связей и отношений, усиления вертикальной и (или) горизонтальной мобильности, преодоления социальных предрассудков и стереотипов. Социальная идентичность является важнейшим фактором укрепления социальных позиций личности, и продвижения индивида от низкого социального статуса к более высокому.

Исторически самыми первыми *стратификаторами* в человеческой истории выступали род, семья, раса, пол и возраст.

Род — основанная на кровных связях объединение людей, возникающее в первобытных общинах на основе совместной хозяйственной деятельности, обладающие общим языком, обычаями и верованиями.

Племя — объединение нескольких родов в первобытнообщинном обществе вследствие общности для них территории, язык и культуры.

В раннем первобытном обществе род и племя выступают в качестве основных социальных групп, с которыми идентифицирует себя индивид. Индивидуальное сознание в это период развито еще очень слабо, потому отдельная личность мыслит себя в первую очередь членом рода и племени. Родоплеменное сознание требует от индивида защищать интересы своих кровнородственных групп, оделять «своих» от «чужих», передавать последующим поколениям культуру и обычаи рода и племени.

Основой ячейкой родоплеменного общества является семья.

Семья — форма общности людей, состоящая из объединенных браком мужчины и женщины, их детей (собственных или усыновленных), а также других лиц, связанных с ними кровнородственными связями.

Семья как социальный институт основывается на браке.

Брак — морально санкционированный и закрепленный юридически союз мужчины женщины с целью совместного ведения хозяйства, рождения и воспитания детей.

Поначалу семья существует в *кровнородственной* форме (половые отношения неустойчивы и неупорядочены), затем наступает этап *парной семьи* (один мужчина и одна женщина; появляется стабильность в выборе брачных партнеров, но имеющиеся брачные союзы по-прежнему неустойчивы и легко распадаются), и, наконец, завершающим этапом эволюции является *моногамная семья*: брачные союзы стабильны и долговременны, и состоят из одного мужчины и одной женщины.

К основным функциям семьи относят следующие: сексуальная (удовлетворение сексуальных потребностей партнеров), репродуктивная (рождение детей), воспитательная, коммуникативная, социальная (укрепление

социальных связей в обществе), познавательная, эвдемонистическая (обретение счастья).

Естественно, что, например, в традиционном обществе некоторые из этих функций проявляют себя в зачаточной, элементарной форме; на первый план выведены, прежде всего, репродуктивная, воспитательная и социальная функции.

Род и племя — это не единственные формы кровнородственных союзов в первобытном обществе. В эпоху разложения родового строя начинают формироваться *этносы — специфические типы социальных общностей, обладающие уникальной внутренней структурой — общей территорией, единым типом хозяйственной деятельности, общими обычаями, языком, культурой*. «Этничность» — универсальная характеристика человеческой личности; вне этноса индивида не существует; он всегда принадлежит к определенному этносу.

Еще одним важнейшим стратификатором людей, начиная с древнейших времен, выступает раса — *социально-географическая общность людей с одинаковыми биологическими признаками, передающимися от поколения к поколению*.

Современная антропология указывает на существование трех основных рас — европеоидную, монголоидную и негроидную. Европеоидная раса — относительно светлая кожа, прямые волосы. Монголоидная раса — желтая или желто-коричневая кожа, узкий разрез глаз. Негроидная раса — темная или черная кожа, вьющиеся волосы. Механизм возникновения рас остается до конца невыясненным; большинство ученых предполагает, что люди произошли от одного «Адама» и «Евы», а расовые различия сформировались в результате длительного влияния географических и климатических условий.

Еще один весьма значимый вид стратификации — это *гендерная стратификация*, в качестве базиса которой выступает стратификация по полу.

Пол и гендер — не одно и то же¹. Пол — это биологически наследуемый признак с определенным набором хромосом: «XX» — это мужской пол, «XY» — женский. Гендер — это социально сконструированная роль человека в общества, тесно связанная с его биологическим полом.

Гендер — социально сконструированный пол; гендер — это, в первую очередь, гендерная роль, т. е. ролевая функция, которую человек выполняет в обществе, — в прямой или опосредованной зависимости от своего пола.

Можно еще дать следующее определение гендера:

¹ Напомним, что мы уже затрагивали тему «гендера» в главе 1, когда давали характеристику феминистской социальной философии.

«Гендер — это... понятие, означающие совокупность социальных и культурных норм, которые общество предписывает выполнять людям в зависимости от их биологического пола. Не биологический пол, а социокультурные нормы определяют, в конечном счете, психические качества, модели поведения, виды деятельности, профессии мужчин и женщин»¹.

Взаимоотношения между полами или лицами, обладающими определенными гендерными ролями, могут строиться по трем основным социальным матрицам: матриархату, патриархату и «гендерному равенству»:

Матриархат — это социальная матрица взаимоотношений между полами, основанная на доминирующей роли женщины в семье, хозяйстве и культуре, и на счете родства по линии матери.

Патриархат — это социальная матрица взаимоотношений между полами, основанная на доминирующей роли мужчины в семье, хозяйстве и культуре, и на счете родства по линии отца.

«Гендерное равенство» — это социальная матрица взаимоотношений между полами, в которой мужчина и женщина обладают равными правами и обязанностями в сферах семьи, хозяйства и культуры, а их социальные статусы также приблизительно эквивалентны.

На развитие гендерных ролей в обществе огромное влияние оказывает сексуальность — *общие нормы и стили поведения людей в их в эротическо-интимных отношениях, включая способы восприятия ими эротики и секса.*

Сексуальность бывает двух основных типов — *закрытая и открытая*. Закрытая сексуальность характерна для традиционных обществ, основанных на патриархате или матриархате; она характеризуется «закрытостью» сексуальных контактов, стремлением сделать последние принадлежностью исключительно семейно-брачных отношений, репрессивным характером санкций, в отношении лиц, отступающих от традиционной, принятых в обществе норм сексуального поведения². Открытая сексуальность характерна для позднего индустриального и постиндустриального общества: ее основным признаком являются выход сексуальности за пределы семейно-брачных отношений, стремлением индивидов сделать сексуальность определенной «меткой», «знаком» своего стиля жизни, а также, для каждого конкретного индивидуума, — более гибким отношением к своему телу, — с возможностью его трансформации. «Открытая сексуальность» заставляет людей пересматривать существующие общественные нормы, — как моральные, так и юридические, — в направлении их большей гибкости, открытости и динамичности.

¹ Словарь гендерных терминов. М., 2002. С. 31.

² Но и здесь бывают исключения: например, Древняя Греция в классическую и эллинистическую эпоху.

Э. Гидденс отмечает по поводу этого:

«„Сексуальность“ сегодня раскрыта и сделана доступной для развития различных вариантов жизненных стилей. ...Сексуальность функционирует как подверженная определенному развитию и переработке черта личности, выступая первичным связующим пунктом между телом, самоидентичностью и социальными нормами»¹.

Гендерная структура современного общества характеризуется сменой оппозиции «мужчина — женщина» на многополярные отношения, — с трансформацией традиционных матриархальных и патриархальных ролей на мобильные социальные роли, пребывающие в сложной многофункциональной зависимости от тех позиций, которые занимают сами социальные акторы. Первой исторически сложившейся формой этноса является *народность*:

«Народность — это исторически сложившаяся общность людей, имеющая свой язык, территорию, известную общность культуры, зачатки экономических связей»².

В эпоху становления индустриальных обществ из различных народностей формируются нации. *Нация — это общность людей, основанная на общности территории, психического склада, культуры, языка и хозяйственной деятельности*. Все эти признаки по-своему значимы, но главное для нации — это общий менталитет, общая ментальность, вырастающая из единства психического склада и культуры:

«Сущность всякой национальности состоит в ее субстанции. Субстанция есть то непреходящее и вечное в духе народа, которое, само не изменяясь, выдерживает все изменения целостно, и неврединно проходит через все формы исторического развития»³

Этнос — понятие, интегрирующее в себе признаки племени, народности и нации, и подчеркивающее специфичность того или иного социального коллектива (группы) как естественноисторически сформировавшейся кровнородственной группы. Подобное определение этноса можно найти, к примеру, у Л. Н. Гумилева:

«Этнос — это устойчивый, естественно сложившийся коллектив людей, противопоставляющий себя всем прочим аналогичным коллективам и отличающийся своеобразным стереотипом поведения, который закономерно меняется в историческом времени»⁴.

¹ Гидденс Э. Трансформация интимности. М., 2004. С. 43.

² Крапивенский С. Э. Социальная философия. М., 1996. С. 116.

³ Белинский В. Г. Россия до Петра Великого // Русская идея. М., 1992. С. 77.

⁴ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990. С. 135.

Согласно российскому ученому, этнос является частью *этносферы* — сферы пространства, где живут и действуют различные этносы. Процесс рождения, становления, распада и гибели этноса Л. Н. Гумилевым обозначается как процесс *этногенеза*:

«Этногенез — процесс, а непосредственно наблюдаемый этнос — фаза этногенеза»¹.

Российским ученым предложена следующая схема, иллюстрирующая роль этноса социальной структуре:

*Индивид (русский) ⇒ Субэтнос (казак, помор) ⇒ Этнос (русские) ⇒
⇒ Суперэтнос (славянская цивилизация) ⇒ Человечество*

Таким образом, по этнической классификации Л. Н. Гумилева из индивидов складываются *субэтносы* (т. е. племена, кланы, народности), из нескольких субэтносов образуются этносы (народности, нации), совокупность этносов дает суперэтнос (цивилизацию), а уже сумма всех суперэтносов (цивилизаций) дает человечество в целом.

Возможны и иные подходы по проблеме этнических классификаций в пределах всех социальной структуры; но очевидно одно: ни один человек не может существовать вне какого-либо этноса², всякий индивид *этнически запрограммирован*, и в исследовании реальных социальных процессов этот момент всегда следует учитывать.

Возрастная стратификация — также генетически и исторически одна из самых древних. Уже в самом примитивном человеческом стаде существовало разделение на различные поколения или возраста.

«Поколение — объективно складывающаяся [и объективно существующее. — А. О.] социально-демографическая и культурно-историческая общность людей, объединенных границами возраста и общими условиями формирования и функционирования в конкретно-исторический период времени. Поколению присущи типичные антропогенетические, социально-психологические, идейно-нравственные и этнокультурные характеристики, сходные духовные ценности, социальный опыт и образ жизни»³

Взаимоотношения между поколениями, а также между старшими и младшими могут складываться по-разному. Например, если общество переживает радикальные трансформации, это может привести к почти диаметральному расхождению в ценностях старших и младших поколений и даже

¹ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990. С. 59.

² «Выйти из этноса — это то же самое, что выгнать себя из болота за собственные волосы; как известно, это проделал только барон Мюнхгаузен» // Там же. С. 149.

³ Глотов М. Б. Поколение как категория социологии // Социологические исследования. 2004. № 10. С. 42.

к состоянию «конфликта поколений»; но бывает и противоположная ситуация, когда ценности младших и старших поколений практически совпадают, — в этом случае следует констатировать «согласие (консенсус) поколений».

Также возможна ситуация нарушения принципа экономической справедливости между поколениями: например, когда какое-либо государство в лице правящего старшего поколения набирает большое количество внутренних и внешних долгов, перекладывая их выплату на плечи младших поколений; в таком случае, младшее поколение вынуждено *расплачиваться* за «грехи отцов» в самом что ни на есть прямом смысле.

В целом же подавляющее большинство обществ культивирует патерналистскую традицию уважения к старшим и традицию заботы о младших; каждое поколение по-своему пытается снизить издержки будущих поколений и предоставить им возможности открытого и свободного развития. Младшему поколению в обмен на это предлагается оказывать уважение старшим поколениям, заботиться об их старости, обеспечивать им безопасность и защиту в случае стихийных бедствий, природных катаклизмов, агрессии со стороны других государств.

Термин «бюрократия» происходит от французского «bureau» — канцелярия, и латинского «кратос» — власть. Буквальный перевод — «власть канцелярии». Сам термин имеет два оттенка — *позитивный* и *негативный*. В позитивном смысле бюрократия включает в себя всех управленцев, в негативном — только худшую часть их, — ту самую, для которой *деформированным* является сам стиль управления, или, говоря немного иначе, для кого *формальная сторона* управления становится превыше *содержательной*. Отсюда также вырастает и понятие «бюрократизм»:

«Бюрократизм — это особый тип поведения субъекта власти (политической, экономической), при котором наблюдается любая деформация качества управления; это всякое нарушение меры управления, отклонение качества управления в стону количества, безмерности. Бюрократизм — такое негативное качество, которое можно устранять вечно и никогда не устранить. Сама характеристика бюрократизма имеет относительный, релятивистской характер»¹

Характеристику *позитивной, «рациональной» бюрократии* дал М. Вебер:

«1. Члены служебного персонала лично свободны и подчиняются власти в отношении их безличных социальных обязанностей. 2. Четко установлена иерархия должностей. 3. Должностные функции ясно определены. 4. Должностные лица назначаются на основе договора. 5. Они подбираются согласно профессиональной квалификации, в идеале подтверждаемой дипломом,

¹ Орехов А. М. Бюрократия: от традиционного общества к постиндустриальному // Социально-политический журнал. 1996. № 6. С. 108.

выдаваемым по результатам экзаменов. 6. Они получают вознаграждение в денежной форме и обычно имеют право на пенсию. 7. Зарплата выдается согласно месту в иерархии. Чиновник может оставить должность. 8. Имеется „карьера“, т. е. система „повышения“ согласно старшинству и заслугам, которое (повышение) зависит от вышестоящих решений. 9. Должностное лицо не может присвоить ни должности, ни доходов, которые связаны с ней. 10. Оно подчиняется строгой дисциплине и контролю при исполнении своей должности»¹.

«Рациональная», «позитивная» бюрократия является неотъемлемой частью западного индустриального, капиталистического общества, — без которой само это общество существовать не может. Но при этом власть этой социальной группы ограничена, и, в частности, ее влияние стараются, — посредством законов и традиций, — предельно ограничить в сфере частной жизни и частного предпринимательства. Таким образом, сдерживаются рамки *бюрократизации* общества в ее *негативном* понимании, а сама бюрократия, по меткому замечанию российского писателя Владимира Тендрякова, остается лишь «ветвью общества», а не *самим обществом*.

Другой тип бюрократии — «восточная», «азиатская» бюрократия. Здесь власть государства и его чиновников ничем и никем не ограничено, всякие пределы отсутствуют, а границы бюрократии и правящей элиты фактически совпадают между собой. Классический тип такой бюрократии — «номенклатура» в СССР или «чиновники-шэньши» в древнем и средневековом Китае.

В качестве собственности для бюрократа-управленца (в его позитивном понимании) выступает так называемая «собственность на управление»: бюрократы-управленцы здесь трактуются как один из так называемых *оверстратов*, — о чем мы поговорим немного ниже.

Термин «классы» появился в первой трети XIX века у французских историков (Ф. Гизо, О. Тьерри), впоследствии он был фундаментально разработан марксистскими социальными философами и политическими деятелями, — например, В. И. Лениным. Последний в работе «Великий почин», написанной в 1919 году дал следующее определение классов:

«Классами называются большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а, следовательно, по их способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают. Классы — это такие группы людей, из которых одна может присваивать труд другой, благодаря различию их места в определенном укладе общественного хозяйства»².

¹ Weber M. The Theory of Social and Economic Organization. New York, 1946. P. 333–334.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 15.

Однако вряд ли стоит ленинское определение классов считать подлинно научным. На деле оно изначально *идеологизировано*: ведь по неясным причинам предполагается, что существует *только два класса, который противостоят другу*: один из них является господствующим, т. е. классом «эксплуататоров», а другой — угнетенным, т. е. классом «эксплуатируемых». По В. И. Ленину, один класс владеет средствами производства, другой — не владеет, один получает много «общественного богатства», другой — мало или вообще ничего не получает, один класс присваивает труд другого класса, другой только отдает такой труд. Такой подход к классам изначально *дихотомичен, поляризован*; таким образом создается *монохромная, черно-белая картина* классовой структуры, не имеющая ничего общего с реальностью; наоборот, такая картина должна быть *полихромной и цветной*.

Так что же тогда есть на деле социальные (общественные) классы?

*Классы — это большие, массовые группы людей, отличающиеся друг от друга по размеру собственности и величине дохода*¹.

«Класс — большая социальная группа, отличающаяся от других по критериям доступа к общественному богатству (распределению благ в обществе), власти, социальному престижу»².

И все же Н. Смелзер здесь не совсем прав: доступ к власти и престижу — это скорее признак *статусной группы* — «страты» («страты»³), а не класса. Классы различаются только по богатству и доходу: при этом в каждом классе есть свои *престижные и непрестижные* страты, а также страты, имеющие доступ к власти и не имеющие его. Например, глава крупного мафиозного клана имеет доступ к власти (хотя бы к *нелегитимной власти* на уровне муниципального образования) и относится к высшему классу, но его профессия при этом *непрестижна*. Другой пример: преподаватель вуза, — беден (низший класс), но его профессия престижна. Таковым может быть и секретарь-референт какого-нибудь депутата или главы администрации, но его влияние на решения, принимаемые этим депутатом или главой, может быть весьма значительным.

Количество классов в обществе — это предмет частного исследовательского интереса. При желании можно найти в обществе и 10, и 15 классов. Но есть *научная традиция* разделять общество на три класса: высший, средний и низший, — именно она и является доминирующей в научном

¹ Как правило, обе эти характеристики — «размер собственности» и «величина дохода» — тесно связаны между собой: чем больше собственность, тем больше доход и, наоборот, чем меньше собственность, тем меньше доход

² Смелзер Н. Там же. С. 653.

³ Английский термин «stratum» имеет два варианта перевода на русский язык — мужской — «страт» и женский — «страта»: в основном мы будем пользоваться *мужским вариантом* правописания этого термина.

сообществе. При этом особенно актуальной во все времена является проблема *среднего класса*: еще Аристотель, как мы об этом говорили в главе 1, считал этот класс *главной субстанцией* общества: чем больше людей относится к среднему классу, тем лучше для социума.

В целом же, классы — динамичные, постоянно меняющиеся социальные группы¹. Принадлежность к тому или ному классу в значительной степени *определяет* образ жизни индивида, — хотя этот пункт всегда нужно принимать с допущением исключений из правила. Классовая позиция в большинстве случаев достигается, а не наследуется².

Внутри себя классы делятся на *страты*:

Страты — это статусные или профессиональные группы людей, сходные по присваиваемой ими доле собственности и величине дохода, но отличающиеся друг от друга по престижу и доступу к власти.

Или иначе, по М. Веберу:

«Социальная „страта“ — это множество людей внутри большой группы, обладающих определенным видом и уровнем престижа, полученного благодаря своей позиции, а также возможности достичь особого рода монополии»³

Или:

«[Социальная страта] — это множество людей внутри большой группы, обладающих определенных видом и уровнем престижа, полученного благодаря своей позиции, а также возможности достичь определенного рода монополии»⁴.

Одновременно немецкий мыслитель указывает на три фактора, определяющих принадлежность индивида к тому или иному страту: «образ жизни», «образование», «престиж рождения или профессии». Такая классификация, на наш взгляд, не совсем точна (например, очевидно, что «образ жизни» есть скорее не самостоятельная, а производная характеристика от «профессии» и «образования»). Более адекватной нам представляется точка зрения, которая предполагает, что принадлежность к тому или иному

¹ О современных концепциях классов — см. тж. Радаев В. В., Шкаратан О. И. Социальная стратификация. М., 1996. С. 105–139.

² «Классовая принадлежность оказывает влияние на продолжительность жизни, семейную жизнь и особенности проведения досуга. Оценки классовой принадлежности со стороны других людей обычно обусловлены достигнутым, а не приписанным от рождения статусом. (Имеется в виду всё, что они сделали в жизни, а не то, что ими было унаследовано от рождения, независимо от собственных усилий)» // Смелзер Н. Там же. С. 302.

³ Вебер М. Основные понятия стратификации // Социологические исследования. 1994. № 5. С. 156.

⁴ Там же.

страту может изначально определяться либо *профессией* индивида (включающей в себя соответствующее образование), либо иными *статусными характеристиками* (престижем рождения, доступом к власти, образованием или даже просто богатством, — т. е. исключительно *классовой характеристикой*). Следовательно, существует два основных подхода в теории стратов — «профессиональный» и «статусный».

Статусный подход указывает, что страт формируется за счет разнообразных характеристик, которые нельзя, в конечном счете, свести к профессии. Основные характеристики:

- *привилегия рождения* (пример — сословия и касты), а также *приобретенные привилегии* (пример — страт персональных пенсионеров)
- *образование* (не «перерастающее» в профессию) (пример — привилегированное учебное заведение, окончить которое, — уже значит «иметь престиж»)
- *доступ к власти* (пример — любое властвующее лицо, чья даже самая маленькая власть заставляет других его считать «начальником»)
- *богатство* (пример — олигарх, чье значительное достояние формирует значительную экономическую власть и в целом *особое положение* в обществе)

Но понятие «страт» может быть проанализировано и с другой стороны — со стороны профессии; в этом случае страт рассматривается как уже профессиональная группа.

Профессия — это определенный тип трудовой деятельности индивида, имеющий спрос на рынке труда, и которой он занимается регулярно с целью получения устойчивого и стабильного дохода.

Профессия как *формообразующий признак «страта»* включает в себя такие характеристики все перечисленные выше характеристики (престиж рождения, привилегии, образование и т. п.) в их *целостности совокупности*, к которым присоединяется «характер труда» как ключевой признак придающие *единообразие* тому или иному профессиональному страту.

Профессиональные страты — это особые статусные группы, интеграция которых происходит на основе их трудовой деятельности.

Но даже «труд», на наш взгляд, это не единственная характеристика ключевая характеристика «профессионального страта». Не менее значимым тут является характер собственности, — при том, что собственность должна быть проанализирована здесь в аспекте «фундаментальной парадигмы» собственности (см. предыдущий параграф). Именно это подход приводит нас и к понятию «оверстратов» — специфических *классоподобных групп*, слагающихся их профессиональных стратов¹

¹ Орехов А. М. Интеллектуальная собственность (опыт социально-философского и социального теоретического исследования). Гл. 3.

Фундаментальная парадигма собственности имеет значение не только для теории собственности; она — как, в принципе, и «классическая» парадигма собственности, — позволяет сделать следующий шаг вперед — в теорию социальной стратификации общества и даже, возможно, в теорию его политической стратификации. Любую собственность можно накапливать, — и саму возможность беспрепятственного накопления мы обозначаем понятием «степень свободы в социальном пространстве», — понятием, позаимствованным нами из механики. Большие классоподобные социальные группы, накапливающие тот или иной «фундаментальный тип собственности», мы стали называть «оверстратами» (англ. «over-» — «над-, выше-» и «stratum» — «страт»)¹ Всего, на наш взгляд, может быть три оверстрата: 1) вещественные собственники, 2) интеллектуальные собственники, 3) собственники на управление (управленцы).

Какова же необходимость введения понятия «оверстрат» в социальную философию?

Поскольку само понимание «класса» было весьма расплывчато и размыто — и, как мы уже показали, до сих пор остается таким, то считалось вполне логичным, что классы могут состояться из стратов, т. е. мы имеем дело с классификацией по одной условной линейке. Например, согласно традиционному марксистскому клише, в класс «наемных работников» входили примерно следующие «страты»: промышленные рабочие, батраки (сельскохозяйственные рабочие), работающая по найму интеллигенция и т. п. Главным признаком, по которому устанавливалось подобие, считался *наемный характер труда* у всех вышеперечисленных стратов, — и этот труд противопоставлялся *не-наемному характеру труда* у других классов, — например, капиталистов и землевладельцев² На деле же, стратификационная и классовая типология — это далеко не одно и то же. *Стратификационная типология* объединяет между собой исключительно *страты*, — в первую очередь, *профессиональные страты*, а классовая — не страты, а, в первую очередь, социальные группы, общие между собой по *размеру собственности и по величине дохода*³. Причем: стратификационной типоло-

¹ Термин впервые предложен автором данной монографии в 1996 году. См.: Орехов А. М. Бюрократия: от традиционного общества к постиндустриальному. С. 114.

² Но с такой точки зрения именно «профессиональной типологии», такой подход не мог не вызывать удивления. Разве наемный или не-наемный характер труда есть характеристика *собственно труда*? Это скорее характеристика тех отношений, которые «набстраиваются» над самим трудом, — а к самому внутреннему содержанию труда она вряд ли вообще имеет отношение. Труд издавна принято делить на два основных типа — *умственный и физический*, а профессии, — соответственно, — на профессии *умственного и физического труда*. Потому и профессиональные страты следовало бы делить именно по такому принципу, ... впрочем, классовая схема была бы тогда совершенно «абсурдной»: *класс умственного труда* противопоставлялся бы в ней *классу физического труда*, — что было совершенно неприемлемо для тех же марксистских теоретиков.

³ Их можно обозначать как «суб-классы» или просто «социальные группы».

гии совершенно безразличны количественные характеристики собственности и дохода¹, а для классовой типологии также не имеют ни малейшего значения профессиональные признаки, воплощенные в том или ином типе страта. «Страт» и «класс» как бы разводятся по разным координатным осям: горизонтальной и вертикальной, причем горизонтальную ось связывается со стратификационным делением, а вертикальную ось — с классовым. Вторым отправным пунктом здесь будет введение понятия «над-профессиональной» или «над-стратовой» социальной группы². И понятно, почему оно необходимо: ведь мы больше не можем *страты* объединить в какой-либо класс. Следовательно, необходимо новое понятие для обозначения большой («массовой», «классоподобной») социальной группы, объединяющей в себе различные профессиональные страты, — и именно таким понятием стало понятие «оверстрат».

Мы определяем «оверстрат» одновременно с двух разных точек зрения. С одной стороны, оверстрат — это «над-профессиональная» группа, объединяющая в себе *однородные* — по характеру труда и типу собственности — профессиональные страты. А с другой стороны, — исходя уже из предложенной нами фундаментальной парадигмы собственности, — это большая группа людей, накапливающая какой-либо из фундаментальных типов собственности.

Оверстратом мы называем большую (массовую) группу людей, объединяющую в своих рядах сходные по характеру труда и типу собственности профессиональные страты; это есть также большая группа людей, накапливающая тот или иной фундаментальный тип собственности.

Но что значит «сходные по характеру труда и типу собственности»?

В отношении собственности речь, конечно же, идет, в первую очередь, о *фундаментальных типах собственности*; а что касается труда, то чуть ниже мы хотели бы предложить *принципиально новую его классификацию*.

Труд в целом можно разделить на три основных типа: 1) интеллектуальный труд, 2) управленческий труд (труд по организации и управлению), 3) материальный (вещественный) труд — как труд по созданию материальных ценностей; он бывает двух видов: а) труд физический — труд, где основным средством труда является физическое тело человека, б) труд

¹ За исключением «богатства», но в данном случае мы имеем трансформацию чисто «классовой» характеристики в «стратификационную».

² О необходимости осмысления «профессиональных типологий» с точки зрения введения в социальную науку «межпрофессиональных групп» писал еще П. Сорокин: «Среди современных профессиональных групп тоже существует, если не юридически, то, по крайней мере, фактически, межпрофессиональная стратификация. Суть проблемы заключается в том, чтобы определить, существует ли какой-нибудь универсальный принцип, который лежит в основе межпрофессиональной классификации» // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 354.

собственно «материальный», — где создаются «внешние» (по отношению к телу) материальные блага.

Всего, на наш взгляд, речь можно вести о трех оверстратах¹: 1) оверстрат интеллектуальных собственников (интеллектуалов); 2) оверстрат собственников на управление (управленцев); 3) оверстрат вещественных собственников². Общая схема социальной структуры в рамках «оверстратно-классового подхода» может быть выражена посредством следующей таблицы:

Тип класса / Тип оверстрата	Оверстрат интеллектуальных собственников	Оверстрат вещественных собственников	Оверстрат управленцев
Высший класс	↑↑	↑↑	↑↑
Средний класс	↑↑	↑↑	↑↑
Низший класс	↑↑	↑↑	↑↑

Из таблицы видно, что продвижение в ряды высшего класса возможно по трем «степеням свободы» и, соответственно, по «вертикалям» трех оверстратов. Либо это накопление интеллектуальной собственности и интеллектуального капитала, либо управления карьеры (государственная или в сфере частного бизнеса), либо накопление вещественного капитала или финансовых средств (другой вариант — улучшение собственных физических характеристик, — как, например, у спортсменов). Естественно, как это мы подчеркивали выше, в различные исторические эпохи и в условиях различных политических режимов возможно введение тех или иных ограничений на эти «вертикали», и потому, эмпирически эта схема может быть

¹ Следует относить: к оверстрату интеллектуалов — ученых, преподавателей, библиотекарей, художников, адвокатов и т. п., к оверстрату управленцев — менеджеров, чиновников и т. п., к оверстрату вещественных собственников — низкоквалифицированных рабочих, охранников, спортсменов, предпринимателей, банкиров, торговцев и т. п. (более подробные характеристики всех оверстратов см. ниже).

² Наряду с понятием «оверстрат» можно ввести и понятие «субоверстрат». «Субоверстраты» — это большие социальные группы, которые в своей сумме составляют оверстрат. Как правило, субоверстратов бывает два, максимум — три. Например, оверстрат управленцев распадается на два субоверстрата: *чиновников* (государственных управленцев) и *менеджеров* (управленцев в частной сфере). Оверстрат вещественных собственников можно поделить на субоверстраты *предметных вещественных собственников* (торговцы различных рангов, предприниматели и т. п.) и *телесных вещественных собственников* (охранники, спортсмены и т. п.). Сложнее дело обстоит с интеллектуальным оверстратом: точно установленных градаций тут нет и можно провести их лишь *условно*: в частности, одним из вариантов является деление интеллектуальных собственников на три субоверстрата: *инноваторы* (ученые, изобретатели, художники, писатели), *передатчики* (педагоги, преподаватели), *эксперты* (врачи, юристы, экономисты, библиотекари). Однако подчеркиваем, эта типология весьма условна и приближительна.

подтверждена только в условиях становления постиндустриального общества, где все «векторы» социальной мобильности начинают работать на полную мощность.

Еще одна актуальная проблема в теории социальной стратификации — это проблема *правящей элиты* и место этой элиты в общей классово-стратификационной панораме общества.

Элита — это есть нечто меньшее, чем правящий класс. Элита составляет часть правящего класса, — ту часть, которая непосредственно управляет обществом:

«Элита — круг людей, обладающих высоким общественным положением, обусловленным выдающимися профессиональными, личностными способностями и достижениями, или получивших свой статус и социальную позицию в силу наследственного положения, либо за счет продвижения в рамках закрытой элитной группы»¹.

Обычно указывают на три вида элиты — политическую, экономическую и культурную. Чаще всего, эти виды элиты находятся в тесных взаимоотношениях между собой: бывают отдельные индивиды, которые входят одновременно в три вида элиты.

Однако, состав правящей элиты непостоянен. Во-первых, в нее постоянно рекрутируются наиболее способных представители низших классов, а, во-вторых, существует так называемый «закон ротации элит». В одних теориях (например, у В. Парето) он означает закон смены «лис» «львами» и наоборот («лисы» — это руководители с гибким стилем руководства, а «львы» — жесткие, решительные правители, использующие в основном силовые методы управления), в других — этот закон указывает на периодическое появление в обществе так называемой «контрэлиты» — т. е. оппозиционной элиты, желающей ниспровергнуть правящую элиту:

«Закон ротации элит, прекрасно подтвержденный историческими фактами, показывает, что для самосохранения господствующие элиты должны постоянно поддерживать цикл обновления, подтягивая кадры из разных сфер общества. Критическим порогом является появление „контрэлиты“. Как только это происходит, у власти возникает серьезный конкурент, способный ее опрокинуть. Если и на этом этапе не предпринять усилий по активизации ротации, то старые элиты обречены. В этом выражается закон равновесия Вальбаса, примененный к политике»².

Меритократия — это форма власти, при которой продвижение в ряды правящей элиты ставится в зависимости от личных заслуг членов этой элиты; «меритократией» также называют правящую элиту при такой форме правления.

¹ Ашин Г. К. и др. Основы политической элитологии. М., 199. С. 301.

² Дугин А. Г. Философия политики. М., 2003. С. 318.

Основоположником концепции меритократии считается американский ученый М. Янг, который описал подобную форму власти в своем фантастическом романе «Подъем меритократии» (1958)¹; впоследствии концепция меритократии разрабатывалась Д. Беллом в его книге «Грядущее постиндустриальное общество» (1973)².

Главная особенность меритократии как формы элиты — это продвижение в ее ряды *исключительно* за счет личных заслуг индивидов. Основой для этого служит обладание соответствующими знаниями и высокими нравственными качествами. Любой наследственный статус как бы *аннулируется* при меритократической форме правления; вероятно, как считают многие исследователи, такой способ формирования будет действовать в наиболее справедливом обществе.

§ 4. Справедливость как социальный идеал: «путь к очевидности»³

Если взглянуть в целом на исторический опыт развития социума, то можно насчитать не так уж много социальных проблем, от которых человеческое общество в буквальном смысле *лихорадило* практически на всех этапах его развития. Одной из этих проблем была, очевидно, проблема справедливости. Пожалуй, нет ни одной исторической эпохи, чтобы кто-нибудь или не объявлял себя справедливым (например, правитель данной страны), или не присутствовало требование о восстановлении справедливости со стороны какой-либо оппозиционной для правящей элиты группы. О справедливости, — в полный голос или шепотом, — говорили все: цари, императоры, чиновники, философы, юристы, рабы, пролетарии — и нет, сомнений, что этот разговор будет продолжен и дальше.

Однако дискуссию о справедливости (как о том, что такое справедливость, так и о том, есть ли она в данном обществе) можно вести на разных уровнях. Самый простой и одновременно самый бесперспективный путь — это *путь мнения*, т. е. дискутирование о справедливости на уровне мнений, или, иначе, на житейско-обыденном уровне. Здесь спор о справедливости между личностями, группами или партиями обычно традиционно сводится к аффективным бездоказательным утверждениям или обвинениям в адрес друг друга, и поиск рационального решения той или иной проблемы, связанной со справедливостью, либо сильно затруднен, либо в принципе невозможен. Более сложный, но одновременно более эффектив-

¹ Young M. The Rise of Meritocracy. L., 1958.

² Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999.

³ Впервые опубликовано: Орехов А. М. Справедливость как базисный принцип устройства общества: путь к очевидности // Вопросы философии. 2010. № 9.

ный путь — это *путь знания*: поиск решения проблемы на уровне *междисциплинарного социального знания* или *социальной теории* — теории, интегрирующей все теоретические разработки различных социальных дисциплин в нечто цельное и единое. Ключевую роль в этом процессе должна сыграть *социальная философия* — как всеобщая методология этой теории (или как всеобщая методология социальных наук): именно социальная философия должна обеспечить методологическое единство будущей теории справедливости. И, естественно, следуя общеизвестному принципу, утверждающему, что нет ничего более практичного, чем хорошая теория, социальная философия должна обеспечить искомую теорию справедливости необходимым набором практических рекомендаций, — т. е. указать пути и способы воплощения в практическую жизнь людей принципов данной теории справедливости.

Таким образом, «путь к очевидности» в отношении проблемы справедливости — это, во-первых, путь от *мнения о справедливости* к *знанию о ней*, и, во-вторых, путь от *теории справедливости* к *практическому воплощению в жизнь принципов этой теории*. Именно в этих двух ракурсах и будет построено изложение данной статьи.

Начало как первому, так и второму пути было положено еще в античной философии, и ключевую роль в выставлении первых вех (или, иначе, в достижении первых рубежей) на этих путях сыграли: школа софистов и три великих мыслителя: Сократ, Платон и Аристотель.

Ключевая идея софистов об относительности всего сущего (принцип релятивизма) и о человеке как мере этого сущего (принцип антропоцентризма) впервые позволили философам разделить в справедливости *человеческое* и *божественное*, оторвать идею справедливости от пуповины мифологии и религии. Справедливость перестала нуждаться в объяснении посредством ссылки на авторитет чего-то или кого-то сверхъестественного и сакрального, отныне вопрос о ней должен был решать сам человек без вмешательства каких-либо посторонних сил. Любой индивид получил негласное право *лично* определять, что есть справедливость, существует ли она на данный момент в данном обществе, и если не существует, то, как переустроить это общество, чтобы ее достичь. Естественно также было разобраться с тем, как относиться к несправедливости и как жить в обществе, если оно является несправедливым по своей сущности. Одно из первых определений справедливости также принадлежит софистам: «Справедливость есть то, что пригодно сильнейшему [из людей]» (Фразимах), и фактически оно выражало так называемую «силовую» (или, другими словами, «тоталитарную») модель реализации справедливости в античном полисе.

Более глубокую постановку вопроса о сущности справедливости и об отношении к феномену несправедливости продемонстрировал Сократ. Во-пер-

вых, он показал, что справедливость следует определять, как связь должного с сущим¹; во-вторых, он, исходя из своей рационалистической теории морали, утверждал, что справедливость как реализация политической воли должна базироваться на философском знании о справедливости («справедливым может быть только мудрый»); и, наконец, он (в пересказе платоновского «Критона») впервые ясно и определенно высказался против архаического принципа талиона («око за око, зуб за зуб»), утверждая, что нельзя отвечать несправедливостью на несправедливость².

«Линию Сократа» в проблеме справедливости продолжили, каждый по-своему, Платон и Аристотель. Платон взял от Сократа, с одной стороны, интерпретацию справедливости как соответствие должного сущему, а с другой, идею рационалистического оправдания справедливости, и внедрил оба этих принципа в свою главную социальную и политическую утопию — теорию идеального государства, фундаментально изложенную в «Государстве» и «Законах»³. Однако Платон не был бы Платоном, если бы он не переделал бы Сократа по-своему, на платоновский лад. Сократовская идея справедливости как соответствия должного сущему Платоном была истолкована как принцип «каждому — своё»⁴ и включена в его концепцию разделения всех людей на три «сословия» (точнее, правильнее говорить о трех «классах»), причем то, в какой степени «каждый» должен получать «свое», определял не сам индивид, а высший класс в лице «философов» — самых «мудрых» людей этого государства. Принцип справедливости был отделен от принципа свободы и последний уничтожен ради того, чтобы сделать справедливость *абсолютной и самодостаточной*. Справедливость, как библейский Левиафан, у Платона поглотило всё государство, но это была *справедливость для государства* как воплощения общины и рода, но отнюдь не *справедливость для каждого отдельного, частного индивида*. В таком царстве справедливости он перестал быть *гражданином*, а стал *государственным рабом* — наподобие «килота» в современной Платону Спарте.

Аристотель же, наоборот, оттолкнувшись от той же сократовской идеи соответствия должного сущему, увидел в ней в первую очередь не принцип разделения и стратификации, а принцип равенства и пропорцио-

¹ «Сократ: Значит, и во всем остальном дело обстоит таким же образом: сведущий человек способен делать то, что должно, надлежащим образом и в надлежащее время, а несведущий — нет? Друг: Да, так» // «О справедливости» (Платон. Диалоги. М., 1986. С. 364).

² «Сократ: Вопреки мнению большинства, нельзя и отвечать несправедливостью на несправедливость, раз уж ни в коем случае нельзя поступать несправедливо» // Платон. Сочинения. М., 1968. Т. 1. С. 123.

³ Напомним, о понимании Платоном справедливости и его понимании справедливого государства уже шла речь в первой главе этой книги.

⁴ «Справедливость состоит в том, чтобы каждый имел своё и исполнял своё» // Платон. Сочинения. М., 1994. Т. 3. С. 206.

нальности¹ Кроме того, он впервые в истории политической и философской мысли стал различать два вида справедливости — природную и социальную («гражданское справедливое», справедливости по закону)². Природная справедливость — она же естественная справедливость, воплощенная в естественных правах человека, — выше «гражданской справедливости», установленной самим человеком; таким способом Аристотель, — опять же впервые, — сформулировал идею приоритета естественных прав человека на справедливость над справедливостью как права, устанавливаемого обществом.

Итак, как же решалась проблема «двух путей справедливости» в античной социальной философии?

Первый путь, от мнения о справедливости к знанию о ней, это, во-первых, путь от понимания справедливости как воплощения доброй воли сверхъестественных сил и интерпретации их как судей, стоящих над человечеством к пониманию того, что *суд по справедливости* должен творить сам человек и никто другой. Однако сам процесс такого суда интерпретировался двояко: как подчиненный общей цели государства безотносительно к индивидуальным правам личности (Платон), или как сохраняющий последние в качестве базиса любой справедливости (Аристотель).

Второй путь, от теории справедливости к практическому воплощению принципов этой теории, это путь к идеальному гражданскому строю, где царствует справедливость. Платон здесь склонил свой выбор к «жесткому» варианту радикального переустройства общества на началах справедливости, тем самым изначально придав собственной модели справедливого общества харизму недостижимой «утопии»; Аристотель же высказался за более умеренный вариант постепенного реформирования общества в направлении справедливости, надеясь на мудрость имущих и способность античной демократии к самоулучшению.

Дальнейшее развитие социально-философской и этической мысли, от средневековья к двадцатому веку, шло фактически под прежним углом спора между Платоном и Аристотелем. «Линия Платона» отстаивала в проблеме справедливости приоритет общего над частным и стремилась к радикальному переустройству общества на началах равенства и справедливости; «линия Аристотеля» в той или иной степени исходила из преимущества частных прав личности на справедливость над правами, предъявляемыми в отношении справедливости обществом и государством, а также выступала за умеренный курс реформ как наиболее разумный путь достижения справедливого устройства. Иногда обе линии сочета-

¹ «Справедливость и справедливое состоят в равенстве обязательств. Если справедливое — это равное, то пропорционально равное также будет справедливым»// *Аристотель. Сочинения*. Т. 4. М., 1983. С. 325.

² Там же. С. 327.

лись, как, например, у итальянского мыслителя Николо Макиавелли, но в большинстве случаев тот или иной мыслитель занимал более ярко выраженную позицию, склоняясь либо к платоновскому варианту решения проблемы справедливости, либо к ее аристотелевскому ракурсу.

Т. Мор, Т. Кампанелла, а еще позже Карл Маркс — наиболее видные сторонники платоновских рецептов справедливости. Каждому из них принадлежат труд или труды, ставшим своего рода классическими в этом направлении: у Мора — это «Утопия», у Кампанеллы «Город Солнца», у Маркса — «Капитал», «Манифест Коммунистической партии»¹ и «Критика Готской программы». Именно идеи этих мыслителей нашли свое отражение в практике так называемого «реального социализма» — в виде советской, китайской, югославской и иных моделей. В этих моделях «путь к очевидности» в реализации справедливости был проделан буквально «напрямик»: старые общественные отношения отменялись, как несоответствующие принципам справедливости (главным злом при этом была объявлена частная собственность), и заменялись новыми отношениями, основанными на общественной собственности.

Однако результаты такой радикальной трансформации социальных институтов и связей оказались в корне отличны от предполагаемых. «Справедливость» как продукт насильственной государственной политики потребовала значительного «распухания» тех государственных институтов, что занимаются ее внедрением. Вместе с тем общество без частной собственности оказалось неспособным к высоким темпам экономического развития; экономическая заинтересованность граждан в результатах собственного труда значительно упала, и потому общество «реального социализма» оказалось в целом гораздо беднее, чем капиталистическое общество. Да и само создание «справедливого государства» при социализме сопровождалось неоправданным ростом льгот и привилегий правящего бюрократического аппарата, что вызвало, в конце концов, резкое недовольство обделенных этими привилегиями слоев населения.

В противоположность этому, «путь к очевидности» в теории и философии справедливости, провозглашенный Аристотелем, и нашедший свое отражение в социальной практике «капиталистических» государств (как и в целом обществ, основанных на частной собственности), оказался более востребованным и эффективным. К философам, обосновавшим такой подход, следует отнести Т. Гоббса, Д. Локка, И. Канта, Адама Смита, и, наконец, Г. В. Ф. Гегеля. Именно последнему заодно удалось разрешить и классическую проблему соотношения равенства и справедливости, так долго не дававшую покоя мыслителям Нового времени и Просвещения.

¹ Эта работа написана Карлом Марксом совместно с Фридрихом Энгельсом.

Суть этой проблемы заключается в следующем: что же собой представляет справедливость — равенство или неравенство, и каким образом путь к очевидности в теории справедливости может быть состыкован с социальным вектором равенства? Вероятнее всего, ответ должен быть следующим: справедливость есть одновременно и равенство, и неравенство, и именно их правильная комбинация в итоге и дает справедливость:

«Архетип равенства, будучи продуктом естественно-исторического становления человечества, имеет двухслойную, природно-социальную структуру, со своим внутренним, весьма специфическим противоречием. Первый, природный слой — это сущее, живущее по принципу фактического неравенства. Второй, социальный слой представляет собой должное, живущее по принципу фактического равенства; стоит, пожалуй, сказать мягче: бытийно ориентирован на фактическое равенство. Эти разнородные слои архетипа равенства объединяются нравственно-культурным воображением людей, их желание и волей добиться справедливости, встроить ее в несущие конструкции своего социального бытия»¹.

Соотношение равенства и справедливости должно действительно рассматриваться как бы на двух уровнях: первый уровень — *справедливость как равенство*, второй уровень — *справедливость как неравенство*. Справедливость, в таком случае, есть особая форма «диалектического противоречия»: с одной стороны, она проявляет себя как равенство в *своем первичном, изначальном основании*, а, с другой, в своих конкретных формах проявления чаще всего она бывает неравенством². Классический способ — рассуждения Гегеля о собственности:

«Люди действительно равны, но лишь как лица, т. е. в отношении источника их владения. Из этого вытекает, что каждый человек должен был бы обладать собственностью. Поэтому если мы хотим говорить о равенстве, то рассматривать следует именно это равенство. Определение же особенности, как *велико* то, чем я владею, выходит за пределы этого равенства. Здесь утверждение, будто справедливость требует, чтобы собственность каждого была равна собственности другого, ложно, ибо собственность требует лишь того, чтобы каждый человек имел собственность. Скорее особенность есть то, в чем находит себе место неравенство, и равенство было бы здесь неправом»³

Таким образом, принцип равенства можно рассматривать, с одной стороны, как неявную предпосылку достижения справедливости, а с другой, как препятствие, которое, возможно, придется обходить на пути к спра-

¹ Гречко П. К. Концептуальные модели истории. М., 1995. С. 128.

² Напр. у Л. Мизеса: «Люди не равны, и требование равенства перед законом никак не может основываться на утверждении, что равные требуют равного отношения» // Мизес Л. Либерализм. М., 2001. С. 32.

³ Гегель Г. В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 108.

ведливости. Еще можно выразиться следующим образом: *равенство очевиднее справедливости, но далеко не всякое равенство означает справедливости, и, как правильно отмечал выше Гегель, экономическое, политическое и правовое неравенство в некоторых ситуациях может в гораздо большей степени способствовать достижению справедливости, чем равенство в его различных формах.*

Появление «Теории справедливости» американского философа Джона Ролза ознаменовало собой новый этап в научном исследовании проблемы справедливости. Символичным также можно считать 1971 год — год появления этой книги на свет. Именно с конца 60-х — начала 70-х в недрах социологической, экономической и философской мысли западного общества начинает созреть новая фундаментальная концепция будущего — концепция «постиндустриального общества». Замещая собой различные теории «индустриального общества», идеологи и конструкторы этой концепции (Д. Белл, Дж. Гэлбрейт, Э. Тоффлер и др.) ставят вопрос о недостаточности современного им капитализма в плане решения последним собственных социальных, политических и экономических проблем. *Будущее общество должно быть не только эффективным, как к этому призывали теоретики и практики индустриального общества, но и справедливым.* Если до 60-х — 70-х гг. XX в. проблема справедливости остается где-то на периферии исследований социальных теоретиков и философов западных стран¹, то, начиная с этого периода, ученые западных стран выводят эту проблему на первый план социальной науки. Фактически, перед ее исследователями встала задача применить к ней все достижения западной социальной науки, чтобы найти неким образом фундаментальное ее решение.

И это удалось полномасштабно осуществить одному человеку — Джону Ролзу. Его «Теория справедливости» за тридцать с лишним лет выдержала множество переизданий и стала одной из самых цитируемых работ во всей западной литературе по социальным наукам.

Значение института справедливости для общества Ролзом аргументируется буквально с первых страниц «Теории справедливости»:

«Справедливость — это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина — первая добродетель мысли. Теория, какая бы

¹ Вероятно, следует предположить, что, будучи по своему мышлению *антимарксистами*, они полагали, что проблема справедливости есть, по своей сути, *марксистская* и потому она вполне может быть сведена куда-то на периферию социального знания. Классики постиндустриальной волны, как представители новой формации социального знания, меняют свое отношение к марксизму; и потому можно сказать, что для их поведения верна следующая парафраза слов знаменитых слов Августина Блаженного о язычниках философах: «Если язычники, т. е. Маркс, Энгельс, Ленин и иже с ними случайно обронили истины, полезные для нашей [постиндустриальной] веры, то ни в коем случае не стоит их чураться, а следует отнять у их незаконных владельцев и применить к нам на пользу».

она ни была элегантна и экономна, должна быть отвергнута или подвергнута ревизии, если она не истинна. Подобным же образом законы и институты, как бы они не были эффективны и успешно устроены, должны быть реформированы или ликвидированы, если они несправедливы. Каждая личность обладает основанной на справедливости неприкосновенностью, которая не может быть нарушена даже процветающим обществом. По этой причине справедливость не допускает, чтобы потеря свободы одними была оправдана большими благами других. Непозволительно, чтобы лишения, вынужденно испытываемые меньшинством, перевешивались большей суммой преимуществ, которыми наслаждается большинство. Следовательно, в справедливом обществе должны быть установлены свободы граждан, а права, гарантируемые справедливостью, не должны быть предметом политического торга или же калькуляции политических интересов. Единственное, что позволяет нам неохотно принимать ошибочную теорию, — это отсутствие более лучшей теории. Аналогично, несправедливость терпима только тогда, когда необходимо избежать еще большей несправедливости. Будучи первыми добродетелями человеческой деятельности, истина и справедливость бескомпромиссны».¹

Первой исходной точкой для исследования проблемы справедливости для Ролза служит ее интерпретация как честности. Прежде чем стать справедливыми в отношении друг друга, индивиды должны научиться быть честными, и всякое оппортунистическое поведение должно быть здесь абсолютно исключено. Люди выбирают справедливость рационально как некую исходную ситуацию, в которой они связывают друг друга своего рода «социальным контрактом» или «общественным договором».² Вторым исходным пунктом для американского философа стала договорная (или, иначе, контрактная) концепция справедливости, которую он противопоставляет интуитивистскому и утилитаристскому подходу. По мнению Ролза, индивиды не должны приходить к справедливости интуитивно или с точки зрения личной пользы, они должны заключить в отношении ее нечто вроде «договора» или «контракта», условия которого впоследствии должны ими строго соблюдаться. Справедливость — это есть нечто вроде договора о кооперации между людьми, идеальные условия которого в конечном счете должны быть подкреплены реальными правами и обязательствами. При таком подходе к справедливости будут также соблюдено кантовское уче-

¹ Ролз Дж. Теория справедливости, Новосибирск, 1995. С. 19–20; 2-е изд. М.: Издательство ЛКИ/URSS, 2010.

² Концепция *справедливости как честности* не нова. В некотором роде ее предшественником можно считать Иеремию Бентама, который еще в начале XIX века утверждал: «*Несправедливость* есть термин, обозначающий совокупность всех зол, происходящих от положения, в котором люди не могут больше доверяться друг другу» // Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 32.

ние о морали: не один индивид не рассматривается как средство, а все они рассматриваются как цели.

Два основных принципа справедливости постулируются Джоном Ролзом в качестве фундаментальных:

«Первый принцип

Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей системы равных основных свобод, совместимой с подобными системами свобод для остальных людей.

Второй принцип

Социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, что они одновременно (а) ведут к наибольшей выгоде наименее преуспевших, в соответствии с принципом справедливых сбережений и (б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей»¹.

Каков смысл этих принципов?

Первый принцип есть в некотором роде решение вечной проблемы соотношения свободы и равенства: он утверждает, что равенство индивидов в свободе простирается лишь до границ, отделяющих эквивалентную свободу одного индивида от такой же по своему объему свободы другого индивида. Примерно то же утверждает и подпункт (б) второго принципа — принцип открытости путей для индивидов есть в некотором роде перифраза принципа равенства. Но особенно важную нагрузку несет подпункт (а) второго ролзовского принципа: он требует такого социального устройства, при котором наибольшую выгоду получают наименее преуспевающие социальные группы, а наименьшую выгоду — наиболее преуспевающие. По сути, Ролз здесь формулирует требование введение института эффективной социальной защиты для тех людей, которые занимают наименее выгодные позиции в социальной, экономической и политической стратификации.

Но какой общественный строй в максимальной степени отвечает подобным требованиям? Ответ Джона Ролза хотя несколько и туманен, тем не менее, он достаточно определен: таким может быть общество, основанное на частной собственности:

«Теория справедливости сама по себе не благоприятствует тому или иному режиму. ...Решение о том, какая система является наилучшей для того или иного народа, зависти от обстоятельств, институтов и исторических традиций. ...Кажется невероятным, что контроль за экономической ситуацией со стороны бюрократии, которая должна развиваться в социально регулируемой системе (управляемой либо централизованно, либо посред-

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 267.

ством соглашений, заключаемых индустриальными ассоциациями) будет в среднем более справедливо, чем контроль посредством цен»¹.

Историческая ситуация, сложившаяся в начале XXI века, в целом подтвердила это высказывание американского философа. Рыночная система, дополненная системой соответствующих социальных гарантий, оказалась гораздо более гибким инструментом достижения состояния справедливости, чем неповоротливая централизованная бюрократическая командная система. Говоря иначе, «путь к очевидности» в проблеме справедливости, провозглашенный Аристотелем, оказался более эффективным, чем тот, который утверждался Платоном. Победа «линии Аристотеля» над «линией Платона» в социальной теории и философии справедливости имеет по-своему символическое значение. Можно также сказать, что *это была победа человеческой терпеливости и терпимости над человеческой нетерпеливостью и нетерпимостью, победа справедливости как инструмента достижения цели, над справедливостью как самодовлеющей и абсолютной целью, пренебрегающей всеми другими векторами социального развития.*

«Путь к очевидности» в философии справедливости в итоге приводит к созданию *социальной теории справедливости*. Каковы основные, хотя бы пунктирно, «опорные пункты» этой теории?

Изначально все основные концепции справедливости можно распределить по четырем основным моделям:

- 1) силовая модель
- 2) договорная модель
- 3) интуитивистская модель
- 4) утилитаристская модель²

Силовая модель справедливости — это такая модель, при которой состояние справедливости устанавливается силой и в форме, выгодной тому, кто этой силой обладает. В наилучшем виде это можно проиллюстрировать уже приводившимся выше высказыванием софиста Фразимаха: «Справедливость — это то, что пригодно сильнейшему»³.

Силовая модель — самая древняя и самая простая из всех моделей справедливости. Эта модель *de facto* исходит из биологической сущности человека: борьба за существование и естественный отбор здесь доминируют над социальными качествами индивида. В этой модели в наилучшем виде воплощается то самое «естественное состояние» человека, о котором

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 250.

² Все эти модели, кроме первой, присутствуют в анализе Джона Ролза. Почему он игнорирует существование первой модели — силовой — не совсем понятно. Может быть потому, что считает ее слишком примитивной.

³ Платон. Сочинения. М., 1994, Т. 3. С. 93. На следующей странице это тезис Фразимаха звучит несколько иначе: «Во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти».

писали Т. Гоббс и Д. Локк, и которое, как известно, характеризуется следующими принципами: «человек человеку волк» и «борьба всех против всех». Подобная модель справедливости характерна для экстремистских и тоталитарных идеологий, однако, во многих случаях эта модель проявляет себя скорее в неявном виде, чем в явном. Иногда силовая концепция справедливости может маскироваться под иные концепции, — например, утилитаристскую или интуитивистскую.

Среди современных идеологий справедливости «силовую концепцию» справедливости представляет, например, марксизм, полагающий, что представление о справедливости, господствующее в том или ином обществе — это результат навязывания угнетенным классам идеологии и воли господствующего класса, т. е. фактически продукт действия его силы. Единственное исключение марксисты делают для последней общественно-экономической формации — коммунизма, в которой силовая модель института справедливости уступает место договорной концепции: все трудящиеся, приступающие к строительству коммунистического общества, «договариваются» о том, что есть справедливость, следуя, однако, советам и директивам коммунистической партии, играющей в этом строительстве «руководящую и направляющую роль».

Договорная модель справедливости — это модель, при которой состояние справедливости устанавливается путем реального или гипотетического «договора» (или «соглашения») между людьми.

Договорная модель справедливости также идет от античных мыслителей, — и, в первую очередь, от Аристотеля и некоторых софистов (например, Антифонта). Более фундаментальной разработке она подверглась в Новое время и в эпоху Просвещения (Д. Локк, Т. Гоббс, Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, И. Кант и др.). В этот, последний период она стала господствующей в социально-философской мысли, хотя и подвергалась критике за явно присутствующие в ней элементы утопизма. Прежде всего, задавался следующий вопрос: как представить себе *реальной* ситуацию, в которой люди примитивных эпох собираются в один большой круг и заключают между собой соглашение о том, что есть справедливо, и что несправедливо? Даже если принять известное правило Томаса, утверждающее, что *«если люди определяют ситуацию как реальную, то она реальна по своим последствиям»*, то всё равно, исходя из исторического анализа традиционного общества и индустриальной эпохи, будут ближе к истине марксисты и другие сторонники силовой концепции, утверждающие, что справедливость навязывается силой правящего класса или господствующей политической элиты.

Но Джон Ролз в своей «Теории справедливости» сумел найти выход из создавшегося положения и тем самым придать «второе дыхание» договорной модели справедливости. Он первым осознал тот элементарный

факт, что более эвристически удачным является подход, при котором, ситуация договорного соглашения о справедливости определяется как *гипотетическая*, а не как реальная. В таком случае и само соглашение как бы переносится из реального прошлого в *гипотетическое настоящее или будущее*, а сами условия договора могут быть оговорены как *гипотетические*, а не реальные.

В конечном счете, главное преимущество договорной концепции справедливости перед другими концепциями заключается не только в том, что эта концепция позволяет реализовать саму идею справедливости как общественного договора, но и в том, что этот подход в максимальной степени нацелен на включение в «договор справедливости» идеи свободы и признания ценности человека как суверенной личности: действительно, ведь договор индивиды заключают вполне *добровольно, добровольно отказываясь от части своих прав на справедливость* в пользу права общества сконструировать некоторую общую концепцию справедливости в форме закона или моральных требований. Здесь или в принципе каждый отдельный человек рассматривается как цель, а не средство в плане реализации общественных требований справедливости, или хотя бы наблюдается стремление к этому:

«Договорная точка зрения как таковая определяет смысл, в котором люди рассматриваются как цели, а не только как средства»¹.

Какие же *гипотетические условия* могут быть включены в договор о справедливости, при которых этот договор становится возможным?

Например, у Ролза договорная модель справедливости включает в себя, как минимум, шесть пунктов: а) вступающие в договор индивиды должны признать, что принципы справедливости первичны по отношению ко всем другим принципам (эффективности, стабильности, безопасности и т. п.); б) субъекты должны быть *честны* в отношении друг друга: должны быть исключены любые элементы оппортунистического поведения, т. е. поведения, вводящего в заблуждение другого человека; в) индивиды *ничего не должны знать* о социальном статусе друг друга: должен действовать так называемый «занавес неведения» (a veil of ignorance); г) субъектам следует быть строго рациональными в своем поведении, т. е. должны действовать постулаты «теории рационального выбора», или, говоря веберовским языком, поведение индивидом должна быть *целерациональным*; д) должна быть исключена всякая возможность того, что люди будут не способны договориться друг с другом: *они просто обязаны это сделать*; е) не допускается возможность того, что индивиды, вступающие в договор справедливости, вдруг окажутся неспособными сформулировать основные положения этого договора: они, пять же, *просто обязаны их сформулировать*.

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 160.

Как только, утверждает Дж. Ролз, будут выполнены эти шесть пунктов, договор о справедливости станет гипотетической реальностью, и, если снова вспомнить вышеупомянутое «правило Томаса», он будет реальным по своим последствиям.

Интуитивистская модель справедливости — это такая модель, при которой состояние справедливости устанавливается интуитивным способом или интуитивным соглашением между всеми субъектами в обществе.

Основоположником интуитивизма в этике считается английский философ Джордж Мур (1873–1958). Его основополагающий труд «Принципы этики» впервые вышел в 1903 году; на русский язык книга была впервые переведена в 1984 году¹.

Подход Дж. Мура в этике и социальной философии основан на отношении к числу интуитивных всех тех суждений, которые не поддаются доказательству: а таких суждений в философских науках — абсолютное большинство: естественно, сюда входят и суждения, касающиеся справедливости.

«Я хотел бы обратить внимание на то, что, когда я называю такие [этические] суждения „интуитивными“, я утверждаю *просто*, что они не поддаются доказательству; я не имею в виду ничего другого, кроме того, что таков наш способ или источник их познания»².

Однако, если мы определяем справедливость «по интуиции», то, во-первых, мы не можем никогда *доказать* другому субъекту, что наши принципы справедливости являются единственно правильными, а, во-вторых, мы вряд ли когда-нибудь сумеем *формализовать* эти принципы, построить из них стройную и логически обоснованную систему правил выводов³. И в этом — главная беда интуитивистской модели, хотя, возможно, что на уровне обыденного сознания, здравого смысла эта модель может прекрасно работать. Тот же Ролз в своей «Теории справедливости» готов отчасти принять интуитивистский подход, но только как *вводную концепцию* в свою теорию, которая сразу же сдает свои полномочия после того, как сформулированы основные моменты договорной модели справедливости.

Утилитаристская модель справедливости — это такая модель, при которой состояние справедливости устанавливается посредством «рас-

¹ Мур Дж. Принципы этики. М., 1984.

² Там же. С. 40.

³ «Интуитивизм утверждает, что в наших суждениях о социальной справедливости мы должны рано или поздно прийти к множественности первых принципов, в отношении которых мы можем только сказать, что их правильно балансировать так, а не иначе» // Ролз Дж. Теория справедливости. С. 47.

чета и калькуляции удовлетворений» по шкале, приводящей к наимыгоднейшему балансу одновременно для всех членов общества.

Основателем утилитаризма считается уже упоминавшийся нами английский философ Иеремия Бентам (1748–1832). В своей главной работе «Введение в основания нравственности и законодательства» он постоянно призывает «свести баланс» из удовольствий и издержек, а также формулирует свой знаменитый «принцип полезности»:

«Под принципом полезности понимается тот принцип, который одобряет или не одобряет какое бы то ни было действие, смотря по тому, имеет ли оно (как нам кажется) стремление увеличить или уменьшить счастье той стороны, об интересе которой идет дело, или, говоря то же самое другими словами, содействовать или препятствовать этому счастью»¹.

Несмотря на то, что утилитаристская модель справедливости должна по своей основной идее утверждать принципы справедливости, на деле она фактически подменяет модель справедливости *моделью эффективности*, где справедливость оценивается с точки зрения эффективности, т. е. принципа, минимизирующего затраты и максимизирующего выгоды.

На насколько это оправданно и эвристично? Бесспорно, что утилитаристская модель справедливости полезна тем, что она вносит в теорию справедливости элементы рационального выбора и максимизации удовлетворений: эта модель, как ни одна другая, с наибольшей ясностью демонстрирует тот факт, что *любой вариант справедливого распределения по своему эффективен и рационален*. Но в конструкциях этой модели нерешенной может остаться следующая проблема: как совместить максимизацию выгод одного индивида и максимизацию выгод всех индивидов, т. е. общества? Не исключено, что увеличение объема справедливости для одного конкретного индивида может быть связано с уменьшением справедливости для всего общества, и, наоборот, общество становится справедливее, но от этого страдает справедливость для частного индивида:

«Вопрос в том, могут ли тяготы одних быть перевешены большей суммой преимуществ, которыми пользуются другие, или же вес справедливости требует равных свобод для всех и позволяет только те экономические и социальные неравенства, которые в интересах каждого человека»².

Следовательно, использование утилитаристской модели справедливости будет полезным в тех случаях, когда мы рассматриваем общество в его прикладном, практическом значении, т. е. под углом его эффективного управления; в остальных случаях, вероятно, применение утилитаристской модели справедливости вряд ли будет оправданным.

¹ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства, М., 1998. С. 10.

² Ролз Дж. Теория справедливости. С. 42.

Следующий наш пункт в анализе общей теории справедливости будет следующим: разрабатывая *социальную теорию* справедливости, необходимо признать факт существования *четырёх основных проектов реализации справедливости*, если связывать идею справедливости с теми или иными идеологиями:

- 1) консервативный проект;
- 2) либеральный проект;
- 3) социалистический проект;
- 4) коммунистический проект.

Консервативный проект справедливости исходит, как правило, из сохранения «статус-кво», т. е. настоящего положения вещей, и признаёт наличное, существующее на данный момент устройство общества как соответствующее справедливости. Причем сама организация общества может быть различной: сословная, кастовая, классовая, меритократическая и т. п. Консервативный проект в любом случае выступает если не против всех изменений и реформ, то *против всех радикальных изменений и реформ*; при этом существующий общественный строй признаётся *единственно правильным и разумным*, — наилучшим из всех общественных порядков:

«Теория является консервативной в той мере, в какой она рассматривает эти институты как данные и неизменные в своих существенных чертах; предлагает средства, чтобы они более эффективно работали, а не придумывает им альтернативы; не представляет никакого будущего, которое было бы существенно лучше, чем настоящее и те условия, которые уже существуют; и явно или неявно предлагает принять то, что существует, или смириться с ним, а не бороться против него»¹.

«Существующее является наилучшим», — таков главный принцип консерватизма, хотя обоснование этого «наилучшего» может быть или строго рациональным, или же интуитивным, — при апелляции к некоей «исконности» или «народности».

Например, известный русский мыслитель и политический деятель консервативного направления К. Н. Победоносцев так обосновал свою позицию относительно российского пути в истории:

«В глубинах старых учреждений часто лежит *идея*, глубоко верная, прямо истекающая из народного духа, и хотя трудно бывает иногда распознать и постигнуть эту идею под множеством великих наростов, покровов и форм, которыми она облечена, утративших в новом мире первоначальное значение, но народ постигнет ее чутьем и потому крепко держится за учреждения в привычных им формах»².

¹ Гоулднер А. Наступающий кризис западной социологии. СПб., 2003. С. 382–383.

² Победоносцев К. П. Сочинения. СПб., 1996. С. 382.

Если применить это замечание к консервативному проекту справедливости, то, вероятнее всего, принципы справедливости должны быть основаны на интуитивном образе постигаемой «народной идее справедливости», а сама эта идея должна соответствовать традициям и религиозным исканиям каждого конкретного народа. Вряд ли с этой точки зрения возможна какая-либо общечеловеческая идея справедливости, облекаемая в форму научных или рациональных конструкций. Интуитивистская модель справедливости, рассмотренная нами выше, — со всеми ее недостатками и достоинствами, — судя по всему, в наибольшей степени подходит под консервативный проект.

Либеральный проект справедливости, в отличие от консервативного, не признает существующие отношения в сфере справедливости наилучшими, он полагает, что эти отношения должно и нужно совершенствовать, а главным критерием этого совершенствования выступает максимальная реализация прав и свобод граждан. «Чем больше свободен гражданин в государстве, чем полнее реализованы его права, тем больше шансов у данного общества воплотить в жизнь свои идеалы, в том числе и идеал справедливости», так считает либерализм.

Но у либерализма в современных условиях также проблемы с реализацией своего идеала справедливости. Главная проблема заключается в том, что концептуальная установка, рассматривающая «права и свободы личности» как некие гаранты справедливости, и при этом вполне приемлемая для постиндустриальных западных государств, не срабатывает в отношении развивающихся стран, а также стран, осуществляющих посткоммунистическую трансформацию. И, вероятно, это связано с тем, что реализации принципов справедливости мешают некоторые внешние факторы, «экстерналии», если выражаться экономическим языком, и они, собственно говоря, сводят на нет сам либеральный проект справедливости:

«Это нетрудно предвидеть, если в достаточной мере осознать, что социальная несправедливость — это положение вещей, возникающее тогда, когда даются социальные и экономические права, т. е. принимаются (причем часто вполне „демократически“, на основе парламентских решений) законы, очерчивающие пределы социальных и экономических прав без учета тех последствий, которые они в данный момент могут иметь для косвенно охраняемых основных прав личности (для права на здоровье, на образование и т. п.) в условиях, существующих в данной стране: иными словами, необходимо осознать, что социальная справедливость — это положений вещей, возникающее, когда очерчивание пределов социальных и экономических прав в данной стране начинает определяться другими факторами, помимо требований, выражаемых основными правами»¹

¹ Кучуради И. Справедливость — социальная и глобальная // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 26.

Тем не менее, из всех четырех проектов справедливости именно либеральный проект в наибольшей степени подходит под «договорную модель» справедливости; он в максимальной степени может быть *орационален* и *онаучен*, и наиболее приемлем с точки зрения проекта постмодерна, поскольку утверждает плюрализм и диалог в качестве ведущих принципов создания и применения теории справедливости, — с тем, чтобы сделать ее максимально очевидной. Вот почему магистральный путь развития человеческой цивилизации в реализации идеала справедливости лежит, вероятнее всего, через либеральный проект.

Социалистический проект справедливости исходит из следующей максимы: «От каждого по способностям, каждому — по труду».

Подобный подход был весьма популярен в двадцатом веке и не только в странах, относившихся к «социалистическому лагерю», — его применяли и те государства, которые принято называть «социал-демократическими», где у власти находилась левосоциалистическая или социал-демократическая партия.

Непременным элементом социалистического проекта справедливости является его опора на утилитаристскую модель справедливости, поскольку справедливое решение там рассчитывается (калькулируется), хотя основная идея этого расчета видоизменяется по сравнению с классическим утилитаристским подходом Иеремии Бентама:

«Маркс отвергает в утилитаризме Бентама именно его инструментальный расчет и практические соображения; Маркс стремится к *нерасчетливому*, *этическому* утилитаризму, где человек искренне чувствует обязанность быть полезным для достойного общества»¹.

Именно такая схема расчета справедливости была принята на вооружение в «социалистических» странах: справедливость рассчитывалась, исходя из «трудового вклада» каждого индивида, но при этом считалось, что индивид как «гражданин социалистического государства», будучи «сознательным», обязан стремиться быть бескорыстным по отношению к самому государству и другим гражданам и стараться брать меньше, чем ему давало государство и другие граждане; такой подход часто дополнялся силовым принуждением, зашкаливая вплоть до применения «силовой» модели справедливости: в качестве «сильнейшего субъекта» здесь выступало государство. «Левосоциалистический» и «социал-демократический» путь реализации справедливости, хотя и учитывал утилитаризм, но уже в большей степени опирался на договорную модель справедливости: граждане государства должны были «договориться» о том, что есть справедли-

¹ Гоулднер А. Там же. С. 143.

вость, дополнив это «антисиливым» принципом: «справедливость есть то, что выгодно слабейшему».

Коммунистический проект справедливости исповедует еще более радикальный и, с точки зрения сегодняшнего дня, более утопичный принцип: «От каждого по способностям, каждому — по потребностям».

Коммунистический проект справедливости — единственный из всех четырех проектов, *который так никогда и не был реализован на практике*. Однако даже чисто с теоретической точки зрения разговор об этом проекте нам представляется интересным.

Коммунизм вообще определялся следующим образом:

«Коммунизм — это бесклассовый общественный строй с единой общественной собственностью на средства производства, полным социальным равенством всех членов общества, где вместе с всесторонним развитием людей вырастут и производительные силы на основе постоянно развивающейся науки и техники, и все источники общественного богатства польются полным потоком и осуществится великий принцип: „от каждого — по способностям, каждому — по потребностям“. Коммунизм — это высокоорганизованное общество свободных и сознательных тружеников, в котором утвердится общественное самоуправление, труд на благо общества станет для всех первой жизненной потребностью, осознанной необходимостью, способности каждого будут применяться с наибольшей пользой для народа»¹

Из этого определения видно, что для осуществления данного проекта необходим целый ряд условий: общественная собственность на средства производства, *полное* социальное равенство людей, «всестороннее развитие каждой личности», «льющиеся полным потоком источники общественного богатства», труд как «первая жизненная потребность» и т. п. Большинство из них, однако, с точки зрения современной социальной теории, следует зачислить в область социальной фантастики: *полное* социальное равенство людей невозможно, химеру представляет собой «льющийся поток общественный богатств», общественная собственность, будучи тотальным политэкономическим институтом, ведет к превращению общества в тоталитарное и закрытое для всяких социальных инноваций (т. е. «закрытое» в попперовском смысле), делает человека объектом идеологических и бюрократических манипуляций и т. п.

Но, при всем при том, коммунистический идеал справедливости несет в себе *большой позитивный заряд*, обозначая в определенном роде «идеал идеала» для трех предыдущих проектов справедливости. «Брать по способностям от всесторонне и гармонично развитого человека и распре-

¹ Научный коммунизм. М., 1983. С. 260.

делять по потребностям, если эти потребности разумны и обоснованы», — что, в конечном счете, в этом плохо? Рациональность, научность, системность, моральность, коллективизм, солидарность, заложенные в коммунистическом идеале, так сказать, генетически, соединенные с правом выбора типа собственности и со свободой как либеральным институтом, могут вполне стать идеей *будущего глобального проекта справедливости*, — вне всяких идеологий и социальных схем¹. Да, возможно, это выглядит как «модерн», но все модерны имеют склонность *возвращаться обратно*, — в некоем роде выступая как «снятие постмодерна». Например, в концепции постиндустриального общества, о которой мы уже говорили выше и которая во многих чертах родственна учению о коммунистическом обществе, если ее копнуть глубже, «модерна» окажется куда больше, чем «постмодерна», а это тот факт, с которым следует считаться любому социальному теоретику и философу.

Еще одним важным шагом в разработке социальной философии и социальной теории справедливости должна стать классификация справедливости по основным сферам деятельности: политическая справедливость, правовая справедливость и т. п. Для субъектов общества имеет значение каждый из этих типов справедливости, но особенно чувствительны они к *экономической справедливости*, — т. е. к соответствию должного сущему в сфере распределения хозяйственных благ, подавляющее большинство которых принадлежит к *дефицитным или редким ресурсам*².

В самых общих основаниях *экономическую справедливость* можно определить как *соответствие должного сущему* в распределении экономических благ: в таком случае размер дохода каждого работника должен быть пропорционален его вкладу в общий объем производства этих благ. Если подобное соответствие наблюдается, можно утверждать, что в данном обществе соблюдаются принципы экономической справедливости, если нет, то, вероятнее всего, мы имеем дело с противоположным социальным состоянием, характеризваемым как *экономическая несправедливость*.

Признание факта экономической несправедливости должно привести нас к констатации существования одного из трех процессов, характери-

¹ Например, концепция «индивидуации» и «индивидуализации» нсмецкого философа Н. Элиаса, ныне вошедшая в обиход постмодернистской теории, может быть вполне выведена из коммунистического учения о «всесторонней и гармонично развитой личности». Именно такая личность своим воздействием на общество индивидуализирует его в элиасовском понимании, делая «общество как сумму индивидов» больше их суммы в арифметическом смысле. Заметим также, что термин «индивидуация» одним из первых ввел в обращение русский мыслитель, один из идеологов анархизма, П. А. Кропоткин.

² Институт *политической или правовой справедливости*, напротив, в большинстве случаев, распределяет недефицитные ресурсы, а ресурсы, принадлежащие к так называемым «коллективным благам» — свободу, различные категории политических прав, безопасность и т. п. Единственный, вероятно, дефицитный ресурс здесь — это *политическая власть* (точнее, *доступ к политической власти*).

зующего состояние экономической несправедливости — *эксплуатации*, *дискриминации* и *депривации* — или (возможны и такие случаи) двух или даже всех трех процессов вместе.

Понятие «эксплуатация», как утверждающее состояние *несправедливости в социальных отношениях*, имеет три основных значения: 1) моральное (нравственное); 2) социально-антропологическое; 3) экономическое.

В моральном аспекте «эксплуатация» определяется как *аморальное обращение с человеком* или как *угнетение его*. Сторонником такого подхода был, например, Н. А. Бердяев. В своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма» он отмечал:

«Эксплуатация есть не экономический феномен, а, прежде всего феномен нравственного порядка, нравственно дурное отношение человека к человеку»¹

В этом смысле понятие эксплуатации близко понятию депривации как ощущению субъектом состояния лишенности, несправедливости. Субъект, которого «эксплуатируют» в этом смысле, очевидно, находится в состоянии депривации. Другой близкий термин — «отчуждение» как термин, отражающий стихийно существующий процесс, при котором результат труда как бы «отторгается» от субъекта, уходит из-под его власти и воли. Субъективное переживание процесса эксплуатации со стороны эксплуатируемого субъекта вполне соответствует переживанию им состояния отчуждения и состояния *депривации* — в том смысле, в каком депривация будет описана ниже.

В социально-антропологическом аспекте понятие «эксплуатации» можно определить как извлечение каким-либо человеком преимуществ вследствие наличия у него определенных способностей или выгодных социальных позиций. Наличие таковых у одних людей и отсутствие их у других рождает социальное и природное неравенство, а это неравенство ведет к диспропорциям в распределении и присвоении:

«Эксплуатация в этом [т. е. в социально-антропологическом] плане представляет собой своеобразную и исторически-универсальную форму проявления различных видов неравенства между людьми. Своеобразие названной формы состоит в ее социально-превращенном характере, конкретно раскрываемом как извлечение односторонних преимуществ, выгоды и пользы их природного и социального неравенства людей, как стремление к доминированию; вернее, как практика доминирования одной личности над другой, как превращение человека-субъекта в объект, в средство реализации внешней для него цели. Определяемую таким образом эксплуатацию можно назвать социально-антропологической, а с учетом пред-

¹ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 83.

ложенной выше дифференциации этого феномена — социально-антропологическим уровнем или слоем эксплуатации»¹.

И, наконец, в последнем и самом распространенном аспекте, экономическом, термин «эксплуатация» означает присвоение одними людьми труда других людей, или, если быть совсем точным и использовать марксистскую терминологию, присвоение одними людьми *прибавочной стоимости*, созданной другими людьми. «Прибавочная стоимость» здесь означает ту сумму хозяйственных благ, которые по результатам труда должны были принадлежать одним, эксплуатируемым, субъектам, но фактически оказываются во власти, владении и распоряжении иных социальных субъектов, обозначаемых как «эксплуататоров».

С точки зрения современной экономикс явление эксплуатации следует расценивать как умышленное занижение предельного дохода какого-либо производственного фактора («труда», «земли», «капитала», «предпринимательской способности») в отношении предельного продукта, им поставляемого:

«Эксплуатация в неоклассическом смысле выражается в том, что вознаграждение производственного фактора оказывается меньше его предельного продукта, а объясняется она неравенством, асимметрией „договорных сил“ экономических агентов, когда кто-либо из них обладает определенной степенью власти над рынком»².

Теперь введем понятие «экономической дискриминации». Общее определение феномена дискриминации выглядит примерно следующим образом:

Дискриминация — это устанавливаемое в обществе законодательным или иным путем ограничение или лишение прав какой-либо социальной группы, страта или класса по каким-либо признакам или критериям.

Дискриминация бывает нескольких основных видов: политическая, правовая, религиозная, расовая, гендерная. Также можно вести разговор и об *экономической дискриминации* — дискриминации по каким-то экономическим (хозяйственным) признакам.

Экономическая дискриминация — это устанавливаемое в обществе законодательным или иным способом ограничение или лишение прав какой-либо экономической группы, страта или класса по экономическим (хозяйственным) признакам или критериям.

¹ Гречко И. К. Эксплуатация: социально-антропологический анализ // Вестник МГУ (Серия 7. Философия). 1992. № 1. С. 10.

² Капелюшников Р. И. Эксплуатация: термин с блуждающим смыслом // Мировая экономика и международные отношения. 1992. № 12. С. 76.

Практически все варианты экономической дискриминации тем или иным образом апеллируют к *общей концепции прав человека*, устанавливаемой мировым сообществом. Например, если последним провозглашено *право человека на труд*, а определенная группа людей (безработные) этого права лишена — то их вполне можно рассматривать (даже с учетом всех возможных компенсаций и выплат) как *экономически дискриминируемую группу*. Другой пример экономической дискриминации — это тот *неявный принцип*, которого порой придерживаются некоторые предприниматели, нанимая новых людей на свое предприятие: «last-in, first-out» — «*последнего принятого на работу увольняют первым*» — здесь экономической дискриминации подвергается тот, «кто принят на работу последним».

Для социально-философской теории справедливости гораздо разумнее прибегнуть к использованию в своем категориальном аппарате понятия «экономическая дискриминация», чем пользоваться пусть более распространенным, но менее адекватным и доказуемым термином «эксплуатация».

Как можно обосновать этот тезис?

Если мы примем на вооружение термин «эксплуатация», то de facto мы станем утверждать, что в обществе имеются две (как правило, большие) социальные группы, одна из которых *эксплуатирует* другую, т. е. безвозмездно забирает себе определенное количество благ (или стоимостей этих благ), которые на деле должны принадлежать другой, *эксплуатируемой* группе. И совершенно не имеет значения, на базе чего мы измеряем стоимость (ценность) этих благ — *труда* или *полезности*; важно только то, чтобы этот процесс действительно имел место.

Для того чтобы констатировать существование в обществе феномена «эксплуатации», необходимо, чтобы ключевые политические и экономические субъекты данного общества пришли к консенсусу по поводу единого «измерителя», «индикатора» эксплуатации. Таким измерителем или индикатором, может, к примеру, быть труд (в форме «рабочего времени») — тогда основанием измерения станет «трудовая теория стоимости», в версии Д. Рикардо или К. Маркса. Другой вариант — маржинализм — когда измерение стоимости и последующее их сопоставление происходит посредством «предельной полезности»: основоположниками этой концепции считаются такие экономисты как К. Менгер, Л. Вальрас, Е. Бам-Баверк, Д. Б. Кларк и др.

Но поскольку современная экономическая теория еще не создала *адекватной теории стоимости (ценности)*, которая бы принималась подавляющим большинством ученых — экономистов и философов, то, следовательно, говорить об эксплуатации в плане того, что *кто-то присваивает не принадлежащие ему блага*, просто неправомерно: ведь критерий-то, которым мы измеряем блага, *отсутствует*. Возможно, подобное присвоение действительно имеет место, но как его доказать, когда никакой под-

счет невозможен? Именно здесь, по нашему мнению, и находится камень преткновения для любых утверждений относительно эксплуатации: факт эксплуатации *лишь утверждается* говорящим, но *никогда не доказывается*.

Ссылка на *марксистскую теорию эксплуатации*, к которой, например, часто прибегают российские исследователи (эта теория якобы содержится в «Капитале» Карла Маркса), также не выдерживает никакой критики: эта теория была разработана на основе «концепции трудовой стоимости», доводы которой, как мы уже отмечали выше, оспариваются маржинализмом. А сам маржинализм в лице своих современных теоретиков недвусмысленно утверждает, что современное капиталистическое общество практически вычеркнуло эту проблему из своего довольно объемистого списка последних; впрочем, другими западными исследователями (особенно представителями французской школы социальной мысли — П. Бурдьё, Ж. Бодрийяра и др.) этот тезис также оспаривается.

Следовательно, попытка применить термин «эксплуатация» для доказательства каких-либо положений социальной философии сделать ее аргументы неопределенными и размытыми, придаст им ненужный «идеологический довесок» в духе вышеуказанных социалистических и коммунистических проектов справедливости, и тем самым снизит уровень рациональности и доказательности, принятый в социальной философии как основой философской науке.

Если же продолжить работу с понятием *экономической дискриминации*, то тогда наши теоретические выводы могут быть подкреплены и соответствующим эмпирическим материалом, — и, в частности, эмпирическим фактами, — что весьма ценно абсолютно со всех точек зрения. Вообще, если мы сумеем доказать, что какая-либо социальная группа, страт или класс лишен *каких-либо экономических возможностей*, — в то время как все другие социальные группы, страты или классы этими возможностями обладают — и это ничем (ни с моральной, ни с юридической точки зрения) *не оправдано*, тогда, значит, мы докажем, что данная группа, страт или класс являются *экономически дискриминируемыми*.

Термин «депривация» в социальной науке обычно не имеет точного значения, но в самом общем смысле оно обозначает состояние лишения чего-либо.

Депривация (от англ. «to deprive» — лишать) — это процесс, при котором субъект испытывает состояние лишения, утраты чего-либо.

В анализе феномена депривации можно делать акцент на три основных момента и, в зависимости от того, сам термин приобретает то или иное специфическое звучание или, если быть более точным, тот или иной смысл.

В первом своем понимании или смысле депривация — это, в первую очередь, *особое психологическое состояние*. Например, это могут быть такие состояния, как подавленность, депрессия, отчужденности от чего-либо или кого-либо. Такие состояния совсем необязательно могут быть связаны с фактором «несправедливости»; они могут присутствовать у того или иного субъекта и при справедливом к нему отношении.

Во-вторых, депривацию можно интерпретировать как состояние, близкое другому хорошо известному и изученному состоянию — *отчуждению*.

Отчуждение — это (мы уже определяли этот феномен немного выше) есть стихийно существующий процесс, при котором результаты труда как бы «отторгается» от субъекта, уходят из-под его власти и воли, а впоследствии и приобретают власть над ним самим. Сопутствующим состоянием для отчуждения может быть социальное явление «угнетения» (т. е. наличия некоего «гнета»): субъекта угнетают, но «угнетатель» (другой субъект) или присутствует, или не присутствует, — в последнем случае субъекта угнетают какие-либо социальные условия или обстоятельства, прямо не выражаемые в лице или воле иных субъектов.

Следовательно, в этом смысле депривация — это уже не психологический, а *экономический и социальный процесс*, во многом тождественный феномену «эксплуатации» в его моральной и социально-антропологической интерпретации. В этом случае фактор «несправедливости» обычно бывает *объективным*, и он никак не связан с негативным влиянием других субъектов. Это тот случай «несправедливости», когда несправедливость *de facto* неотличима от «справедливости» или даже тождественна ей.

И, наконец, в третьем своем значении депривация — это не что иное, как *экономическая дискриминация*, — состояние «лишенности» каких-то важных или необходимых вещей для субъекта, которые бы принадлежали ему в случае справедливого распределения. В этом случае мы действительно имеем дело с институтом несправедливого распределения, который может оказывать более чем отрицательное влияние на развитие общества.

Но у подавляющего большинства исследователей, пишущих о депривации, три основных смысла этого термина, как правило, не разводятся, и потому, например, принято утверждать феномен депривации, но не обозначать того, кто является «деприватором», т. е. субъектом, использующим это состояние для собственной выгоды или собственным корыстными целями; такой подход вряд ли можно назвать продуктивным, так как он не обозначает путей, благодаря которым можно устранить это состояние.

Депривацию можно также дифференцировать по ее «глубине» или «степени». Например, Н. Д. Давыдова указывает на существование четырех основных ступеней депривации:

- 1) ступень нищеты;
- 2) ступень острой нужды (бедности);

- 3) ступень стесненности (малообеспеченности);
- 4) ступень «недобора» основных средних показателей¹.

Последний пункт, которой мы хотели бы обсудить в данном параграфе — это анализ трех основных исторических форм справедливости, — согласно разделению истории на три основных эпохи — эпохи традиционного общества, эпохи индустриального общества и эпохи постиндустриального общества.

Справедливость эпохи традиционного общества — это справедливость общества основанного на традиции и обычае, общества, где представления о справедливости наследуются в неизменном виде из поколения в поколение, и любое покушение на них воспринимается как покушение на самые базисные устои общества. Традиционное представление о справедливости подкрепляется религиозными и мифологическими концептами, а любые попытки радикальных революций в этой сфере должны быть соотнесены с подобными концептами. Рациональное обоснование конкретного идеала справедливости в эпоху домодерна может отсутствовать вообще, но это воспринимается как норма. Среди перечисленных нами моделей справедливости в этот исторический период преобладают силовая и интуитивистская модели, а доминирующим проектом справедливости является консервативный при определенном влиянии (особенно ощутимом в Западной Европе и Северной Америке) либерального. Данная историческая эпоха также характеризуется распространением разнообразных проявлений экономической несправедливости в формах экономической дискриминации, эксплуатации (угнетения) и депривации. К эпохе домодерна также относится возникновение первых проектов (или даже лучше сказать — «проектов») «построения абсолютно справедливого общества» (Платон, Кампанелла, Мор и др.), а также попытки реализовать некоторые анархические народные утопии (трактуемые как поиск наилучшего «идеала справедливости») в успешно протескавших восстаниях рабов, городского люмпен-пролетариата и крестьян.

Справедливость индустриальной эпохи — это справедливость промышленного, индустриального общества XVIII–XX вв., общества, обладающего специфической, особенной культурой, основанной на *рациональности*. Именно рациональность является своего рода «решающим» или «последним доводом» в любой дискуссии о справедливости. Люди не просто ищут справедливость, они ищут ее *рационально*; они не просто стремятся разработать свой идеал справедливости, они делают это *рациональным путем*. Только таким образом воздействие на группы других людей оказывается эффективным, хотя оно может и подкрепляться иным, внерациональ-

¹ Давыдова Н. М. Депривационный подход в оценках бедности // Социологические исследования. 2003. № 6. С. 93.

ными способами воздействия. Среди парадигм справедливости постепенно ведущее место здесь занимает либеральный идеал справедливости; конкуренцию ему составляют, с одной стороны, консервативный идеал, а с другой, социалистический и коммунистический. Этот исторический период также характеризуется добавлением к двум уже существующим моделям реализации справедливости (силовой и интуитивистской) еще двух моделей — договорной и утилитаристской. Особое значение среди последних приобретает договорная модель справедливости, органически вырастающая из *договорной теории государства* (Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескье и др.): если государство трактуется как проект реализации определенного договора, то почему же тогда таким же способом не может быть реализована справедливость? Почему тогда индивиды не способны договориться о том, что есть справедливое и несправедливое и не осуществить это на практике? В определенном плане можно утверждать, что договорная модель справедливости (а также в некоторой степени и утилитаристская модель) придали «второе дыхание» либеральному проекту справедливости и позволили ему в эпоху модерна занять лидирующее положение среди всех парадигм справедливости. Эпоха индустриального общества (иногда ее еще обозначают как «эпоха модерна») также придала мощнейший импульс теоретическому развитию и воплощению на практике двух радикальных проектов справедливости — социалистическому и коммунистическому, причем коммунистический проект, не будучи воплощен в практической жизни, играл роль «социального идеала» для реализуемого на практике социалистического проекта справедливости. Еще одним важнейшим атрибутом этих двух проектов было наличие у них радикальной идеи «полного уничтожения несправедливости» как важнейшей стратегической цели развития человеческого сообщества, которая оказала значительное влияние на развитие почти всех современных идеологий.

Справедливость постиндустриальной эпохи (иначе, справедливость эпохи постмодерна) — это справедливость плюралистического, поликультурного общества. Здесь в наибольшей степени каждый субъект способен развивать собственное представление о справедливости и в минимальной степени вписывать его в коллективную идею справедливости. Результатом может быть серьезная деструкция, уход в иррациональность, некий «разлом», который возникает в представлениях о справедливости: определенная группа индивидов может, вопреки всем нормам рациональности, возводить свою «культуру» в некий абсолютизм и вырабатывать концепт справедливости, принципиально отличающийся от общепринятого, классического идеала¹. Серьезный «кризис» концепта справедливости, выработанный

¹ Банда террористов, захватившая в заложники ни в чем неповинных людей, считает для себя вполне «справедливым» убивать их, если общество отказывается выполнять требования этих террористов.

ного в эпоху модерна и нашедший свое максимальное воплощение в ролзовском идеале справедливости как честности, будет, очевидно, еще долго сопровождать человечество.

Но и в эпоху постиндустриального общества ни одно государство не может претендовать на легитимность и законность, если оно не основано на справедливости, хотя бы чисто с формальной стороны вопроса. Совершенно прав О. Хеффе, утверждающий, что «легитимно не всякое государство, а только государство справедливое»¹, и это решение проблемы, связывающее между собой легитимность и справедливость в единый gordiev узел, вряд ли может быть оспорено в начавшееся столетие.

Другая важнейшая тенденция, накладывающая свой отпечаток на решение вопросов справедливости в эту эпоху — это тенденция, получившая названия «глобализация». Под глобализацией следует понимать процесс стирания границ между нациями, государствами, культурами, этносами, который ведет к свободному, беспрепятственному перемещению, капиталов, ценностей, идей и идеологий в пределах всех мировой цивилизации. Сообщество ученых, политиков и экономистов также раскололось на «глобалистов», сторонников глобализации, и «антиглобалистов», ее противников. Если глобалисты считают глобализацию неизбежным, объективным, необходимым социальным процессом, который невозможно остановить и который следует попытаться использовать для решения насущных проблем человечества, то антиглобалисты, напротив, склонны усматривать в глобализации *злую волю* немногих сверхдержав (в первую очередь, естественно, США) и живущей в ней мировой элиты (так называемого «золотого миллиарда»). Например, А. С. Панарин в своем «Искушении глобализмом» утверждает следующее:

«Усилиями глобалистов, вопреки их либеральной риторике, конструируется мир экономического и политического монетаризма, в котором нормальная соревновательность и партнерство подменены делением на расу господ и расу неприкасаемых, на „золотой миллиард“ и бесправную периферию»².

Однако с позиций современной социальной философии и социальной теории очень трудно дать однозначный ответ относительно влияния глобализации на *установление принципов справедливого порядка* как внутри государств, так и в отношениях между ними. Скорее всего, здесь действуют две противоположные тенденции: как экономический процесс, глобализация вовлекает государства и регионы в выгодную торговую кооперацию и разделение труда, позволяющее минимизировать издержки произ-

¹ Хеффе О. Политика. Право. Справедливость. М., 1994. С. 9.

² Панарин А. С. Искушение глобализмом. М., 2002. С. 10.

водства, экспортировать высокотехнологичные отрасли в отсталые страны и, таким образом, способствовать их экономическому росту и сближению друг с другом. Примерно такую же функцию могут выполнять политическая глобализация и культурная глобализация: сближение, интеграция, кооперация и координация. Это позитивная сторона процесса, вектор, работающий на достижение справедливости. С другой стороны, в глобализации есть тенденции и векторы, работающие на неравномерность, дезинтеграцию, поляризацию. Особенно эти тенденции и векторы могут проявлять себя, если общество живет по принципам «механического сближения» или «слепого подражания» высокоразвитым сверхдержавам и странам, а процесс глобализации понимается не как «органический», а как чисто «механический» процесс. В таком случае общество движется от существующей, наличной несправедливости к еще большей несправедливости, несправедливости в квадрате.

Таков *исторический исход* «пути к очевидности» в проблеме справедливости, и, естественно, анализ конкретной проблемы справедливости в системе образования должен быть так или иначе увязан общими принципами теории справедливости.

Социальная философия как философия истории

§ 1. Движущие силы общества: как их понимать?

Этот параграф рассматривает еще один спектр проблем, которые можно отнести к разряду классических проблем социальной философии, — но, увы, здесь также имеет тенденция к «вымыванию» этого спектра проблем из курса социальной философии. В целом этот спектр вопросов может быть обозначен концептом «движущие силы общества», и главная задача исследователя здесь сводится к тому, чтобы разобраться с тем, какие социальные субъекты ответственны за развитие общества в различных его ракурсах и векторах, и в какой степени каждый из этих субъектов способен осознавать это воздействие, направлять его траекторию, и корректировать ее, если объективный ход социальных процессов расходится с целями и намерениями данных субъектов. Согласно наметившейся тенденции последних лет, проблемы, которые будут тут рассматриваться, стали всё чаще зачислять в разряд «социально-технологических» и интерпретировать их исключительно в «прикладном ключе», исходя из нужд и потребностей самих социальных субъектов. Естественно, что социальным философам вовсе не следует подстраиваться под подобную тенденцию: они должны отстаивать «метафизический» и «теоретический» характер этих проблем, и по возможности настаивать на необходимости их рассмотрения в рамках курса социальной философии, — иначе снова возникает опасность разрыва с «классической традицией» в развитии социально-философского знания, — той самой, которая, по нашему мнению, и ныне должна доминировать в социальной философии.

Проблема «движущих сил общества (истории)»¹ подразумевает ответ на вопрос «Кто движет историю?». Самый простой способ дать ответ здесь: *«Историю движут люди»*. Но этот простой отнюдь не решит всей проблемы движущих сил, а только сделает ее еще более запутанной. Здесь можно задать следующие вопросы:

¹ На наш взгляд, между двумя этими понятиями, — «движущие силы истории» и «движущие силы общества», — не существует принципиальной разницы.

Кто именно из людей участвует в историческом процессе, а кто является лишь безмолвным свидетелем последнего? Если такое участие присутствует, то как определить его степень? Могут ли великие личности самостоятельно направлять исторический процесс? Какова роль народа в отношении всего исторического процесса? Какое значение для истории имеют социальные конфликты и социальные революции? Какова роль классовой и других видов борьбы в истории?

Начнем с определения «движущих сил истории»:

Движущие силы истории — это социальные субъекты, которые оказывают прямое, непосредственное влияние на ход исторического процесса. К числу таковых субъектов могут относиться классы, социальные группы, политические партии и движения, этносы, «народ» в целом, и, наконец, отдельные личности.

Движение в истории может осуществляться по двум векторам — *прогресса* и *регресса*. Однако во многих конкретных исторических ситуациях очень трудно определить, с чем мы имеем место реально — прогрессом или регрессом, и в каком направлении работает та или иная личность, группа или класс, — и это, не говоря о том, что само понимание, к примеру, «прогресса» может быть весьма неоднозначным.

Кроме того, следует уточнить сам термин «непосредственное влияние»: что значит *непосредственно влиять* на ход исторического процесса?

В принципе, можно предположить, что все люди, живущие в обществе, влияют на ход истории *опосредованно*, — в самых мелких деталях. Одни рожают и растят детей, другие сеют хлеб, четвертые занимаются торговлей, пятые воют и т. д. и т. п. Однако, непосредственное влияние, — *активное влияние*, — оказывают лишь немногие из них. Активность влияния состоит, прежде всего, в том, что подобный активный социальный субъект способен так или иначе изменить ход или направление «исторических событий» — таких индивидуальных исторических процессов, которые способны так или иначе изменить ход других, более крупных исторических процессов. То есть, говоря иначе, при опосредованном влиянии, пассивном воздействии на исторический процесс, — что случается у подавляющего большинства людей, — результат их воздействия как бы «затухает», постепенно «исчезает» в истории. Активные субъекты, наоборот, так воздействуют на историю, что результат их воздействия расширяется, нарастает подобно цунами, и «накрывает» собой продолжительный отрезок истории. Именно появление «эффекта цунами» и отличает активных субъектов исторического процесса от пассивных:

«Эффект цунами (в истории)» — способность социальных субъектов оказывать постепенно нарастающее, расширяющееся, углубляющееся воздействие на ход исторических событий.

В отношении отдельных исторических субъектов «эффект цунами» можно описать посредством следующей таблицы:

Социальный субъект	Способ, путь воздействия	Результат воздействия
Класс	<i>Классовая борьба, победа в классовом конфликте</i>	<i>Установление классовой диктатуры, превращение в доминирующий класс</i>
Социальная группа (страт)	<i>Борьба социальных групп (сословий, каст и т. п.), победа в такой борьбе</i>	<i>Приход к власти какой-либо социальной группы, ее диктат в отношении иных групп</i>
Политическая партия и движение	<i>Политическая борьба</i>	<i>Политическая победа, захват государственной власти, подавление политических оппонентов</i>
Этнос	<i>Борьба за этническое доминирование в обществе</i>	<i>Приход к власти, «этнические чистки» и геноцид в отношении проигравших этносов</i>
Народ (народные массы)	<i>Борьба за «народовластие», «народную диктатуру», иные варианты — «бунт черни», «анархия»</i>	<i>Уничтожение правящей элиты общества, установление республики, демократии, выдвижение новых «демагогов» и «вождей», возможно — возвращение «монархии» или «империи» в новом формате</i>
Личность	<i>Борьба личности за реализацию свои идеалов, — которых «он хочет сильнее других»</i>	<i>Возвышение, выдвижение личности, превращение его в «вождя», «идеолога» и т. п.</i>

Итак, «эффект цунами» подразумевает, что *активные* личность, класс, социальная группа и т. п. оказывают нарастающее воздействие на конкретную историческую эпоху. Однако неясным остается сам механизм этого воздействия, те конкретные способы и те источники, что продуцируют у отдельных субъектов «эффект цунами». Действительно, всегда можно задать вопрос: почему именно эти субъекты, а не другие? Почему именно эта личность, а не та? Почему именно это этнос, а не иной этнос?

Попробуем последовательно ответить на все эти вопросы?

Начнем с термин «народ»: он, на наш взгляд, имеет три основных значения.

Во-первых, под «народом» можно понимать всю совокупность населения, т. е. народ — это *народонаселение*. Во-вторых, «народ» может означать определенную этническую группу, т. е. народ — это *народность*. И, наконец, в-третьих, народ — это *социальная общность*, составляющая основную часть народонаселения, и противопоставляющая себя «вождям», «аристократии» или «элите» общества. Кстати, в своем древнегреческом значе-

нии термин «демос» — народ, — как раз и обозначал часть населения с интересами, противоположными интересам аристократии, знати. Можно сказать, что народ — это *простые люди общества (простоцы)*, лишенные всяких званий и привилегий, лица, на которых падает основная часть обязанностей, и которые занимаются повседневным трудом во благо общества¹. К этому пониманию термина «народ» близок и французский термин — «третье сословие» — часть населения без привилегий и званий.

Термин «массы» имеет два основных значения: в первом случае он обозначает *народ* — «народные массы», а во втором — *некую безличную массу людей*, управляемую элитой или вождями — «толпу». Главный признак «толпы» — спонтанность, стихийность ее происхождения, и возможность манипулирования ею со стороны «народных вождей» иди «элиты».

Толпа — это спонтанно сформировавшаяся безличная масса людей, действующая на основании эмоций, порыва, манипуляции или «социального психоза».

Г. Блумер указывает на существование четырех основных типов «толпы»: 1) «случайная», быстро распадающаяся (толпа возле витрины магазина); 2) «обусловленная», «упорядоченная» (например, фанаты во время футбольного матча); 3) «действующая» толпа, реализующая заранее поставленные цели (например, демонстрация, митинг, пикет); 4) «экспрессивная» толпа, главная цель которой — снять экспрессию посредством танца или иных физических движений (танцующие религиозные фанатики)².

Как себя ведет «толпа» и как действует личность в толпе?

«Следует отметить, во-первых, подобная группа спонтанна и живет сиюминутным настоящим. Как таковая, она не является обществом или культурной группой. У нее нет наследия или традиций, которые направляли бы ее деятельность, нет никаких условностей, установленных традицией экспектаций (ожиданий) или правил. Ей недостает и других важных признаков общества, таких. Как установленная социальная организация, установленное разделение труда, структура установленных ролей, признанное лидерство, набор норм и нравственных предписаний, сознание своей собственной идентичности или признанное „мы-сознание“. Поэтому вместо того, чтобы действовать на основании установленного правила, она действует на основании пробужденного порыва. Так же как она выступает в этом смысле некультурной группой, она равным образом выступает и аморальной группой. В свете этого факта нетрудно понять, что действия толпы могут быть странными, отталкивающими и порой зверскими. Не имея никакой совокупности определений или правил для направления своего поведения и

¹ Здесь также можно употребить термин, ныне выходящий из употребления — «трудящиеся».

² Американская социологическая мысль. М., 1994. С. 177.

действуя на основании порыва, толпа непостоянна, подвержена внушению и безответственна.

Этот характер толпы может быть лучше оценен, если мы поймем состояние типичного ее члена. Такой индивид теряет обычное критическое восприятие и самоконтроль, как только он вступает в контакт с другими членами толпы и проникается тем коллективным возбуждением, которое господствует над ними. Он прямо и непосредственно откликается на замечания и действия других, вместо того, чтобы истолковывать их критически, как бы он сделал в обычных условиях. Его неспособность анализировать действия других прежде, чем откликаться на них, порождает его собственное стремление действовать. Следовательно, порывы, пробужденные в нем его сочувствием коллективному возбуждению, скорее получают немедленное выражение, чем покоряться его собственному суждению. Именно это состояние и является признаком внушаемости; оно объясняет почему в толпе роль внушения так ярко выражена¹.

Понятие «народ» и «толпа» составляют также два полюса, — позитивный и негативный, — в восприятии деятельности народных масс в целом. Если эти массы ведут себя сознательно, целеустремленно (порой вопреки мнению и целям элиты) *отстаивают свои интересы*, — то можно утверждать, что мы имеем дело с «народом», а если же они послушно следуют мнению элиты, идут за ними как «стадо», — то это уже не «народ», а «толпа».

Противопоставление «элиты» и «народа» является классическим для политической науки:

«Элита, таким образом, играет в обществе *формообразующую роль*, — если следовать концепции Аристотеля, противопоставлявшего [друг другу] „форму“ и „материю“. Массы — это пластическая субстанция, формируемая элитой»².

Другое дело, что само понятие «народ» требует некоего уточнения: помимо *элиты, находящейся за пределами «народа»*, необходимо также отметить существование «демагогов», «вождей», выходящих из народа и выражающих интересы или всего народа или хотя бы его части. Но опять же, как метко замечал Гегель:

«Всякая часть народа может объявить себя народом»³

Но в целом, общую структурную схему «элита — народные вожди — народ» можно обрисовать следующим образом:

¹ Американская социологическая мысль. С. 179.

² Дугин А. Г. Философия политики. М., 2003. С. 302.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 93.

ЭЛИТА

НАРОДНЫЕ ВОЖДИ

НАРОД

Исходя из противопоставления «народа» и «толпы», в термине «народ» можно определить два полюса — позитивный и негативный: в первом случае — это «народные массы» и «толпа», во втором «народные массы» и «(народные) вожди». Тогда становится очевидным процесс превращения «народа», «народных масс» в «толпу», и субъектом этого превращения являются «(народные) вожди». Сначала народ как активный, доминантный над стоящей вне народа «элитой» выдвигает своих «вождей» и «демагогов», затем эти же «вожди» и «демагоги» воздействуют своей энергией и волей на народ, превращая его в пассивную, негативную массу, толпу, а по истечении определенного периода мы видим «прозревание» народа и трансформацию его в активный, позитивный субъект исторического процесса.

Например, российский народ в двадцатом столетии претерпел примерно следующую трансформацию:

«Народ» как активный субъект истории (1917–1922 гг.) ⇒
 ⇒ Выдвижение «вождей» (1917–1922 гг.) ⇒
 ⇒ «Обуздание» «вождями» народа, превращение его
 в пассивную, безликую массу (20-е – 30-е гг.) ⇒
 ⇒ Неудачные попытки «пробуждения» народа
 (Великая Отечественная война, период хрущевской «оттепели») ⇒
 ⇒ Окончательное «прозревание», «пробуждение» народа,
 свержение им «старых вождей» и выдвижение «новых» (1989–1993).

Итак, можно еще раз подчеркнуть, что народ изначально выступает активным субъектом истории. Это есть субъект, по сути, эту историю самодельно творящий и делающий. Но, превращаясь в «толпу» и подчиняясь воле «вождей», он делает эту историю пассивно и слепо, — куда указывает «рука вождя», — и лишь тогда, когда народная стихия сметает прежних «вождей» и вырывается наружу, народ как бы «прозревает» и его традиционная активность превращается в активную, деятельную мощь. Идеальное демократическое «открытое» общество стремится создать такие институты, которые не позволяют народу уходить в очередной цикл «народ ⇒ толпа ⇒ народ», снова превращаться в «толпу» и послушно следовать воле «народных вождей» или «олигархической элиты».

Вопрос о влиянии личности на истории заслуживает отдельного разговора, ибо тем самым мы должны установить некие пределы этого влияния.

Есть три варианта ответа на этот вопрос. Первый из них строится в духе так называемого «волюнтаризма»:

*Волонтаризм*¹ — учение о том, что всемирная история есть исключительно результат деятельности великих личностей.

Одним из предтеч современного волонтаризма следует считать английского мыслителя XIX века Т. Карлейля, утверждавшего буквально следующее:

«Всемирная история, история того, что человек совершил в этом мире, есть ... в сущности, история великих людей, потрудившихся здесь, на земле. Они, эти великие люди, были вождями человечества, и, в широком смысле, творцами всего того, что широкая масса людей вообще старалась осуществить, и чего она хотела достигнуть...»².

Т. Карлейль выделяет пять основных типов «героя» в истории: 1) герой как «пророк» (основатель ислама Мохаммед); 2) герой как «поэт» (Данте Алигьери, Уильям Шекспир); 3) герой как «пастырь» (Мартин Лютер); 4) герой как «писатель» (Жак-Жан Руссо, Роберт Бернс); 5) герой как «вождь» (Наполеон Бонапарт, Оливер Кромвель). Именно эти «герои» во всем их разнообразии, согласно английскому мыслителю, и являются *творцами истории*, а всю остальную массу людей (народ) можно считать «пластилином», «глиной», из которого «герои» лепят свои великие дела.

Другая, противоположная точка зрения, низводит до минимума роль личности в истории, считая, что даже самые великие личности были своего рода «винтиками», легко заменимыми на другую личность. Такая позиция присуща вульгарным вариантам марксизма (сталинизму, троцкизму, маоизму), анархизму, некоторым технократическим и религиозным теориям. Но даже в этих концепциях все же допускалось существование хотя одной-двух великих личностей, явно стоящих выше основной массы людей, — таким образом, подобный подход так или иначе смыкался с волонтаризмом³.

И, наконец, третья точка зрения выражает позицию «золотой середины» в проблеме влияния личности на историю. Наиболее классический вариант ответа был дан русским марксистом Г. В. Плехановым в его знаменитой работе «К вопросу о роли личности в истории».

Для начала Г. В. Плеханов признает факт *существенного влияния* личности на ход истории:

«Личности благодаря данным особенностям своего характера могут влиять на судьбу общества. Иногда их влияние бывает даже очень значи-

¹ Существует и второе значение термина «волонтаризм: в философии — это концепция, утверждающая „волю“ в качестве мировой субстанции и двигательной силы» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше).

² Карлейль Т. Герои и героическое в истории. М., 2001. С. 21.

³ Напр., в сталинизме с его известным принципом «Незаменимых людей у нас нет» все же допускалось существование двух *незаменимых*, великих личностей — Ленина и, естественно, самого Сталина.

тельно, но как сама возможность этого влияния, так и размеры его определяются организацией общества, соотношением сил. Характер личности является „фактором“ общественного развития лишь там, лишь тогда и лишь постольку, где, когда и поскольку ей позволяют это общественные отношения.

Нам могут заметить, что размеры личного влияния зависят также и от талантов личности. Мы согласимся с этим. Но личность может проявить свои таланты тогда, когда она займет для этого необходимое положение в обществе»¹.

Действительно, для того, чтобы личность могла влиять на ход истории и вызвать «эффект цунами», она должна сначала занять *соответствующее положение в обществе*, т. е. приобрести необходимый статус и сферу влияния. Только с этого момента можно говорить о *влиянии, воздействии данной личности* на исторический процесс. Однако последний изначально устанавливает *пределы* этого воздействия.

«Каковы бы не были особенности данной личности, она не может устранить данные экономические отношения, раз они соответствуют данному состоянию производительных сил, но индивидуальные особенности личности делают ее более и менее годной для удовлетворения тех общественных нужд, которые вырастают на основе данных экономических отношений, или для противодействия такому удовлетворению»².

Ясно, что Перикл или Октавиан Август при всем их величии не могли трансформировать античное рабовладение в капиталистическое индустриальное общество, Архимед, будучи выдающимся физиком и механиком своего времени, не мог изобрести теорию относительности или построить атомный двигатель, Демокрит, хотя и разработал теорию атомного строения вещества, не имел приборов, чтобы наблюдать атомы реально, Ломоносов и Лавуазье, будучи выдающимися химиками своего времени, не были способны создать периодическую систему, так как не имели для этого соответствующих эмпирических данных. И так далее, и тому подобное.

Но что же могут делать отдельные великие и выдающиеся личности?

«Влиятельные личности благодаря особенностям своего ума и характера могут изменять *индивидуальную физиономию событий и некоторые частные их последствия*, но они не могут изменить их общее направление, которое определяется другими силами»³

¹ Плеханов Г. В. К вопросу о роли личности в истории // Избранные философские произведения. Т. II. М., 1956. С. 322.

² Там же. С. 324.

³ Там же. С. 326.

Г. В. Плеханов в связи с этим указывает на феномен «оптического обмана» в отношении великих личностей:

«Личная сила Наполеона является нам в крайне преувеличенном виде, так как мы относим на ее счет всю ту общественную силу, которая выдвинула и поддерживала ее. Она кажется чем-то совершенно исключительным, потому что другие, подобные ей силы, не перешли из возможности в действительность. И когда нам говорят: а что было бы, если бы не было Наполеона, то наше воображение путается, и нам кажется, что без него совсем не могло бы совершиться все то общественное движение, на котором основывались его сила и влияние»¹.

А что нужно, чтобы человек мог стать великой личностью и вызвать «эффект цунами» в истории?

Г. В. Плеханов отвечает на это так:

«Чтобы человек, обладающий талантом известного рода, приобрел благодаря ему большое влияние на ход событий, нужно соблюдение двух условий. Во-первых, его талант должен сделать его более других соответствующим общественным нуждам данной эпохи... Во-вторых, существующий общественный строй не должен заграждать дорогу личности, имеющей данную особенность, нужную и полезную как раз в это время»².

Действительно, стали бы великие полководцы гражданской войны Чапаев, Щорс, Котовский, Фрунзе, Буденный тем, кого мы их сейчас знаем, если бы к власти не пришли большевики и если бы не было бы этой самой гражданской? Смогли бы тогда Ленин, Сталин, Троцкий, Бухарин стать крупными политическими деятелями Советской России? Нет, они бы сгинули в неизвестности или, возможно, прославились бы другой сфере (Сталин, например, мог стать известным грузинским священником или тифлисским сапожником; Ленин — крупным адвокатом, защитником угнетенных, таким вторым Кони, Троцкий — богатым еврейским коммерсантом, вторым Ротшильдом и т. д. и т. п.). Но историческая ситуация сложилась именно так, а не иначе, и «революционная волна» выбросила их на свой «гребень». Таких примеров можно привести множество; а цель большинства честолюбивых личностей как раз и заключается в том, чтобы «попасть в такт» истории и воспользоваться сложившейся исторической ситуацией.

Подведем итоги наших рассуждений о возможностях отдельной, будь то самой великой, личности в отношении исторического процесса. По мнению Г. В. Плеханова, существует три вида причин, определяющих ход человеческой истории³

¹ Плеханов Г. В. К вопросу о роли личности в истории. С. 327.

² Там же.

³ Там же. С. 332.

Во-первых, это *общие причины*, связанные с экономическим развитием, развитием производительных сил. Или, скажем так, общие причины, относящиеся к сущности данной экономической эпохи, ее технологическим, социально-экономическим и политическим возможностям. Здесь *никакая великая личность* ничего не может сделать. Теоретически Спартак, например, мог победить римлян и уничтожить римское государство, отпустить на волю всех рабов в Римской республике, но ему никогда в голову бы не пришла мысль отменить *в принципе* институт рабства и ввести, к примеру, колонат — зачаток феодальных отношений.

Во-вторых, это *особенные причины*, т. е. та историческая обстановка, т. е. конкретные условия действия общих причин. Здесь великая личность имеет некие пределы воздействия, она серьезно повлияет на данную историческую ситуацию, но никогда не может изменить ее одна *полностью*, она может это сделать только при поддержке *иных выдающихся личностей* и при *поддержке народных масс*.

Например, победа большевиков в революции и гражданской войне была во многом предопределена целым созвездием военных и политических «звезд» в их рядах — Лениным, Троцким, Сталиным, Фрунзе, Буденным, Ворошиловым и т. п. Даже, если бы, к примеру, Ленин погиб или умер еще до революции, все равно бы была большевистская диктатура с другим лидером — к примеру, Троцким. И, возможно, мы имели бы троцкизм, а не сталинизм, как идеологию и практику тридцати лет Советского государства (смеем предположить, что *различий* бы тут было немного). Если бы вдруг большевики не победили, то, возможно история России пошла по пути другой *радикальной диктатуры* — левозеро-серовской, к примеру, а Мария Спиридонова или Яков Блюмкин могли бы стать выдающимися деятелями (возможно, более либерального толка, чем Ленин или Сталин) левозеро-серовского государства. В любом случае конкретная историческая ситуация, сложившаяся в России к 1917–18 гг. никак не способствовала в ней победе белого движения и установления консервативного режима или (тем более!) возвращения монархии Романовых.

В-третьих, это *единичные причины*, которые не могут изменить общие и особенные причины, но определяют «индивидуальную физиономию» событий. Здесь раскрывается полный простор возможностям каждой великой или выдающейся личности, — вплоть до ее сиюминутных «капризов». «Большой террор», развязанный Сталиным в 1937–38 гг., вряд ли имел перед собой какие-либо серьезные социально-политические основания, и объектом террора в основном были люди, преданные Сталину. Но *патологическая мания* Сталина, его стремление во много крат приумножить число своих *возможных противников*, — стремление, раздутое до масштабов «массового психоза» его непосредственным окружением и органами НКВД, — привело, в результате, к тотальным репрессиям в советском обществе, направленным в подавляющем большинстве против не-

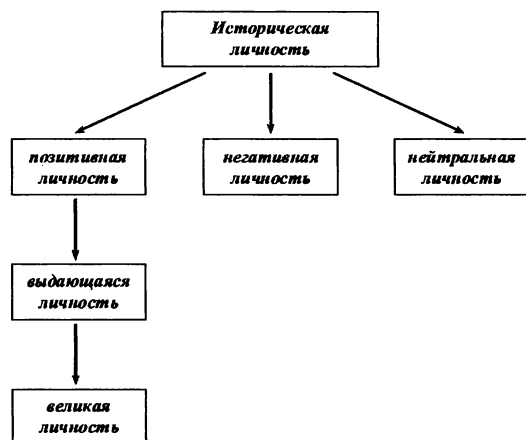
винных граждан. Такова была плата «за личность» Сталина как вождя советского народа в тридцатые годы.

Всемирная история делается людьми, но далеко не каждый из них оставляет свой «след» в истории. Подавляющее большинство умирает «безымянными» и «безвестными» для нее, — и даже имена многих из них нам вряд ли когда-нибудь откроются. Жизнь других где-то фиксируется, но, кроме самого факта фиксации, более ничего о них мы не знаем. Лишь немногие действительно совершают поступки, — так или иначе влияющие на частные, локальные, а иногда даже на глобальные исторические процессы. Таких людей, — чья деятельность так или иначе зафиксирована в исторических документах, и эта деятельность, как нам известно, вызывала определенные исторические последствия (иногда даже в виде «эффекта цунами»), принято называть *историческими личностями*.

Историческая личность — личность, оставившая свой «след» в истории благодаря своим поступкам или образу мыслей.

Термин «историческая личность» совершенно индифферентен к поступкам самой личности с точки зрения права или морали. Сюда попадают личности, от чьих кровавых злодеяний до сих пор приходят в ужас народы или даже все человечество. Гитлер, Гиммлер, Эйхман, Сталин, Берия, Ежов, Степан Бандера, Петлюра, Махно, ибн Ладен, Пиночет, Саддам Хусейн, Малюта, Иван Грозный, Батый, Чингиз-хан, Атилла, Нерон, Калигула и десятки, и сотни тиранов, диктаторов, убийц и маньяков, — так или иначе зафиксированных в анналах истории. Другие, может, и не убивали, но совершали поступки, их позорящие. Например, грек Герострат, сжегший ради прославления своего имени на всю Элладу в 356 году до нашей эры величественный храм Артемиды Эфесской; отсюда выражение — «геростратова слава» — позорная слава.

Всех исторических личностей можно условно поделить на три категории — «позитивные личности», «негативные личности» и «нейтральные личности».



Конечно, сами оценки тех или иных личностей могут быть разными: например, Чингиз-хан для монголов — *национальный герой*, но для других народов — кровавый завоеватель; то же самое можно сказать, например, о Наполеоне Бонапарте, — для французов он — основатель великой империи, а для других наций — диктатор и оккупант; такие же полярные оценки существуют и для многих других исторических личностей.

Выдающаяся личность — это не просто позитивная историческая личность, а позитивная личность, которая благодаря «эффекту цунами» оказала значительное влияние на исторический процесс.

Помимо «выдающихся личностей», можно вести разговор еще и о «великих личностях»:

Великая личность — это личность, выдающаяся из выдающихся; деятельность таких личностей имела огромное, масштабное, колоссальное влияние на ход истории.

«Великий человек велик не тем, что его личные особенности придают индивидуальную физиономию великим историческим событиям, а тем, что у него есть особенности, делающие его наиболее способным для служения великим общественным нуждам своего времени, возникшим под влиянием общих и особенных причин. Т. Карлейль в своем известном сочинении о героях называет великих людей *начинателями* (the beginners). Это очень удачное название. Великий человек является именно начинателем, потому что он видит *дальше* других и хочет *сильнее* других. Он решает научные задачи, поставленные на очередь предыдущим ходом умственного развития общества; он указывает новые общественные нужды, созданные предыдущим развитием общественных отношений; он берет на себя почин удовлетворения этих нужд. Он — *герой*. Но не в том плане герой, будто он может остановить или изменить естественный ход вещей, а в том. Что его деятельность является сознательным и свободным выражением этого необходимого и бессознательного хода. В этом — все его значение, в этом — вся его сила. Но это — колоссальное значение, страшная сила»¹.

Но тот же Г. В. Плеханов отмечает:

«Понятие „великий“ есть понятие относительное. В нравственном смысле велик каждый, кто, по евангельскому выражению, „полагает душу свою за други своя“»².

Историческая личность, — тем более личность «выдающаяся» или «великая», — это та личность, которая так или иначе *выделяет* себя

¹ Плеханов Г. В. К вопросу о роли личности в истории. С. 333.

² Там же. С. 334.

из основной массы людей. И не просто *выделяет*, но также и *отделяет* себя от нее. «Противопоставив» себя остальным людям, «исторические личности» — как правило, «вожди» или «пророки» или «пастыри» (по приведенной выше классификации Т. Карлейля), — начинают *обволакиваться* в глазах других людей неким священным ореолом — «харизмой»¹, а их реальные действия во многих случаях начинают принимать характер *манипулятивного воздействия* на массы.

Манипуляция — это институализированная система внушения определенных идей лицом-манипулятором (субъектом манипуляции) манипулируемому (внушаемому) лицу — объекту манипуляции. Манипулятивная технология реализуется по схемам скрытого принуждения, запугивания, запугивания и т. п.

Уточняя классификацию Т. Карлейля, мы соединим в одном типе «пророка» и «пастыря»; в итоге, согласно нашему подходу, существует два основных субъекта манипуляции — «вождь» и «пророк».

«Вождь» — это субъект, воздействующий на массы посредством своей «харизмы» и направляющий их посредством как открытой пропаганды, так и скрытой манипуляции на достижение определенных политических целей.

Существует два типа «вождей»: «элитарные» и «народные». Первые являются выходцами из «элиты» (Ленин, Хрущев), вторые — из «народа» (Пугачев, Разин). Объемы, — с одной стороны, открытой пропаганды, — с другой, манипулятивного воздействия, — могут быть разными: например, отличие Разина от Пугачева состоит в том, что в основном он пользовался «открытой пропагандой» против правящей боярской элиты, элементы манипуляции были невелики; но Пугачев, выдавая себя за «чудом спасшегося от рук дворян царевича Петра», тем самым наряду с открытой пропагандой активно использовал и манипулятивное воздействие на народные массы.

«Пророк» — это субъект, воздействующий на массы посредством своей «харизмы» и направляющий их посредством либо открытой пропаганды, либо манипуляции на достижение определенных религиозных или политических целей.

Главный признак «пророка» — это наличие *личной харизмы*:

¹ Напомним, что харизма, согласно нашему определению в главе 2, это есть «якобы присущий властвующему субъекту „магический ореол“, предпосылки для формирования представлений о котором создают реальные психологические и волевые качества этого субъекта».

«Под пророком мы будем понимать обладателя личной харизмы, возвещающего в силу своей миссии религиозное учение или волю Бога»¹

«Пророк», в отличие от «вождя», не обязательно является *практиком* по натуре, он может быть даже кабинетным теоретиком и не выходить, образно выражаясь, «за пределы собственного мышления». Но его идеи при этом обладают поистине *магическим* действием на массы, — причем их действие может длиться довольно долго. В качестве «пророков» часто выступают творческие личности, чуждые практическим действиям — священники, философы, ученые, писатели. Классические примеры — Сократ, Конфуций, Мартин Лютер, Джордано Бруно, Альберт Швейцер, А. И. Солженицын, А. Д. Сахаров.

Нередким в истории также является сочетание роли «вождя» и «пророка», — когда одна и та же личность одновременно и разрабатывает определенные идеи, и пропагандирует их, и еще вдобавок *организует путь*, ведущий к ним: Будда, Христос, Мохаммед, — основатели трех мировых религий, — и знаменитые политические деятели: Петр Первый, Столыпин, Бисмарк, М. Ганди, К. Маркс, В. И. Ленин. Сочетание указанных ролей действительно делает личность *великой*, и позволяет оказывать колоссальное влияние на историческую ситуацию, творить *индивидуальный*, а некоторых редких случаях и *особенный* фон исторических событий.

Вернемся снова к проблеме *источника активности* народных масс или отдельной личности. Здесь, например, можно вспомнить знаменитую теорию пассионарности, разработанную русским этнографом и историком Л. Н. Гумилевым. В самом широком своем аспекте пассионарность означает повышенную активность, возбудимость какого-либо индивида или социальной группы.

«Пассионарность — это врожденная способность организма абсорбировать энергию внешней среды и выдавать ее в форму *работы*. У людей эта способность колеблется настолько сильно, что иногда ее импульсы ломают инстинкт самосохранения, — как индивидуального, и видового, — вследствие чего некоторые люди, — по нашей терминологии, — пассионарии, — совершают поступки, ведущие к изменению их окружения»².

Главный результат пассионарности — это резкое повышение *объема работы* индивида или массы, или, говоря иначе, *значительный сдвиг вверх* в уровне его деятельности. Индивид или масса начинают «пробуждаются от спячки», приходят в состояние повышенной активности и возбудимости. Некоторые индивиды начинают себя ощущать «вождями» или «пророками»

¹ Вебер М. Работы по социологии, политике и культуре, вып.2 (Социология религии). М., 1991. С. 56.

² Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990. С. 319.

и посредством манипуляции воздействовать на массы, и это как раз тот случай, когда семена падают на благодатную почву. Массы резко «активируются» и идут вслед за «вождями» и «пророками». Одни народы восстают против своих правителей и ввергаются в междоусобные гражданские войны, вторые срываются с *насиженных мест* и идут конной или пешей лавой в другие страны, третьи народы испытывают небывалый *творческий экстаз* и создают бесценные произведения культуры, четвертые осуществляют небывалые до того путешествия и открытия других материков и стран, пятые создают новые религии и выдвигают их пророков и т. д. и т. п.

Однако неясен вопрос: что же является источником пассионарности? И вот тут позицию самого Л. Н. Гумилева в отношении *источника пассионарности* вряд ли можно признать обоснованной: по его утверждению, источник пассионарности — это *солнечная энергия*, а механизм переработки солнечной энергии в самую двигательную и мыслительную активность — это уже проблема физиологии:

«[Сам же] механизм переработки энергии внешней среды в энергию организма = это вопрос физиологии»¹.

Естественно, такое объяснение (назовем его условно «социально-географическим» или «социально-экологическим») вряд ли может удовлетворить социального философа. Времена «географического детерминизма» в социальной философии безвозвратно миновали, и *социальное следует в первую очередь объяснять через социальное*, а уже потом — посредством всего остального.

Непонятно и другое. Даже если допустить, что солнечная энергия есть источник пассионарности, то почему, предположим из двух близлежащих друг другу народов, — которым, в принципе, достается примерно одинаковая доля этой энергии, один приходит в пассионарное движение, а другой остается на месте? Значит, основные причины все же лежат в чем-то другом, и эти причины имеют *социальный характер*. Их и надо искать, как *источник пассионарности*. И, вероятно, каждому историческому случаю, каждой исторической ситуации будет присущ свой *уникальный набор* таких причин и источников, — их исследование и тщательный анализ и даст полный ответ на вопрос об источнике пассионарности.

Теперь вспомним еще одно важное понятие, необходимое для объяснения исторических процессов — понятие «социальная революция».

Это понятие может использоваться в самых разнообразных значениях. Существуют традиционное *широкое* марксистское понимание термина «социальная революция» — как *этапа перехода от одной общественно-экономической формации к другой* — «социальная революция» или «соци-

¹ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990. С. 320.

ально-экономическая революция». Но помимо этого, исследователи во многих случаях используют и узкие значения термина «социальная революция» — *социально-политическая революция (политическая революция), технологическая революция, культурная революция* и т. п.

Социальная (социально-экономическая) революция — это коренной переворот в системе экономических и социальных отношений, результатом которого являются масштабные перемены в экономической, политической, правовой и духовной структуре конкретного социального организма или всего человеческого общества.

В истории человеческого общества и конкретных социальных организмов (регионов, стран) можно указать, как правило, на несколько коренных переворотов, подходивших под определение социально-экономических революций: *феодалная революция* в Западной Европе (II–V вв. н. э.), приведшая к замене античных, основанных на рабстве, экономических отношений на тип аграрного хозяйства, построенный на системе вассалитета и разделении людей на сословия; *буржуазная (капиталистическая) революция*, результатом которой стало установление капиталистических отношений в Западной Европе и Северной Америке (революции в Нидерландах, Англии, Франции, США XVI–XVIII вв.); *большевистская (пролетарская, «социалистическая») революция* в России 1917–1922 гг., проходившая в условиях империалистической и гражданской войны, и приведшая к установлению большевистской диктатуры («диктатуры пролетариата») и к переходу России с «западного индустриального» цивилизационного пути на «восточный индустриальный» путь развития и т. д. и т. п. Промежутки «спокойного», «тихого» развития между подобными крупными социально-экономическими переворотами следует характеризовать как «эволюционные стадии».

Социально-политическая революция (политическая революция) — это социально-политический переворот, меняющий власть элиты на «власть народа», — обычно в форме власти «народных вождей».

Поясним это определение: вряд ли можно считать «политической революцией» переход власть от одной элиты к другой элиты, — это скорее случай обычного «политического переворота». А вот если власть правящей элиты ниспровергается полностью и на авансцену истории выходит народ, народные массы, — с претензией на кардинальную смену социальных порядков, — тогда вполне можно и должно говорить именно о «политической революции». Другое дело, что всякая революция пробуждает в массах самые темные, разрушительные, анархические инстинкты, — потому пушкинская характеристика революции как «бунта бессмысленного и беспощадного» не менее приложима к ней, чем марксистское клише революции как «локомотива истории». Но «политическая революция»

также не есть простой мятеж или восстание, она предполагает *глобальную, повсеместную активность* народных масс, резкое повышение уровня их *политического самосознания*. Наконец, политическая революция предполагает *наличие политической партии или движения*, которая возглавляет эту революцию или хотя бы претендует на это.

С этой точки зрения, что, например, в российской истории до 1905 года не было революций: на роль революции не могли претендовать ни политические перевороты XVIII века, ни народные движения Разина или Пугачева. Первая русская революция — это революция 1905–1907 гг., — правда, завершившаяся поражением; вторая — Февральская 1917 года, а третья, — *как бы ее не клеймили некоторые историки*, — это Октябрьская революция большевиков того же года. Последняя дает все признаки революции: активность народных масс, наличие политической партии (большевиков), возглавивших это движение, кардинальное ниспровержение всего бывшего до того социального строя. Другое дело, что эта была революция, весьма тихо сползшая в «омут контрреволюции», — причем в качестве «контрреволюционеров» выступили не эсеры или кадеты, а сами большевики, в лице своих «народных вождей» (Ленина, Троцкого, Сталина и т. п.), установивших в России тоталитарную диктатуру своей партии. Большевиками была искусно подавлена всякая политическая активность народных масс, — точнее, даже не подавлена, а умело *направлена* в необходимое им политическое русло и поставлена под полный идеологический и организационный контроль; сама же идея строительства «нового общества» выхолощена, *рутинизирована* и облечена в жесткие бюрократические догматы партийных программ, постановлений и циркуляров.

В принципе, можно рассуждать и о *четвертой* революции в России — 1991–1993 гг., — революции, завершившейся возрождением «капиталистического строительства» и новой российской государственности. Однако, как бывает во многих революциях, «революционный порыв» *выдохся* уже на первом этапе революции, а последовавшие за этим разрушительные социальные и экономические катаклизмы быстро дифференцировали прежних «революционеров»: одни из них стали «правителями» и «олигархами», другие — опустились до уровня обычных российских граждан с их повседневными жизненными проблемами и неурядицами.

Технологическая революция — это коренной переворот в системе орудий и способов ведения хозяйства, появление совокупности качественно новых технологий, и внедрение их в экономический и социальный оборот.

Традиционно говорят о трех технологических революциях в истории человечества: *неолитической (аграрной), промышленной (индустриальной) и научно-технической (информационной, постиндустриальной)*. Период до неолитической революции — это первый эволюционный этап становления человеческого общества, завершающая стадия социоантропогенеза; неоли-

тическая революция привела к замене присваивающей формы хозяйства (охота, собирательство, рыболовство) на производящую (земледелие, скотоводство) форму хозяйства — это случилось примерно 8–10 тыс. лет назад. Далее наступил следующий эволюционный этап — этап господства аграрного, традиционного хозяйства, завершившийся примерно в XVII–XVIII вв. В это период произошла вторая великая технологическая революция — промышленная (индустриальная), знаменовавшая собой переход к промышленному, индустриальному, машинному производству. Примерно до 50–80-х гг. прошлого столетия длилась следующая эволюционная стадия в развитии хозяйства, а затем началась (и, по-видимому, сейчас продолжается) третья технологическая революция — научно-техническая (НТР) или, по-другому, информационная (постиндустриальная). Она знаменует собой наступление компьютерной, ядерной, космической эры и приход нового, постиндустриального общества.

Культурная революция¹ — это переворот в культурной оболочке или культурной сфере общества.

Поскольку сам термин «культура», как мы поясняли в главе 2, может использоваться в двух основных значениях²: как *совокупность основных достижений человечества в материальной и духовной сфере, а также социальный институт, посредством которого человечество производит свои материальные духовные ценности* и как *в целом общественная жизнедеятельность* с акцентом на «производство знаков и символов», то понятие «культурная революция» может означать либо переворот в системе ценностей общества и радикальную трансформацию института производства таких ценностей, либо переворот во всей сфере жизнедеятельности общества с его знаками и символами; в этом, последнем, случае термин «культурная революция» *сближается* с термином «социальная революция».

Продуктом «социальной революции» может стать «социальная травма», или, как еще чаще принято называть, — «культурная травма»:

Культурная травма — это разрушение социальных «тканей», критическая деформация социальных явлений и процессов, угрожающая гибелью или самому обществу или его отдельным социальным институтам.

История России XIX–XX вв. дает немало примеров «культурных травм», и даже можно заключить, *изобилует* такими «травмами». Например: «куль-

¹ Употребление данного термина в кавычках — «культурная революция» — обычно имеет своей целью иронически или метафорически соотнести само социальное явление с так называемой «культурной революцией» в Китае 60-х гг. XX века — избиением, уничтожением старых партийных кадров по указанию Мао Цзэ-дуна.

² Существует еще третье, *шпенглеровское* значение термина «культура»: «культура» как промежуточная ступень движения от «дикости» к «цивилизации»: цивилизация в данном случае означает *гибель* культуры.

турная травма» Крымской войны, нанесенная всему российскому обществу; «культурная травма» крестьянской реформы 1861 года (главная жертва — крестьянство); «культурная травма» первой русской революции 1905–1907 гг. (жертва — народ, социальные группы, принимавшие активное участие в ней); «культурная травма» первой мировой войны и гражданской войны (пострадали почти все россияне); «культурная травма» коллективизации сталинских репрессий 30-х гг. (жертвы — крестьянство, военные, интеллигенция); «культурная травма» Великой Отечественной войны (пострадал весь советский народ) и т. д. и т. п.

Можно привести еще следующую *медицинскую аналогию*: постепенное накопление, аккумуляция «культурных травм» в течение определенного периода времени может привести к гибели данного конкретного общества и его поглощению другими обществами, более стойкими и куда более эффективно защищенными в отношении своих собственных «культурных травм».

Последняя проблема, к которой мы обратимся в данном параграфе, — это проблема так называемой «хитрости разума» в истории, на которую впервые обратил внимание Г. В. Ф. Гегель:

«Частный интерес страсти неразрывно связан с обнаружением всеобщего, потому что всеобщее является результатом частных и определенных интересов и их отрицания. Частные интересы вступают борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными. Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недостижимой и неведимой на заднем плане. Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идет о явлении, часть которого ничтожна, а часть положительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению с всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов»¹.

О чем здесь идет речь, если перевести абстрактный язык великого немецкого философа на конкретные действия исторических личностей?

Имеется в виду то, что те цели, которые ставит перед собой та или иная историческая личность, и которые могут ей во всеуслышание быть объявлены, в ходе их практической реализации, в ходе конкретной деятельности этой личности и социальных групп, ее поддерживающих, *могут реально трансформироваться*, а результаты этой деятельности — не только оказаться *отличными* от декларируемых, но и прямо противоположными, — и самое главное, гораздо более соответствующими объективному ходу истории и конкретным историческим реалиям. Это и будет

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 84.

«хитрость разума» по Г. В. Ф. Гегелю: *разум истории прокладывает себе дорогу, используя энергию исторических личностей, но вопреки их целям, а преследуя как бы собственную цель.*

Возьмем, к примеру, намерение большевиков построить в России сначала социализм, а потом и коммунизм как некое царство всеобщего благоденствия и справедливости¹. Но результатом этой деятельности стало отнюдь не построение такого царства, а глобальная индустриализация России и переход ее к индустриальной фазе развития в условиях тоталитарного политического режима, — или, скажем так, к «восточному» варианту индустриального общества. Таким образом, декларировалось одно, а вышло совсем другое, прямо противоположное, и одновременно третье, что даже поначалу вообще не заявлялось. Так гегелевский «разум истории» *посмеялся* над политическими целями большевистской партии, заявленными ею в начале XX века... Перехитрить «разум истории» можно только одним путем: надо ставить перед собой цели, соответствующие объективному ходу истории, а не пытаться *волюнтаристским способом* навязать ей то, что явно из этого объективного хода выпадает...

Естественно, мы формулируем проблему на *чисто философском языке*, с использованием некоторых, как бы сказал К. Поппер, *историцистских терминов* («объективный ход истории» и т. п.), но самое главное, эта проблема весьма интересна и перспективна в целом для социально-философского исследования.

§ 2. Смысл и направленность истории

Вопрос «Куда идет истории и имеет ли история смысл?» принадлежит к числу вопросов, над которыми мучились самые великие умы человечества, начиная с античности и средневековья. Платон, Августин, Макиавелли, Вико, Кондорсе, Монтескье, Гегель, Данилевский, Леонтьев, Маркс, Шпенглер, Тойнби, Ясперс, Поппер, — вот краткий перечень мыслителей, задававший себе этот вопрос и, естественно, пытавшихся на него каким-либо образом ответить. С методологической точки зрения следует подчеркнуть, что сам эта проблема относится к компетенции не только социальной философии, но и философии истории, — если трактовать последнюю как отрасль истории, раздел исторического знания. Впрочем, справедливости ради следует ответить, что сами мыслители, предлагавшие ту или иную версию смысла истории, *вряд ли отличали в себе* «философа» от «историка», — скорее, они пытались быть одновременно и тем, и другим. Иногда это получалось, иногда не очень, но в любом случае про-

¹ Н. С. Хрущев, как мы уже отмечали, собирался сделать коммунизм за 20 лет: с 1961 по 1980 год.

блема подведения эмпирического массива исторических фактов под выдвигаемую версию исторического будущего, оставалась самым существенным «камнем преткновения» на пути мысли каждого из великих умов.

Что следует понимать под «смыслом истории» и «целью истории»?

Смысл истории — это то, ради чего осуществляется, реализуется исторический процесс, каков его главный внутренний «мотив», какова основополагающая ценность, которой он подчинен. Цель истории — это то, куда история, на достижение чего она направлена.

Обе проблемы, — проблема «смысла истории» и проблема «направленности (цели) истории», — тесно связаны между собой. Очевидно, если мы знаем *смысл истории*, то нам автоматически задается и ее *цель*, и, наоборот, знание *цели истории* логически вдет к познанию ее *смысла*.

На вопрос о «смысле» и «цели» истории есть, как правило, два ответа: *позитивный и негативный*.

Позитивный ответ заключается в следующем: *история имеет смысл*. Негативный ответ прямо противоположен: *история не имеет смысла*, и любой рациональный поиск здесь бесполезен.

Есть, правда, и попытка найти и *что-то среднее* между двумя ответами: например, французский историк Ален де Бенуа утверждал: *«История не имеет смысла. Она имеет только тот смысл, который мы можем придать ей»*. Впрочем, такая позиция, на наш взгляд, все же есть некий вариант «позитивного ответа».

Естественно, много зависит и от того, как мы трактуем понятие «смысл» в принципе. Н. Луман по этому поводу замечал следующее:

«Смысл существует исключительно как смысл использующих его операций, а значит, лишь в тот момент, когда он этими операциями определяется, — не раньше и не позже. Поэтому смысл — это *продукт* операций, использующих смысл, а не какое-то свойство мира, обязанное своим происхождением какому-либо творению, учреждению или источнику»¹.

Позитивный ответ на проблему смысла и направленности истории включает в себя несколько основных вариантов:

- 1) *религиозный (смысл истории — движение к Богу; цель истории — небесное или земное царство праведников);*
- 2) *коммунистический (смысл истории — движение к коммунизму; цель истории — построение коммунизма);*
- 3) *рационально-прогрессорская (смысл истории — возвышение разума и прогресс; цель истории — всеобщее господство разума и науки);*
- 4) *экзистенциальный (смысл истории — обнаружение своей экзистенции, нахождение экзистенциального «единства» человечества).*

¹ Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С. 45.

Первые два ответа также можно считать разновидностями *хилиастического* ответа на вопрос о смысле и цели истории: *хилиазм* как версия истории предполагает достижение некоего всеобщего периода счастья и равенства. В этой версии истории большое значение имеет проблема «начала истории», — поскольку именно оно закладывает фундамент, базис для конечного, финального ответа:

«Начало истории кладет всегда неизгладимую печать на всю дальнейшую роль народа; и черта, по-видимому, не важная, но резкая вначале, разрастаясь мало-помалу, с течением времени принимает всё более и более глубокий вид»¹.

Решение проблемы смысла и цели истории во многих случаях зависит от того, на какую предметную модель истории опирается тот или иной автор: политическую, экономическую, социальную, религиозную и т. п. Например, Карл Поппер дает весьма нелестную характеристику *политической истории* как *преобладающему варианту* изложения всемирной истории:

«Вся история в таком случае [т. е. случае „политической истории“] сводится к истории международных преступлений и массовых убийств, которая обычно и объявляется историей человечества»².

Наиболее аргументированная *негативная позиция* принадлежит тому же Карлу Попперу с его *широкоизвестной* критикой «историцизма», — который, как полагает К. Поппер, как раз и пытается поставить подобного рода *лжепроблему*:

«Возможны только исторические интерпретации, и ни одна из них не является окончательной. Каждое поколение имеет право по-своему интерпретировать историю, и не только имеет право, а в каком-то смысле и обязано это делать, чтобы удовлетворить насущные потребности»³

Аргументация К. Поппера, в частности, исходит из предположения, что вопрос о смысле истории — это вопрос, поставленный с точки зрения *холизма*, чью методологию он категорически отвергает:

«Мысль о движении общества как такового, — представление, будто общество, подобно физическому телу, может двигаться как целое, по определенному пути и в определенном направлении, — является просто холистским недоразумением»⁴.

Холистическая методология подразумевает существование неких универсальных законов истории, которые можно якобы познать, и на основании их делать предсказания и пророчества:

¹ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 115.

² Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 313.

³ Там же. С. 310.

⁴ Поппер К. Нищета историцизма // Вопросы философии. 1992. № 11. С. 33–34.

«Суждение о существовании некоей тенденции — экзистенциальное, а не универсальное. ...Это, можно сказать, и есть главная ошибка историцизма. Его „законы развития“ оказываются абсолютными тенденциями, которые, подобно законам, не зависят от начальных условий и которые неумолимо ведут нас в определенном направлении в будущее. Они являются основой для безусловных пророчеств, — в противоположность обусловленным научным высказываниям»¹.

На деле же, по мнению К. Поппера, никаких универсальных законов в истории нет, а сам ход истории непредсказуем, логически открыт:

«[Проверяя ту или иную тенденцию], мы должны все время пытаться представить себе те условия, при которых тенденция могла бы исчезнуть. Но именно это историцист и не может сделать. Он твердо верит в свою излюбленную тенденцию, и условия, при которых она могла бы исчезнуть, для него немыслимы. Можно сказать, что *нищета историцизма* есть нищета воображения. Историцист без конца бранит тех, кто не может вообразить себе никакого изменения в своих замкнутых мирах; однако же и сам он, видимо, лишен воображения, так как не может представить себе изменения в условиях изменения»².

В конечном счете, К. Поппер приходит к следующему негативному выводу:

«История смысла не имеет»³.

У К. Поппера всегда было немало оппонентов. Например, критикуется то его тезис, что вследствие непредсказуемости хода истории нельзя якобы ставить вопрос о смысле истории. Например, российский историк и социолог Н. С. Розов, возражая К. Попперу, отмечал следующее:

«Вне зависимости от человека смысла истории нет. Но и сам человек не волен по своему капризу придавать любой смысл истории или лишать ее смысла вовсе. Смысл истории субъективно-объективен; по-видимому, множественен и изменчив; вероятно, меняется, совместно с самим ходом истории, превращениями частных качеств, развитием самого познания людьми своей истории»⁴.

Теперь вкратце проанализирует основные позитивные варианты ответа на вопрос о цели и смысле истории: «религиозный», «коммунистический», «рационально-прогрессорский» и «экзистенциальный».

¹ Поппер К. Нищета историцизма. С. 41.

² Там же. С. 41–42.

³ Там же. С. 311.

⁴ Розов Н. С. Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены. М., 2002. С. 88.

- ◆ *Религиозный проект смысла истории: «смысл истории — движение к Богу; цель истории — небесное или земное царство праведников»*

В случае религиозного проекта смысла истории ситуация предельно проста: смысл истории — движение к Богу, а в качестве более конкретной цели истории выступает небесное или земное царство праведников, — куда, естественно, попадут далеко не все. Начало истории в таком случае традиционно связывается с творением человека Богом, в некоторых случаях (например, в христианстве) — с грехопадением человека и изгнанием его из рая на землю.

Человек, по мнению религиозных мыслителей, должен познать и признать как собственный выбор, свой путь в истории как путь в небесное царство, причем этот выбор есть одновременно и выбор *свободный*, и выбор *по необходимости*.

«Свободен духом тот, кто перестал ощущать историю как внешне навязанную, а начал ощущать историю, как внутреннее событие духовной действительности, как свою собственную свободу»¹.

Ну, и конечно, в религиозном решении вопроса о смысле истории присутствует тесная связь земного и небесного, человеческого и божественного. Вопрос о смысле истории — это проблема не только человека, но Бога, ведь Бог создал человека и по-своему несет ответственность за решение этого вопроса:

«Человеческая судьба есть не только земная, но и небесная судьба, не только историческая, но и метафизическая судьба, не только человеческая, но и Божественная судьба, не только человеческая драма, но и божественная драма»².

Резюме можно подвести словами того же Г. И. Комиссарова:

«Смысл всего существующего должен состоять в единении всего с Богом, в том, чтобы Бог-слово воплотился в человечестве, а через человечество и во всем мире, а человечество и через него и материальный мир соединился и приобщился к Богу, и в нем нашел смысл своего бытия»³.

- ◆ *Коммунистический проект смысла истории: «смысл истории — движение к коммунизму; цель истории — построение коммунизма»*

¹ Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 32.

² Там же. С. 33.

³ Комиссаров Г. И. Смысл мировой истории (богословско-философский трактат). Уфа, 1916. С. 23.

Коммунистический проект смысла истории выдвигает следующее решение данной проблемы: *цель истории — это строительство коммунизма, а смысл жизни всех людей — это участие в этом глобальном строительстве*¹.

Данный проект смысла истории, точно так же, как и религиозный проект демонстрирует *высокую степень тотальности и нетерпимости* в отношении конкурирующих проектов: те индивиды, которые по тем или иным причинам не хотят принимать участие в строительстве коммунизма или хотя бы способствовать этому, объявляются изгоями общества, «анти-общественным элементом», а в самом худшем случае — «врагами народа». Этот проект смысла истории не допускает у индивида никакой возможности выбора... каждый *должен* принимать участие в строительстве коммунизма и *баста!*

Вообще сам по себе идеал высокоорганизованного общества (в том числе и в его коммунистическом варианте) вполне может соответствовать принципу *всеобщего* идеала истории, — проблема только в том, почему именно коммунистический вариант с его заранее прописанными инструментами достижения должен быть именно таким *всеобщим* идеалом? Претензии коммунизма в этом плане никаким образом не обоснованы, — хотя, разумеется, сам коммунистический проект смысла истории имеет право на жизнь.

- ◆ *Рационально-прогрессорский проект смысла истории: «смысл истории — возвышение разума и прогресс; цель истории — всеобщее господство разума и науки»*

Основы этого проекта смысла были заложены в эпоху Просвещения XVI–XVIII вв. такими мыслителями, как Ф. Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескье, Ж. Кондорсе, И. Кант, И. Гердер. Суть его заключается в следующем: смысл человеческой истории — это неустанное движение к господству разума и рационального мышления, прогресс, трактуемый как постоянное движение от низшего к высшему, от простого к сложному. Ключевую роль в этом движении должна играть наука как социальный институт, распространяющий рациональное знание по всему обществу.

В качестве же частных целей реализации такого проекта истории просветителями рассматриваются: уничтожение неравенства между людьми, прогресс в обретении свободы, всемерное совершенствование человека и раскрытие его творческих сил. В качестве отдаленной цели выдвигается мысль о создании некоего совершенного государства, основанного на разуме и науке.

¹ Правда, остается неясным следующий вопрос: а как будет решаться проблема смысла жизни после того, как коммунизм будет построен? Ответа на этот вопрос нет ни у классиков марксизма, ни у позднейших советских исследователей.

- ◆ *Экзистенциальный проект смысла истории: «смысл истории — обнаружение своей экзистенции, нахождение экзистенциального „единства“ человечества»*

Этот проект смысла истории был заложен в первой половине XX века такими мыслителями как К. Ясперс и А. Тойнби, главный вектор поисков которых заключался в поиске *духовного единства* человеческой цивилизации, — даже, несмотря на то, что второй из этих мыслителей выступал как сторонник концепции «локальных цивилизаций». Но именно такая позиция позволила А. Тойнби категорически осудить очевидную тенденцию к *европоцентризму* (например, в форме *христианоцентризма*), существовавшую в предыдущих концепциях смысла истории:

«Человечество не сможет достичь политического и духовного единства, следуя западным путем»¹

При этом проблема смысла и цели истории, трактуемое сквозь грядущее единство человечества для А. Тойнби является неоспоримой:

«Человечество нуждается в единстве, но внутри обретенного единства оно должно позволить себе наличие многообразия. От этого культура его будет только богаче»².

По мнению К. Ясперса, процесс постижение смысла истории также происходит через осознание и обретение человечеством собственного единства. При этом знание такого смысла не следует понимать как некое *конкретное знание*, оно может быть знанием универсального характера, допускающего различные интерпретации. Обретение и осознание происходит путем увеличения сознания свободы, раскрытия творческих сил человека, открытием для самого себя глубинного, экзистенциального духа.

Постижение собственного единства человечество начинает еще в период «осевого времени» и продолжается по сей день:

«Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только *эмпирически*, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, как он есть: где с поразительной плодотворностью шло формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным, — если не своей эмпирической неопровержимостью, то, во всяком случае, некоей эмпирической основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще, — что тем самым для всех народов были бы

¹ Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 597.

² Там же. С. 599.

найлены общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени 500 лет до н. э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н. э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории, Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. ...В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим и по сей день, заложены основы мировых религий и по сей день, определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности.

Этот процесс заставил многих пересмотреть, поставить под вопрос, подвергнуть анализу все бессознательно принятые ранее воззрения, обычаи и условия. Все это вовлечено в водоворот. В той мере, в какой воспринятая в традиции прошлого субстанция была еще жива и действенна. Ее явления прояснялись, и она тем самым преображалась»¹

* * *

Таким образом, каждый из проектов реализации смысла истории — религиозный, коммунистический, рационально-прогрессорский и экзистенциальный дает свой собственный ответ на вопрос о смысле и цели истории. И каждый из этих ответов можно признать по-своему правильными, а окончательный выбор (если он в принципе возможен) останется за самим человеком.

Но в любом случае следует исходить из следующего принципа: *история не есть просто хронология прошлых событий, она имеет значение и смысл, который предстоит раскрыть и каждой конкретной личности, участвующей в истории, и всему человечеству*².

§ 3. Основные мегпаттерны истории

Одной из основных задач «философии истории» в ее социально-философской интерпретации является создание и конструирование *концептуальных моделей (или схем) исторического процесса*, или, иначе, «мегпаттернов истории»³. Подчеркнем, что любое изложение социальной

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 32–33.

² «Результат ...не будет историей, если под историей мы понимаем раскрытый во времени паттерн значения, а не просто энциклопедию, в которой в хронологическом порядке зафиксировано нечто» // Фётелин Э. Политическая теория и паттерн вссообщей истории // Политическая теория в XX веке. М., 2008. С. 86.

³ П. К. Гречко именует их «метпаттернами истории» (Гречко П. К. Концептуальные модели истории. М., 1995); однако, мы более точным считасм термин «мегпаттерн»: «мега» (большой, огромный) + «паттерн» (модель, образец), т. е. речь идет о глобальных моделях исторических процессов, объединяющих в себе локальные *паттерны* — отдельные «отрезки», «фрагменты» исторических процессов, путей и судеб.

философии, игнорирующее эту проблему, будет неполным и недостаточным; социальная философия должна *ex officio* [в силу своих обязанностей] исследовать этот вопрос, и ни одна другая социальная наука не может ее здесь заместить.

Начнем, как водится, с определения.

Мегапаттерн истории — это концепция, предлагающая специфическую формулу разделения всемирной (мировой) истории на различные эпохи или стадии, или, говоря иначе, теория, описывающая ту или иную историческую типологию общества.

Мегапаттерны истории можно представлять как наиболее «идеально-типические» картины объективной исторической реальности, полученные тем или иными конкретными исследователями¹. Например, И. Кант мог бы обозначить их как различные *априорные* схемы, в которые способно вписаться все эмпирическое многообразие исторической реальности.

Все мегапаттерны истории можно разделить на три основных типа: «линейный», «циклический» и «хаотический».

Линейный мегапаттерн представляет развитие общества в виде последовательной смены основных фаз или стадий, причем эти фазы или стадии должны (в той или иной степени) проходить все конкретные социальные организмы: цивилизации, нации, государства и т. п.

Циклический мегапаттерн предполагает, что каждый из социальных организмов проходит свой отдельный, локальный, не связанный с другими социальными организмами цикл развития, и никакого общего пути для всех социальных организмов не существует.

Хаотический мегапаттерн исходит из принципа отсутствия всякого порядка в исторической смене социальных организмов и в невозможности теоретическим путем упорядочить общий «хаос» всех существовавших и существующих цивилизаций, наций, государств и т. п.

В современных философско-исторических концепциях и просто описаниях общества используются, как правило, только два типа мегапаттерна — «линейный» и «циклический»; «хаотический» мегапаттерн представлен в основном «ризоматической» версией постмодернизма и является малопопулярным, — но, несмотря на это, мы его также здесь рассмотрим.

¹ Ср. с П. К. Гречко: «Мегапаттерны истории выступают в роли архетипически укоренных преобразов идеи истории. ... Метафизический, базово-интуитивный статус мегапаттернов направляет наше внимание не столько на саму историю, сколько на тех, кто ее изучает — историков, людей, стремящихся понять развитие общества, опираясь на его прошлый опыт, опыт прошлого. Мегапаттерны „гнездятся“ в историческом сознании исследователей» // Там же, с. 23–24.

Всего, с нашей точки зрения, существуют пять основных мегапаттернов истории:

- 1) *марксистская теория общественно-экономических формаций (ОЭФ)* (версия «линейного мегапаттерна»);
- 2) *концепция «исторических эпох»* (версия «линейного мегапаттерна»);
- 3) *теория «экономических эпох»* или, иначе, *теория постиндустриального общества* (версия «линейного мегапаттерна»);
- 4) *теория цивилизаций или «культурно-исторических типов»* (версия «циклического мегапаттерна»);
- 5) *постмодернистская «ризоматическая теория»* (версия «хаотического мегапаттерна»).

Третий из этих мегапаттернов (он для нас будет основным) будет проанализирован нами в двух последующих параграфах, а здесь мы ограничимся рассмотрением оставшихся четырех мегапаттернов: первого, второго, четвертого и пятого.

♦ *Марксистская теория общественно-экономических формаций (ОЭФ)*

Марксистская концепция ОЭФ впервые была ясно и конкретно сформулирована К. Марксом в «Предисловии» к работе «К критике политической экономии» (1859):

«В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями... Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. ...Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она даст достаточно простора, и новые, более высокие, производительные отношения никогда не проявляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. ...Буржуазные производственные отношения являются послед-

ней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов... Поэтому буржуазная общественная формация завершается *предыстория* человеческого общества»¹

Всего Маркс выделял пять основных ОЭФ: первобытнообщинную, рабовладельческую, феодальную, капиталистическую (буржуазную) и коммунистическую, первой фазой которой должен был стать социализм. Именно с коммунизма, согласно К. Марксу, и начинается подлинная *история* человечества.

Неясной для К. Маркса была проблема классификации азиатских обществ (Индии, Китая и т. п.), которые с большими трудностями вписывались в концепты «рабовладение» и «феодализм». Так возникла проблема «азиатского способа производства», которая впоследствии стала своего рода «теоретической бомбой» для всей концепции ОЭФ: ведь именно фундаментальный анализ азиатского экономического устройства наглядно показал, что «социализм» есть не что иное, как новый виток «азиатчины» на уровне индустриального строя.

Сама концепция ОЭФ была типичной линейной концепцией исторического развития прогрессистского характера, где высшую фазу составлял коммунизм, и все страны и народы шли одним и тем же путем к последнему. Примитивность этой концепции стала более чем очевидной в последнее время, хотя следует помнить, что сам коммунистический идеал, — при его соответствующей *модернизации*, — в этом мало повинен. Однако брать сейчас за основу серьезного аналитического подхода в социальной философии теорию ОЭФ вряд ли имеет смысл, — ибо она, очевидно, *устарела* в качестве теории, претендующей на статус научной.

◆ Концепция «исторических эпох»

Следующая теория, — теория «исторических эпох», — самый простой и примитивный из всех мегатрендов. Здесь чаще всего выделяю пять основных стадий развития — первобытную, древнюю, средневековую, новую и новейшую. Первобытная история, древняя история, история Средних веков, новая история, новейшая история — самая распространенная картина исторической реальности, принятая среди историков. Это также линейная и прогрессистская концепция, — хотя без ярко выраженного идеала в форме «коммунизма».

Постулировать этот мегатренд как базис социально-философского исследования также не следует хотя бы по трем причинам: во-первых, эта концепция чисто *описательная*, а не аналитическая, во-вторых, она выдер-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. Т. 13. С. 5–8.

жана в линейном и «прогрессистском» духе, что уже подозрительно для социальной философии с ее критически ориентированным дискурсом; и, наконец, в-третьих, данный мегапаттерн *неэвристичен*, т. е. он не дает нам каких-либо новых знаний об обществе и об исторической реальности.

Впрочем, все же одна проблема здесь есть, и на ней следует остановиться, — это касается так называемой разделения так называемой «новой» и «новейшей истории».

Согласно мнению большинства историков, *новая история* начинается примерно с эпохи *великих географических открытий XV–XVI вв.* Следующий ее этап — *великие буржуазные революции XVI–XVIII вв.*: нидерландская, английская, французская. Затем в период «новой истории» попадает становление капитализма XVIII — XIX вв., а эпоха *новейшей истории*, как правило, в трудах советских историков, начиналась с 1917 г. — года Октябрьской революции большевиков.

Ну а что теперь? В подавляющем большинстве постсоветских учебниках, как правило, эти термины элиминированы, и говорится просто о «современной истории», или об истории XVIII–XIX–XX–XXI веков. Вероятно, значительной части историков они кажутся весьма сомнительными... Тем не менее, сам концепт «новейшая история» остается в научном обиходе и продолжает оставаться в научном обороте. И хронологически начало новейшей истории мало чем отличается от уже указанной нами даты — максимум на 15–20 лет. Ныне начало *новейшей истории* связывается либо с наступлением XX века (1901 год), либо с первой мировой войной (1914–1918 гг.). Так что мегапаттерн «исторических эпох», — несмотря на его очевидную *неэвристичность*, — продолжает активно использоваться учеными и философами вплоть до сегодняшнего дня.

◆ Теория цивилизаций или «культурно-исторических типов»

Этот мегапаттерн — «теория культурно-исторических типов» (по Н. Я. Данилевскому) или «теория цивилизаций» (по А. Тойнби) является одним из самых распространенных мегапаттернов в социальной философии. Отказавшись от односторонней «линейно-прогрессистской» концепции, социальные философы стали стремиться рассматривать социальный и исторический мир как сеть несвязанных между собой социальных организмов, движущихся в историческом поле в разных, порой противоположных направлениях. Заговорили и о новых типах цивилизаций — русской (российской), североатлантической и т. п.

Истоки «циклического» мегапаттерна следует искать, безусловно, в концепции Дж. Вико, разделивший историю на три века: «век Богов», «век Героев» и «век Людей», хотя сам термин «цивилизация» у него еще отсутствовал:

«Век богов, когда языческие люди думали, что живут под божественным управлением и что все решительно им приказывается ауспичиями или оракулами — самыми древними вещателями языческой истории; Век Героев, когда последние всюду царствовали в аристократических республиках на основе, как они полагали, превосходства своей природы. Отличающейся от природы их плебеев; и, наконец, Век Людей, когда все признали, что они равны по человеческой природе; поэтому в этот век сначала процветали народные республики, а под конец — Монархии»¹.

Впоследствии свой вклад в развитии этого мегапаттерна внесли русский мыслитель Н. Я. Данилевский, немецкий философ О. Шпенглер и английский историк А. Тойнби.

Н. Я. Данилевский разработал концепцию «культурно-исторических типов» (КИТ), причем каждый КИТ проходит традиционные фазы развития: зарождение, рост, упадок и гибель. К числу основных культурно-исторических типов российский ученый относил следующие типы: египетский (древнеегипетский), китайский, ассирийско-вавилонско-финикийский, индийский, иранский, еврейский, греческий (древнегреческий), римский (древнеримский), арабийский, германо-романский и славянский. По мнению самого Н. Я. Данилевского, наибольшие перспективы развития следует связывать как раз со славянским культурно-историческим типом, которые способен развить в себе сразу несколько векторов (направлений) развития: религиозный, культурный, политический и экономический.

О. Шпенглер в своем фундаментальном труде «Закат Европы» предположил, что большинство обществ проходит в своем развитии три основных фазы: «дикость», «культуру» и «цивилизацию», причем последнюю следует трактовать как *гибель культуры*. Согласно О. Шпенглеру, каждое общество представляет собой особый *сверхорганизм*, имеющий индивидуальную судьбу со своими фазами генезиса, расцвета и гибели. Подобная «индивидуальная судьба» ждет и Европу — основной объект исследования немецкого философа.

А. Тойнби разработал свою собственную концепцию «цивилизаций», причем последний концепт он употребляет в его *классическом* понимании: *цивилизация — это локальная общность с уникальным набором норм и ценностей*. Всего А. Тойнби указывает на существование следующих цивилизаций: западной, православной, иранской, арабской, индуисткой, дальневосточной (с двумя центрами — в Корее и Японии), эллинской (древнегреческой и древнеримской), сирийской, китайской, минойской, шумерской, хеттской, вавилонской, андской (цивилизации инков), мексиканской (цивилизации ацтеков), юкатанской (цивилизации майя), древнеегипет-

¹ Философия истории: Антология. М., 1995. С. 31.

ской. Некоторые из этих цивилизаций погибли, а некоторые (например, западная) существуют до сих пор. Цивилизации на своем историческом пути постоянно сталкиваются с различными «вызовами» (например, «вызовами военных агрессий» или «вызовами новых земель»), и от того, как они преодолеют эти «вызовы», зависит их дальнейшая судьба...

Подведем итоги. В теории цивилизаций весь исторический процесс предстает как развитие множества локальных, независимых друг от друга отдельных цивилизационных циклов. Как правило, каждая из цивилизаций, проходит свой отдельный цикл развития с тремя фазами: 1) зарождение и рост; 2) расцвет; 3) упадок и гибель. *Единого исторического процесса* здесь не существует, как не существует и *общего пути* для всех цивилизаций.

Однако помимо цивилизационного подхода в его *чистом*, данилевско-шпенглеровско-тойнбианском варианте, существуют попытки ввести некую промежуточную категорию — «пути развития цивилизаций» («цивилизационного пути развития»), которая призвана упорядочить хаотическую цивилизационную версию, «разложить» цивилизации по двум основным осям или векторам — «западному» («европейскому») и «восточному» («азиатскому»).

Например, российский историк Л. С. Васильев утверждал существование двух основных исторических путей развития — «европейского» и «азиатского», вокруг которых концентрируются те или иные общества и цивилизации¹. Подобный же подход отстаивался и нами. В наших работах мы предлагали ввести в социальную философию категорию «цивилизационного пути развития» (ЦПР)².

«Цивилизационный путь развития» (ЦПР) — это определенный тип взаимодействия собственности и власти с присущим ему устойчивым набором норм и ценностей, к которому тяготеет в своем развитии та или иная цивилизация.

Эта категория привлекательна тем, что она *устраняет хаос и мешанину в определении места той или иной цивилизации в историческом процессе*, — с точки зрения проблемы «*собственности — власти*», — и «выстраивает» все цивилизации вдоль двух однонаправленных и параллельных друг другу осей: «восточной» и «западной».

Всего, как мы полагаем, существует два ЦПР: «европейский» («западный») и «азиатский» («восточный»). Главное различие между ними заключается в том, каким способом связаны между собой собственность и

¹ Васильев Л. С. История Востока. М., 1993. Т. 1–2.

² Напр., Орехов А. М. Россия на пути в постиндустриальную, экономическую эпоху: сдвиг власти и собственности // Социально-политический журнал. 1998. № 5.

власть на данном пути, а это все отражается в количестве имеющихся фундаментальных типов собственности, «степеней свободы» и оверстратов.

«Европейский» цивилизационный путь развития — это путь разделения собственности и власти, разделения экономической и политической власти; здесь всегда имеются, как минимум, два фундаментальных типа собственности, две «степени свободы»¹ и два оверстрата. «Азиатский» цивилизационный путь развития — это путь слияния собственности и власти, политической и экономической власти²; в нем всегда присутствует только один фундаментальный тип собственности (собственность на управление), одна «степень свободы» (по собственности на управление) и один оверстрат (управленцев). «Европейский» цивилизационный путь развития — это античность (Греция и Рим), феодальные общества Западной Европы, классический капитализм XIX–XX вв. и, наконец, современное западное постиндустриальное общество. «Азиатский» цивилизационный путь развития — это восточные общества древности и средневековья (Китай, Индия и т. д.), а также — в индустриальном варианте — «социалистическое» (или «коммунистическое») общество Советского Союза и других родственных ему «социалистических» государств (сейчас — это, в первую очередь, КНДР и Куба; в меньшей степени — Вьетнам и КНР).

В результате «теория цивилизаций» приобрела значительно более стройный характер, хотя, — мы готовы это признать, — она и заимствовала отдельные элементы «линейно-прогрессистской» концепции. Тем не менее, в дальнейшем мы также не откажемся от рискованной попытки связать между собой «теорию цивилизаций» и «теорию постиндустриального общества».

♦ «Ризоматическая теория» истории

Впервые описание «ризоматического (ризомного) мегапаттерна истории» в связи с характеристикой постмодернистского видения истории дал П. К. Гречко в своей работе «Концептуальные модели истории».

Вот что он утверждал:

«Он [ризомный мегапаттерн истории] слишком неопределенен, а точнее: неопределенность — его суть. История здесь уподобляется слепому котенку, тыкающемуся во все углы своего возможного развития. Корни в принципе можно пускать в любом направлении, ведь реально история продолжается за счет перехода от одного направления к другому, и в этом

¹ «Степень свободы» — в данном случае возможность накапливать в социальном пространстве какой-либо фундаментальный тип собственности: интеллектуальную собственность, вещественную собственность или собственность на управление.

² Л. С. Васильевым феномен слияния собственности и власти был обозначен как «власть-собственность». Феномен власти-собственности // Типы общественных отношений на Востоке в средние века. М., 1982.

переходе вся суть, а сами направления не столь важны. В постмодернистском переборе они все равны. То есть переход, движения *между* — это *все*, направления, ориентация, цель — ничто»¹.

На наш взгляд, хаотическая, «ризомная» модель истории также имеет право на существование. Почему мы вообще должны предполагать, что в истории всегда существует некий порядок или даже просто элементарная *упорядоченность*? В конечном счете, процесс исторического развития — это творческий процесс, люди именно *творят* историю, — и в этом творении будущее никогда не повторяет прошлое. Исторический процесс — это процесс созидания *нового исторического материала*, который формируется непосредственно из жизни самих людей:

«Ризома как метапаттерн [мегапаттерн] является своеобразным приглашением к индивидуальному историческому творчеству, как теоретическому, так и практическому. Никаких особых ограничений на это в ней, во всяком случае, не содержится. Наоборот, преодоление, снятие всех и всяческих границ — ее наиболее яркая черта, ведущая определенность»².

§ 4. Доиндустриальное и индустриальное общество

Мегапаттерн экономических эпох исходит из разделения исторического развития общества на три основных стадии: *доиндустриальное (индустриальное) общество*, *индустриальное общество* и *постиндустриальное (информационное) общество*. Более точно, следует говорить о трех основных «экономических эпохах»: *доиндустриальная (традиционная) экономическая эпоха*, *индустриальная экономическая эпоха*, *постиндустриальная (информационная) экономическая эпоха*. Поскольку этот мегапаттерн является «линейным», то все эти три эпохи должны в той или иной степени проходить все социальные организмы — государства, нации, цивилизации и т. п.

Однако имеется одно важное уточнение, и именно оно было введено в предыдущем параграфе, где мы говорили о теории цивилизации. Это уточнение связано с понятие ЦПР — «цивилизационного пути развития». Дело в том, что доиндустриальная и индустриальная экономические эпохи включают в себя два основных цивилизационных пути развития — «западный» и «восточный», т. е. возможно «западное» доиндустриальное и индустриальное общество, и «восточное» доиндустриальное и индустриальное общество. Последнее («восточное» индустриальное общество) мы также будем называть «советским» — по наиболее близкому для России и

¹ Гречко П. К. Концептуальные модели истории. С. 101.

² Там же. С. 102.

стран СНГ типу «восточного индустриального» политико-экономического типа устройства.

Как наиболее точно обозначать *те этапы в эволюции общества*, характеристика которых в совокупности составляет данную парадигму?

В частности, здесь предлагались следующие термины «технологическая фаза (стадия) развития», «цивилизация»¹, «эпоха». Но чаще всего используется, наверно, *самый худший и самый неопределенный* из всех вариантов — это понятие «общество»: *доиндустриальное общество* — *индустриальное общество* — *постиндустриальное общество*. Получается какой-то терминологический нонсенс: *различные фазы в эволюции общества* обозначаются как *различные типы общества*, и едва стоит укрупнить план и попытаться разобраться с тем, что же представляет собой каждая фаза в отношении другой, как любое концептуальное описание сталкивается с большими трудностями. В частности, как обозначать тогда саму рассматриваемую парадигму? Теория *постиндустриального общества*? Но, как мы будем отмечать в следующей главе, представления о таком обществе, — плод научной рефлексии второй половины XX века; следовательно, к концептуальным схемам мыслителей XIX и первой половины XX века это никакого отношения не имеет. Следовательно, ее надо обозначить, как *теорию индустриального общества*? Тоже выходит нелепо...

Резонно предположить, само обозначение всякой подобной концепции должно включать в себя указание на этапы, на которые разделяется само общественное развитие, а вовсе не указание на последнюю стадию (или на одну из стадий). Ведь, например, историческую схему Маркса правильно будет обозначить именно как *теорию формаций*, а не *теорию коммунизма*; а схемы, разработанные, к примеру, О. Шпенглером и А. Тойнби — как *теорию цивилизаций*, а не теорию, например, *европейской или китайской цивилизации*.

Тогда следует предположить, что наиболее точным здесь будет термин «экономическая эпоха»: доиндустриальная (традиционная) экономическая эпоха, индустриальная экономическая эпоха, постиндустриальная (информационная) экономическая эпоха. Слово «эпоха» указывает на длительный, значительный этап в развитии человеческой цивилизации, а слово «экономический» — на «индустрию» («экономику») — как на сферу, которая выступает основным критерием для деления всей эволюции общества на три этапа². При таком подходе на первый план выдвигаются *политико-эко-*

¹ Например, о постиндустриальном обществе как «постиндустриальной цивилизации» рассуждает Ю. В. Яковец // *Яковец Ю. В. История цивилизаций*, М., 1995. Все предыдущие типы обществ также интерпретируются как «цивилизации» — древние и феодально-капиталистические.

² Мы не одиноки в подобной точке зрения. Понятие «экономическая эпоха» в отношении указанных фаз развития общества (доиндустриальной, индустриальной и постиндустри-

номические («политэкономические») аспекты человеческого бытия (анализ идет на уровне экономики, социологии, политологии, права, социальной философии), а иные аспекты — в частности, *культурно-ценностные аспекты бытия* человеческой цивилизации (культурологический, филологический, искусствоведческий (и т. п.) анализ) остаются на заднем плане, хотя полностью и не исключаются из рассмотрения проблемы.

Но для простоты и удобства дальнейшего исследования, а, также следуя уже сформировавшейся традиции, помимо понятий «доиндустриальная (традиционная) экономическая эпоха», «индустриальная экономическая эпоха», «постиндустриальная (информационная) экономическая эпоха»), в последующем изложении мы также будем продолжать использовать термин «общество»: «доиндустриальное (традиционное) общество», «индустриальное общество», «постиндустриальное (информационное) общество».

Теория разделения общества на две или три «стадии» — сначала *доиндустриальную (традиционную)* и *индустриальную*, а (впоследствии) и *постиндустриальную (информационную)* — теория достаточно поздняя, и появление ее следует отнести к XIX веку, к его второй половине, хотя первые ростки этой теории можно обнаружить еще у Анри Сен-Симона и Огюста Конта в первые десятилетия того же века. Становление же постиндустриальной парадигмы следует отнести к 60–70-ым гг. уже двадцатого столетия, когда большинству исследователей стало очевидно, что *индустриальная парадигма* (т. е. разделение общества на доиндустриальную и индустриальную стадии) уже полностью исчерпало себя, и высокоразвитые государства западного мира вступили в какую-то иную, отличную от индустриальной, эпоху своей эволюции.

Малоизвестность и непопулярность в XIX в. и в первой половине XX в. концепции, выделявшей в истории две основные фазы — доиндустриальную (традиционную) и индустриальную, ныне представляется достаточно очевидной и понятной. И по своей социальной значимости, и по своим эвристическим возможностям «теория экономических эпох» значительно уступала другим концепциям и парадигмам своего времени. Однако постепенно данная концепция получила признание в среде, как философов, так и представителей иных социальных дисциплин, и ныне является пусть не самой модной, но, пожалуй, самой фундаментальной из всех концепций всемирно-исторического процесса в социальных науках. И социальная философия вполне может присоединиться к этому мнению.

Свой вклад в развитие концепции «экономических эпох» внесли многие выдающиеся мыслители: в XIX — начале XX вв. это были К. А. Сен-Симон, О. Конт, К. Маркс, В. Зомбарт, М. Вебер, Ф. Теннис, Э. Дюркгейм

и др., во второй половине XX в. — В. Ростоу, Дж. Гэлбрейт, Д. Белл, Э. Тоффлер, Й. Масуда, Л. Туроу, М. Кастельс. Среди российских ученых и философов следует назвать Б. П. Вышеславцева, Н. Д. Кондратьева, В. Л. Иноземцева и др.

Попробуем проследить, как развивалась «теория экономических эпох» от начала XIX к началу XXI века.

Согласно К. А. Сен-Симону и О. Конту общество проходило в своем развитии три основных стадии: *теологическую, метафизическую и позитивную*. На первой стадии человеческий разум в объяснении мира социальных фактов использовал в основном сверхъестественные силы и сущности; на второй стадии сверхъестественное объяснение было заменено объяснением через абстрактные метафизические сущности, к числу которых Конт относил и любые философские объяснения посредством «законов», «субстанций», «смыслов» и т. п.; и, наконец, на третьей стадии, в действии вступает «позитивный метод», очищающий социальное знание от спекулятивных «наносов» и «абстракций»: в результате последнее становится подобным по своей структуре естественнонаучному знанию. Особого внимания заслуживает анализ обеими мыслителями «позитивной» стадии, поскольку именно она и соответствовала наступлению периода индустриального общества.

Характеризую такой период, Сен-Симон писал, что основной причиной современного ему кризиса политического организма является «полное изменение социальной системы», а, говоря точнее, «существо этого кризиса состоит в переходе от феодальной и теологической системы к промышленной и научной»¹. Именно промышленный строй, базирующийся на достижениях науки, и должен стать впоследствии генератором нового общества, соединяющего в себе черты государственного капитализма и социализма. А стоять во главе его должна элита — деловая и научная:

«Интересами всего общества как в материальном, так и в моральном отношении должны руководить люди, способные принести наиболее общую и наиболее положительную пользу»².

О. Конт также акцентирует внимание на том, что конечная цель прогресса — это общество «позитивное» или индустриальное, которое замещает собой общество «военное»:

«Все многообразные, общие средства разумной науки, применимые к политическим исследованиям, уже сами по себе содействовали решительному установлению неизбежной первоначальной тенденции человечества к преимущественно воинственной жизни и его окончательному, столь же

¹ Сен-Симон К. А. Избранные сочинения, М.—Л., 1958. Т. II. С. 5.

² Там же. С. 239.

непреодолимому назначению к индустриальному, главным образом, существованию. И в дальнейшем ни один хоть сколько-нибудь передовой ум не откажется более или менее определенно признать постоянное уменьшение воинственного духа и постепенный рост *индустриального духа* [курсив мой. — А. О.] как двойное необходимое последствие нашей прогрессивной эволюции...»¹.

На первый взгляд, точка зрения Карла Маркса вряд ли может быть привлечена к обоснованию теории экономических эпох, поскольку сам основоположник «научного коммунизма» придерживался иной концепции исторического процесса, которую он же *самолично* и разработал — концепции общественно-экономических формаций (см. предыдущий параграф). Тем не менее, в обеих концептуальных схемах достаточно много общего, и, в первую очередь, это идея *качественной трансформации западного общества*, произошедшей в период XVIII–XIX вв. К. Маркс называл эту трансформацию буржуазной революцией в широком смысле, — т. е. скачкообразным переходом от феодальных общественных отношений к капиталистическим отношениям. При этом перемены происходили на всех этажах социума: и в экономике (смена базиса и производственных отношений), и в политике (замена феодальной монархии на буржуазную республику), и в праве (феодальный закон менялся на буржуазное право), и в культурной сфере (секуляризация, появление «буржуазных свобод» и т. п.). Теория экономических эпох также трактует переход от доиндустриального общества к индустриальному как глобальную перемену во всех сферах общественной жизни, но при этом она придерживается принципа автономии каждой отдельной сферы: перемены в экономике не обязательно могут давать толчок переменам на других этажах общества; культурная сфера вообще существует как бы сама по себе и развивается по своим законам (среди теоретиков постиндустриальной волны это особенно подчеркивал Даниэль Белл) и т. п. Таким образом, *теория экономических эпох отвергла жесткий экономический детерминизм марксистской концепции формаций*; она, в отличие от Маркса и последующих марксистов, вообще не стала фундаментально разрабатывать проблему взаимоотношения различных сфер общества между собой и проблему механизмов перехода к индустриальной фазе, предоставив возможность решать эту проблему конкретным исследователям — экономистам, политологам, социологам и историкам.

В частности, в тех теориях капитализма, что разработали Вернер Зомбарт и Макс Вебер, в сущности, излагается не что иное, как генезис западного варианта индустриального общества. Если для Зомбарта основным источником подобной индустриальной трансформации был «капиталисти-

¹ *Конт О.* Основные законы социальной динамики или общая теория естественного прогресса человечества // *Зомбарт В.* Социология. JL, б/г. С. 29.

ческий дух»¹, то для Вебера в его знаменитой работе «Протестантская этика и дух капитализма» таковым стала протестантская этика². Концепция Вебера ныне выглядит более разработанной и ныне является, скажем так, более «модной», хотя Зомбарт, написавший свою работу позже Вебера, категорически не соглашался с подобной оценкой, утверждая, что «протестантизм означает прежде всего серьезную опасность во всех отношениях для капитализма, и в особенности для капиталистического образа мыслей»³ и на деле аскетическо-пуританский подход к образу жизни, проповедуемый протестантизмом, уже содержался в учениях христианских «отцов церкви» и позже стал практикой в многочисленных христианских монастырях и общинах.

Свои заслуги в разработке теории индустриального общества есть у еще одного немецкого социолога — Фердинанда Тенниса. В его фундаментальном труде «Общность и общество»⁴ впервые радикально разведены в разные стороны два типа обществ: *традиционное общество*, базирующееся на «общности» (родство, соседство, семья) и *индустриальное общество*, которое у Тенниса обозначается синонимичным понятием «общество»; фундаментом такого общества является разделение труда, городская жизнь с ее промышленностью и торговлей, а также наука и техника. Различаются также виды права: в случае «общности» господствует семейное и обычное право (обычай, традиция), а «общество» продуцирует обязательственное и коммерческое право:

«Общество мы составляем друг другу, но никто не может *составить* общности кому бы то ни было другому»⁵

Выдающийся французский ученый, один из основоположников социологии, Эмиль Дюркгейм внес свой собственный вклад в разработку проблем индустриализма. В своей работе «О разделении общественного труда» он, в частности, разработал концепцию двух типов общества — «архаического» и «развитого» (к последнему следует отнести и «буржуазное общество»), что, в принципе, опять соответствует, разделению на традиционное и индустриальное общество⁶. Первый тип, архаическое общество, согласно Дюркгейму, характеризуется механическим типом солидарности (солидарности вследствие внешнего сходства индивидов — по языку,

¹ Зомбарт В. Буржуа. М., 1994.

² Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990.

³ Зомбарт В. Там же. С. 192.

⁴ Теннис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб., 2002.

⁵ Там же. С. 10.

⁶ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.

внешности, расе и т. п.) и репрессивным правом (правом, которое стремится «наказать», «покарать» индивида); второй тип, развитое общество, наоборот, основывается на органической солидарности (солидарности вследствие разнообразия, дифференциации индивидов, когда они дополняют друг друга — как, например, «разделение труда») и на реститутивном праве (праве, которое стремится вернуть положение вещей в «исходное», «до-преступное» состояние). В «развитом обществе» также падает роль и значение «коллективного сознания» — общих верований и чувств, контролирующих поведение каждого отдельного индивида, и повышается роль индивидуального сознания, выдающаяся в росте личностной самооценки и уровня самоконтроля:

«Коллективное сознание, становясь рациональнее, становится, стало быть, менее повелительным, по этой же причине оно меньше мешает свободному развитию индивидуальных различий»¹.

Доиндустриальная и индустриальная экономические эпохи — первые две эпохи в истории человечества. Длелись они несколько тысяч лет: от неолита до 70–80-х гг. двадцатого столетия. Поскольку они уже *прошли* (хотя, разумеется, еще не для всех стран), дать им описание и выявить сущностные характеристики всё же проще, чем сделать это в отношении постиндустриальной эпохи. Гегелевская Сова Минервы, означающая философскую мудрость в познании первых двух эпох, можно сказать, уже вылетела из своего дупла, чего, к сожалению, пока нельзя сказать касательно постиндустриальной эпохи. Здесь всё еще впереди, и наше познание третьей, заключительной (хотя, возможно, и не заключительной?) экономической эпохи на данный момент неполно и сильно ограничено.

Истоки доиндустриального (традиционного) общества уходят в эпоху антропогенеза и палеолита. В принципе, уже австралопитека или неандертальца можно считать за людей доиндустриальной эпохи, но, скорее всего, отсчет эры доиндустриализма следует начинать с *неолитической революции* (см. выше). Именно с этого периода мы имеем перед собой общество и человека современного типа, или, в крайнем случае, близкого к современному.

Доиндустриальная (или традиционная) экономическая эпоха, доиндустриальное (традиционное) общества — первая значительная стадия в развитии хозяйства, общества и, в целом, человечества. Очевидно, ее определение должно указывать на два характерных признака — *отсутствие промышленности (индустрии)* и *традицию как основной способ регуляции межчеловеческих взаимодействий*.

Вот как, к примеру, определяет традиционное общество Вильяма Росту:

¹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. С. 272.

«Традиционным мы называем общество, структуры которого определяются его ограниченными производственными функциями, опирающимися на до-ньютоновскую науку и технологию и до-ньютоновские представления о внешнем мире»¹.

Однако такой подход вряд ли является достаточно полным и основательным. Доиндустриальное (традиционное) общество включает в себя не одну, а несколько существенных характеристик — и эти характеристики должны затрагивать не только экономическую оболочку данной экономической эпохи, но также социальную, культурную и т. п. сферы. В определении доиндустриального (традиционного) должны найти отражение и веберовская идеи «харизмы» и «рациональности», дюркгеймовское понятие «солидарности» и, разумеется, идеи и концепции других мыслителей, — в том числе упоминавшихся нами выше.

В результате, доиндустриальному (традиционному) обществу мы предлагаем следующее определение:

Доиндустриальное (традиционное) общество — это общество, которое, во-первых, в качестве основного экономического ресурса используются естественные факторы (земля, леса, воды и т. п.), а, следовательно, подобное общество является преимущественно аграрным обществом; во-вторых, в регулировании межличностных отношений оно ориентируется на традицию и обычай, из которых вырастает обычное и иное право; в-третьих, оно использует преимущественно механические типы солидарности и репрессивные формы возмездия; и, в-четвертых, оно продуцирует типы власти, базирующиеся на грубой физической и военной силе, харизме или традиции.

Существует две модели, два пути развития доиндустриального общества — «западный» («европейский») и «восточный» («азиатский»), — соответственно двум ЦПР (цивилизационным путям развития) — «западному» и «восточному».

«Европейский путь развития — это чередование структурных модификаций, (античная, феодальная, капиталистическая), при которых частнособственническая активность, хотя временами, в первые века феодализма, и отступавшая, в конечной счете была ведущей и структурообразующей»².

Западное доиндустриальное общество (античность и европейский феодализм) характеризуется разделением общества на классы, преимущественно аграрным производством, различными вариантами политического

¹ Ростой В. Стадии экономического роста. Нью-Йорк, 1961. С. 15.

² Васильев Л. С. История Востока. М., 1993. Т. 1. С. 18.

устройства (от демократии до монархии), значительным влиянием религии на политическую, экономическую и духовную жизнь людей. Элементы традиции (традиционного устройства) проявляют себя по-разному в различные эпохи и в различных регионах: как правило, они более консервативны и стабильны в сельских областях, и нестабильны, с сильными элементами культурных и технологических инноваций, — в городах, — причем это относится как к античным, так и к средневековым городам.

Подробно на проблеме доиндустриального города остановился Макс Вебер в своей работе «Город»¹:

«Городская община в полном смысле этого слова, как массовое явление, известна лишь Западу и лишь отчасти временами ближе азиатскому Востоку (Сирии, Финикии, может быть, Месопотамии)»².

Далее Вебер подчеркнул, что азиатский город, в противоположность европейскому, был лишь чисто административной единицей, в то время как на Западе город превратился в «активную территориальную корпорацию со своими должностными лицами»³.

В плане реализации прав личности (в том числе права на свободу) западная модель доиндустриального общества оказалась достаточно успешной. Несмотря на институт рабства в античности и институт крепостничества в средневековье, правовая наука средних веков, опираясь на мощную античную традицию, сумела сформировать представление о необходимости существования автономной личности (впоследствии получившей название концепции «естественных прав») и закрепить это представление в соответствующих институтах. Сильно способствовал этому и так называемый «плюрализм права», сложившийся в Западной Европе на заре средневековья, — когда действовали одновременно несколько видов права (каноническое, городское, королевское, обычное и т. п.). Конкурируя между собой при регуляции одних и тех же социальных явлений, они создавали возможность выбора для отдельного индивида: спасаясь от весьма распространенного в ту эпоху произвола, он мог выбрать вид права, обеспечивавший ему наиболее эффективную защиту:

«Этот плюрализм права на Западе, который отражал и одновременно укреплял политической и экономической жизни Запада, явился, или когда-то являлся источником развития или роста — правового, равно как экономического и политического. Он также стал, или когда-то был источником свободы. Серв мог прибегнуть к городскому суду за защитой от своего

¹ Вебер М. Город. Пг., 1923.

² Там же. С. 20.

³ Там же. С. 39.

помещика. Вассал мог прибегнуть к суду короля за защитой от своего сеньора. Клирик мог прибегнуть к церковному суду за защитой от короля»¹.

Принцип политической и экономической свободы, нашедший свое воплощение в развитии западной доиндустриальной цивилизации, имел огромное значение и для создания соответствующей духовной атмосферы в этом регионе, — причем как в античное время, так и в средневековую эпоху. Те современные нам мыслители, которые, подобно постмодернистам, находят в западной культуре различных эпох *дефицит плюрализма* и требует ныне его восполнения, не видят, как в известной поговорке, слона: интеллектуальный и духовный плюрализм на Западе существовал всегда в том или ином виде, — будь то в «духовном водовороте» античного мира, будь то в скептической атмосфере Ренессанса. Единственным исключением здесь было средневековье — и ни сколько раннее, сколько среднее, когда папский Рим пытался подкрепить свою духовную власть властью светской. Но наступление римской церкви на культурный и интеллектуальный плюрализм оказалось тщетным: последний отстоял свое кредо перед церковной властью и в последующем сыграл роль духовной силы, подготовившей Реформацию.

Совсем иная модель доиндустриального общества была реализована на Востоке. К ней вполне применимо следующее высказывание Мануэля Кастельса:

«Главной социальной единицей [на Востоке] была семья, а не индивид. Лояльность принадлежала семье, и договорные обязательства по отношению к другим индивидам были подчинены совместному „естественному праву“. Образование является центральной ценностью как для социальной карьеры, так и для личного успеха. Доверия и репутация считаются наиболее ценным качеством и в случае неудачи на людей обрушиваются самые суровые санкции»².

«Азиатская» («восточная») модель доиндустриального строя свое классическое воплощение нашла в Китае и Индии. Рабство как институт здесь не играло существенной роли, а на первый план вышли общинное землевладение, основанное на ирригации и редистрибуции (перераспределении прибавочного продукта).

Фундаментальную работу азиатскому варианту доиндустриализма посвятил Карл Витфогель³. Азиатские общества он обозначал как «гид-

¹ Берман Г. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998. С. 27.

² Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, культура, общество. С. 181.

³ Wittfogel K. Oriental Despotism. New Haven, 1957.

равлические» (hydraulic), обосновывая это тем, что подавляющие большинство восточных государств появилось как прямое следствие необходимости создания сложных ирригационных систем:

«Термин „гидравлический“, как я его понимаю, указывает на ключевую (dominant) роль ирригационного управления и концентрирует внимание на агроменеджерииальном и агробюрократическом характере этих обществ»¹.

У «гидравлической экономики», согласно Витфогелю, есть три основные характеристики: во-первых, гидравлическая экономика создает специфическое разделение труда, требующее наличие большой группы «управляющих» («бюрократов») и приводящее в движение огромных массы простых земледельцев; во-вторых, гидравлическая экономика интенсифицирует труд; и, в-третьих (это вытекает из первого пункта), гидравлическая экономика необходимо кооперирует в больших масштабах.

Как устроено «гидравлическое общество»? Очень просто. В нем отсутствует частная собственность, а общинная собственность находится под плотным контролем государственного аппарата. Подавляющее большинство населения — это земледельцы, ремесленники и мелкие торговцы, а избранная часть — это чиновничество и знать средних и высоких рангов.

«В большинстве гидравлических обществ вся масса обрабатываемых земель обязательно регулируется; и хотя государственное право собственности на эти земли запрятано за фасадом, казалось бы, саморегулируемых общин, оно реализуется *негативно*, поскольку государство не допускает посторонних к управляемым им землям, и *позитивно*, так как государство закрепляет за собой землю (или селения) или продает ее (их) по своему желанию»²

Российский историк Л. С. Васильев, используя идеи Витфогеля и другого крупного историка и антрополога — Карла Полани³, попытался перевести идею «восточного деспотизма» на язык власти и собственности и выдвинул идею о существовании на Востоке специфического феномена — «власти-собственности»:

«Высшая собственность правителя-символа, олицетворяющего коллектив, производна от реального владения достоянием коллектива и безусловного права распоряжаться его ресурсами и имуществом, причем и то

¹ Wittfogel K. Oriental Despotism. P. 3.

² Ibid. P.302.

³ В русском языке можно встретить два правописания фамилии «Polany» — Полани и Поланьи. См. Поланьи К. Великая трансформация, СПб., 2002.

другое в конечном счете производно от власти. Власть (владение) рождает понятие и представление о собственности. Власть и собственность неразделимы, нерасчленимы. Перед нами феномен власти-собственности»¹.

По мнению Л. С. Васильева, собственность здесь может быть интерпретирована как функция власти:

«Верховная власть правителя рождает представление о его верховной собственности, собственность рождается как функция власти»².

Далее российский историк утверждает, что на Востоке не было частной собственности в ее европейском варианте, а, даже если таковая и была, она зависела полностью от общественной собственности в форме собственности государства:

«Частные собственники на Востоке, даже будучи очень богатыми, никогда не были полностью свободными в своих действиях, и, более того, всегда были зависимыми от власти»³.

Сами должности при этом следует трактовать не как частную собственность, а что-то вроде «собственности на управление»:

«По наследству здесь передается именно должность с ее правами и привилегиями, но не частное право на владение ресурсами или имуществом вне зависимости от должности»⁴.

Азиатское, восточное общество также является насквозь бюрократическим обществом. Бюрократия является правящим классом такого общества; однако, в зависимости от конкретной страны, рекрутирование новых членов в этот класс может происходить как на сословной, так и на внесословной основе. Типичный пример первого случая — Индия, где варна кшатриев сконцентрировала в своих руках всю военную и политическую власть и фактически организовала ее самовоспроизводство посредством передачи власти от кшатрия-отца к кшатрию-сыну. Классическим примером второго случая является Китай, где на основе сформулированного еще Шан Яном «принципа равных возможностей» происходило постоянное обновление китайской бюрократии как управляющего класса древнего и средневекового Китая.

¹ Васильев Л. С. История Востока. Т. 1. С. 69.

² Васильев Л. С. Генеральные очертания исторического процесса (опыт теоретической конструкции) // Философия и общество. 1997, № 1. С. 143.

³ Васильев Л. С. Генеральные очертания... // Философия и общество. 1997, № 2, 106.

⁴ Васильев Л. С. Генеральные очертания... // Философия и общество. 1997, № 1. С. 143.

«Восточная» модель доиндустриализма, за редким исключением (это, в первую очередь, Япония, где средневековый вариант феодализма был очень похож на европейский) привела к возникновению хотя и весьма стабильного, но консервативного общества. Это общество стремилось воспроизводить само себя, отторгало инновации, которые могли бы модернизировать хозяйственную и культурную жизнь общества, и, в результате, в XVI–XIX вв. оказалось объектом империалистической экспансии западных государств (Англии, Франции, США, Испании, Германии, и чуть позже присоединившейся к ним Японии). Такое общество было не в состоянии осуществить индустриальную модернизацию самостоятельно, и лишь под воздействием внешних факторов было вынуждено начать ломать традиционные уклады с тем, чтобы перестроиться на капиталистический путь индустриального развития. Правда, некоторые государства (Китай, Монголия, Северная Корея и т. п.) в результате внутренних политических катаклизмов, завершившихся победой «антизападных элементов» коммунистической ориентации, реализовали «восточный» вариант индустриализма. «Индустриальное общество» при этом понималась весьма узко и даже анекдотически, а вхождение в индустриальную фазу связывалось с количеством выплавленного чугуна или с численностью раскулаченных элементов.

Подводя итог, можно утверждать, что из двух моделей развития доиндустриализма наиболее эффективной моделью оказался «западный» (или «европейский») путь. И хотя на некоторых стадиях античности (например, в эпоху эллинизма) и в ранние эпохи средневековья развитие европейских обществ оказалось весьма схожим с развитием восточных государств, первоначальный импульс, приданный демократическими Афинами и республиканским Римом, оказался столь силен, что он вывел европейские государства на цивилизационную магистраль, позволившую эффективно сочетать свободу личности и ускоренный экономический рост, что в результате и вылилось в подъем западного мира.

«Эффективная экономическая организация есть ключ к [экономическому] росту; развитие эффективной экономической организации в Западной Европе объясняет подъем Запада»¹

Индустриальное общество — это, которое, во-первых, в качестве основного экономического ресурса используется материальный и вещественный капитал (машины, коммуникации, транспорт и т. п.), а, следовательно, такое общество является преимущественно промышленным (фабрично-заводским) обществом; во-вторых, в регулировании межличностных отношений оно ориентируется на рациональные стили поведения

¹ North D., Thomas R. The Rise of the Western World: A New Economic History. Cambridge, 1993. P. 1.

ния, из которых вырастает право и рациональная нравственность; в-третьих, оно использует преимущественно органические типы солидарности и реститутивные формы возмездия; и, в-четвертых, оно производит типы власти, базирующиеся на рационально-легитимном порядке.

Начала индустриальной экономической эпохи следует отнести примерно к XVII–XVIII вв. — эпохе, обозначаемой как «эпоха буржуазных революций». Именно этот период открыл дорогу развитию — сначала мануфактуры, затем машинной индустрии, основанной на внедрении инноваций, — и заложил основы радикального промышленного переворота, названного впоследствии индустриализацией.

Как и в случае доиндустриального (традиционного) общества, эволюция индустриального общества проходила по двум основным моделям: «западной» («капиталистической») модели и «восточной» («социалистической», «коммунистической») модели. Эти две модели можно также обозначить как два ЦПР — «западный» и «восточный».

«Западная» модель индустриального общественного строя — модель, которую принято обозначать как «капиталистическая», «буржуазная» или «рыночная» (хотя рынок, естественно, существовал и до индустриального общества). Здесь существует несколько основных классов и социальных групп: предприниматели, наемные рабочие, фермеры (крестьяне), рантье (живущие на ренту), бюрократия (чиновники), мелкие ремесленники и торговцы, интеллигенция (священники, преподаватели и учителя, юристы и т. п.), а классом, который играет лидирующую, ведущую роль в индустриализации, является класс предпринимателей (капиталистов). Целью этого класса является максимизация прибыли, и именно на это ориентирована их этика — этика, которая в некотором плане можно считать *аморальной*, поскольку на своем пути к прибыли капиталисты готовы снести любые препятствия — в том числе и со стороны государства.

Однако, как это доказывал Макс Вебер в своих работах «Протестантская этика и дух капитализма» и «История хозяйства», главное отличие капитализма от предшествующих систем производства заключается в *рациональности* — рациональной организации хозяйства и рационального расчета (калькуляции), рационального права, рациональной техники и прочего набора «рациональностей». *Рациональное* при этом как норма жизни противостоит другой норме — *иррациональному* — тому самому иррациональному, который капитализм подавляет или стремится вытеснить:

«Рационализм — историческое понятие, заключающее в себе целый мир противоположностей»¹.

¹ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 95

В связи с этим М. Вебер указывает на семь основных черт капитализма:

- 1) рациональный расчет капитала;
- 2) присвоение автономными промышленными предприятиями вещественных средств производства;
- 3) свободный рынок;
- 4) рациональная «техника» производства и обмена;
- 5) рациональное право;
- 6) свободный труд производителей;
- 7) коммерческая организация хозяйства¹.

Рациональность как норма культуры (в широком понимании последней) и капитализм существуют бок о бок весь период — вплоть до возникновения зачатков постиндустриального общества. Многие из проблем, возникающие как в доиндустриальном, так и в индустриальном обществе, можно рассматривать сквозь призму конфликта рационального и иррациональности, или же — различных типов рациональности². Впрочем, пришествие постиндустриализма (см. ниже) также не сильно меняет картину, поскольку сам капитализм с его свободным рынком, институтами права, защищающими свободу, предпринимательством как институтом хозяйственных инноваций и т. п., продолжает свое существование.

Индустриальное общество западного типа — это общество не только рациональности как типа культуры, но и общество так называемой «массовой культуры».

Это культура рассчитана на унификацию как производства, так и потреблению культурных норм и продуктов. Она обеспечивает приспособление индустриального человека к напряженной атмосфере гонки за прибылью и доходами, накладывает специфический отпечаток на его образ жизни, позволяет посредством СМИ и рекламы манипулировать его сознанием и направлять поведение человека в русло, выгодное господствующим политическим элитам.

«Научное управление и научное разделение труда в огромной степени увеличивает производительность экономического, политического и культурного предпринимательства. Результатом является более высокий уровень жизни. В то же самое время и на той же самой основе это рациональное предпринимательство привело к созданию модели сознания и поведения, которые оправдывали и прощали даже те черты этого предпринима-

¹ Вебер М. История хозяйства. Пг., 1924. С. 177–178.

² Напр., спор вокруг проблемы ростовщичества и правомерности взимания процента в средние века, по М. Веберу, следует рассматривать как спор *экономической рациональности* и *этической рациональности* // Вебер М. Работы по социологии, религии и культуре. М., 1991. Вып. 2 (Социология религии). С. 239.

тельства, которые в наибольшей степени способствуют разрушению и угнетению [этого сознания и поведения]. Научно-техническая рациональность и манипулирование сошлись в новую форму социального управления»¹.

Вместе с тем такая культура представляет собой один из самых демократических типов культуры:

«Буржуазия была первым правящим классом в истории, чьи ценности могли быть приняты всеми классами, а буржуазная культура в этом смысле была первой подлинной демократической культурой»².

Середина двадцатого века хотя и привела индустриальную культуру к кризису, но в целом мало изменила ее сущность. Несмотря на оптимистические диагнозы теоретиков постиндустриальной волны (см. ниже), кризис культуры, усугубленный вторжением туда постмодернистских теорий, продолжает оставаться «ахиллесовой пятой» западного общества; он вызывает жгучий интерес к Востоку с его нетрадиционной культурой, нетрадиционными религиями и сектами, нетрадиционными решениями многих смысловых проблем.

«Восточная» модель индустриализации («индустриализации» в смысле перехода к индустриальному обществу) предсказана была еще Марксом, а *de facto* оказалась реализована в России, — затем к ней присоединились Монголия, ряд восточноевропейских государств, Куба, Вьетнам и т. п.

В связи с этим можно немного подробнее остановиться на особенностях коммунистического (леворадикального социалистического) мировоззрения, носителями которого в России были большевики. И здесь следует развести в разные стороны две вещи: *собственное, исконное миропонимание (ментальность) большевизма* и то миропонимание (ментальность), которое сформировалось у коммунистов-большевиков при решении ими текущих задач строительства Советской власти в России.

Собственно целью коммунистического учения было, как мы уже отмечали, установление *хилиастического царства справедливости* на Земле, основанного на уничтожении эксплуатации и капиталистического способа производства, основанного на этой эксплуатации. Переход от общества экономически несправедливого к обществу экономически справедливому должен был осуществиться посредством «великого революционного скачка», а первым революционным актом молодого Советского государства стала «экспроприация экспроприаторов» — *великий передел* (национализация, конфискация, реквизиция и т. п.) всего, чего только можно: земли, собст-

¹ Маркузе Г. Одномерный человек. М., 2003. С. 196.

² Grana C. Bohemian versus Bourgeois. New Your, 1964. P. 107.

венности, движимого и недвижимого имущества и т. п. Однако, сложившиеся условия разрухи, гражданской войны и экономической блокады, а также общей экономической и культурной отсталости России от ведущих западных держав со всей очевидностью продемонстрировали руководителям большевистской партии (и прежде всего В. И. Ленину), что «великий революционный скачок» в царство коммунизма должен быть обязательно дополнен «индустриальным скачком» в «царство индустриальной экономической эпохи».

Но как было произвести такой скачок, если вся буржуазия — главный делатель индустриального общества — была полностью уничтожена большевиками? И теоретики большевизма (тот же Ленин, а также Бухарин, Преображенский, Сталин) быстро восполнили этот теоретический пробел в ленинском варианте марксизма. Было показано, что *индустриализм может быть осуществлен и без индустрирующего класса (т. е. класса капиталистов)*, а посредством опоры на социальный слой «инженеров» («управленцев», «менеджеров»), и в этом случае главным финансовым актором индустриализации должна быть стать государство и его ведущая сила — коммунистическая партия.

Это был путь к «единению и консолидации» — владения и распоряжения собственностью (средствами производства), экономической и политической власти, партocrats и технократов, коммунистов и управленцев. На этом пути постепенно сформировался правящий класс советского общества — бюрократия — индустриальная «восточная» бюрократия, сосредоточившая в своих руках полностью политическую власть (с 1917–18 гг.), а потом — и экономическую (с конца 20-х – начала 30-х гг.).

Теоретическое и практическое доказательство возможности существования индустриального общества без «индустрирующего класса» (капиталистов) — величайшая интеллектуальная «заслуга» большевизма. «Большевизм» (коммунизм), с этой точки зрения, есть «азиатская реакция», «восточный синдром», обрушивающийся на «восточные» доиндустриальные страны (или страны с сильным «восточным уклоном» — типа России) при попытке их перехода в индустриальную экономическую эпоху. Доиндустриальное общество в таком случае как бы «не выдерживает» «двойных перегрузок» и, жертвуя возможностью перейти к западному типу хозяйствования, ценой многих человеческих и нравственных издержек, совершает скачок в индустриальное общество «восточной модели».

«Коммунистическая Россия была, пожалуй, первой незападной страной, признавшей возможность полного отделения сферы промышленного производства от западной культуры, заменяя ее эффективной социальной идеологией. ...Марксизм пришел в Россию, обещая превратить ее в развитую промышленную державу, но не капиталистическую и не западную»¹.

¹ Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 566.

Восточное индустриальное общество (общество «советской модели») было исследовано достаточно хорошо еще в те времена, когда никто не мог даже предполагать скорый «конец коммунизма» или, в более широком аспекте, фукуямовский «конец истории»¹, — потому мы здесь укажем лишь на самые общие его черты.

Во-первых, это было *общество абсолютного господства бюрократии*. Бюрократия господствовала здесь как класс или как особый специфический слой с собственным бюрократическим интересом, отличным от интересов остальных граждан. Пределов для ее притязаний не существовало *в принципе*, и единственным ограничителем была для нее ее же собственная власть:

«Частный интерес бюрократии становился всеобщим, он превращался в интерес всего общества; вот почему восточное общество с полным правом можно было назвать бюрократическим. Бюрократия здесь обладает абсолютной властью, как экономической, так и политической»².

Во-вторых, это было общество так называемой «плановой экономики» — экономики *антирыночного типа*, где все экономические показатели устанавливались сверху, в централизованном порядке, а поскольку такое регулирование хозяйственных отношений было изначально неэффективным, оно рождало так называемую «экономику дефицита», где дефицит был не случайным и преходящим явлением, а «врастал» в само общество, делая из простого работника вечно неудовлетворенного потребителя:

«Люди, живущие в экономике дефицита, изо дня в день ощущают, что покупатель брошен на милость продавца»³.

В-третьих, это было так называемое *закрытое общество* (closed society) — «коллективистское» общество, закрытое для инноваций и движения вперед; общество, где основные решения за индивидов принимало государство или еще какая-либо всепроникающая властная структура — типа партии; общество, где были попораны основные права и свободы личности, и господствовал безликий «коллективный разум».

Есть разные виды «коллективизма», но в данном случае мы имели дело с «негативным коллективизмом» — коллективизмом, который сковывал развитие индивида, направляя его в строго определенное «коммунистическое» русло, нанося тем самым непоправимый вред *свободному развитию*

¹ Отметим несколько наиболее фундаментальных работ: *Восленский М.* Номенклатура. М., 1991; *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990; *Корнаи Я.* Социалистическая система: Политическая экономия коммунизма. М., 2000; *Пайнс Р.* Собственность и свобода. М., 2000.

² *Орехов А. М.* Бюрократия: от традиционного общества к информационному // Социально-политический журнал. 1996. № 6. С. 116

³ *Корнаи Я.* Социалистическая система. С. 273.

личности, и препятствуя эволюции «позитивного коллективизма», опирающегося на *добровольное пожертвование* индивидуальными ценностями во имя коллективных.

Тем не менее, несмотря, на такую отрицательную характеристику, у советского типа обществ было несколько существенных преимуществ перед индустриально развитыми странами Запада. В сумме их можно было бы свести к следующим признакам:

- «Открытость» (исключительно в смысле *высокого уровня социальной мобильности*).

Советское общество характеризовалось высокой степенью открытости социальной структуры: путь вверх не был закрыт практически никому. Это было общество «равных возможностей» — в подлинном *шаняновском* смысле¹. Дискриминации подвергались лишь элементы открыто враждебные (или *признанные таковыми*) советскому строю — кулаки, торговцы, люмпен-пролетариат и т. п.

- Ориентация на достижение социальной и экономической справедливости.

В отношении достижения этой цели было сделано много. К сожалению, кумовство и протекционизм, процветавшие в «брежневскую эпоху» (60-е – 80-е гг. в СССР и других соцстранах), а также развитая система привилегий номенклатуры сильно портили общую картину 70–80-х гг.

- Высокая степень социальной защиты.

Очень редко в индустриальную эпоху можно найти социумы, где рядовой человек чувствовал себя столь защищенным, как в советском обществе. К сожалению, высокой степени социальной защиты соответствовали низкая степень правовой защиты и полное бессилие перед произволом органов безопасности и правопорядка.

- мощный средний класс

Например, по исследованиям социологов, даже в СССР, который в данном случае является далеко не идеалом, средний класс в советском обществе достигал 50–60 % при 10–20 % высшего класса и 20–40 % низшего класса. Наиболее высокие показатели имела в этом отношении Прибалтика и центральные города (Москва, Ленинград), наиболее низкие — Средняя Азия и Казахстан. Но этот средний класс был в своем роде «искусственным» — в отличие от «естественного» среднего класса западных индустриальных государств, — так как не имел устойчивой опоры в виде институтов гражданского общества, частной собственности и демократии.

Однако, несмотря на указанные преимущества перед западными индустриальными обществами, восточный индустриализм оказался неспо-

¹ Напомним: *Шан Ян* — древнекитайский легист, автор принципа «равных возможностей».

собен как к достижению уровня экономической эффективности, соответствующему постиндустриальной экономической эпохе, так и к реализации принципов «открытого общества», к идеалу которого давно приблизились западные государства. Именно в этом и состоит основная причина гибели обществ советского типа на рубеже XX–XXI вв. Путь в постиндустриальное будущее существует только один — это следование технократическим и рациональным нормам, соответствующим хозяйственному опыту западной цивилизации. И пока ничего другого здесь пока человечество не придумало.

§ 5. Постиндустриальное общество

Постиндустриальная экономическая эпоха — это пока *заключительная эпоха* в «концепции экономических эпох», — хотя вряд ли ее можно признать *завершающей эпохой* в истории самого человечества. Не исключено, что потом последуют еще какие-нибудь *постпостиндустриальные* или *неопостиндустриальные* эры, или что-нибудь еще в этом духе. Но на данный момент эту эпоху следует рассматривать как последнюю или завершающую, — со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Сама эта эпоха для высокоразвитых стран Запада началась, вероятно, с 70–80-х гг. XX столетия, но наибольший размах «вхождения в постиндустриальное общество» дал, естественно, уже XXI век. Именно с позиций XXI века о «постиндустриальном обществе» и о «постиндустриальном мире» можно рассуждать как о сложившихся социальных системах. Однако пока наши утверждения относительно тех или иных характеристик постиндустриального общества могут быть *незрелыми, неточными и подверженными изменениям*, и этот факт также следует учитывать при рассмотрении основных концепций постиндустриальной экономической эпохи.

Первым теоретиком постиндустриализма, вероятно, следует считать американского экономиста Джона Кеннета Гэлбрейта, автора книги «Новое индустриальное общество»¹.

Какие же признаки, по мнению Дж. Гэлбрейта, характеризуют *новое индустриальное общество*?

Во-первых, «новое индустриальное общество» ведет к базисным переменам в «источнике власти». В случае традиционного (прежде всего — феодального) общества основным источником власти была земля, т. е. естественные ресурсы; в случае индустриального, капиталистического общества — капитал (вещественный, финансовый капитал). А вот что касается «нового индустриального общества», то здесь картина резко меняется: и земля, и капитал уже не обеспечивают абсолютного доминирования в различных иерархических общественных структурах — на роль

¹ Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1969 (американское издание вышло двумя годами раньше).

ведущего источника господства и главного экономического фактора выдвигается *знание* и, прежде всего, *научное знание*.

Во-вторых, в «новом индустриальном обществе» качественно изменяется социальная структура. Наряду с «сословием предпринимателей» всё большую роль начинают играть другие сословия, ранее находившееся на заднем плане капиталистического общества. Это сословие¹, обозначаемое Гэлбрейтом как «техноструктура» и сословие, называемое им «сословием педагогов и ученых». Техноструктура — «это совокупность людей, обладающих разнообразными техническими знаниями, опытом и способностями, в которых нуждается современная промышленность, технология и планирование»². Сюда, прежде всего, относятся менеджеры и управляющие высшего и среднего звена, а также инженеры, бухгалтеры, экономисты и т. п. Техноструктуру американский ученый наделяет определенными идеальными чертами — в частности, в ее экономическом поведении вполне можно исключить мотив погони за прибылью. «Денежное вознаграждение не обязательно является главным мотивом деятельности членов техноструктуры. Движущими силами могут быть отождествление и приспособление целей [т. е. соотнесение целей поведения техноструктуры и корпорации, где она работает. — А. О.]»³

«Сословие педагогов и ученых» также выдвигается на передний план в «новом индустриальном обществе». В первую очередь, это объясняется тем, что педагоги *обучают* будущую техноструктуру, а ученые *производят идеи и знания*, которые техноструктура применяет уже на практике. Гэлбрейт также вполне верно подметил экстенсивный рост этого нового сословия и его возрастающую политическую силу:

«Больше всего влияние этого сословия связано с его быстрым количественным ростом и вытекающим отсюда политическим весом, его привилегированным доступом к научным новшествам и его почти уникальную ролью в области социальных новведений»⁴

И, наконец, в-третьих, «новое индустриальное общество» отличается от старого, индустриального *иным взаимоотношением собственности и власти и иной организационной формой самого предпринимательства*. В обычном индустриальном строе ведущей формой его организации является *предпринимательская корпорация*: здесь экономическая власть принадлежит *собственникам капитала* — самим предпринимателям, однако главным способом экономико-правовой организации становится *развитая корпо-*

¹ Очевидно, что понятие «сословие» (estate) у Дж. Гэлбрейта применяется скорее в переносном, чем в прямом значении.

² Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. С. 98–99.

³ Там же. С. 184.

⁴ Там же. С. 337.

рация. В последней вследствие более сложной формы инвестиций и рисков экономическая власть переходит к техноструктуре — как «компетентной бюрократии» корпорации. В результате, собственность в такой корпорации отделяется от власти (или — от контроля) и собственники, — предприниматели и финансисты, — оказываются в зависимом положении от техноструктуры. Гэлбрейт делает следующий вывод, относя его, очевидно, к «новому индустриальному обществу»:

«Техноструктуре принадлежит власть везде, где развитие техники и планирование становятся характерными чертами производственного процесса»¹

Следующей важной работой на пути создания теории постиндустриального общества стал труд американского социолога Даниеля Белла «Грядущее постиндустриальное общество» (1973, русс. 1999)

Эта работа представляет собой попытку наиболее полно и радикально пересмотреть взгляд на ближайшее будущее человечество, связанное, прежде всего, с развитием ведущих капиталистических держав. Для Белла уже несомненным стал отказ от апологии «индустриальной парадигмы» в любом ее варианте. Чтобы отразить новую эпоху развития западных обществ, он предложил воспользоваться термином «post-industrial» — «постиндустриальный». «Постиндустриальное общество» — это общество, уже вышедшее за рамки индустриального общества, преодолевшее его и снявшее его своим «отрицанием». Это уже принципиально, качественно новое общество². И американский футуролог дал достаточно подробное описание такого общества, правда, подчеркнув при этом некоторую схематичность и концептуальную неопределенность своего подхода.

Определение нового общества звучит у Белла так: «Понятие постиндустриального общества делает упор на центральное место теоретических знаний как стержень, вокруг которого будут организовываться новые технологии, экономический рост и социальная стратификация»³. «Для нового [постиндустриального] общества становится характерным доминирующая роль теоретических знаний, господство теории над эмпиризмом и кодификация знаний в абстрактные системы символов, которые могут быть применены к множеству самых различных ситуаций. Сейчас каждое общество живет новведениями и их основой становится именно теоретическое знание»⁴.

¹ Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. С. 142.

² Остается спорным вопрос о времени возникновения постиндустриального общества. Д. Белл, например, склоняется к выводу, что это примерно начало 50-х гг. (с. 466). Мы, однако, предпочли бы сдвинуть эту дату к 70–80-м гг.

³ Гэлбрейт Дж. Там же. С. 152.

⁴ Там же. С. 462. Любопытно сравнить эти высказывания Даниеля Белла с утверждением М. Кастельса: «Нынешнюю технологическую революцию характеризует не центральная роль знаний и информации, но применение таких знаний к устройствам [курсив наш —

Следующий шаг в развитии парадигмы постиндустриализма был сделан другим американским исследователем — социологом и футурологом Д. Беллом в работе «Грядущее постиндустриальное общество», вышедшей спустя шесть лет после «Нового индустриального общества»¹.

Помимо доминирующей роли теоретических знаний, Белл указал и на некоторые другие характерные черты постиндустриальной эры². Это, во-первых, *глобальный рост сферы услуг*, оттесняющий на второстепенное место сферу промышленности; во-вторых, превращение отношений между людьми в «коммуналистские» и «игровые»; и, в-третьих, рост «*профессионального*» класса — в противовес «массе». Вообще, для Белла характерно повышенное внимание к проблемам социальной стратификации и к вопросам ценностных и культурных характеристик грядущего общества. В этом смысле его книга представляла и до сих пор представляет настоящую энциклопедию (хотя несколько устаревшую) по вопросам постиндустриальной эпохи. Еще одной положительной чертой произведения американского исследователя являлось постоянное иллюстрирование картин нового общества научными открытиями и показом того, как применение новых технологий приводит к различным социокультурным переменам. Также в анализе Белла значительное место было отведено той основополагающей роли, которую будет иметь в постиндустриальном обществе институт науки и социальная группа, ее представляющая — научная и техническая интеллигенция. Здесь Белл, например, обращал внимание на тот факт, что именно этос этой группы, вероятно, станет преобладающим этосом социума в постиндустриальную эру³.

После выхода «Нового индустриального общества» и «Грядущего постиндустриального общества» *концепция постиндустриализма* стала *практически общепризнанной* в общественных науках. Термин «постиндустриальный» стал широко употребляться в отношении современного этапа развития развитых капиталистических стран. Относительную конкуренцию *постиндустриальной парадигме* в современном общественном сознании смогли составить только две глобальные концепции будущего — парадигма «информационного общества» и «постмодернистская парадигма», причем первая из них оказалась практически тождественной постиндустриальной концепции, несмотря даже на то, что создатели ее (напр., Й. Масуда, М. Кастельс) полагали свои теории отличными от постиндустриальных, а вторая (постмодернизм) каждый раз при попытке прорваться из сферы гумани-

А.О.], обрабатывающим информацию и осуществляющим коммуникацию в кумулятивной петле обратной связи между инновациями и направлениями использования инноваций» // Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, культура, общество. М., 2000. С. 51.

¹ Bell D. The Coming Post-Industrial Society. New York, 1973 (русское издание — Москва, 1999).

² Там же. С. 171–173.

³ Bell D. The Coming Post-Industrial Society. С. 486.

тарного знания (культурология, филология, искусствоведение и т. п.) в сфере знания социальных наук (экономика, политология, социология, юриспруденция) терпела вполне ожидаемый провал.

Одной из удачных попыток разработки концепция «информационного общества» следует считать теорию японского исследователя Йоны Масуды, изложенную им в книгах «Информационное общество как постиндустриальное общество» (1983) и «Компьютопия» (1990).

В этих работах японский ученый, в частности, проводит подробное различие двух типов обществ: «индустриального» и «информационного». Причем последнее понятие он считает наиболее удачным и точным среди всех имеющихся: «информационное общество будет новым типом человеческого общества. В отличие от неопределенного термина „постиндустриальное общество“, термин „информационное общество“ здесь используется в качестве описания в конкретных понятиях характеристик и структуры будущего общества. Основой здесь будет принцип, утверждающий, что именно производство информационных (а не материальных — как в индустриальном обществе) ценностей служит движущей силой для генерирования и развития такого общества»¹.

Далее Й. Масуда дает развернутое описание «информационного общества». Последнее отличается от предыдущего типа общества (индустриального) следующими признаками: национальной целью (повышение «валового национального удовлетворения» — так как при индустриализме повышается только ВВП — валовой национальный продукт), формой управления («демократия участия»; в индустриальном обществе — обычная парламентская демократия), своей высшей ступенью (most advanced stage) (высокоразвитое массовое производство знаний; в индустриальном обществе — лишь высокоразвитое массовое потребление), стандартами ценностей (это постматериалистические ценности и ценность времени; при индустриализме — материалистические ценности на физиологической основе).

Однако, в общих чертах картина «информационного общества», обрисованного Масудой, достаточно близка к тому, что декларировали относительно «постиндустриального общества» Дж. Гэлбрейт и Д. Белл. И нам снова хотелось бы оспорить мнение японского ученого относительно большей приспособленности понятия «информационное общество» к характеристике будущей эпохи. Мы утверждаем, что данный термин более «технократичен» и более связан с конкретными, частными признаками грядущего общества, — в то время как понятие «постиндустриальное об-

¹ Masuda Y. The Information Society as Post-Industrial Society. Washington, 1983. P. 29. Фрагменты «Компьютопии» были опубликованы в украинском журнале «Философская и социологическая мысль». 1993. № 6.

щество» на редкость удачно проходит мимо этих частных признаков. «Постиндустриальное» — значит, *после* индустриализма; а что конкретно можно будет вложить в это «*пост*» — «информацию» или еще что-либо другое — уже реально сказать точнее после серьезных и фундаментальных исследований. Уточнять этот момент «до факта», *изначально*, по нашему мнению, просто не имеет смысла. Кроме того, понятие «постиндустриальный» весьма удачно соотносится с названиями предыдущих экономических эпох — «доиндустриальная» и «индустриальная».

В 90-е гг. активный вклад в разработку идей постиндустриализма внесли также еще два экономиста — американец Лестер Туроу и испанец Мануэль Кастельс.

Работа Л. Туроу «Будущее капитализма» появилась на свет в 1996 году, на русский язык была переведена три года спустя¹. Основным исследовательским ракурсом работы Туроу является анализ экономических и социальных тенденций современного ему капиталистического общества и выявление тенденций, направленных в постиндустриальное будущее, хотя сам термин «постиндустриальный» Туроу практически не использует, а предпочитает рассуждать просто о «будущем капитализма», соотнося его с тенденцией глобализации и «глобальной экономикой». Последнюю он определяет следующим образом: «глобальная экономика — это такая экономика, в которой факторы производства — естественные ресурсы, капитал, технология и рабочая сила — точно так же, как товары и услуги, перемещаются по всему свету»². Большое внимание Туроу также уделяет анализу социальных проблем капитализма (образование, наука, социальное неравенство, демография, национализм и т. п.), а давая рецепт для успешного продвижения в будущее, американский ученый предлагает уподобиться кэрроловской Алисе, которой, чтобы оставаться на *своем месте*, необходимо было *быстро бежать*, поскольку именно так сохраняется статус-кво, и одновременно мобилизуются максимальные усилия для достижения постиндустриального превосходства над индустриальными странами.

Испанский ученый М. Кастельс снова вернул к жизни термин «информационное общество», предлагая, правда, в своей книге заменить его более точным, на его взгляд, термином «информациональное общество» (informational society). Согласно Кастельсу, понятие «информациональное общество» глубже и шире понятия «глобальная (информациональная) экономика», поскольку охватывает собой почти все сферы общества: «Теория информационного общества, в отличие от [теории] глобальной/информациональной экономики, всегда должна обращать внимание на историческую/культурную специфику [общества]»³. Другим центральным поня-

¹ Туроу Л. Будущее капитализма. Новосибирск, 1999.

² Там же. С. 199.

³ Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, культура, общество. М., 2000. С. 43.

тием концепции Кастельса является понятие «сетевое общество», которое составляет основу «информационального общества». «Сети [индивидов, групп, предприятий и т. п.] есть фундаментальный материал, из которого новые организации строятся и будут строиться»¹. Теория Кастельса, хотя и страдает некоторым «технологическим» и «экономическим детерминизмом», тем не менее является вполне работоспособной и может быть успешно привлечена к рассмотрению парадигмы «постиндустриального общества».

Еще одна концептуальная схема, весьма успешно вписавшаяся в рамки «постиндустриальной парадигмы» — это концепция «Третьей волны» Элвина Тоффлера. Вообще, Тоффлеру принадлежит три интересные работы по проблемам будущего: «Футушок» (1970, русс. 1996), «Третья волна» (1980, русс. 1999), «Метаморфозы власти» (1990, русс. 2002), но особый интерес для нас представляют именно две последние работы. Несмотря на то, что Э. Тоффлер — публицист, а не ученый в области социальных наук, временами блестящий прогностический дар обеспечивает ему достаточно точные попадания в предсказаниях ближайшего будущего.

В «Третьей волне» Тоффлер строит свои рассуждения, отталкиваясь от своей концепции «трех основных волн» в развитии человеческой цивилизации. «Первая волна» — это аграрная, сельскохозяйственная революция, которая началась в неолите и продолжилась в эпоху античности, а затем еще в эпоху феодального общества. «Вторая волна» — это промышленная, индустриальная революция; ею реализован переход к индустриальному обществу и длится она уже примерно 300 лет. Однако сейчас, указывает Тоффлер, мы являемся свидетелями начала наступления «Третьей волны» — перехода к новой фазе хозяйства, основу которой составят информация и знания. Отметим, что американский исследователь весьма осторожен в отношении конкретных характеристик обществ «Третьей волны», постоянно подчеркивая тот факт, что «цивилизация Третьей волны еще не сформировалась окончательно»².

«Метаморфозы власти» развивают идеи Тоффлера относительно перехода к новому этапу развития человеческой цивилизации. Особое внимание здесь Тоффлер обращает на перемену в сфере «источника власти», которое он и определяет как «сдвиг власти» (powershift). Власть, по мнению Тоффлера, может базироваться на разных по своему качеству причинах, — т. е. быть *разнокачественной*: «низкокачественной», «среднекачественной» и «высококачественной». Первый тип власти — «низкокачественный» присущ традиционному обществу и основывается он в основном на силе, принуждении, насилии (violence); второй — «среднекачественный» — тип власти, распространенный в индустриальном обществе и ос-

¹ Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, культура, общество. С. 171.

² Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999. С. 555.

нованный на использовании богатства (wealth); третий — «высококачественный», присущий обществам «Третьей волны», главная его опора — это знание (knowledge)¹. Причем последнее (знание), отмечает Тоффлер, может рассматриваться не только как источник новой, «высококачественной» власти, но — на современном этапе — и как необходимый компонент (ингредиент) богатства и силы².

Как результат, работы Элвина Тоффлера сыграли огромную роль в обосновании и особенно в пропагандировании теории постиндустриального общества. Идея нового общества, выросшая на закате индустриальной эры, обрела своих последователей не только среди ученых, но и среди простых людей. Последние стали различать ростки новой эпохи в своей обычной жизни, в некотором роде способствуя их прорастанию и созреванию. «Постиндустриальное общество» стало рассматриваться как *факт реальности*, хотя, конечно, во многом еще спорный с научной точки зрения. Ученым, занимающимся социальными науками — философией, социологией, экономикой, политологией — еще предстоит неоднократно подтвердить этот факт в своих трудах.

Эпоха постиндустриального общества — это эпоха НТР, когда наука перестает стоять на обочине реальной экономической жизни и становится *непосредственной производительной силой*. Наука отныне — это тот рычаг, которым поднимают экономику. Передаточное звено — это новые технологии; они обеспечивают сцепление между собой теоретического знания и экономического ресурса, превращают знание в ресурс, в капитал, в инвестиции, последовательно толкающие вперед национальное и мировое хозяйство.

Рыночная система в постиндустриальном обществе включает в себя своим компонентом и науку. Пределы знания и пределы рынка совмещаются между собой, «граница познанного становится потенциальным рынком»³, а знание и информация становятся основным товаром, предназначенным для обмена в рыночной системе.

Знание и информация становятся ключевым экономическим ресурсом (или фактором) — с этим согласны все теоретики постиндустриального общества; спор идет лишь о том, что замещают собой эти знания и информация. Гэлбрейт и Белл полагают, что речь идет о капитале (вещественном или финансовом капитале); однако, Т. Стоуньер, например, утверждает, что знание замещает собой живой труд⁴. Естественно, в первую очередь, здесь имеются ввиду *научные знания и научная информация* — среди всего не-

¹ Тоффлер О. Метаморфозы власти. М., 2002. С. 37.

² Там же. С. 41.

³ Масуда Й. Компьютоутопия // Философская и социологическая мысль. 1993. № 6. С. 37.

⁴ Напр. «Замещение труда знанием осуществляется всякий раз, когда мы повышаем производительность труда...» // Stonier T. The Wealth of Information: A Profile of Post-Industrial Economy. London, 1983. P. 34.

объятного океана знания и информации именно они в первую очередь востребованы при постиндустриальной экономике. Это ведет и к общему изменению в структуре распределения технологий. Если доиндустриальное (традиционное) хозяйство характеризуется преобладанием *трудоемких технологий*, а индустриальное хозяйство — *капиталоемких*, то постиндустриальное хозяйство — это, прежде всего, *наукоемкие технологии*. Не труд, не капитал, а наука и научное знание (умноженные на быстрое, эффективное их использование) образуют «кровеносную систему» постиндустриальной экономики — благодаря которой последняя существует и нормально работает. Недостаток же в *научном знании* ведет к появлению диспропорций и «слабых мест» в такой экономике.

Потому первый важнейший дефицит постиндустриального хозяйства — это *дефицит в (научном) знании и информации*. Подробно этот вопрос рассматривает Д. Белл в своей работе (с. 632–634). Он выделяет по этой проблеме четыре пункта: 1) колоссальный рост объема информации не ведет к росту ее полноты; наоборот, «увеличение количества данных делает информацию всё менее и менее полной»¹; 2) информация становится всё более специфической; «объект и событие, попадающие в фокус внимания, необходимо изучать более тщательно, чем когда-либо в прошлом»²; 3) информация и знания нуждаются во всё большем и большем осмыслении; 4) ограниченность объема той информации, которую может усвоить каждый отдельный человек. В результате Д. Белл делает следующий неутешительный вывод: «Всё о большем и большем мы знаем меньше и меньше»³.

Вторым существенным дефицитом постиндустриальной экономики, вероятно (тут мы обобщаем позиции разных ученых) станет *дефицит времени*. Время в грядущую экономическую эпоху будет цениться как никогда дорого — и более того, оно, по-видимому, превратится в *один из основных экономических ресурсов*. Помимо увеличения «цены» на время, произойдет также его «ускорение», «убыстрение» — в одни и те же промежутки времени человек там будет испытывать большее давление социальных сил и совершать больше социальных действий, чем в настоящем.

«Связать себя с новым постиндустриальным обществом — значит, попасть в мир, движущийся быстрее, чем раньше», отмечает Э. Тоффлер⁴. Д. Белл углубляет этот взгляд и ставит его под более точный экономический угол, рассматривая время уже как один из «ресурсов»: «В отличие от остальных экономических ресурсов, оно [время] не может накапливаться. Говоря экономическим языком, предложение времени ограничено. И по-

¹ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 633.

² Там же.

³ Там же. С. 634.

⁴ Тоффлер Э. Футушок. М., 1996. С. 32.

добно любому ограниченному благу, оно имеет цену»¹. Американский исследователь здесь же указывает, что существует прямо пропорциональная связь между производительностью труда и ценой на время: чем ниже в данном конкретном социуме производительность труда, тем ниже ценится время и, наоборот, чем выше производительность труда, тем время ценится дороже². Й. Масуда в контексте этой проблемы развивает свою идею «временных ценностей» (time values), — т. е. *ценностей, базирующихся на «ценности времени»*: «Информационное общество поставит себе целью осуществление „временных ценностей“ (ценностей, которые обозначают и актуализируют будущее время) для каждой человеческой личности»³

Постиндустриальная стадия развития приведет, вероятно, и к пересмотру представления о *целях экономического развития*. Если ранее, при индустриальном обществе, такие цели включали в себя прежде всего технологический момент — повышение производительности труда, увеличение валового и чистого национального дохода и т. п., то в постиндустриальную эру эти показатели станут относительными и неполными. Д. Белл здесь различает два понятия: «богатство» (wealth) и «благосостояние» (welfare)⁴. Первое из них — «богатство» тесно связано с увеличением ВВП и ЧНП, и, в целом, с материально-вещественной стороной экономики. Но существует огромное количество благ, которые невероятно трудно учесть при подсчете ВВП: это, прежде всего, такие общественные блага как «образование», «здравоохранение», «безопасность» (в том числе и экологическую безопасность), а также доходы, доставляемые личными (домашними) хозяйствами. Именно доля их участия в экономическом развитии и должна отражаться в термине «благосостояние». А главной целью экономического развития должно стать в таком случае увеличение всего «благосостояния» граждан (а не только «богатства») — включая повышение образовательного уровня в стране, улучшения показателей медицинского обслуживания, снижения экологической опасности и т. п. — всё это вместе можно суммировать понятием *постэкономические цели экономической стратегии*. Экономика в постиндустриальном обществе приобретет новое, *постматериалистическое* (можно даже в некотором смысле сказать — *духовное*) измерение, она перестанет быть просто «экономикой», а станет «экономикой постматериалистических ценностей» или «экономикой постматериалистического изобилия».

Качественные изменения претерпит и социальная структура индустриального общества при трансформации его в постиндустриальное обще-

¹ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 641.

² Там же.

³ Masuda Y. The Information Society as Post-Industrial Society . P. 33.

⁴ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 380.

ство. Несмотря на определенные различия во взглядах у классиков постиндустриальной волны, в принципе, их позиции по этому вопросу можно полагать достаточно схожими. Прежде всего, это резкое противопоставление стратификационных систем индустриального и постиндустриального обществ, указание на возрастание значимости класса «собственников знания и информации», трансформацию среднего класса, изменение социальных функций бюрократии и некоторые другие, более частные, выводы.

Социальная структура индустриального общества в XVIII–XIX вв. была социальной структурой в основном двух классов — *капиталистов и наемных рабочих*. Как мы уже отмечали выше, К. Маркс дал глубокий и пронизательный анализ места и роли этих классов в системе капиталистического (западного индустриального) общественного производства. Кроме того, определенное значение имели также другие классы и социальные слои — землевладельцы, крестьяне, интеллигенция.

Однако, уже после смерти Маркса, в XX веке, стратификационная система капитализма претерпела серьезные изменения — большинство из которых способствовали значительному смягчению прежних социальных антагонизмов. Более того, кумулятивный рост среднего класса с его достаточно размытыми и конформистскими ценностями фактически устранил полностью то глобальное противоречие капитализма, на которое указывал К. Маркс — между предпринимателями и наемными рабочими, переведя его в мирное русло социального партнерства и сотрудничества. Социологов и философов западного общества ныне куда больше заботят иные социальные конфликты — этнические, религиозные, расовые, возрастные, гендерные и т. п. и многие из этих ученых предсказывают возможное обострение подобных конфликтов в постиндустриальную эпоху.

Как отмечает Э. Тоффлер, в индустриальную эпоху «большинство людей двигались по одной и той же стандартной жизненной траектории: воспитанные в малых семьях, они шли в потоке через школы фабричного типа, а затем поступали на службу в крупную корпорацию, частную или государственную»¹. В постиндустриальном обществе картина резко меняется: семья *размывается* — как, впрочем, и сами семейные ценности; система образования *дифференцируется*, и значение образования *резко возрастает*; а методы продвижения по службе, методы, при помощи которых человек делает свою карьеру, становятся *самыми разнообразными*. С одной стороны, любой человек в постиндустриальном обществе может, например, делать карьеру предпринимателя или менеджера, — т. е. работать в частной сфере хозяйства. Энергичные, обладающие высокими деловыми качествами, личности могут здесь добиться необыкновенных успехов, — причем для этого

¹ Тоффлер Э. Третья волна. С. 68.

совсем необязательно окончить престижный университет или иметь богатых родителей¹.

Другая сфера, которая привлекает многих индивидов — это государственная служба, карьера чиновника. Хотя возможности быстрого продвижения здесь более ограничены, чем в частном секторе, способный служащий также в достаточно короткие сроки может занять пост выше среднего. Также надо учесть и то, что положение чиновника — в отличие от положения предпринимателя, более стабильно и имеет ряд государственных гарантий. Люди, не склонные к риску и более расчетливые, вполне удовлетворятся карьерой государственного или муниципального служащего, а самые «храбрые» из них, возможно, сделают и политическую карьеру.

Но и это еще далеко не все варианты продвижения вверх в обществе постиндустриального типа. Остаются еще «свободные профессии» — это, как правило, профессии интеллектуального характера: журналистика, юриспруденция, деятельность в сфере искусств. Относительно «свободными» можно также полагать и еще две очень большие области, основанные на высококвалифицированном интеллектуальном труде — науку и преподавательскую деятельность. Эти сферы также с каждым годом привлекают всё больше и больше людей. При наличии особых талантов здесь также можно попасть в самую высокооплачиваемую элиту общества и блестящая карьера многих знаменитых «звезд» искусства, талантливых журналистов и адвокатов этот наш тезис уверенно подтверждает.

Постиндустриальное общество предлагает каждому индивиду множество вариантов его мобильности вверх, в ряды элиты и высшего класса; но вместе с тем оно приносит и некоторые проблемы, которые уже сейчас становятся *насуущими* для ведущих капиталистических стран.

В первую очередь, западных философов и социологов беспокоит *проблема среднего класса* в постиндустриальном обществе. Именно этот класс все последние десятилетия являлся гарантом стабильности капиталистического социума; однако, сейчас его судьба представляется им *весьма неопределенной*.

Во-первых, возрастает до уровня критической черты разрыв между доходами высшего класса и среднего класса, а некоторые из исследователей даже говорят о возрастании *степени социального неравенства* во всем западном обществе. Элита капиталистического общества получает доходы и прибыли, несоизмеримые ни с какими средними показателями и возможность достигнуть таких же отметок у среднего класса с каждым годом всё меньше и меньше. Т. Стюарт объясняет это тем, что «экономика перестала быть индустриальной, а рынок труда не успел приспособиться к

¹ Например, как известно, Билл Гейтс, ныне владелец крупнейшей корпорации «Микро-софт», начинал свою карьеру как обыкновенный программист.

происходящим в ней изменениям»¹ — однако, по нашему мнению, такой *возрастающий разрыв* в доходах между верхушкой общества и средними слоями вызывается в большинстве случаев консервативно-монетаристской политикой, которую проводят правительства многих западных держав. Принципами этой политики являются сворачивание значительной части социальных программ; предложение низкооплачиваемым работникам больше надеяться на себя, чем на помощь государства; волна приватизации в промышленности и т. п. Вследствие этого растет и социальное неравенство в социуме и опасность социальных конфликтов.

Во-вторых, меняется и сам состав среднего класса. Раньше его базой были в основном мелкие предприниматели, высококвалифицированные рабочие, служащие со средним управленческим статусом. Теперь на смену «старому среднему классу» приходит «новый средний класс» — менеджеры, программисты, бухгалтеры, экономисты — в котором число *наемных работников* еще более возрастает, — а значит, возрастает и зависимость их судьбы от воли и прихотей руководящих ими лиц.

Это также создает определенную проблему, — хотя, вероятно, более психологическую, чем экономическую.

Рассуждения о путях развития среднего класса на рубеже постиндустриальной эры нам хотелось завершить обширной цитатой из выступления известного американского профессора Й. Валлерстайна, которая резюмирует всё вышесказанное о среднем классе: «Они [средние слои] оказались в наибольшем выигрыше в период 1945–1967/ 73 годах: их численность резко возросла как абсолютно, так и относительно. Поднялся, — и значительно, — их уровень жизни. Они стали важным социальным амортизатором, обеспечивающим стабильность общества. Конечно, за эту экспансию среднего класса пришлось расплачиваться повышением стоимости продукции, вековой инфляцией и серьезным сдерживанием накопления капитала. Отныне же следует ожидать упорного стремления сократить в абсолютном смысле численность среднего класса в производственных процессах и сфере услуг. Продолжатся нынешние попытки урезать государственные бюджеты, которые, в конечном счете, будут угрожать большинству этого среднего класса. Политические последствия этого могут оказаться весьма значимыми: образованный, привыкший к комфорту средний класс не согласится пассивно с ухудшением своего статуса и доходов. Мы уже видели, как грозно он показал свои зубы во время „революции 1968 г.“. Тогда для его умиротворения понадобились экономические уступки 1970–1985 гг., за которые ряд стран расплачивается до сих пор. В любом случае выбор между ограничением накопления капитала и потрясениями и по-

¹ Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С. 385.

трясений от политических и экономических возмущений среднего класса окажется для капиталистической мировой экономики крайне тяжелым»¹.

Применение меритократических принципов в обществе требует, по мнению американского ученого, серьезного пересмотра самого понятия «меритократия» с учетом всех последних достижений морального и политического знания. Более основательно о возможном социальном конфликте с участием «интеллектуального класса» высказываются Г. Кан, У. Браун и Л. Мартин: «превратившись в обширную прослойку, они [интеллектуалы] приобретут большую уверенность в себе, станут активно защищать свои интересы, и открыто претендовать на руководство обществом. По мере того, как общественный статус этой группы будет ухудшаться, а ее численность будет возрастать, различные ее элементы будут организовываться иногда в те или иные правительственные органы или другие общественные институты. Таким образом, возникнет новый социальный конфликт»².

Еще одна существенная проблема, волнующая классиков постиндустриальной волны, — это рост численности и влияния в будущем обществе так называемых «собственников знания и информации» — прежде всего ученых, преподавателей, работников СМИ, технократов и др. Сам этот рост во многом вызывает симпатию и считается одной из положительных черт постиндустриальной трансформации. Вполне позитивно, хотя и не без скепсиса, воспринимают западные ученые и рост политического влияния «интеллектуального класса» (см. тж. далее). Однако, вместе с тем их озабоченность вызывает следующий вопрос: не вызовет ли подобная волна «интеллектуальной экспансии» в социальной структуре и политике ослабление позиций других, не менее важных социальных групп постиндустриального общества — предпринимателей менеджеров, простых (неквалифицированных) работников производства и сферы услуг? Не окажется ли в эпоху постиндустриализма «интеллектуальный класс» своеобразным эксплуататором других слоев? Не отделит ли высшее образование и высокий уровень интеллектуального капитала этот класс от других, менее образованных и менее интеллектуальных, классов и групп? Д. Белл в связи с этим обсуждает проблему меритократии — общества, где отбор идет по способностям, по уровню интеллекта, но к точно определенным выводам так и не приходит. С одной стороны, он признает, что постиндустриальное общество в «разрезе статуса и власти является логическим продолжением меритократии; оно узаконивает новое социальное устройство, основывающееся, в принципе, на приоритете образованного таланта»³, а с другой,

¹ Валлерстайн Й. Политические дилеммы на рубеже тысячелетий (из выступлений участников юбилейной конференции ИСПРАН) // Полис. 1996. № 4. С. 180.

² Кан Г., Браун У., Мартин Л. Следующие 200 лет // США — ЭПИ. 1995. № 6. С. 99.

³ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 573.

учитывая многочисленные возражения против меритократии, указывает на возможные дефекты в таком устройстве социума¹.

По его мнению, если основным источником власти провозглашено знание, то, следует предположить, что влияние и мощь тех людей, которые являются владельцами и распорядителями знания, должна значительно увеличиться в постиндустриальном обществе. Они становятся весомой политической силой, и, даже более того, например, как считает В. Л. Иноземцев, эта политическая сила («класс интеллектуалов») способна навязывать выгодные для себя ценности и нормы всему обществу:

«Сегодня можно с высокой степенью уверенности утверждать, что постиндустриальное общество не станет обществом, в котором господствует идея равенства. Открывая широкие перспективы перед теми, кто приемлет постматериалистические ценности и видит своей задачей совершенствование собственной личности, новые тенденции формируют новую социальную элиту из высокообразованных людей, достигающих своих целей посредством умножения знания. По мере того как наука становится непосредственной производительной силой, роль этого класса усиливается.

Его представители обеспечивают производство уникальных благ, которые оказываются залогом процветания общества, и в силу этого в их распоряжение переходит всё большая часть общественного достояния»².

И далее российский исследователь отмечает:

«Формирующееся постиндустриальное общество не лишено социальных противоречий и не может рассматриваться как общество равенства. Напротив, распространение информации и знаний как основного фактора производства становится основой новой поляризации общественных групп и формирования нового господствующего класса. Опасность этого нового противостояния заключается в том, что впервые доминирующее положение одной социальной группы по отношению к другой представляется вполне оправданной, так как ее материальное богатство выступает воплощением не эксплуатации человека человеком, а креативной деятельности самих ее представителей»³.

Таким образом, «возвышение» собственности на знание (т. е. интеллектуальной собственности) способно радикально перевернуть всю социальную и политическую стратификацию постиндустриального общества. Очевидно также, что социальная и политическая борьба в постиндустриальную эпоху в некотором роде будет отражением экономической борьбы за основной ресурс постиндустриального общества — знание и информацию.

¹ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 573–583, 601–609.

² Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. М., 2000. С. 180–181.

³ Там же. С. 193–194.

Однако точка зрения В. Л. Иноземцева по поводу того, что интеллектуалы превратятся в правящий класс постиндустриальной эпохи, имеет альтернативу. Многие западные ученые считают, что роль этого класса, безусловно, возрастет, но при этом интеллектуалы вовсе не становятся *правлящим классом* при постиндустриализме. Политическая власть и в будущем будет по-прежнему находиться в руках политической бюрократии и выходцев из большого бизнеса; влияние же интеллектуального класса никогда не превысит определенного уровня.

Сильное сомнение вызывает также возможность интеллектуалов консолидироваться и создать свое «политическое лобби» на уровне правительства и парламента — такое же, какое, например, имеют предприниматели, банкиры, фермеры и т. п.

Наиболее полно попытку обрисовать социальную структуру будущего постиндустриального общества предпринял Даниель Белл. Он предложил выделять там два основных типа социальных групп: «классы», где основным критерием выделения является *тип статуса* и «ситусы», «которые являются действительным фокусом профессиональной активности и интересов»¹ — т. е., вероятно, отражают *возможную сферу повышения или понижения статуса*. Классов (по Беллу, это «горизонтальные структуры») будет, предположительно, четыре:

А. *Класс профессионалов, включающий в себя четыре сословия: научное (ученые), технологическое (инженеры, врачи и т. п.), административное (администраторы) и культурологическое (художники, писатели, священнослужители и т. п.);*

Б. *Техники и полупрофессионалы;*

В. *Служащие и торговые работники;*

Г. *Ремесленники и полуквалифицированные рабочие («синие воротнички»).*

Ситусные группы (по Беллу, это «вертикальные структуры») — группируются по основным сферам приложения профессиональной деятельности:

А. *Экономические предприятия и коммерческие фирмы;*

Б. *Правительство (юридическая и административная бюрократия);*

В. *Университеты и научно-исследовательские институты;*

Г. *Социальная сфера (больницы, службы быта и т. д.);*

Д. *Военные*².

Можно предположить, что в таком случае социальная структура постиндустриального общества представляет собой как бы «мозаику», составленную из пересечения «горизонтальных» и «вертикальных» осей (или «структур»). Ученые, например, могут работать как на коммерческих предприятиях, так и в университетах или исследовательских институтах; служащие могут также служить где угодно — в армии, в социальной сфере, в

¹ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 502.

² Там же. С. 500–501.

правительстве, в бизнесе. И так далее, и тому подобное. Д. Белл подчеркивает, что «в повседневной деятельности взаимодействие и конфликт интересов происходят скорее между организациями, к которым относятся люди, нежели между расплывчатыми классами или статусными группами»¹. Очевидно, это нужно понимать в том смысле, что классово-статусная картина постиндустриального общества оказывается *сильно размытой и неопределенной* и наше внимание должно быть в первую очередь приковано к *институциональным аспектам* социальной структуры. Наша позиция совпадает здесь с позицией американского исследователя лишь частично: мы уверены, что классы и статусные группы еще сохраняют свое определяющее значение в постиндустриальную эру и потому *институциональный аспект изучения будущей социальной стратификации всё же не должен заслонять классовый аспект*. Ученым в области социальных наук еще предстоит трудная исследовательская работа в этом направлении и окончательный ответ в отношении проблемы классов и статусных групп постиндустриального общества еще предстоит получить в будущем.

Политическая борьба в постиндустриальную эпоху, по мнению большинства ученых, исследующих будущий социум, будет отражать экономическую борьбу за основной ресурс постиндустриального общества — знание и информацию. *Владение знанием и информацией как собственностью* будет источником, как политической, так и экономической власти — этот неоднократно подчеркивают как Д. Белл и Э. Тоффлер, так и другие ученые. «В постиндустриальном обществе», пишет Белл, «технические знания становятся основой, а образование — средством достижения власти; те (элитная часть общества), кто выдвигается на первый план, представлены исследователями и учеными. Но это не значит, что ученые монолитны и действуют как корпоративная группа»². Всё это возвращает нас к уже рассматривавшейся проблеме «возрастания роли интеллектуального класса в постиндустриальном обществе». Однако, в подавляющем большинстве случаев западные ученые едины в том, что роль этого класса, безусловно, возрастает, но при этом интеллектуалы вовсе не становятся *правлящим классом* при постиндустриализме. Политическая власть и в будущем опять, по всей видимости, будет находиться в руках политической бюрократии и выходцев из большого бизнеса; влияние же интеллектуального класса никогда не превысит определенного уровня. Сильное сомнение вызывает также возможность интеллектуалов консолидироваться и создать свое «политическое лобби» на уровне правительства и парламента — такое же, какое, например, имеют предприниматели, банкиры, фермеры и т. п.

Кто же будет, в таком случае, править в постиндустриальную эру? Несмотря на некоторую разногласию во мнениях западных исследовате-

¹ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 502–503.

² Там же. С. 481.

лей, общий вывод здесь примерно одинаков: *те же, кто правил и в индустриальном мире*. Естественно, поднимется влияние интеллектуального класса, упадет роль бюрократии (так, впрочем, считают, не все), возможно, всё же возрастет роль среднего класса, — но вот политическое влияние низшего класса — и без того незначительное — может еще больше упасть. Но и здесь у классиков постиндустриальной волны нет единого мнения: ведь принципы будущей демократии — «демократии участия» — предполагают привлечение *подавляющего большинства граждан к управлению государством*, включая, разумеется, и тех, кто имеет и низкие доходы.

Вообще, на *совершенствование демократических принципов устройства социума* делается значительный акцент во всех работах, посвященных постиндустриальному обществу. Все авторы едины в том, что нынешняя политическая организация капиталистических государств *еще достаточно несовершенна* и может быть *еще более улучшена*. Рецепты тут предлагаются самые разные: «демократия участия» (Д. Белл, Й. Масуда), «добровольные общины» (Й. Масуда), «разнообразие субкультур» (Э. Тоффлер) и т. п. По всей видимости, постиндустриальному обществу еще предстоит самому выработать для себя наиболее подходящую *модель демократии* — такую, чтобы, с одной стороны, она была проста и убедительна для каждого гражданина, а, с другой, успешно обеспечивала решение внутренних проблем внутри самого постиндустриального государства. Только тогда постиндустриальное государство станет устойчивым в политических аспектах своего бытия и сможет эффективно функционировать.

Понятие культуры как системы наивысших достижений в областях материальной и духовной жизни тесно перекликается с пониманием культуры как самобытного ценностного «среза» в истории человечества, связанного с деятельностью определенного этноса. В последнем случае посредством термина «культурно-исторический тип», предложенном русским ученым Н. Я. Данилевским, мы неизменно приходим к понятию «цивилизация» — как определенной (как правило, этнической) общности людей со своими, обособленными от прочих, ценностями и нормами.

Вероятно, учитывая *глобализующий характер процессов*, происходящих в современном мире, можно говорить о странах, входящих в постиндустриальную эпоху, как о странах *постиндустриальной цивилизации*. Такая цивилизация противопоставляет себя продолжающим существовать на планете индустриальной и доиндустриальной цивилизациям. Постиндустриальная цивилизация совершает рывок вперед не только в аспекте науки, технологии, социальной структуры или политики, но и в *аспекте ценностей*, в *аспекте культуры*. Постиндустриальная цивилизация — это «новая культура», это «другая» или «иная» культура. Впрочем, тот же Д. Белл категорически отделяет сферу «культуры» от сферы «политики и экономики» и утверждает, что культура *автономна* по отношению к экономическим и политическим отношениям и вполне возможно такое, что, сделав

шаг вперед в науке, экономике и политике, постиндустриальная цивилизация *сделает шаг назад* в области культурных достижений. Как известно, различные «культуры» с большим трудом сравнимы между собой и понятие «более развитой культуры» (по отношению к «менее развитой») всегда *относительно и субъективно*.

В «культурном пространстве», так сказать, повсеместно действует *принцип плюрализма и принцип равенства всех культур*. Постмодернистская философия, претендующая на то, чтобы быть *философией постиндустриальной цивилизации*, возводит даже эти принципы в «вечные», «абсолютные» и отказывается признать применимым в отношении культур сам *факт исторического их развития*. «Все культуры равноправны между собой, когда бы и где они не существовали», так примерно заявляет постмодернизм. Потому и анализ *постиндустриальной культуры* — пусть самый сжатый и лаконичный — нам представляется весьма необходимым в разрезе общей теории постиндустриального общества.

«Принадлежность к культуре означает усвоение определенной когнитивной и коммуникативной компетенции, определенного языка, социального горизонта, мировоззрения или совокупности верований, способа толковать и определять ситуацию, справляться с неопределенностью и посылать сигналы. Принадлежность к определенной культуре означает быть частью определенного универсума смысла и особого способа конструирования и передачи смысла», утверждает Г. Терборн¹. Резонно предположить, что все эти характеристики имеют значение и в отношении *постиндустриальной культуры*; она также характеризуется определенным социальным горизонтом, определенным вариантом конструирования смысла и особым универсумом последнего. Другое дело, что здесь имеет место куда больше вопросов, чем ответов. Например, насколько мы имеем основания представлять современную культуру ведущих западных стран как *зрелую постиндустриальную культуру*? А если здесь присутствует «кризис культуры» (как утверждают многие культурологи и философы), то является ли он *кризисом именно постиндустриальной культуры*? Постмодернизм — насколько его версия вообще способна представить постиндустриальную культуру? Может быть, постмодерн — это только *пародия на постиндустриальную культуру* и не более того?

Впрочем, вряд ли между постиндустриализмом и постмодернизмом есть существенные противоречия в плане трактовке как происшедшей, так и возможной эволюции культурной сферы. Еще в 1973 году, предвосхищая постмодернизм, Д. Белл писал: «модернити [фактически речь всё же шла о *постмодернити*. — А. О.] — это четко выраженный разрыв с прошлым,

¹ Терборн Г. Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческая деятельность: объяснение в социологии и социальной науке // THESIS. 1994. Т. II. Вып. 4. С. 105.

перемещение его в настоящее. Старая концепция культуры базируется на преэминентности, современная — на многообразии; старой ценностью была традиция, современный идеал — синкретизм»¹. Д. Беллу вторит Э. Тоффлер в «Футуришоке»: говоря о культуре нового, «супериндустриального общества», Тоффлер характеризует ее как культуру, находящуюся в «духовном водовороте». Быстротечность, модулярность, синкретизм, толерантность — вот какими будут принципы этой новой культуры. Всё будущее общество, по мнению американского публициста, будет расколото на множество равноправных между собой «субкультур», каждая из которых будет представлять свой собственный «культурный мир» — со своими нормами, ценностями, своей «религией», своим духовным горизонтом. Субкультура помогает каждому человеку решить его смысловые универсальные вопросы и дает *конечную ориентацию* в хаотичном и меняющемся мире; она формирует «жизненный стиль» его поведения, адаптированный к новым условиям существования; она составляет для него определенную жизненную программу, которой личность следует в своем поведении. Даже терроризм, по мнению Тоффлера, представляет собой не столько *политическое*, сколько *культурное явление*: он есть *суррогат субкультуры*, свидетельствующий о непригодности «потенциального террориста» к происходящим изменениям в обществе: «Для тех, кто испытывает недостаток в умной и всесторонней программе, кто не может справиться с новшествами и сложностями ослепляющих перемен, терроризм замещает размышления. Терроризм может и не опрокидывать режимы, но он уносит сомнения»².

В условиях, когда мир постиндустриальной цивилизации включает в себя множество субкультур, одной из главных задач станет создание *нового этоса* — того самого, который мог бы объединять и сплачивать индивидов независимо от их культурных ориентаций. Последние способны уводить людей в *такие отчужденные от мира психические и социальные реальности* (особенно усердствуют в этом плане *новейшие религиозные секты*) — что возвращение человека в нормальный мир может стать серьезной социальной проблемой. Всё это еще более усложняет созидание «новой этики» — этики толерантности и доверия. «У нас еще не развита этика терпимости к многообразию, которую требует и которое порождает немассовое общество», подчеркивает Э. Тоффлер³. А Ф. Фукуяма даже пытается поставить вопрос об экономической ценности «доверия» (т. е., по сути дела, той же «толерантности»), связав между собой проблему «доверия» и проблему «общественного капитала»: «Общественный капитал не может стать результатом индивидуальных действий. Общественный капитал предполагает приоритет общественных добродетелей, а не индивидуальных»⁴.

¹ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 254.

² Тоффлер Э. Футушок. С. 294.

³ Тоффлер Э. Третья волна. С. 365.

⁴ Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 135.

Проблему нового этоса — этоса постиндустриального общества — рассматривал и Д. Белл. Однако, он, судя по всему, наибольшие надежды здесь возлагает на *этос науки, этос научного сообщества*.

«Научное сообщество — уникальное явление человеческой цивилизации. У него нет идеологии, так как нет набора постулируемых догм, но у него есть нравственные устои, которые предопределяют неписанные нормы поведения... В общем, оно представляет собой разновидность социального контракта, но в форме, которую не предвидели Т. Гоббс и Ж.-Ж. Руссо, так как, хотя и существует добровольное подчинение сообществу и возникающее на этой основе моральное единение, суверенитет не возникает насильственным путем, а совесть остается индивидуальным делом каждого»¹. Далее американский ученый указывает и на элементы, из которых складывается научный этос (впервые они были выведены Р. Мертеном): универсализм, организованный скептицизм, коммунализм (*communality*), незаинтересованность, экономическую нейтральность и рационализм. Можно предположить, что каждый из этих элементов может быть рассмотрен как составляющая *некоего идеального этоса*, — и научный этос, — это, по-видимому, *максимальное приближение* к нему.

Итак, концепция постиндустриального общества (постиндустриальной экономической эпохи) представляет собой широко распространенную социальную теорию отчасти как современного, так и будущего, грядущего, наступающего общества. Ее дальнейшая разработка и проблематизация (в том числе и социально-философская) позволит, вероятно, еще больше углубить наши знания как о нас самих сегодняшних, так и о тех переменах, что происходят ныне и еще, вероятно, произойдут в глобализирующемся мире.

¹ Белл Д. *Грядущее постиндустриальное общество*. С. 507–508.

Современные вызовы социальной философии

§ 1. Вызовы социальной философии на рубеже XXI века

В последней главе нашей монографии мы рассмотрим проблему современных «вызовов» социальной философии, — т. е. тех наиболее глобальных исследовательских и методологических проблем, которые оказывают наиболее существенное влияние на предметное поле социальной философии.

Из всех глав нашего курса эта глава является в наименьшей степени «классической»; наоборот, она в максимальной степени обращена к современности, и, если так можно выразиться, «заострена» современностью. Вероятно, это и есть та мистическая *постсовременность*, в которую опрокинута современность, — и о чем так много пишут теоретики современного постмодерна. И, наконец, в заключение этой главы мы вкратце поставим всегда актуальный вопрос об «оправдании» современной социальной философии, или о том, что в английском языке передается непросто для русского перевода термином «justification» — это и оправдание, и объяснение, и подтверждение, и извинение. Выражаясь по-солдатски, грубовато, суть проблемы «оправдания социальной философии» заключается в следующем: насколько, вообще говоря, *извинительно ее существование со всех точек зрения* — науки, образования, общественного мнения, СМИ и т. п.? Например, С. Э. Крапивенский в одной из своих статей сравнивает судьбу социальной философии с судьбой короля Лира, намекая на то, что все ее предметное поле активно растаскивается другими социальными дисциплинами, а сама социальная философия подлежит скорому «изгнанию» из числа социальных наук¹

Социальная философия в итоге будет «оправдана», и это даст нам возможность благополучно данную монографию...

Проблему «вызова» для социальной философии следует, на наш взгляд, рассматривать сквозь призму знаменитого принципа, сформулированного

¹ Крапивенский С. Э. Социальная философия: статус и перспективы // Личность. Культура. Общество, Т. VI. Вып. 1 (21), 2004. С. 69

А. Тойнби: «Каждая цивилизация на протяжении своей истории попадает в определенные кризисные ситуации, которые она должна соответствующим образом решить». Или, как утверждал сам А. Тойнби:

«Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояния. Отсутствие вызова означает отсутствие стимулов к росту и развитию»¹.

Точно так же, как и тойнбианская цивилизация, без «вызовов» не может существовать и социальная философия. Но это «вызовы» уже несколько другого плана — «вызовы» *методологические*, — именно на них и должна дать ответ социальная философия.

Те вызовы, которые непосредственно направлены против социальной философии, мы обозначим как «вызовы социальной философии» или «социально-философские вызовы».

Социально-философский вызов — это определенная исследовательская или методологическая проблема, имеющая первостепенное значение для развития философской науки об обществе, и на которую последняя принуждена давать какие-либо ответы, предлагать те или иные решения.

Собственно «социально-философские вызовы» следует отличать от *интерпретации социальной философии* каких-либо мировых и глобальных проблем — глобализации, насилия, терроризма, потери идентичности, религиозного фундаментализма, феминизации и т. п. Очевидно, что такие проблемы являются вызовом всему мировому сообществу и всему человечеству, а не только одной философии и тем более лишь одному из ее разделов — социальной философии. Когда речь заходит о «вызове», всегда предполагается, что есть конкретный объект или субъект, против которого направлен «вызов». Вышеперечисленные мировые и глобальные проблемы никак не могут иметь своим объектом одну социальную философию или, — в качестве субъекта, — исключительно социальных философов.

Вызов, который не принимают, превращается в угрозу; угроза приводит к кризису. Действительно, отличие «вызова» от иных проблем, стоящих перед социальной философией, заключается в том, что если социальная философия не будет отвечать на собственные «социально-философские вызовы», то ей грозит *фундаментальный предметный кризис*, вследствие которого она может вообще перестать существовать.

Что же в таком случае можно считать за *фундаментальную угрозу* социальной философии в современную эпоху ее существования?

Всего мы бы указали на четыре таких фундаментальных угрозы:

¹ Тойнби А. Постигание истории. М., 1996. С. 99.

- 1) редукционизм в его разнообразных формах, и, в первую очередь, *культурологизм, психологизм и социологизм* как три наиболее опасные формы редукционизма;
- 2) догматизм и традиционализм, — в первую очередь, проистекающий из так называемой «русской идеи»;
- 3) релятивизм в форме «скептицизма» и особенно его *постмодернистский* вариант;
- 4) антисциентизм и иррационализм в своих различных версиях, — в том числе в отношении проблемы обоснования социально-философской истины.

Задача социальной философии — успешно отразить все эти четыре «угрозы-вызова» и тем самым доказать свое право на существование как научной дисциплины в рамках философии в целом; но задача эта, как будет видно из нижеизложенного, весьма трудна, а ее выполнение чревато множеством «подводных камней» и «мелей».

Первый «вызов» социальной философии — это «вызов» редукционизма; он существует столь долго, сколь долго существует сама социальная философия.

Редукционизм (в методологии) — это сведение принципов и законов какой-либо одной научной дисциплины к принципам и законам другой научной дисциплины, упрощающее и вульгаризирующее первую из этих дисциплин.

Для социальной философии это значит следующее: она *редукционируется* в том случае, когда ее социально-философские законы, принципы и категории *низводятся* к законам, принципам и категориям какой-либо частной науки (частнонаучный редукционизм) или группы этих наук (общенаучный редукционизм).

В истории социально-философской мысли мы имеем дело в основном с различными видами частнонаучного редукционизма: «механицизмом», «физикализмом», «органицизмом», «экономизмом», «психологизмом», «функционализмом», «социологизмом», «культурологизмом». О «культурологизме», «психологизме» и «социологизме» мы поговорим отдельно, а сейчас вкратце о других видах редукционизма:

♦ «Механицизм» — «физикализм» — «органицизм»

Попытки построить социальную философию по образцу «механики», «физики» или (чуть позже) «биологии» предпринимались с XVII–XVIII вв. Здесь можно вспомнить работы французских материалистов (Д. Дидро, П. Гольбаха, К. Гельвеция, П. Гольбаха), «эволюционизм» Г. Спенсера, «физикализм» О. Конта и некоторые другие концепции. Практически все они относятся уже *прошедшим периодам* развития социальной мысли, и ныне

мы имеем дело лишь с *локальными попытками* сведения отдельных отраслей социально-философского знания к теориям, позаимствованным из физики или биологии¹. В целом можно сказать, что этот вид «редукционизма» уже не представляет для социальной философии серьезной опасности.

◆ «Экономизм»

Хотя марксистскую социальную философию очень часто обозначают как «экономизм» («экономический материализм»), сама редукционистская идея низведения *социального до экономического* получила определенное развитие лишь в самых вульгарных версиях марксизма («ленинизм», «сталинизм», «маоизм»). Но даже в них использовался более гибкий термин — «исторический материализм», и очевидный тезис о примате экономической сфере сопровождался массой оговорок и уточнений. Поэтому можно сформулировать некий парадоксальный тезис, что сам по себе «исторический материализм» *генетически отторгал* «экономический редукционизм»: т. е. «экономизм» был, но он *почти никогда* не опускался до уровня «экономического редукционизма».

В современных социальных теориях «экономический редукционизм» получил импульс к возрождению в методологии «экономического империализма» (Г. Беккер, американский экономист, лауреат Нобелевской премии). Идея экономического империализма близка идее «экономического редукционизма»: *объяснить социальное через экономическое, а в некоторых случаях социально-философские и иные теории социальных процессов заместить экономическими теориями*. В целом сам подход «экономического империализма» заслуживает позитивной оценки, он привнес «новое дыхание» в экономизм, и, в частности, дал новый толчок институционализму в экономической методологии, — однако, его претензии на некое «социальное всеобъяснение» являются решительно неприемлемыми.

◆ «Функционализм»

«Функционализм» как форма «редукционизма» означает *сведение социальной философии к неким структурно-функциональным моделям*, где каждый элемент социально-философского знания объясняется посредством «структуры» и «функций»; естественно, что сама специфика социально-философского знания при этом полностью элиминируется. На «функционализме» основывали свои концепции П. Сорокин и (особенно) Т. Парсонс (см. главу 1); их, как профессиональных социологов, правда, трудно считать полноценными «социальными философами», но сторонниками «социологизма» (т. е. концепции, *растворяющей* социальную философию в социо-

¹ Напр., отдельные попытки свести социально-философское знание к неким «физико-кибернетическим моделям» имелись и имеются доньше у Московского методологического кружка (ММК) — кружка последователей Г. П. Щедровицкого.

логии) они были вне всяких сомнений; «функционализм» здесь играл роль своеобразного *дополнительного аргумента* в пользу «социологизма». Сейчас, к счастью для всех социальных философов, «функционализм» как форма редукционизма уже выходит из моды, — но вот опасность «социологизма» по-прежнему для социальной философии велика (см. ниже).

- ◆ «Культурологизм» — это последняя, и самая, пожалуй, модная ныне волна «редукционизма» в социальной философии: *это есть попытка низвести социальную философию до уровня социальной культурологии, «растворить» социально-философское в социально-культурологическом, а роль транзитного пункта здесь традиционно играет категория «социокультурной реальности»*. Ключевую роль в формировании «культурологического редукционизма» играют коммуникативные теории общества, постструктурализм и постмодернизм.

Наиболее значимая идея «культурологизма» — это редукция «общества» к «культуре», попытка доказать, что «человек» и «общество» есть «элементы», «модусы» культуры; в качестве примера можно привести высказывания известных российских культурологов А. А. Пелипенко и Э. А. Орловой, а также белорусского социолога В. Л. Абушенко.

А. А. Пелипенко:

«Культура — не просто искажающая призма между человеком и миром. Хотя даже в качестве такой призмы философы, увлеченные метафизикой абсолютного, не торопились ее замечать. Затем начались поправки на „исторические условия“, но только современный кризис метафизики поставил философию перед жестоким фактом: и человек, и мир, взятые вне культурных модусов, суть чистые и пустые абстракции. Культура, преследуя свои собственные цели, конституирует и самого человека как субъекта, и наличную модальность мира, в котором он существует. Современная гносеологическая ситуация, позволяющая, с одной стороны, выйти на транскультурную позицию и, с другой стороны, демонстрирующая принципиальную невозможность выхода из культуры вообще, сделала этот нелегитимный для философской метафизики факт очевидным»¹

Он же:

«Социогенез рассматривается как внутренний и в известном смысле подчиненный момент культурогенеза. ...Поскольку социальность задается культурой, то и познана она может быть ровно настолько, насколько культура позволяет это сделать человеку»².

¹ Пелипенко А. А. Оправдание культурологии // Личность. Культура. Общество. Т. VI. Вып. 3 (23), 2004. С. 92.

² Пелипенко А. А. Что такое социальное? Социальность и культура: проблема соотношения // Вопросы социальной теории. Т. II. Вып. 1 (2), 2008. С. 462–463.

Э. А. Орлова:

«Социокультурная реальность представляет собой *философскую категорию* [курсив мой. — А. О.], очерчивающую границы, условия, формы совместного существования людей в статике и динамике. При этом понятие „социальное“ используется для указания на характер и формы отношений и связей между людьми, а „культурное“ — для выявления их *содержания* [курсив мой. — А. О.], проявляющееся в функциях, значениях, смыслах социальных взаимодействий и коммуникаций, а также их результатов»¹

В. Л. Абушенко:

«Социальное культурно оформлено, нормировано, осмыслено, несет в себе ценностные, символические и т. д. составляющие. Оно непонимаемо и необъяснимо (во всяком случае адекватно) без учета своей культурной составляющей»².

В реальности ситуация полностью обратная: *не общество есть модус культуры, а культура является модусом общества*: т. е. культура представляет собой не содержание социального, а лишь *надбиологическую форму* его выражения. Если приравнять между собой «культуру» и «общество», то в социальном ничего не остается, кроме знаков, символов и смыслов, выражающих культуру. А как же экономика, политика, право, — это разве сферы культуры, а не сферы общества? Из-за того, что социальное «культурно оформлено», вовсе не значит, что содержание общества сводится к содержанию культуры: первое, очевидно, и шире, и глубже, и полнее, и включает в себя множество компонентов и модусов, которые не являются компонентами собственно «культуры». Например, «хозяйство», «цена», «стоимость», «власть», «собственность» (и т. п.) — это все компоненты именно «социального», и лишь *в какую-то третью (или даже десятую) очередь*, — «культурного».

«Культуру» следует трактовать исключительно как «форму выражения» социального в ценностях, символах, смыслах и т. п., — как, например, полагал крупнейший немецкий социолог и культуролог Альфред Вебер:

«Если исторический процесс является „материальным“ в развитии исторических тел, то процесс цивилизации предоставляет ему *технические средства*, чтобы построить ту или иную целесообразную или полезную форму существования. Для движения же культуры все это только *субстанция*, материал, который ей надлежит душевно переработать, преобразовать, чтобы выразить живущую в различных исторических телах „душу“, придать ему

¹ Орлова Э. А. Методологические основания социокультурного исследования // Вопросы социальной теории. Т. II. Вып. 1 (2), 2008. С. 388.

² Абушенко В. Л. «Культур-социология»: возможность иного взгляда на социальную теорию // Там же. С. 336.

форму как существенный образ души. Из этого следует понятие культуры как *формы выражения и спасения душевного в материально и духовно данной субстанции бытия*¹.

Противостояние «культурологизму» как одному из форм редукционизма является наиважнейшей задачей современной социально-философской методологии: последняя должна постоянно подчеркивать специфичность, особенность социально-философского знания и несводимость его к «модусам культурного бытия человека».

- ◆ «Психологизм» в социальной философии — это низведение социальной философии до уровня социальной психологии, растворение «социально-философского» в «социально-психологическом», представление социально-философских явлений и процессов как социально-психических.

Дань психологизму отдали многие выдающиеся исследователи, которые так или иначе пытались разработать и собственные социально-философские доктрины, такие как Г. Тард, Джон Стюарт Милль, Н. И. Кареев, П. Сорокин и др.

П. Сорокин, к примеру, давал следующее определение социального явления:

«Социальное явление есть социальная связь, имеющая психическую природу и реализующаяся в сознании индивидов, выступая в то же время по содержанию и продолжительности за его пределы»²

Или, еще более жестко:

«Выражаясь кантовским языком, можно было бы сказать, что психическое есть априорная посылка социальных явлений»³

Отсюда вытекает главный тезис психологизма — *«социальное есть психическое»*, *«все социальные явления должны быть рассмотрены как феномены общественного или индивидуального сознания»*.

Но одновременно с имевшейся в девятнадцатом веке мощной атакой «психологизма» на социальную философию в последней всегда существовало не менее сильное «антипсихологическое течение», выступавшее против редукции социальной философии к социальной и общей психологии. Одним из первых социальных мыслителей, решительно отвергнувших «психологизм» в описании социальных процессов, был Карл Маркс: его социально-философская теория не содержит и тени «объяснения через

¹ Вебер А. Принципиальные замечания к социологии культуры // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1999. С. 14.

² Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 39.

³ Там же. С. 41.

психическое», и это одна из причин того, что она оказалась *глубже и оригинальнее* всех современных ему социальных теорий:

«Глубокое сомнение в психологизме — это, пожалуй, величайшее достижение Маркса как социолога. Это его достижение открыло дорогу более глубокой концепции особого царства социологических законов и социологии, которая, по крайней мере, частично является автономной наукой»¹.

Поразмыслим теперь на тему: в чем состоит главная опасность «психологизма» для социальной философии?

Во-первых, то, что лежит на поверхности: это опасность растворения *предметного поля* социальной философии в социальной психологии, сведения деятельности людей в обществе к исключительно *ментальным характеристикам* этой деятельности.

Во-вторых, «психологизм» представляет угрозу для выполнения социальной философией ее культурогенетической функции, — функции, которая состоит, как уже было заявлено в главе 1, в создании, формулировании, разработке *образцов и норм, составляющих духовные или материальные ценности данного конкретного общества*. Именно социальная философия придает определенную «глубину» процессу этой разработке, — в то время как психология, — общая или социальная, — занимается в основном внешней, «феноменальной» стороной этого процесса. Например, обсуждая проблему «роли личности в истории», социальная философия не должна сводить данную проблему к *психическим особенностям* данной личности и ее социальной среды (как это в большинстве случаев пытается сделать социальная психология); она должна видеть и иные источники, детерминирующие поведение данной личности: социологические, экономические, культурные. Только тогда анализ поведения данной личности будет подлинно *научным*.

Но в целом, следует отметить, «психологический редукционизм» для социальной философии — это *дело прошлое*, и ныне он больше касается не самой социальной философии, а скорее проблем ее *прикладного* использования: именно в таких случаях социально-философское знание периодически трансформируется в социально-психологическое знание. Психология, — но не в ее научном понимании, а психология типа «*common sense*» [здорового смысла], вообще в сознании большинства людей отождествляется с *наукой*, способной разрешить если не все, то, как минимум, половину проблем человечества. Не случайно большинство современных «новых религиозных культов», «новых сект» (например, хорошо всем известная *сайентология*) «окопались» именно вокруг психологии. Сама психология нуждается в ежедневном, ежеминутном «очищении» от тех мно-

¹ *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 105.

гочисленных «полипов» обиденного, оккультного, полумистического знания, что активно «налипают» на нее примерно со второй трети XX века.

- ♦ «Социологизм» — это концепция замены или, даже лучше сказать, подмены социальной философии социологией как науки якобы лучше эмпирически ориентированной и способной дать более точную и доказанную картину социальной реальности¹

Идея о замене социальной философии на социологию есть своего рода «*idée fixe*» — навязчивая мания всех социологов, начиная с Огюста Конта и Эмиля Дюркгейма. Главное обвинение в адрес социальной философии заключалось (и *заключается* до этого дня) в том, что она давно перестала быть *наукой*, а превратилась в разновидность «социальной теологии» или «социальной метафизики». Прочитируем, например, известно-го французского социолога и антрополога М. Мосса:

«Все метафизические традиции, делающие из человека существо особого рода, вне природы, и усматривающие в его действиях факты, абсолютно отличающиеся от фактов природы, сопротивляются прогрессу социологического мышления. Но социолог не обязан обосновывать свои исследования философскими аргументами. ...И если к тому же научное исследование обществ требует другой концепции человеческой природы, то философия должна следовать за наукой, по мере того, как последняя достигает каких-то результатов. ...Я даже скажу, что развитая антропология могла бы заменить философию, поскольку она содержит в себе именно ту историю человеческого духа, которую предполагает философия»²

Но не случайно мы обозначали «социологизм» как *позитивистскую атаку* на социальную философию. Социальная философия сама по себе «глубже» и «насыщеннее» всякого позитивизма, она вовсе не обязана быть наукой в духе физики или математики. Она есть *метафизика* по сути своей, и в этом ее *недостаток* перед социологией, но одновременно есть и *преимущество* перед последней.

Недостаток, естественно, заключается в том, что социальная философия — наука, скажем так, не *эмпирическая*; ее выводы не связаны строго с экспериментом и наблюдением, — но из этого вовсе не следует, что эти выводы каждый раз оказываются *ложными*. Наоборот, эмпиризм, как *слепая вера* в эмпирическую истину (чаще всего выраженную в математической или статистической форме), столь присущий социологии и другим позитивистки ориентированным социальным наукам, абсолютно чужд соци-

¹ Напомним, что мы уже отчасти обсуждали проблему «социологизма» в связи с «философией социологии» как одной из социально-философских наук.

² Цит. по: Каради В. Стратегии повышения статуса // Социология под вопросом. М., 2005. С. 230.

альной философии. В связи с этим, куда здесь важнее указать на *преимущества* социальной философии перед социологией: социальная философия есть *свободный дискурс* о социальном, не заикленный на каких-то конкретных эмпирических данных, и не связанных с необходимостью «встраивать» свои результаты в схемы строгих математических и эмпирических рассуждений. В этом смысле социальная философия — это «*метафизическая* кошка, которая гуляет сама по себе», а социология подобна «псу, сидящему на цепи *строгого эмпиризма*». Так что «*idée fixe*» социологов о замене социальной философии социологией не имеет под собой никаких оснований, ибо, как известно, кошку собакой никогда не заменишь: последняя и мяукать не будет, и мышей ловить не станет, а будет лишь уныло грызть косточку эмпирических данных, которую кинут ей сами социологи...

- ◆ Еще один, очень часто недооцениваемый «вызов» современной российской социальной философии, — это вызов «традиционализма», готового трактовать российскую цивилизацию и российский духовность как *наивысшее достижение всей мировой цивилизации*, — причем независимо от того, что имеется перед нами, — позитив или негатив.

Проблематика «русской идеи», — с этим вполне можно согласиться, должна быть одной из ключевых проблематик для *российского социального философа* или *философа истории*. Если уже не один из великих русских философов конца XIX — начала XX вв. не прошел мимо нее, — то почему мимо нее должны проходить современные русские мыслители?

Вопрос лишь в том, что наша, *российская, национальная гордость* не должна заслонять от нас *черных бездн* нашей истории, — тех периодов, когда наш народ и государство рождали «*грядущих хамов*» или тоталитарные деспотические режимы с полным попранием всяких прав личности. Российский социальный философ должен быть объективным в отношении российской истории, — и видеть как взлеты, так и падения российского народа. Одна из его функций, — функций как философа (см. главу 1), — это функция *критическая*: он должен «критиковать» российскую историю с позиций неких *высшего Блага*, — того самого, что еще не достигнуто российской нацией¹. Однако превращать научный анализ «русской идеи» в

¹ «Они [впавшие в догматизм и традиционализм социальные философы] проявляют неспособность к самокритике и впадают в истерику, когда критику России приходится выслушивать. Всякий нарек на осуждение русского государства (за завоевательную политику и угнетение своих подданных) и русского народа (за пассивность, готовность подчиняться и пьянство — хотя бы) тут же объявляется „очернительством“, или еще того хуже — предательством и капитулянтством». Такие защитники национального достоинства вынуждены деспотизм называть «государственностью», стремление сбиться в кучку, чтобы хоть как-то защитить себя от власти, — «общинностью» и «соборностью», крепостные отношения — «патриархальностью», территориальные захваты — «продвижением» // *Алаев Л. Б.* Смутная теория и спорная практика: о новейших цивилизационных подходах к Востоку и к России // Историческая психология & социология истории. 2008. № 2. С. 110.

торжественную оду всему российскому и русскому, — это значит поддаваться искушению догматизма и традиционализма. К сожалению, такое сейчас можно нередко встретить среди российских ученых и философов. В большинстве случаев такая позиция вытекает из так называемого «цивилизационного подхода» в истории, основанном на критике «Запада» и апологии «Востока»:

«Составной частью „цивилизационного подхода“ в подобном исполнении всегда было охаивание „Запада“. Еще в период разделения церквей „они там“ погрязли в папизме и дьявольщине. Потом они погрязли в материализме, вещизме, в то время как „мы“ сохранили высокую духовность. Бесчисленное количество раз „они“ заходили в тупики, что мы с удовольствием фиксировали (с их же слов), а потом выходили из тупиков, о чем, правда, мы не сообщали»¹.

Увы, увы, увы! *«Россия это всегда наилучшее»*, — утверждают подобные «исследователи»², а социальная философия в ее *наихудшем варианте* механически переносит подобные беспочвенные, антинаучные заявления в свое исследовательское поле. Если «Россия — это наилучшее», то тогда и с точки зрения социальной философии у нас все «наилучшее»: *наилучшая цивилизация, наилучшая духовность, наилучшая история, наилучшие правители, наилучшая социальная структура, наилучшие революции, наилучшие тирании, наилучшие социальные идеалы, наилучшая форма собственности и т. д. и т. п.* (И, естественно, к этому прибавляются *наилучшая социальная философия и наилучшие социальные философы...* Всегда бы так!).

Можно привести несколько *образчиков* подобных заявлений:

«В XXI веке, отвечая на вызовы глобализации, Россия предстоит выступить в роли *третьего Рима* [курсив мой. — А. О.], держателя и защитника духа, *возрождающего цивилизационные начала бытия* [курсив мой. — А. О.]. В итоге в новом веке Россия неизбежно предстает как носитель убедительной духовной альтернативы... Россия представляет собой ареал, рождающий импульс новой, постэкономической исторической формации»³

Или:

«Русская цивилизация — целостная совокупность духовно-нравственных и материальных форм существования русского народа, определившая его историческую судьбу и сформировавшее его национальное сознание. Опираясь на ценности своей цивилизации, русский народ сумел создать *величайшее в мировой истории государство* [курсив мой. — А. О.], объе-

¹ Алаев Л. Б. Смутная теория и спорная практика... С. 109.

² Кавычки здесь обязательны!

³ Леонова О. Г. Вызовы глобализации и актуальные тренды общественного сознания в России // Социально-гуманитарные знания. 2008. № 1. С. 15.

динившее в гармоничной связи многие другие народы, развить великие культуру, искусство, литературу, ставшую духовным богатством всего человечества...

Россия сумела создать органичное сочетание единства и свободы, в условиях которого почти каждый русский был строителем великой державы не страх, а за совесть. Абсолютные ценности, на любви к которым объединялись русские люди [курсив мой. — А. О.], — Бог, царь, родина, или, как это звучало в массе, „За Бога, Царя и Отечество“»¹.

Вероятно, дальше идти уже не стоит. Но одна из задач российской социальной философии очевидна: это активное противодействие подобным тенденциям. «Россия» как навязчивая мания и «русская идея» (обычно в ее консервативно-религиозном истолковании) не должны туманить сознание социальному философу и заволакивать шорами его глаза. Умение быть критичным в отношении собственной страны и ее истории — это прямая обязанность национальной социальной философии, и российская социальная философия не должна быть здесь исключением.

♦ Следующий фундаментальный вызов современной социальной философии — это вызов «постмодернизма» и «релятивизма».

Постмодернизм ныне является одним из самых популярных социально-философских направлений; даже можно сказать, что постмодернистом быть сейчас в социальной философии модно и со стороны эффектно. Но скрывает ли эта «модность» и «эффектность» за собой настоящую философскую глубину и культуру?

Бесспорно, постмодернизм как особое видение социального мира содержит много интересного и необычного, демонстрируя совершенно неожиданные перспективы в рассмотрении этого мира. Как одно из социально-философских течений современности постмодернизм имеет полное право на существование. Но в данном случае мы говорим о другом: о попытках растворить социальную философию в постмодернизме, сделать из социальной философии некую версию социальной философии постмодернизма. И эта угроза весьма существенна в методологическом плане, ее нельзя игнорировать и ею нельзя пренебрегать.

Например, некоторыми социальными философами утверждается, что именно постмодернизм и его главный метод — деконструкция, должны сыграть ключевую роль в прощании социальной философии со своим классическим прошлым:

«Примером богатого интеллектуального прощания с прошлым может служить само материнского лоно деконструкции — постмодернизм. Его критика духовных основ эпохи модерна не имеет ничего общего со „зряшным“

¹ Платонов О. Святая Русь и окаянная не-русь: Заговор против России. М., 2005. С. 6–7, 203.

отрицанием, — напротив, она на редкость продуктивна и эвристична, постоянно прибавляет в содержании и дифференцирующей структурализации, достаточными по своим меркам для встраивания в целую историческую эпоху. Постмодерн как раз и есть такая эпоха. Как долго она будет продолжаться и чем конкретно закончится, — никто не знает. Впрочем, кассандрами от науки постмодерн уже давно похоронен»¹.

Но социальной философии вовсе не нужно *интеллектуальное прощание со своим классическим прошлым!* Наоборот, это прошлое нужно сохранять и умножать, и если социальные философы-постмодернисты желают с ним попрощаться, то их глубоко *личное дело* и всей социальной философии этот никак не касается!

Первым пунктом нашей аргументации «против постмодернизма» будет как раз то, что постмодернистская парадигма пока получила свое признание скорее в *науках гуманитарного склада*, чем в *социальных науках*. Постмодернизм — это куда более парадигма *гуманитарного мышления* и куда менее — парадигма *социального мышления*. И толчок ему, как известно, дала сфера искусства (в первую очередь, это — архитектура и живопись):

«Именно в духовной культуре начала складываться модель постмодернистской реальности, которая наиболее рельефно показала себя в искусстве, где расшатывались модернистские догмы и выворачивались наизнанку стереотипы модернистско-авангардистской логики»².

Конечно, разделение гуманитарного и социального знания весьма условно. Всё гуманитарное знание в той или иной степени социально, а всё социальное знание в той или иной степени гуманитарно. Но целый ряд областей социального знания (прежде всего, — *экономического, политологического, правового*) очень трудно охарактеризовать как *гуманитарные*; здесь нет того ценностно-нормативного угла зрения, под которым гуманитарные науки традиционно рассматривают социальную действительность. Элемент «субъективного», «личностного» в гуманитарном знании очевидно выше, чем в социальном; последнее значительно больше устремлено к «объективности» и «нейтральности», «субъективное» в нем уже практически не выражено. Вот почему и постмодернизм с его устремлением к синкретичности, аморфности, плюрализму, иррациональности совершенно не соответствует попыткам современных социальных ученых сделать экономическое, социологическое, политологическое и иное социальное знание *более полным и более точным*. Не следует также забывать, что методологической основой современного западного мышления по-прежнему оста-

Гречко П. К. История и современность: перспектива деконструктивистского прощания с прошлым // Вестник РУДН (серия «Философия»). 2009. № 1.

² Зыбайлов Л. К., Шатинский В. А. Постмодернизм. М., 1993. С. 4.

ется позитивизм, — а в позитивистские нормы рациональности «постмодернистские уклоны» не впишутся ни с одной стороны, хотя и представляют им очевидную угрозу.

Например, А. Сокал и Ж. Брикмон в связи с этим замечают:

«Дискурс постмодерна... функционирует среди других в качестве ловушки, в которую попадают многие гуманитарные науки. Никакое исследование, касается ли оно мира природы или человека, не может развиваться на концептуально запутанном и коренным образом отстраненном от эмпирических данных основании. ...Более серьезным, по нашему мнению, является пагубное воздействие отказа от ясного мышления на образование и культуру. Студенты учатся повторять и выстраивать рассуждения, в которых они мало что понимают. Став экспертами в искусстве манипулирования ученым жаргоном, они могут даже сделать университетскую карьеру»¹.

Следующий наш тезис, — *против постмодернизма*, — основывается на том, что последний есть *уже далеко не первый «постмодернизм»* в истории западного мышления и западной культуры. Периодически в разные эпохи эволюции науки и философии на первый план уже выдвигалось *скептическое отношение* к существующим и предшествующим школам и направлением и тесно связанное с этим требование «плюрализма истин» в общественном знании. Классическим примером в философии может служить античный скептицизм (школа Пиррона Элидского, III–II вв. до нашей эры).

Античные скептики, как известно, «отрицали» как всю предшествующую, так и всю современную им философию, утверждали, что о каждой вещи можно говорить, что угодно и всё это будет верно (здесь они следовали во многом традиции греческой софистики с ее *релятивизмом*), предлагали быть терпимыми к противоположным точкам зрения, полагая, что каждая из них по-своему может быть правильной и т. д. и т. п.

«Постмодернизм» эпохи античности, в конце концов, сменился «взрывом» мистических и эзотерических учений в начале нашей эры, когда ему на смену пришел неоплатонизм, а чуть позже и христианская теологическая философия. Не повторится ли подобное и на этот раз? Кроме того, надо помнить, что философия постмодернизма отразила в себе, как в зеркале, общее разочарование в науке и рационалистической философии XX века — разочарование, особенно затронувшее среднего, обычного европейца — и поднятое на щит европейской интеллигенцией. Но — и это мы хотим подчеркнуть — не всей интеллигенцией, — а, в первую очередь, *гуманитарной*.

Большинство как западных, так и российских интеллектуалов остались совершенно глухи к этому новому течению, и по-прежнему в основе

¹ Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки: критика современной философии постмодернизма. М., 2002. С. 168.

их мировоззрения лежит сциентизм и рационализм. Или, можно даже сказать точнее, что постмодернизм и прочих экзотический духовный поиск оказывает влияние на ум интеллектуала лишь во время *его досуга*; в то время *на своем рабочем месте* интеллектуал всегда действует как твердый рационалист и сциентист. Западная цивилизация потому и остается самой мощной технологической цивилизацией в мире, поскольку строго держится норм рациональности, разработанных еще в XVII–XVIII вв. европейской философией в лице Ф. Бэкона, Д. Локка, Т. Гоббса, Р. Декарта и других великих философов Нового времени.

- ◆ Последний «вызов» в отношении социальной философии, — это в целом *глобальный вызов* антисциентизма и иррационализма (постмодернизм в этом вызове — лишь *локальное*, хотя и значительное явление). Новая вспышка эти двух течений грянула в последней трети XX века и причин этому множество: технологические катастрофы как результат «проколов» науки и техники эпохи модерна, мода на «новые религии» и эзотерические секты, психологическая усталость и «разочарование» в науке, как в институте, неспособному ежеминутно «удивлять» и «развлекать» массовую аудиторию. Наука уже давно воспринимается как *повседневность бытия*, лишь отчасти расцветивающая его «серость» и «монотонность». Науке выдвигается обвинение в том, что она провоцирует техногенные риски, толкает вперед гонку вооружений, «разогревает» экологический кризис и в целом оказывает все более негативное воздействие на все сферы общества.

На почве таких странных и беспочвенных обвинений в конце XX — начале XXI вв. поднялась новая волна антисциентизма и иррационализма в социально-гуманитарных дисциплинах (постмодернизм — здесь лишь одно из многочисленных явлений, — наряду с психоанализом, шизоанализом, феноменологией и т. п.). Философия также не стала исключением. Из нее изымается всякая научность, рациональность, доказательность, объективность, любые логически продуманные и взвешенные аргументы перестают рассматриваться как *философские аргументы*, доказательность приравнивается к бездоказательности, а любая попытка философии следовать нормам науки объявляется бесполезной и не имеющей никакого смысла.

Пока что этот вызов затронул социальную философию лишь краем: в основном атака здесь идет на *эмпирический базис* социальной философии. Вместо эмпирии и фактических данных как первого уровня социальной философии предлагается чаще всего «коммуникация» и «интерсубъективность».

Вот как описывает данную ситуацию А. Н. Павленко:

«Так в европейской традиции возникает направление, которое манифестирует *интерсубъективную программу обоснования человеческого мышле-*

ния в целом, и научно-философского, в частности. Необходимо признать, что это направление оказалось весьма распространенным, а в числе его последователей мы встречаем такие известные уже в наше время имена, как К.-О. Апель и Ю. Хабермас.

Со временем, *интерсубъективизм*, оставаясь философской сердцевиной этого направления, приобрел более понятную широкому философскому кругу форму — *коммуникацию*. Коммуникативная стратегия, граничащая подчас с публицистическим упрощением, по самой своей природе предрасположена к сокрытию самого существа коммуникации. Люди убеждены, что сущность коммуникации — *в самом процессе коммуникации*. Говоря проще, *в коммуникации лучше разбирается тот, кто коммуницирует*. Это убеждение, ставшее сегодня чуть ли не расхожим мифом, овладело сознанием участников коммуникации настолько, что нечто ему противоположное или просто с ним не согласное воспринимается как что-то противоестественное. Тем самым коммуникация как таковая и стоящий за ней интерсубъективизм выводятся за границы обсуждения, делая ее чем-то само собой разумеющимся¹.

Говоря иначе, для социальной философии, как и всякой философской науки, проблема обоснования ее положений, начинается с обоснования ее *эмпирических утверждений*. Конечно, схемы этого обоснования гораздо сложнее, чем представляется, например, позитивизму или аналитической социальной философии, но все равно их пока никто не отменял. Попытка подменить классическую, эмпирическую трактовку социально-философской истины ее интерсубъективной или коммуникативной интерпретацией приводит социальную философию к «логическому кругу», в результате которого из социально-философской истины изгоняется всякое ее объективное содержание, а сама проблема истины решается *древним* аргументом от *общезначимости*, т. е. «большинством голосов»:

«Сторонники интерсубъективного обоснования всегда будут оставаться в положении барона Мюнхгаузена, который пытается вытащить самого себя из болота за свои же собственные волосы»².

Социальная философия потому и остается *социальной наукой*, что ее аргументация так или иначе исходит от науки, даже если эта наука остается в качестве весьма глубокого и почти неощутимого фундамента всех социально-философских исследований. Это, кстати, и составляет основу «классического» подхода в социальной философии. Нельзя сказать, что иные подходы и интерпретации социальной философии не имеют права на существование: *нет, конечно же, имеют, но в таком случае мы будем*

¹ Павленко А. Н. Является ли «коммуникативная программа» обоснования знания универсальной? // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 101.

² Там же. С. 112.

иметь дело скорее с социальным философствованием как «интеллектуальной игрой ума» или «игрой в бисер», вследствие чего социальная философия не сможет выполнять большинство из тех своих функций в обществе, что были нами заявлены в главе 1.

§ 2. (Вместо заключения) «Оправдание» социальной философии: состоится ли оно?

Итак, будет ли «оправдана» социальная философия перед лицом всех обозначенных нами выше методологических вызовов? Их ведь, как выяснилось, более чем достаточно: культурологизм, психологизм, социологизм, традиционализм, догматизм, постмодернизм, антисциентизм, иррационализм и еще много чего другого.

Будем надеяться, что да. «Классическое наследие» современной социальной философии сформировало у нее *необычайную гибкость и универсализм*, а также сверхвысокую «химическую стойкость» к всякого рода вызовам. Социальная философия начала XXI века способна дать полноценный ответ и отпор любой *ультрасовременной парадигме* социально-гуманитарных наук, претендующей на то, чтобы заместить собой классическое социально-философское знание и тем самым превратить его в филиал своих *супермодных идей*. Опора у социальной философии здесь одна — наука как *система рационального, доказательного и эмпирически верифицируемого знания*.

Естественно, это не исключает существования в самой социальной философии течений и направлений, так или иначе не соответствующих указанному формату¹ Однако социальная философия *в целом* должна *заявлять себя как наука, стремиться быть наукой и разделять существующие идеалы научного знания*. В этом — главный путь ее «оправдания» в качестве особой философской и социально-гуманитарной дисциплины.

¹ Все же заметим, что пространство возможностей, *дающих индульгенцию освобождения от норм и идеалов научного знания*, у социальной философии куда меньше, чем у иных философских дисциплин (онтологии, философской антропологии, аксиологии и т. д.).

Предметный указатель

Власть как предмет социально-философского дискурса 96–100
«Вызовы» социальной философии 240–256

Движущие силы общества (истории) 166–186

Исторические эпохи 198–199

Краптология 101
«Культурная травма» 186

Мегапаттерны истории 195–196
определение 195
линейный мегапаттерн 196
циклический мегапаттерн 196
хаотический мегапаттерн 196

Общественно-экономических формаций (ОЭФ) теория 196–198
«Оправдание» социальной философии 256
Оверстраты 137

Пропетология 101

«Ризоматическая» концепция истории 201–202

Смысл и направленность истории 185–192
Собственность как предмет социально-философского дискурса 101–117
Социальная революция 181–182
Социальная стратификация как предмет социально-философской рефлексии 116–138
Социальная философия
— история 18–32
— предмет 6–14

— «предметный» принцип развития 13–14
— функции 14–18
— современные направления 32–55
Социально-философские науки (СФН)
— социальная онтология 56–57
— социальная эпистемология и методология социальной философии 57–59
— социальная аксиология 59
— история социальной философии 59–61
— социально-философская антропология 61
— социальная экология 61–62
— философия истории (социальная философия истории) 62–64
— философия экономики 64–65
— философия права 65–66
— философия политики 66–67
— философия культуры 67
— философия социологии 67–69
— определение СФН 56
«Сферный анализ» в социальной философии 71–74

Философия
— предмет 6–8
— философские науки 8–9

«Хитрость разума» в истории 184–185

Цивилизаций теория 196–198
Цивилизационный путь развития (ЦПР) 198

Экономические эпохи
— доиндустриальное общество 207–213
— индустриальное общество 213–220
— постиндустриальное общество 219–239
«Эффект цунами» в истории 167–168

Именной указатель

- Абу-Лугход Ж. 41
Абушенко В. Л. 244
Августин 185
Адорно Т. 37
Алаев Л. Б. 249
Алексеева Т. А. 262
Альтюссер Л. 37
Амин С. 41
Андерсон П. 38
Апель К.-О. 255
Аристотель 22, 60, 119, 132, 139, 140, 141
Архимед 173
Аттила 176
Аутвейт У. 53
Ашин В. Г. 137
- Бам-Бавёрк Е. 159
Барадат Л. 91
Бандера С. 176
Барулин В. С. 61, 72
Батай Ж. 53
Батый 176
Бауман З. 50
Бейлз К. 120
Бек У. 39
Беккер Г. 243
Белас Л. 28
Белинский В. Г. 127
Белл Д. 39, 221–222, 227–228, 234–238
Бентам И. 100, 151, 154
Бенуа А. де 186
Бергер П. 44–46
Бердяев Н. А. 157, 189, 217,
Берия Л. П. 176
Бернс Р. 172
Бисмарк О. – 179
Блумер Г. 169
Блур Д. 44
Блюмкин Я. 175
Бодрийяр Ж. 53, 160
Брикмон Ж. 253
- Бродель Ф. 42
Бруно Д. 179
Будда 179
Буденный С. М. 174
Булгаков С. Н. 9, 64
Бурдые П. 43, 46, 52–53, 60, 90, 160
Бухарин Н. И. 174, 216
Бэкон Ф. 254
- Валлерстайн И. 30, 41–42, 231
Вальрас Л. 157, 159
Василенко И. А. 88
Васильев Л. С. 198–199, 207, 210–211
Вебер А. 245–246
Вебер М. 86, 204, 208, 213
Вельш В. 54
Вико Дж. 60, 185, 196
Витгенштейн Л. 34–35
Вольтер Ф. 190
Восленский М. 217
Вышеславцев Б. П. 203
- Ганди М. 179
Гваттари Ф. 53
Гегель Г. В. Ф. 17, 37, 142–143
Гейтс Б. 230
Гельвеций К. 26
Гердер И. 190
Герострат 176
Гидденс Э. 127
Гиммлер Г. 176
Гитлер А. 75, 176
Глогов М. Б. 128
Гоббс Т. 26, 60, 75, 86, 142, 148, 163. 239, 254
Гобозов И. А. 263
Гольбах П. 26, 242
Гоулднер А. 49, 74, 77, 152, 154
Грамши А. 30, 37–38
Грек Максим 31
Гречко П. К. 10–11, 13–14, 32, 53, 89, 143,
158, 192–193, 199–200, 252

- Грибосдов А. С. 94
 Грозный Иван 31, 176
 Гумилев Л. Н. 31, 47, 60, 127–128, 179–180
 Гурсвич А. Я. 32
 Гэлбрейт Дж. 30, 39–40, 144, 203, 219, 223, 226
- Давыдова Н. М. 161–162
 Данилевский Н. Я. 30–31, 40, 185, 197
 Данте А. 172
 Данто А. 35
 Декарт Р. 254
 Делез Ж. 53
 Демокрит 173
 Деррида Ж. 53
 Джонстоун Л. 86
 Дидро Д. 242
 Диоген Синопский 23
 Дракер П. 39–40
 Дутин А. Г. 66, 137, 170
 Дюркгейм Э. 60, 70, 202, 205–206, 248
- Ежов Н. И. 176
 Ельникова Г. А. 47–48
- Завалько Г. А. 42
 Зомбарт В. 202, 204–205
 Зотов А. Ф. 263
 Зыбайлов Л. К. 252
 Зыкова Г. Н. 54
- Ибн-Хальдун** 23–24
 Ильин И. А. 32
 Инглхарт Р. 39
 Иноземцев В. Л. 202–203, 233–234
- Калигула 176
 Кампанелла Т. 24–25, 142, 162
 Кант И. 28–29, 112, 142
 Капелюшников Р. И. 158
 Каради В. 248
 Карсеев Н. И. 246
 Карлейль Т. 172, 177
 Карнап Р. 33
 Кастельс М. 39–40, 113, 203, 209, 222, 224–225
 Кашанин А. В. 84
 Кашанина Т. В. 84
 Кемеров В. Е. 5, 32, 41–42, 116
- Келле В. Ж. 32
 Керимов Т. Х. 116
 Кирабаев Н. С. 263
 Кларк Д. Б. 159
 Коллинз Р. 68
 Ковальзон М. Я. 32
 Кола Д. 98
 Комиссаров Г. И. 189
 Кондорсе Ж. 185, 190
 Кондратьев Н. Д. 203
 Кони А. Ф. 174
 Конт О. 37–38
 Конфуций (Кун-Фу-цзы) 19, 21, 179
 Корнаи Я. 217
 Корш К. 37–38
 Котовский Г. 174
 Коуз Р. 112
 Кохановский В. П. 58
 Кравченко А. И. 13, 122
 Крапивенский С. Э. 90, 127, 240
 Кромвель О. 172
 Кропоткин П. А. 156
 Ксенофонт Афинский 23
 Кузицин В. И. 119
 Курбский Андрей 31
 Кучевский В. Б. 72
 Кучуради И. 153
- Лавеле Э. де 102
 Лавриненко В. Н. 10
 Лавров П. Л. 31, 76
 Лавуазье А.-Л. 173
 Ладен ибн 176
 Лакан Ж. 53
 Лао-Цзы 20
 Ледяев В. Г. 95–96
 Лемон М. 63
 Ленин В. И. 30, 32, 38, 130, 131, 144, 172, 174–175, 178–179, 182, 216
 Леонова О. Г. 250
 Леонтьев К. Н. 185, 187
 Лиотар Ф. 53
 Локк Дж. 26, 60, 103–104, 142, 148–149, 254
 Ломоносов М. В. 173
 Лукач Д. 37–38
 Лукман Т. 44–46
 Луман Н. 46, 50, 60, 92, 186
 Лютер М. 172, 178

- Майерс Д. 93
 Макиавелли Н. 24, 75, 98, 142, 184
 Маккензи Р. 61
 Малюта 176
 Манхейм К. 44
 Мао Цзэ-дун 75, 178
 Маркс К. 35, 36, 38–39, 80, 142, 1559–160, 195, 201, 204, 229, 246–247
 Маркузе Г. 215
 Маслоу А. 264
 Масуда Й. 39–40, 202, 222–223. 226. 228, 236
 Махно Н. И. 176
 Менгер К. 159
 Мертон Р. 239
 Мизес Л. 143
 Мид М. 51
 Милль Д. С. 246
 Михайловский Н. К. 76
 Моисеев С. В. 65, 83
 Моисей 89
 Момджян К. Х. 32
 Монтескье Ш. 27, 75, 148, 175, 190
 Мор Т. 24–25, 142
 Моска Э. 268
 Мохаммед 172
 Мур Дж. 150
- Наполеон Бонапарт 177
 Нерон 176
 Нижников С. А. 60
 Ницше Ф. 112
 Ноттурно М. 268
- Октавиан Август 173
 Орлова Э. А. 245
 Осипов Ю. М. 64
- Павленко А. Н. 255
 Пайпс Р. 217
 Панарин А. С. 164
 Парсонс Т. 48–49
 Пелипенко А. А. 244
 Пересветов Иван 31
 Перикл 173
 Пестель П. И. 31
 Петлюра С. В. 176
 Петр Первый 179
 Пигров К. С. 10–11
- Пиночет А. 176
 Писарев Д. И. 76
 Платон 21–22, 140–141, 162
 Платонов О. 251
 Плеханов Г. В. 172–174
 Победоносцев К. Н. 152
 Поланья К. 262
 Поппер К. 33, 40, 185, 187–188, 247
 Пугачев Е. 178
- Радаев В. В. 81–82, 117–118, 132
 Радищев И. П. 31
 Разин С. 178
 Рассел Б. 30, 32, 95–96
 Ратников В. П. 10
 Рашковский Е. Б. 63
 Резник Ю. М. 32, 117–118
 Риан А. 266
 Рикардо Д. 159
 Рикёр П. 265
 Розов Н. С. 188
 Ролз Дж. 144–150
 Росту В. 203
 Ротшильд М. 174
 Руссо Ж.-Ж. 85, 148, 163, 172, 190, 239
- Самсин А. И. 265
 Сахаров А. Д. 179
 Семенов Ю. И. 63
 Сен-Симон К.-А. 202
 Смелзер Н. 117–118
 Сокал А. 253
 Соколов С. В. 10
 Сократ 139–140, 179
 Солженицын А. И. 179
 Соловьев В. С. 31
 Сорокин П. 243, 246
 Спенсер Г. 242
 Спиридонова М. 175
 Сталин И. 174–176, 216
 Столыпин П. А. 179
 Стоуньер Т. 226
 Стюарт Т. 230.
- Тард Г. 246
 Теннис Ф. 202, 205
 Терборн Г. 87, 237
 Тойнби А. 185. 191, 197, 216

- Токвиль де А. 75
Толстой Л. Н. 179
Томас Р. 148, 150
Тоффлер Э. 39–40, 203, 225–227, 229, 235–236, 238
Троцкий Л. Д. 174
Туроу Л. 39, 40, 203, 224
- Уэбстер Ф. 266
- Фетелин Э. 261
Филофей 31
Фома Аквинский 23
Фразимах 139, 147
Франк А. 41
Фрунзе М.В. 174
Фуко М. 53, 97
Фукуяма Ф. 238
- Хабермас Ю. 50, 255
Халипов В. М. 100
Хайек Ф. 30
Хеффе О. 164
Хомяков А. С. 31
Христос Иисус 179
Хрущев Н. С. 75, 178, 185
Хусейн Саддам 75, 176
- Цинь Ши-хуан 20
Цицерон 23
- Чаадаев П. Я. 31
Чапаев В. И. 174
Чсйз-Данн Х. 41
Чингиз-хан 176
- Шан Ян 19–20, 211
Шапинский В. А. 252
Швейцер А. 179
Шекспир У. 172
Шелер М. 44
Шкаратан О. И. 81–82, 117–118, 132
Шопенгауэр А. 172
Шпенглер О. 60, 185, 197, 201
Шюц А. 44–45
- Щедровицкий Г. П. 243
Щорс Н. А. 174
- Эйзенштадт Ш. 41
Эйхман Н. 176
Элиас Н. 156
Энгельс Ф. 142, 195
- Янг М. 138
Ясперс К. 185, 191–192

Литература

Книги на русском языке

- Августин Бл.* Творения. Т. 3. О граде Божьем. СПб., 1998.
- Алексеева Т. А.* Справедливость как политическая концепция, М., 2001.
- Американская социологическая мысль, М., 1994.
- Андерсон П.* Размышления о западном марксизме, М., 1991.
- Антропология профессий, М., 2005.
- Апель К.-О.* Трансформация философии, М., 2001.
- Аристотель.* Сочинения. М., 1984. Т. 4.
- Ашин В. Г.* и др. Основы политической элитологии, М., 1999.
- Барулин В. С.* Диалектика сфер общественной жизни, М., 1982.
- Барулин В. С.* Социальная философия, М., 2002.
- Бейлз К.* Одноразовые люди: Новое рабство в глобальной экономике, М., 2006.
- Бек У.* Общество риска: на пути к другому модерну, М., 2000.
- Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности, М., 1995.
- Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество, М., 1999.
- Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства, М., 1998.
- Бентам И.* Избр. произведения, СПб., 1867. Т. 1.
- Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма, М., 1990.
- Бердяев Н. А.* Смысл истории, М., 1990.
- Бердяев Н. А.* Философия неравенства, М., 1990.
- Бурдые П.* Начала, М., 1994.
- Бурдые П.* Социальное пространство: поля и практики. СПб., 2005.
- Валлерстайн И.* Конец знакомого мира, М., 2004.
- Василенко И. А.* Политическая философия, М., 2004.
- Васильев Л. С.* История Востока, М., 1998. Т. 1–2.
- Вебер А.* Избранное: Кризис европейской культуры, СПб., 1999.
- Вебер М.* Город, Пг., 1923.
- Вебер М.* История хозяйства, Пг., 1924.
- Вебер М.* Избранные произведения, М., 1990.
- Вебер М.* Работы по социологии, религии и культуре, М., 1991.
- «Великая трансформация» Карла Полаanyi: прошлое, настоящее, будущее, М., 2006.
- Восленский М.* Номенклатура, М., 1991.

- Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории, СПб., 1993.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права, М., 1990.
- Гидденс Э. Трансформация интимности, М., 2004.
- Гобозов И. А. Введение в философию истории, М., 1999.
- Гобозов И. А. Куда катится философия, М., 2005.
- Гобозов И. А. Философия политики, М., 1998.
- Гоулднер А. Наступающий кризис западной социологии, СПб., 2003.
- Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество, М., 1969.
- Гречко П. К. Концептуальные модели истории, М., 1995.
- Гречко П. К. Различия: от терпимости к культуре толерантности, М., 2006.
- Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли, Л., 1990.
- Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество, М., 1969.
- Ельникова Г. А. Философия феминизма, Белгород, 2002.
- Данто А. Аналитическая философия истории, М., 2002.
- Дугин А. Г. Философия политики, М., 2004.
- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии, М., 1991.
- Зомбарт В. Буржуа, М., 1994.
- Зомбарт В. Социология. 2-е изд. М.: URSS, 2003.
- Зотов А. Ф. Современная западная философия, М., 2001.
- Зыбайлов Л. К., Шапинский В. А. Постмодернизм, М., 1993.
- Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы, М., 2000.
- История теоретической социологии. Т. 3. М., 1998.
- Кант И. Сочинения (на русском и немецком языках). Москва, 1994. Т. 4.
- Кампанелла Т. Государство Солнца. М., 1923.
- Карлейль Т. Герои и героическое в истории. М., 2001.
- Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, культура, общество. М., 2000.
- Кашапина Т. В., Кашапин А. В. Российское право. М., 2005.
- Кемеров В. Е. Социальная философия. М., 2004.
- Кирабаев Н. С. Социальная философия мусульманского Востока, М., 1987.
- Книга правителя области Шан. М., 1993.
- Кола Д. Политическая социология. М., 2001.
- Коллинз Р. Социология философии. М., 2003.
- Комиссаров Г. И. Смысл мировой истории (богословско-философский трактат). Уфа, 1916.
- Корнаи Я. Социалистическая система: Политическая экономия коммунизма. М., 2000.
- Кохановский В. П. Философия и методология науки. Ростов-на-Дону, 1999.
- Кравченко А. И. Основы социологии. М., 2003.
- Кравченко А. И. Социальная антропология. М., 2003.
- Крапивинский С. Э. Социальная философия. М., 1998.

- Кузицин В. И. Античное классическое рабство. М., 1990.
- Кучевский В. Б. Социальная философия: общество и сферы его жизнедеятельности. М., 2003.
- Лавеле Э. де Первобытная собственность. СПб., 1875.
- Лавров П. Л. Философия и социология, М., 1965. Т. 1.
- Ледяев В. Г. Власть: концептуальный анализ. М., 2001.
- Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 39.
- Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. М., 1996.
- Локк Д. Сочинения. Т. 3, М., 1988.
- Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004.
- Майерс Д. Социальная психология. СПб., 2001.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд.
- Маркузе Г. Одномерный человек. М., 2003.
- Маслоу А. Мотивация и личность. М., 1999.
- Мизес Л. Либерализм. М., 2001.
- Моисеев С. В. Философия права. Новосибирск, 2004.
- Мсиджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997.
- Монтескье Ш. Персидские письма. М., 1956.
- Мур Дж. Принципы этики. М., 1984.
- Найдыш В. М. Философия мифологии. М., 2002.
- Научный коммунизм. М., 1983.
- Нижников С. А. История философии. М., 2004.
- Ницше Ф. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 1.
- Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999.
- Орехов А. М. Интеллектуальная собственность: опыт социально-философского исследования. 2-е изд. М.: Книжный дом «Либроком»/URSS, 2009.
- Орехов А. М. Методы экономических исследований. М., 2006.
- Орехов А. М. Социальная философия собственности. М., 2000.
- Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2001.
- Осипов Ю. М. Очерки философии хозяйства. М., 2000.
- Очерки социальной философии. СПб., 1998.
- Павленко А. Н. Возможность техники. СПб., 2010.
- Пайпс Р. Собственность и свобода. М., 2000.
- Панарин А. С. Испытание глобализмом. М., 2002.
- Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000.
- Платон. Диалоги. М., 1986.
- Платон. Сочинения. М., 1994. Т. 3.
- Платон. Сочинения. М., 1968, Т. 1.
- Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. II. М., 1956.
- Пигров К. С. Социальная философия. СПб., 2005.

- Платонов О. Святая Русь и окаянная не-русь: Заговор против России. М., 2005.
- Победоносцев К. П. Сочинения. СПб., 1996.
- Поланьи К. Великая трансформация, СПб., 2002.
- Политическая мысль в России X – первой половины XIX вв.. М., 1997.
- Политическая теория в XX веке. М., 2008.
- Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1–2.
- Радаев В. В., Шкаратан О. И. Социальная стратификация. М., 1996.
- Рассел Б. История западной философии. М., 1993. Т. 1–2.
- Резник Ю. М. Введение в социальную теорию: Социальная онтология. М., 1999.
- Резник Ю. М. Введение в социальную теорию: Социальная системология. М., 2003.
- Резник Ю. М. Введение в социальную теорию: Социальная эпистемология. М., 1999.
- Рикёр П. Справедливое. М., 2005.
- Розов Н. С. Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены. М., 2002.
- Ролз Дж. Теория справедливости. 2-е изд. М.: Издательство ЛКИ/URSS, 2010.
- Ростоу В. Стадии экономического роста. Нью-Йорк, 1961.
- Русская идея. М., 1992.
- Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. в 3 т. М., 1961. Т. 1.
- Руссо Ж.-Ж. О причинах неравенства. СПб., 1907.
- Самсип А. И. Основы философии экономики. М., 2003.
- Семенов Ю. И. Философия истории. М., 1999.
- Сен-Симон К. А. Избранные сочинения. М.—Л., 1958. Т. II.
- Словарь гендерных терминов. М., 2002.
- Смелзер Н. Социология. М., 1994.
- Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки: критика современной философии постмодернизма. М., 2002.
- Соколов С. В. Социальная философия. М., 2003.
- Сорокин П. Система социологии. М., 1993. Т. 1–2.
- Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
- Социальная философия: Словарь / Под ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова). М., 2003.
- Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. М., 2009.
- Социология. Классические и современные парадигмы: Хрестоматия. М., 1998.
- Социология под вопросом. М., 2005.
- Социологос. Вып. 1. М., 1991.
- Теннис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб., 2002.
- Теоретическая социология: Антология. Ч. 2. М., 2002.
- Тойнби А. Постигание истории. М., 1991.
- Тоффлер О. Метаморфозы власти. М., 2002.
- Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999.
- Туроу Л. Будущее капитализма. Новосибирск, 1999.
- Ухтомский А. А. Доминанта. М.—Л., 1948.

- Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М., 2004.
- Философия / Под ред. В. Н. Лавриненко, В. П. Ратникова. М., 2004. С. 381.
- Философия истории: Антология. М., 1995.
- Философия культуры. СПб., 1998.
- Философские проблемы экономической науки. М., 2009.
- Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М., 1999.
- Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.
- Халипов В. Ф. Кратология. Введение в науку о власти. М., 2000.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.
- Хеффе О. Политика. Право. Справедливость. М., 1994.
- Хеффе О. Справедливость. М., 2007.
- Шюц А. Смысловая структура повседневного мира. М., 2003.
- Яковец Ю. В. История цивилизаций. М., 1995.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994..

Книги на английском языке

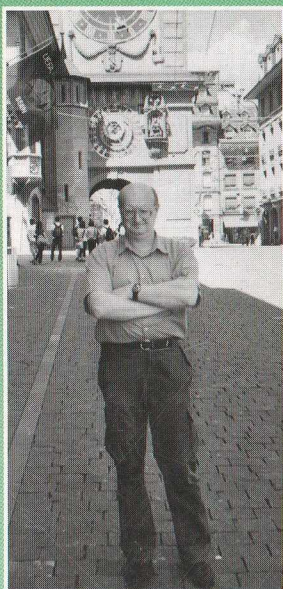
- Baradat L. Political Ideologies: their Origins and Impact. London, 1997.
- Bloor D. Knowledge and Social Image. London, 1976.
- Contemporary Debates in Social Philosophy. Oxford, 2008.
- Grana C. Bohemian versus Bourgeois. New Your, 1964.
- Galbraith G. The Affluent Society. New York, 1958.
- Lemon M. Philosophy of History. London, New York, 2003.
- Masuda Y. The Information Society as Post-Industrial Society. Washington, 1983.
- Oxford Companion to Philosophy / ed. by T. Honderich. Oxford, 1995.
- North D., Thomas R. The Rise of the Western World: A New Economic History. Cambridge, 1993.
- Power / ed. by S. Lukes. Oxford, 1994.
- Ryan A. Property. Milton Keynes.
- Stonier T. The Wealth of Information: A Profile of Post-Industrial Economy. London, 1983.
- Weber M. The Theory of Social and Economic Organization. New York, 1946.
- Young M. The Rise of Meritocracy. L., 1958.

Статьи на русском языке

- Абушенко В. Л. «Культур-социология»: возможность иного взгляда на социальную теорию // Вопросы социальной теории. Т. II. Вып. 1(2). 2008.
- Алаев Л. Б. Смутная теория и спорная практика: о новейших цивилизационных подходах к Востоку и к России // Историческая психология & социология истории. 2008. № 2.
- Белас Л. Кантовский проект философского постижения истории // Вестник РУДН (сер. Философия). 2007. № 2.
- Бурдые П. Рынок символической продукции // Вопросы социологии. 1993. № 1/2.

- Бурдые П. // Социальное пространство и символический капитал // THESIS. 1993. Т. 1. Вып. 2.
- Валлерстайн Й. Политические дилеммы на рубеже тысячелетий (из выступлений участников юбилейной конференции ИСПРАН) // Полис. 1996. № 4.
- Васильев Л. С. Генеральные очертания исторического процесса (опыт теоретической конструкции) // Философия и общество. 1997. № 1–2.
- Вебер М. Бюрократия // Личность. Культура. Общество. Т. IX. Вып. 1 (34). 2007.
- Вебер М. Основные понятия стратификации // Социологические исследования. 1994. № 5.
- Вебер М. Сословия и касты // Вестник МГУ (серия 18. Социология и политология). 2003. № 4.
- Вельш В. Постмодернизм: Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. 1992. № 1.
- Глотов М. Б. Поколение как категория социологии // Социологические исследования. 2004. № 10.
- Гречко П. К. История и современность: перспектива деконструктивистского прощания с прошлым // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2009. № 1.
- Гречко П. К. К вопросу о предмете социальной философии // Вестник МГУ (Серия 7. Философия). 1995. № 1.
- Гречко П. К. Предмет социальной философии: опыт рефлексии // Личность. Культура. Общество. Вып. 1 (21). 2004.
- Гречко П. К. Эксплуатация: социально-антропологический анализ // Вестник МГУ (Серия 7. Философия). 1992. № 1.
- Давыдова Н. М. Дспривационный подход в оценках бедности // Социологические исследования. 2003. № 6.
- Завалько Г. А. Возникновение, развитие и состояние миросистемного подхода // Общественные науки и современность. 1998. № 2.
- Зыкова Г. Н. Постмодернистская культура и социальное познание // Философия и общество. 2001. № 4.
- Кан Г., Браун У., Мартин Л. Следующие 200 лет // США — ЭПИ. 1995. № 6.
- Капелюшников Р. И. Эксплуатация: термин с блуждающим смыслом // Мировая экономика и международные отношения. 1992. № 12.
- Кемеров В. Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии. 2006. № 2.
- Кративенский С. Э. Социальная философия: статус и перспективы // Личность. Культура. Общество. Вып. 1 (21). 2004.
- Кучураи И. Справедливость — социальная и глобальная // Вопросы философии. 2003. № 10.
- Леонова О. Г. Вызовы глобализации и актуальные тренды общественного сознания в России // Социально-гуманитарные знания. 2008. № 1.
- Масуда Й. Компьютопия // Философская и социологическая мысль. 1993. № 6.
- Моска Э. Правящий класс // Социологические исследования. 1994. № 10.

- Ноттурно М.* Открытое общество и его враги: сообщество, авторитет и бюрократия // Вопросы философии. 1997. № 11.
- Орехов А. М.* Бюрократия: от традиционного общества к постиндустриальному // Социально-политический журнал. 1996. № 6.
- Орехов А. М.* Россия на пути в постиндустриальную экономическую эпоху: сдвиг власти и собственности // Социально-политический журнал. 1998. № 5.
- Орехов А. М.* Справедливость как базисный принцип устройства общества: путь к очевидности // Вопросы философии. 2010. № 9.
- Орехов А. М.* Социальная теория: к проблеме самоопределения и структуры // Личность. Культура. Общество. Т. VIII. Вып. 4 (32).
- Орехов А. М.* Социально-философские науки: предметные основания, структура, функции // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2007. № 3.
- Орехов А. М.* Футурсобственность // Социально-гуманитарные знания. 2005. № 2.
- Орлова Э. А.* Методологические основания социокультурного исследования // Вопросы социальной теории. Т. II. Вып. 1 (2). 2008.
- Павленко А. Н.* Является ли «коммуникативная программа» обоснования знания универсальной? // Вопросы философии. 2009. № 11.
- Пелипенко А. А.* Оправдание культурологии // Личность. Культура. Общество. Т. VI. Вып. 3 (23). 2004.
- Пелипенко А. А.* Что такое социальное? Социальность и культура: проблема соотношения // Вопросы социальной теории. Т. II. Вып. 1 (2). 2008.
- Поппер К.* Нищета историцизма // Вопросы философии. 1992. № 11.
- Терборн Г.* Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческая деятельность: объяснение в социологии и социальной науке // THESIS. 1994. Т. II. Вып. 4.
- Шюц А.* Здравый смысл и научная интерпретация человеческой деятельности // Вестник СПбГУ (серия 6. Вып. 4). 1994.



Андрей Михайлович ОРЕХОВ

Доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов, старший научный сотрудник Института экономики РАН. Область научных интересов: социальная и политическая философия, социальная теория и методология социальных наук, социология науки, философия экономики и экономическая методология. Автор монографии «Интеллектуальная собственность: Опыт социально-философского и социально-теоретического исследования» (2-е изд. М.: URSS, 2009), учебного пособия «Методы экономических исследований» (М., 2009), а также около 60 публикаций в российских и зарубежных изданиях.