

РАЗДЕЛ 2 КЛЮЧЕВЫЕ ПОНЯТИЯ И ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ

Глава I СОЦИУМ

1. ПОНЯТИЕ СОЦИУМА

Стремясь познать общественную жизнь людей, социальная философия сталкивается со многими трудностями, первая из которых – многозначность самого термина «общество».

Раскрывая газеты, включая радио или телевизор, мы постоянно слышим рассуждения об «интересах общества», «перспективах общества», «кризисе общества» и т. д. При этом никому из нас не приходит в голову заглядывать в справочную литературу, чтобы выяснить смысл этого понятия. Большинству людей оно представляется самоочевидным, интуитивно понятым. Беда, однако, в том, что именно «очевидные» понятия, как правило, с трудом поддаются определению и разъяснению.

Обращение к словарю едва ли поможет делу, если учесть множественность смыслов интересующего нас термина. В самом деле, в современной лексике обществами могут называть и национально-государственные образования, существующие на политической карте мира, и добровольные объединения людей по профессиям и интересам («общество филателистов», «общество спасения на водах» и т. д.). Об «обществе» говорят тогда, когда имеют в виду социальное окружение человека, круг его общения (предостерегая от попадания в «дурное общество»). Ранее обществом («опчеством», так у Даля) русские крестьяне именовали сельскую общину, а аристократы — «бомонд», высшие социальные слои и т. д. и т. п.

Возникает вопрос: какое же из «обществ» является предметом исследования социальной философии? Согласимся: было бы странно предположить, что целью столь абстрактной дисциплины может являться анализ устройства футбольных клубов, — в их отличии от объединения кролиководов, любителей хорового пения и прочих социальных групп, именующих себя «обществами».

Соответственно, первое, что должен сделать философ, — определить точный объект своего исследования, установив категориальное, а не бытовое значение ключевого для нас термина.

Что же именуют обществом ученые-философы, стремящиеся понять сущность общественной жизни, условия и механизмы ее существования?

Знакомство с философскими трудами убеждает нас в том, что термин общество используется в них в нескольких взаимосвязанных смыслах, отличающихся друг от друга уровнем абстракции, теоретического обобщения. Ниже мы увидим, что специалист по социальной философии может именовать обществом реальные субъекты исторического процесса в виде конкретных

самодостаточных социальных организмов, имеющих вполне определенные координаты в пространственно-временном континууме человеческой истории (именно их имеют в виду, когда говорят о польском, российском или японском обществах). Иной уровень абстракции используется в том случае, если философ переходит из сферы реалий в сферу универсалий и именуется обществом исторически-конкретные типы социальной организации («феодалное общество», «капиталистическое общество» и т. п.). Еще один шаг по лестнице абстракций ведет нас к созданию логической модели «общества вообще» — идеального типа, синтезирующего существенные свойства и признаки любого самодостаточного социального коллектива, существовавшего, существующего или способного существовать в истории независимо от ее стадийных и региональных характеристик.

Во всех этих случаях, как мы видим, термин «общество» используется для обозначения форм социальной коллективности, реальных или типизированных сообществ людей. Имеется, однако, еще одно понимание общества, в котором оно обозначает нечто более абстрактное, чем форму коллективного существования людей.

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

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

созданных ими культурных артефактов — порождений человека, которых нет в нерукотворной природе.

Итак, в самом широком из своих категориальных смыслов термин общество обозначает социальность вообще, выступающую как антитеза природы и природного¹. Во избежание путаницы мы предполагаем в дальнейшем заменить это широкое понимание общества термином социум, что позволит нам говорить об обществе лишь как об организационной форме совместной деятельности людей.

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

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

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

2. ПРОБЛЕМА «НАДОРГАНИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ» В СТРУКТУРЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

В первом случае речь идет о поиске существенных и неслучайных сходств между подсистемами целостного мира (примером которых может служить их подчиненность универсальным принципам каузально-функциональной связи,

на существовании которых настаивают концепции философского детерминизма). Во втором случае речь идет о попытках объяснения подобных сходств путем раскрытия существенных и неслучайных связей, реальных опосредований между соотносимыми «царствами бытия» (примером таковых могут быть связь порождения низшими формами высших и связь включения порождающего в порожденное, которую Гегель именовал «принципом снятия» простого в сложном).

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

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

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

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

Возникает вопрос: какая из наук должна установить искомые части мира, зафиксировать их существование, отличив одну от другой на теоретическом, а не интуитивном основании?

Казалось бы, ответ на все эти вопросы философ может получить у специалистов, занятых в конкретных областях науки. Кто, как не биолог, должен дать нам исчерпывающий ответ на вопрос: что есть жизнь? Кто, как не социолог, пояснит нам сущность человеческой деятельности, ее отличие от активности животных и их сообществ?

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

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

Чтобы понять, что представляет собой физический процесс как таковой, ученый должен выйти за его имманентные пределы; он должен сопоставить его с процессами нефизическими, рассмотрение которых не входит в его профессиональные обязанности. Образно говоря, физик должен перенастроить бинокль познания с максимального приближения на дистанционное отдаление от предмета, при котором мир физических взаимодействий виден в «среде своего существования», перестает выглядеть как замкнутая система и предстает перед нами в качестве открытой подсистемы целостного мира, соотнесенной с другими ее частями.

Очевидно, что при всей полезности таких соотнесений, расширяющих горизонт любой науки, позволяющей ей взглянуть на свой объект извне — подобно астронавту, видящему родную планету с космической орбиты, — у практикующих ученых нет возможности заниматься ими, не становясь по совместительству философами. Именно философы способны представить и понять частное в мире как часть мира, чего не умеют нефилософские науки, которые не знают частей, ибо не ищут целого.

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

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

Общее, как известно, неразрывно связано с конкретными формами своего бытия, именуемыми в философии отдельным. В самом деле, судить о «плодах вообще» может лишь человек, знающий, что конкретно растет в саду, ибо никому еще не приходилось пробовать на вкус плод, который не был бы

яблоком, грушей, сливой и пр. Точно так же мы не в состоянии обнаружить на географической карте мира «общество вообще» или же прочесть «книгу вообще», которая не имела бы конкретных известных или предполагаемых авторов, даты и места написания и пр.

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

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

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

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

Именно эти обстоятельства определяют сложное, отнюдь не одномерное строение философского знания. Достаточно вспомнить палитру философских произведений Платона и Аристотеля, Гегеля и Канта, чтобы убедиться в том, что целостность философии отнюдь не исключает ее огромное тематическое многообразие, «диверсификацию» проблем философского мышления. Лишь понимание связи общего и отдельного, целого и части позволяет нам вполне гармонично совместить философскую установку на всеобщее в мире со «всеядностью» философии, которая не желает для себя никаких объектных

ограничений, берется рассуждать и о «свободе воли» электрона, и о «способе существования белковых тел», и о закономерностях исторического процесса.

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

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

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

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

Итак, мы можем утверждать, что в философском познании мира выделяются, как минимум, два взаимосвязанных, относительно самостоятельных уровня: предельно абстрактный анализ всеобщих отношений свойств и

состояний действительности в их наиболее чистом виде, и более конкретный анализ отдельных сфер универсума, образующих его подсистем³.

Важно понимать органичную связь данных уровней, которые взаимополагают, но не взаимозаменяют друг друга (как не подменяют друг друга проблематика «Науки логики» великого Гегеля, относящаяся к первому из уровней, и проблематика «Философии истории», «Философии природы» и других произведений, относящихся ко второму уровню). Уже отмечалось, что анализ специфических форм социального детерминизма является условием философских констатации его всеобщности. Но, с другой стороны, мы никогда не сможем доказать наличие необходимых связей в мире человеческой культуры, если не будем изучать всеобщие признаки необходимости, которые отличают любую из форм ее проявления от случайности, неизбежности или вероятности.

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

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

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

ГЛАВА 2 ОБЩЕСТВО

1. ОБЩЕСТВО В ОТЛИЧИЕ ОТ СОЦИУМА

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

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

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

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

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

Более того, интуиция подсказывает нам, что и в компании с Пятницей Робинзон вряд ли составит нормальное, полноценное общество. Мы чувствуем, что таковым может быть далеко не всякий коллектив людей. Неудивительно, что семью Ивановых или Шмидтов, состоящую из мужа, жены и их детей, живущую в многоквартирном доме одного из городов России или Германии, мы называем «ячейкой» настоящего (русского или немецкого) общества, но не обществом как таковым.

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

Пока же подчеркнем, что в любом своем понимании общественные объединения людей — будь то «древние общества кочевников» или «современные государства», о которых говорилось в приведенной мысли

Франка, являются таким же необходимым объектом социально-философского рассмотрения, как и социум вообще.

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

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

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

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

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

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

Именно поэтому социальная философия призвана рассмотреть общество как таковое, раскрыть специфику его генезиса, строения, функционирования и развития, которая определяет способ бытия социального в мире. Напрасно

думать, что эту задачу можно «перевалить» на плечи нефилософского общественнознания, пользуясь плодами его трудов в готовом к философскому употреблению виде.

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

2. СИСТЕМНЫЙ ВЗГЛЯД НА ОБЩЕСТВО: ИСХОДНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

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

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

Первым и наиболее простым признаком системного объекта является его качественная определенность, выделенность относительно «среды своего существования», способность быть автономным самотождественным явлением, отличным от других явлений мира.

Система, говоря философским языком, всегда есть нечто, а не ничто. Важно подчеркнуть при этом, что системой может быть любое явление, воплощающее в себе принцип системности: и вполне конкретная вещь, к примеру механические часы или телевизор; и реальный процесс действительности, к примеру структурная перестройка экономики; и совокупность идей, представленная научной теорией, литературным произведением и пр.; и совокупность свойств, к примеру признаков определенной болезни, составляющих ее анамнез; и совокупность отношений, к примеру отношений господства и подчинения между людьми.

Ясно, однако, что *качественная обособленность* объекта отнюдь не является достаточным признаком его системности. Поэтому вторым необходимым признаком системы мы считаем *гетерогенность ее строения*.

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

Однако гетерогенность строения, являясь необходимым условием системности, также не является ее достаточным признаком. Это означает, что далеко не всякое «сложносоставное» явление непременно является системой.

Оно может относиться и к досистемным формам интеграции, представляя собой «конstellацию» или несистемную совокупность образующих его частей.

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

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

Что касается системы, то она состоит из *взаимосвязанных, опосредующих друг друга и свое целое частей*. Так, изменение сердечной деятельности сказывается на состоянии всех прочих частей человеческого организма, а простая царапина на ножке антикварного стула существенно снижает его общую стоимость. Подобная взаимозависимость частей и целого проявляется в особых интегральных свойствах системы — ее важнейшем признаке, о котором следует сказать особо.

Возможно, наиболее простым и лаконичным определением системы можно считать следующее: система — это целое, которое больше суммы образующих его частей. На первый взгляд это утверждение может показаться поэтической метафорой, однако оно достаточно точно отражает суть дела. Проиллюстрируем сказанное на простейшем примере системной целостности, скажем, на молекуле воды, состоящей из двух атомов водорода и одного атома кислорода. Всем известно, что вода может использоваться для тушения огня. Теперь спросим себя: можно ли потушить огонь с помощью водорода или кислорода, взятых порознь? Отрицательный ответ наводит нас на мысль, что вода, образованная соединением двух газов, приобретает особые свойства, которые отсутствуют у частей, взятых по отдельности, — гасит огонь, является жидкостью в отличие от образующих ее газов и т.д. и т.п.

Именно этот факт позволяет нам говорить о возникновении системной целостности, которая не сводится к сумме образующих ее частей, оказывается «больше» ее — больше на те интегральные свойства, которые присущи целому и отсутствуют у его частей. Соответственно, такое целое должно изучаться именно как система, ибо, сложив все известные нам сведения о водороде и кислороде как таковых, мы не получим достаточных знаний о воде как самостоятельном химическом соединении.

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

Всем этим признакам отвечает человеческое общество, представляющее собой не просто систему, но систему высшего «органического» типа, о чем мы подробно скажем ниже. Как бы то ни было, общество включает в себя

множество явлений, качественно отличных друг от друга, и в то же время обладает законами, не сводимыми к сумме отдельно взятых законов экономической, политической, правовой или эстетической жизни.

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

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

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

3. АСПЕКТЫ СИСТЕМНОГО РАССМОТРЕНИЯ ОБЩЕСТВА

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

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

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

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

Именно глобальная философская теория общества должна определить, что такое экономика в отличие от политики, что есть мораль в отличие от права, религия в отличие от науки, в каждом ли обществе существуют эти и другие части социального целого и т.д. и т.п.

Это не значит, конечно, что социальная философия стремится подменить собой религиоведение, политологию, искусствознание и другие специальные науки об обществе, каждая из которых изучает имманентные законы отдельных, относительно самостоятельных образований общества, свой, закрепленный за ней участок общественной жизни.

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

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

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

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

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

На самом деле, в подобном ответе, аннулирующем качественную самоидентичность искусства, нет ничего удивительного. Мы сталкиваемся с той же ситуацией, которую обсуждали выше, когда биолог, изучающий отличие парнокопытных от непарнокопытных, не способен точно определить место живого в целостном универсуме, предоставляя решение этой сложной задачи философу. Так же и в искусствознании — точно охарактеризовать место политики, искусства или религии в целом общественной жизни может лишь

наука, знающая устройство этого целого, понимающая, какими потребностями общества вызваны к жизни политическая или художественная деятельность, каковы их место и роль в воспроизводстве социальной системы.

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

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

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

Переход от составления «реестра» элементов, компонентов и подсистем общества к выявлению способа их взаимной связи интерпретируется в современной литературе как переход от анализа строения общества к анализу его функционирования. При этом анализ строения, который О. Конт именовал «социальной статикой», а сторонники «организмических» теорий общества — «социальной анатомией» или «социальной морфологией», называют структурным анализом и отличают от функционального изучения социальной

системы. Мы будем использовать ту же терминологию, хотя и не считаем ее вполне удачной⁶.

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

Именно к таким системам относятся упомянутые нами часы, которые за весь срок своей службы не меняют принципы своего устройства, не развиваются. Прогрессивные изменения, совершенствование механизма произойдут уже в следующих моделях, которые мы купим тогда, когда наши старые часы отработают свое. Но даже если новые часы будут иметь то же название, что и старые, мы понимаем, что речь идет о двух самостоятельных объектах, а вовсе не о разных состояниях одной и той же реальной вещи.

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

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

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

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

Звенигородский князь в четырнадцатом веке
В один присест съел семьдесят блинов,
А бедный князь Андрей и ныне нездоров.
Нам не уйти от пращуров опеки!)

Оставляя в стороне конкретные проблемы социокультурной динамики, отметим пока, что способность общества к изменению и развитию ставит перед социальной философией множество сложнейших проблем. Именно она должна обнаружить те явления общественной жизни, от которых исходят импульсы к ее изменению, понять, насколько универсальны эти импульсы, касаются ли они каждого и всякого из обществ или же имеют региональное и стадияльное значение в истории. Социальная философия должна понять, кто и при каких условиях осуществляет значимые социальные изменения, какова роль и возможности отдельных личностей в развитии общества, при каких условиях это развитие носит мирный, эволюционный характер, а когда оно чревато насильственными революциями и т.д. и т.п.

Во избежание возможных недоразумений мы должны подчеркнуть, что, изучая подобные проблемы, философская теория анализирует общество в динамическом аспекте его существования, рассматривает закономерности общественного развития, но не истории, представляющей собой самостоятельный объект философского интереса, о котором будет сказано ниже. Речь идет пока о рассмотрении абстрактно взятой способности человеческого общества к саморазвитию, которая отнюдь не тождественна реальной человеческой истории.

В этом плане системный анализ основных причин, факторов, механизмов и форм общественного изменения, осуществляемый социальной философией в рамках динамического анализа общественной организации, говорит об истории не больше, чем анализ ходовых возможностей автомобиля о реальном пути, пройденном им. Однако это не означает ненужности такого изучения, осуществляя которое социальная философия готовит методологический плацдарм для философского рассмотрения собственно истории.

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

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

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

4. УРОВНИ СИСТЕМНОГО РАССМОТРЕНИЯ ОБЩЕСТВА

Выше мы установили, что сложная система коллективной жизнедеятельности, названная нами обществом, представляет собой способ

существования социального, посредством которого высшее, то есть наиболее сложное из «царств бытия» являет себя миру.

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

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

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

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

Но существует ли такое общество в действительности? Открыто ли оно для путешественников, могут ли они обнаружить его на географических картах мира? Какие люди населяют это общество, на каком языке они изъясняются друг с другом и с соседями?

Задаваясь этими «детскими» вопросами, мы быстро понимаем, что в окружающей нас эмпирической действительности никакого «общества вообще», обладающего наличным, предметным бытием, нет и не может быть (как нет и не может быть «плода вообще», уже упоминавшегося нами выше).

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

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

Речь идет о древнерусском обществе, германском обществе времен Карла Великого, Англии времен войны Алой и Белой Розы, французском обществе эпохи Наполеона, современной Японии, Польше и прочих образованиях, способных представлять собой анклавные очаги социальности, нередко не связанные между собой, а порой и абсолютно не зависящие друг от друга (как не зависели друг от друга древняя цивилизация инков и монгольские племена эпохи Чингисхана, — существование одних не являлось условием существования других и не оказывало на него никакого влияния).

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

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

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

Так, многообразие форм живого заставляет биологию выстраивать целую систему иерархически связанных теорий, имеющих статус относительно самостоятельных наук.

Это значит, что в рамках единой биологической науки ученый может специализироваться в области общей биологии, которая изучает анатомические, физиологические, генетические закономерности, присущие всем живым системам, т.е. рассматривает их в аспекте строения, функционирования, зарождения и саморазвития. Но ученый может избрать более конкретные области ботаники или зоологии, имеющих дело не с «жизнью вообще», но с ее растительной и животной разновидностями. Избрав зоологию, ученый может еще более конкретизировать свой выбор, занявшись орнитологией, изучающей птиц, ихтиологией, которая интересуется рыбами, или энтомологией, анализирующей насекомых, и т.д. и т.п.

Так же обстоит дело и с системным анализом общества, который дифференцируется на ряд относительно автономных уровней, дополняющих, но не заменяющих друг друга.

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

Важно понимать, что речь идет о важнейшем уровне познания социального. Было бы серьезной, самоубийственной ошибкой, если бы наука, признав реальное существование конкретных человеческих обществ, сделала вывод о том, что «общество вообще», лишенное осязаемого телесного бытия, представляет собой фикцию, бессодержательную игру человеческого ума. В действительности мы имеем дело со сложнейшей концептуальной моделью,

которая воплощает в себе реальные отношения сходства и подобия между конкретными обществами, которые (отношения) вовсе не являются плодом фантазии или вымысла.

В самом деле, внимательный ученый, сопоставляя друг с другом конкретные общества — от высокоразвитых цивилизаций, освоивших космическое пространство, до первобытных племен, не знающих ни денег, ни счета, найдет в них множество серьезных, существенных сходств.

Он обнаружит, что и в Древнем Египте, и в современной Англии люди заняты, по сути, одними и теми же делами: хозяйствуют, борются за власть, издают законы, воспитывают детей, развлекаются, молятся Богу (или богам), занимаются наукой, искусством, охраняют общественный порядок, ведут дипломатические переговоры и т.д. и т.п. Конечно, в одном случае религиозность людей проявляется в форме кровавого ритуального жертвоприношения, в другом — в форме чинного протестантского богослужения; развлечения варьируются от боя гладиаторов до дискотек и киносеансов; военная техника — от боевых колесниц до бомбардировщиков «Стеле» и т.д.

Однако несмотря на подобные, иногда шокирующие контрасты, каждое из обществ имеет один и тот же «скелет» и сходную «физиологию». В них воспроизводится схожая структура человеческих занятий, во многом схожая система опосредований между необходимыми формами деятельности, функционально близкие институты общественной организации, сходные стимулы социального поведения, идентичные импульсы саморазвития и т.д. и т.п.

Выделяя эти структурные, функциональные и динамические инварианты, ученые сводят их в логическую модель «общества вообще», которая полезна обществознанию в той же мере, в которой медицине полезны представления об анатомии и физиологии «человека вообще», позволяющие успешно лечить и французов, и японцев, и эскимосов.

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

Однако не менее опасна и другая крайность — стремление ограничить социальную теорию родовыми определениями общества, вечными и неизменными законами общественной организации, игнорируя реальное многообразие ее форм. Воплощаясь в действительности, это стремление

приводит к худшим формам спекулятивного априоризма, стремящегося подогнать все многообразие исторических реалий под не критически созданные и потому сомнительные по своей ценности макроабстракции.

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

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

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

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

Спрашивается: может ли и должна ли социальная наука изучать особенности системной организации таких конкретных человеческих обществ? Нужно ли нам знать, к примеру, особенности социокультурной организации такой страны, как современные Соединенные Штаты? Следует ли изучать устойчивые особенности строения, функционирования и развития этого общества, определяющие так называемый американский образ жизни — целостную систему исторически сложившихся форм жизнедеятельности американцев?

Мы полагаем, что отрицательный ответ на этот вопрос был бы уместен лишь в двух гипотетических случаях.

Первое: если бы в подобном изучении отдельных стран не было практической надобности, ибо не все, что может быть изучено наукой, реально

изучается ею (как остроумно заметил крупнейший русский общественник Л. Петражицкий, наука «может», но не «хочет» изучать особенности таких классов объектов, как сигары весом в 10 лотов или собаки с длинным хвостом и короткой шеей).

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

Ни то, ни другое соображение не имеет в данном случае силы. О пользе системного социологического изучения конкретных обществ мы еще поговорим ниже. Что же касается второго соображения, то оно касается лишь тех наук, в которых реальное различие объектов представляется различием «экземпляров» или «копий» одного и того же оригинала.

Так обстоит дело в физике, для которой атом железа из одной металлоконструкции ничем не отличается от атома железа из другой; так обстоит дело в химии, для которой молекула воды, «плавающая» в Тихом океане, тождественна по своим свойствам молекуле из Атлантического океана. И в том, и в другом случае мы можем говорить об отсутствии выраженной родо-видовой спецификации объекта, позволяющей науке «сэкономить» на его уровне рассмотрения — не рассматривать химические свойства тихоокеанской H₂O отдельно от химических свойств «воды вообще».

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

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

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

Итак, равно необходимым для науки является системный взгляд на «общество вообще», дающий правильную методологическую ориентацию

ученым, и системный анализ конкретных социальных организмов, позволяющий понять специфику их функционирования и развития.

Важно понимать, однако, что эти два уровня анализа не исчерпывают собой задач полнообъемного изучения обществ в реальной исторической динамике их существования. В действительности между уровнем предельных социально-философских абстракций и анализом конкретных социальных организмов с необходимостью выстраиваются теории среднего ранга обобщения, которые призваны изучать не «общество вообще» и не конкретные страны и народы, а особые типы общественной организации, обнаружимые в реальной человеческой истории.

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

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

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

Итак, мы видим, что изучение общества как целостной системы не сводится к изучению законов строения функционирования и развития общества «вообще», но предполагает анализ специфических особенностей системной организации — как исторически конкретных типов социальной организации, так и реальных человеческих обществ — конкретных социальных организмов.

Беда лишь в том, что констатация этого обстоятельства серьезно осложняет вопрос о предмете социальной философии и ставит перед нами проблему ее соотношения с другими науками, способными к системному изучению общества. Мы имеем в виду социологию и историческую науку, о связи которых с социальной философией следует сказать особо.

5. НЕСКОЛЬКО СЛОВ О СОЦИОЛОГИИ

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

В целом мы можем согласиться с мнением П.А. Сорокина, считавшего, что все многообразие взглядов на предмет социологии можно поделить на три главные группы: «1) взгляд, считающий социологию лишь *corpus*'ом социальных наук (социология представляет простой термин, обозначающий совокупность всех общественных наук, изучающих мир социальных явлений); 2) взгляд, отводящий социологии в качестве ее объекта определенный вид социального бытия, не изучаемый другими науками, и 3) взгляд, признающий социологию самостоятельной наукой, которая изучает наиболее общие родовые свойства явлений человеческого взаимодействия»⁸.

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

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

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

Так, сторонники второго подхода убеждены в том, что статус социологии ничем не отличается от статуса так называемых частных или специальных общественных наук, о которых мы говорили выше. Такой же специальной наукой, во всем подобной политологии, искусствоведению и др., считают и социологию, отводя ей, по словам Сорокина, «свой клочок — не вспахиваемый и не разрабатываемый другими дисциплинами».¹⁰ Чаще всего сторонники второго подхода понимают социологию как науку о социальных явлениях, используя термин «социальное» не как синоним понятия «общественное», но

как название для особых процессов общественной жизни, существующих наряду с ее экономическими, политическими, духовными и другими процессами.

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

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

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

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

И в самом деле, в трудах многих ученых, именовавших себя социологами — М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля, П. Сорокина и др., мы обнаруживаем весь спектр проблем, относимых нами к предмету социальной философии, включая сюда спецификацию социального как «рода бытия» в окружающем нас

мире, активное участие в философской полемике детерминистов и индетерминистов, номиналистов и реалистов, материалистов и идеалистов и пр.

И наоборот, в «Философии истории» Гегеля, в «Курсе позитивной философии» О. Конта, в «Экономическо-философских рукописях» К. Маркса, во «Введении в философию истории» Р. Арона, в «Критике диалектического разума» Ж.П. Сартра, в философских трудах К. Поппера, Э. Фромма, Ю. Хабермаса, в работах многих других мыслителей, именованных философами, мы обнаруживаем проблемы, традиционно относимые к области общей теоретической социологии.

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

Разные ученые по-разному отвечают на этот вопрос. Часть из них настаивает на абсолютном отличии социальной философии от теоретической социологии. Такова, в частности, позиция сторонников зиммелевского понимания социологии, охотно уступающих философии проблему социальной целостности и весь блок связанных с ней вопросов, которые выходят за рамки специальной науки о социальных группах.

Ту же позицию разделяют воинствующие сторонники «валюативной» философии, считающие близость к науке оскорбительной для себя и охотно отдающие социологии весь комплекс проблем рефлексивного, научного изучения общества и истории, выходящий за рамки ценностных рефлексий по их поводу.

С другой стороны, многие мыслители не видели в проблемной близости философии и социологии ничего дурного. Такова была, в частности, позиция П. Сорокина в поздний период его творчества, когда он считал, что всякая серьезная социология «философична», а всякая неспекулятивная философия общества неизбежно включает в себя социологический материал и социологические подходы (ассимилируя их не по принципу «кирпичной кладки», а так, как живой организм ассимилирует, вбирает в себя вещество из внешней природы, превращая его в собственное тело).

Аналогичную позицию занимает Раймон Арон. Объясняя свой выбор семерых основоположников социологии, с которыми он связывает основные направления ее развития — Ш.Л. Монтескье, О. Конта, К. Маркса, А. де Токвиля, Э. Дюркгейма, В. Парето, М. Вебера, — Арон пишет: «Эти портреты — портреты социологов или философов? Не будем об этом спорить. Скажем, что речь идет о социальной философии относительно нового типа, о способе социологического мышления, отличающемся научностью и определенным видением социального, о способе мышления, получившем распространение в последнюю треть XX века»¹².

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

Это означает, что философия и социология едины в своем стремлении понять общество в его системности, как интегральное целое, не сводящееся к сумме образующих его частей. Подобный подход отличает философско-социологическое познание общества от частных социальных наук, изучающих отдельные части целого в их относительной самостоятельности, внутренней логике функционирования и развития.

Однако единый подход к обществу как системе отнюдь не означает фактического тождества социальной философии и социологии, при котором было бы бессмысленным различие их названий, было бы ненужным существование двух разных наименований одной науки.

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

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

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

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

И только на высшем из уровней обобщения — общесоциологическом, или макросоциологическом, — социологическая наука вступает в отношения проблемного пересечения с социальной философией, теряет концептуальную

аутентичность, присущую конкретной социологии и исторической социологии и приобретает бинарную природу философско-социологического знания¹⁴.

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

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

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

В самом деле, если философ настаивает (как это делают многие последователи Маркса) на универсальном для истории главенстве отношений собственности над формами организации власти, он не может не обратиться к рассмотрению так называемых политарных обществ, наиболее отчетливо проявивших себя в истории Востока. Обращаясь к истории Древнего Китая, Месопотамии и пр., философ стремится понять, соответствует ли этот тип организации алгоритмам соотношения собственности и власти, привычным современному европейцу, или же нарушает их, запрещая рассуждать о всеобщности экономического детерминизма. В отличие от историков и социологов, философа не интересует Восток как таковой — его цель состоит в принятии или отвержении определенной модели «общества вообще», в ее опытной исторической проверке собственными средствами и методами.

Итак, изучая «общество вообще», социальная философия не может не обращаться к исторически конкретным типам его организации, а также к конкретным социальным организмам — странам и народам, поскольку такое обращение позволяет установить и уточнить универсальные, исторически инвариантные законы строения, функционирования и развития социальной системы (или же отвергнуть их существование, как это делают некоторые теоретики).

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

исследования. Обращаясь к нему, социальная философия плавно изменяет свою проблематику, превращаясь из философии общества в философию истории.

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

Примечания к разделу

¹ Заметим, что термин «социальное», как и термин «общество», имеет несколько несовпадающих смыслов, отличных от используемого нами широкого значения, в котором социальность понимается как принадлежность, включенность явлений в сферу надорганического, присутствие в нем субстанциальных свойств, не редуцируемых к свойствам иных сфер реальности, не объясняемых присущими им законами. Так, нередко понятие социального используется как антитеза понятия «культурное» — как это делал, к примеру, П. Сорокин, отличавший социальные системы, или системы «взаимодействующих людей», от культурных систем, или систем «взаимосвязанных идей». Иное понимание социального ассоциирует его с коллективностью — как это делал, например, М. Вебер, считавший социальным «только то действие, которое по своему смыслу ориентировано на поведение других» и отказывавшийся считать социальным действием «уединенную молитву человека» и даже дорожное происшествие — случайное столкновение двух велосипедистов (см.: Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 626). В третьем случае термин «социальное» применяют для обозначения особого участка общественной жизни людей, т.н. «социальных процессов», которые многие социологи отличают от процессов экономических или политических. Все эти более узкие значения термина «социальное» будут рассмотрены ниже.

² К примеру, известный советский философ Б.М. Кедров полагал, что попытки делить единую философию на разные, предметно обособленные части имеют в своей основе своекорыстное стремление философских «начальников» создать для себя особые «философские вотчины» в лице различных кафедр этики, эстетики, «диалектического» и «исторического материализма» и т.д. и т.п.

³ Выделяя последний, следует помнить о качественном различии между методологической и содержательной стороной философского знания, различие между *использованием* «готовых» философских постулатов за пределами собственной предметной установки этой науки («в помощь» нефилософским дисциплинам) и *развитием* философских понятий в рамках такой установки. Ниже, на примере концептуальной организации социальной философии мы постараемся показать, что в основе различия этих процедур лежит принципиальное различие двух форм конкретизации всеобщего: атрибутивной конкретизации, при которой предметом рассмотрения остается само всеобщее, специфика и полнота его проявлений в отдельном, и субстанциализирующей конкретизации, при которой предметом рассмотрения становится уже отдельное, выступающее как качественно замкнутое «инобытие» всеобщего.

⁴ Мы не можем согласиться с мнением П.А. Сорокиной, который, приводя пример со свалкой, рассматривает ее как форму «пространственно-механического соседства» явлений, не объединенных ничем, кроме факта своего нахождения в определенной точке социального пространства. Свалка относится скорее к следующему типу социокультурной интеграции, выделяемой Сорокиным, — «косвенной ассоциации явлений, объединенных действием общего интегрирующего фактора». Примером такой досистемной интеграции может служить толпа болельщиков, присутствующих на футбольном матче, не связанных между собой ничем, кроме интереса к спортивному соревнованию. Другим примером может быть бессистемное собрание раритетов, принадлежащее богатому коллекционеру, скупающему

подряд древние вазы, ценные марки, авангардистскую живопись и прочие предметы, не имеющие ни логического, ни стилевого единства между собой и тем не менее представляющие собой части одного целого — одной и той же коллекции ценных предметов. Точно так же предметы, лежащие на свалке, оказались на ней отнюдь не случайно — они объединены общим интегрирующим фактором. каковым в данном случае является их функциональная ненужность для текущей человеческой деятельности.

⁵ К примеру, экономическая теория утверждает, что приватизация собственности, демонополизация производств либерализация цен являются единственно возможными способами создания рыночной экономики — каковы бы ни были социальные и политические издержки этих мероприятий для стран «догоняющей модернизации». стремящихся перейти к рынку. Расчет таких издержек (связанных с известным из теории управления «феноменом первоначального провала» — *The Initial Dip Phenomenon*), вопросы о том, как повлияют структурные изменения экономики на социальную стратификацию общества, традиционный менталитет и политическую стабильность, лежат уже за пределами собственной задачи теоретиков-экономистов. Они лишь констатируют объективную необходимость экономических мероприятий, которые, независимо от болезненности для общества, только и могут привести к возникновению желаемых рыночных структур.

⁶ В самом деле, нужно учесть, что анализ социальных элементов, компонентов и подсистем, называемый «структурным», в действительности основан на установлении их функций в социальном целом и должен по логике именоваться «структурно-функциональным». В данном случае мы сталкиваемся с несовпадением понятий «функция» и «функционирование», в результате чего, говоря о функциональном изучении общества, мы имеем в виду анализ его функционирования, механизмов воспроизводства социальной целостности, который не сводится к анализу отдельных функций ее частей, но предполагает взаимную соотнесенность таких функций, связь по линии часть — часть. не совпадающую со связью по линии часть — целое.

С другой стороны, мы должны учесть двусмысленность термина «структура», который может обозначать как строение общества, «комплект» образующих его частей. так и сложившиеся, устойчиво воспроизводимые связи между ними, взаимную соотнесенность «мест», занимаемых частями системы, а не их субстратное «наполнение». Именно строение социальной системы, не сводящееся к ее структуре в узком смысле слова, мы и имеем в виду. говоря о структурном анализе общества.

⁷ Категория социальной диалектики. Минск. 1978.

⁸ *Сорокин П.А.* Система социологии. Петроград, 1920. Т. I. С. 22.

⁹ Печать и революция, 1921. № I- С. 125.

¹⁰ *Сорокин П.А.* Система социологии. Т. I. С. 24.

¹¹ Сорокин П-А. Там же. С. 26.

¹² *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М.. 1993. С. 26.

¹³ Именно этот уровень познания оказывается полем проблемного пересечения философской и социологической наук об обществе, возникающего независимо от их предметных различий.

В самом деле, из сказанного выше нетрудно заключить, что системный взгляд на общество в случае с социальной философией и социологией подчинен различным конечным целям.

Философия как наука о всеобщем в мире интересуется общественным устройством постольку, поскольку стремится понять целостность мира, включающего в себя подсистему социального и «неполного» без нее.

Социологию, напротив, не интересует мир как целое. Ей безразличны сопоставления социального и природного, анализ их субстанциальных свойств и различий. Социолог рассматривает общество не как открытую подсистему универсума, но как самодостаточную систему, которая содержит в себе самой причины своего существования и изменения. Его интерес направлен в конечном счете не на специфику социальной реальности, но на

конкретные законы, управляющие движением конкретных обществ, существующих в человеческой истории.

Поле пересечения этих разнонаправленных стремлений оказывается область представлений об обществе вообще, анализ универсальных свойств социальной организации. Социальная философия рассматривает «общество вообще» как реальную форму бытия социального в мире, изучение которой позволяет рассмотреть социум в его действительности, единстве его сущности и существования. Социология интересуется «обществом вообще» как неким эталоном общественного устройства, модификации которого определяют историческую специфику конкретных обществ.

Как бы то ни было, анализ «общества вообще» оказывается той сквозной научной темой, разработка которой требует соединения философских знаний о едином мировом универсуме и социологических знаний о реалиях исторической жизни человечества. Именно это обстоятельство определяет реальный симбиоз философии и социологии, когда низший (по уровню абстракции) ранг философской рефлексии совмещается с высшим уровнем социологического обобщения (подробнее об этом в предыдущих работах автора: *Момджян К.Х.* Концептуальная природа исторического материализма. М., 1982; *его же.* Категории исторического материализма: системность и развитие. М 1986).