

Общество рассчитывает на социологию. Социология — на общество

Игорь Кальной

доктор филос. наук
профессор Таврической академии
Крымского федерального университета им. В. И.
Вернадского

Книга профессора А. Щелкина «РОЖДЕНИЕ СОЦИУМА: испытание постсовременностью»¹ представляет собой собрание материалов, в которых анализируются важнейшие и в чем-то безотлагательные проблемы, которыми оказалось предельно богато современное общество. В «обращении к читателю» автор объясняет, какой смысл он вкладывает в название своего сочинения: *«Социум, на какой бы стадии своей зрелости он ни находился, постоянно «рождается» как бы заново. Это рождение означает не столько генезис ab ovo, сколько «битву в пути». Уклониться от этой битвы можно только ценой деградации и перерождения социума»*.

В этом смысле исследовательский пафос рецензируемой работы как бы питается двумя источниками. В одном случае это — до сих пор в чём-то недооцененная мысль Гегеля о так называемом «конце истории». В другом — заслуживающий сегодня гораздо большего внимания вывод А. Тойнби относительно причин и условий инволюций (деградаций) отдельных цивилизаций в человеческой истории. Гегелевский тезис о «конце истории», будучи далёк от мрачного эсхатологизма, начал довольно здравую и понятную мысль о том, что кончается собственно не «время» человеческой истории, а её (истории) «несознательный», «несуразный», «нерефлексирующий» и т. д. период. Человеческое жизнеустройство (государственная жизнь в том числе) достигают предельной точки осознания самое себя, когда общество достигает уровня «равенства самому себе», «равенства своему понятию», «соответствия своей природе», короче говоря, обретает полноту (а не ущербность) своего бытия. Как известно, К. Маркс в духе Гегеля, но, отдавая дань традиционной терминологии, предпочитал говорить о «бессознательном» периоде истории как всего лишь о «предыстории» рода человеческого. Ф. Фукуяма без всяких экивоков в чистом виде воспроизвел именно гегелевское обозначение — «конец истории» как конец одной и начало другой (искомой и подлинной) фазы истории. Понятно, что никто из знаменитых авторов, говоривших на эту оптимистическую тему, не угадал с календарем этой знаменательной даты, что само по себе, конечно, не отрицает разницы между полноценно/продуктивно функционирующим социумом и его «девиантным» собратом.

Ценность же методологической инвестиции А. Тойнби как раз в том и состоит, что он тщательно на множестве «прозаических» примерах проследил историю «абортивных цивилизаций», рукотворных катастроф человеческих сообществ.

Таким образом, РОЖДЕНИЕ СОЦИУМА можно вполне рассматривать как перманентное «восхождение общества к самому себе», также перманентно прерываемое большими или меньшими неудачами на этом пути. Проходя точки необратимости и закрепляясь в них своими «онтологическими минимумами», человеческое общество, конечно, еще не гарантирует себе вышеупомянутого «конца истории»: успехи в одной сфере подчас покупаются жертвоприношениями в другой сфере.

Печальной иллюстрацией этому может служить так заметная сегодня, в пору «позднего капитализма», диспропорция между миром развитых техно — и финансовых средств и областью убогой духовной жизни. Такое проедание «идеального» содержания бытия, конечно, чревато внутренним и тормозящим непорядком в делах человеческих.

Работа «РОЖДЕНИЕ СОЦИУМА: испытание постсовременностью» имеет подзаголовок — «Опыт социологических этюдов». Таких «этюдов» в книге семь. Рецензент в духе нашего «информационного» века не посчитал большой ошибкой, прежде всего, проинформировать читающую публику по поводу содержания каждой из семи главок.

Этюд первый «КОМУ МНОГО ДАНО ...» навеян, похоже, реальной и обостряющейся проблемой социальной ответственности как «заботы» субъектов этой ответственности о состоянии своей «собственности», какой и является для них самоё ОБЩЕСТВО как общее социальное «хозяйство», как условие и источник человеческой свободы, достоинства и богатства, понимаемого как «достаток».

Авторскому рассуждению «Кому много дано ...» предпослан закономерный эпиграф: «И от всякого, кому дано много, многое и потребует, и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лук. 12, 48). Дело в том, что в современном политическом дискурсе (в российском не в последнюю очередь) развёрнут разговор об общественной ответственности всех элементов и институтов гражданского общества. Разговор неизбежный и соответствующий масштаб негативных и непредвиденных последствий расширения демократии и «прав человека» в современном обществе. Данная проблема появилась в связи с неоправданно произвольным толкованием института «прав человека», что подчас влечёт за собой концептуальную дезориентацию и собственно социальную дезорганизацию внутри общества. В этой связи даже такой известный и либеральный социолог, как А. Этциони в работе «Дух общества» выступил не много — не мало за мораторий на расширение списка «прав человека». Аналогичные соображения высказывал и К. Леви-Стросс (РОЖДЕНИЕ СОЦИУМА, 30).

Однако А. Щелкин считает, что острей проблемы лежит не в этом повороте к самокритичности и самоограничению либерально-демократической мысли. Появился заметный тренд, где акцент делается не столько на «правах и свободах», сколько на «ответственности граждан». Так, международная организация, «Совет взаимодействия» выступила в 1997 году с проектом «Всеобщей декларации обязанностей человека». На первый взгляд, вполне востребованная и долгожданная мера. Если бы не одно «но» ... Из сферы такой вот ответственности выводится эксклюзивно на рядовых граждан. Этим самым разрушается и без того хрупкая, но единственно надёжная диалектика социума — «концентрированное» отношение государства и граждан

¹ А. Щелкин. Рождение социума. Испытание постсовременностью. Опыт социологических этюдов. Verlag: LAP LAMBERG, 2016, 260 с.

ское общество. И если государство хочет оставаться «родовой», «социальной», — сегодня лучше сказать — «цивилизированной» сущностью человека, то оно и вообще должно действовать в логике «вечной парадигмы»: «кому много дано, с того много и спросится». Только в этой логике, в свою очередь, и может работать и давать должный эффект всякая «всеобщая декларация обязанностей человека». В противном случае мы имеем вариант поощрения (если не развращения) власти в направлении или ничего неделания, или — что ещё хуже — в направлении авторитаризма и диктатуры. (РОЖДЕНИЕ СОЦИУМА, с. 37). Не поэтому ли вышеупомянутый проект «Всеобщей декларации обязанностей человека» с 2006 года застрял и пылится на полках в недрах ООН.

Неизбежность нашего времени — впечатляющее внимание в теории и в жизни к повседневности (см. **этиюд второй** — «ПОВСЕДНЕВНОСТЬ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНИЗМА: цена безыдейности»). Специалисты знают, что тема «повседневности» в социологии стала доминирующей. Достаточно вспомнить мнения таких социологических авторитетов, как З. Бауман, П. Штомпка, Э. Гидденс и др. (РОЖДЕНИЕ СОЦИУМА, с. 68). Думается, главное достоинство этого фрагмента книги «Рождение социума ...» состоит в том, что автор достаточно убедительно критикует сложившуюся традицию трактовать повседневность исключительно в терминах феноменологического подхода Гуссерля — Шютца — Бергера — Лукмана с центральной для них категорией «жизненный мир». Не вдаваясь в доказательные подробности, нельзя не согласиться с А. Щелкиным, что концептуальная база «бергер— лукмановской» редакции «жизненного мира» довольно бедна, поскольку в соответствии с гуссерлевским замыслом «жизненный мир» относится только к рутинным, «самоочевидным», нерелевантным характеристикам повседневного мира. Человек, живущий в таком «плюском», «обывательском», «конформистском» и т. д. мире действительно всё принимает за чистую монету, находится в состоянии когнитивной непротиворечивости с «другими» (а примерно такой формат истины и, действительно, искал Гуссерль), — такой человек не способен к рефлексии, критике, к творчеству, к развитию, опирающемуся на самопонимание и проч. В этой связи читателю будет интересно открыть активно забытое «классическое» понимание «повседневности», как мы его находим у «последних римлян» европейской философии — Г. Лукача и Мих. Лифшица. Здесь (РОЖДЕНИЕ СОЦИУМА с. 92 — 99) «повседневность» трактуется не как предоставленная самая себе и чаще всего заблудившаяся опять же сама в себе, но как отражение (или искажение) «социальной онтологии». В этом случае появляется возможность отличить «аутентичную» повседневность от «девиантной».

Другой важный сюжет — самопотворство (нарциссизм/эгоизм) и самодисциплина (добровольное воздержание) — традиционно был в большей степени областью философии (напр., принцип стоиков — «высшая власть — власть над собой») и религии («царство небесное нудится» и «грех самообожения»). (См. **этиюд третий**: «СОЦИУМ В ПОИСКАХ СОБСТВЕННОЙ МОДАЛЬНОСТИ: между самопотворством и самодисциплиной»).

В наше время социологический статус этой теме придал немецкий социолог Н. Элиас, который определял вступление общества в фазу цивилизации с момента преобладания в нем феномена «самодисциплины» над состоянием «самопотворства», как оно представлено в отпирании телесных, биологических инстинктов. С этой целью Н. Элиас ввел, на первый взгляд, странный термин «избыток опыта самого себя» для описания ситуации, когда «опыт самого себя» (опыт самоидентификации) (РОЖДЕНИЕ СОЦИУМА, с. 106) перестает быть источником критической рефлексии у субъекта в отношении себя и, напротив, становится причиной либо «нарциссистского», либо — что еще более запутывает карты — агрессивной раскрепощенности человека в обществе. Вслед за Ю. Давыдовым, («Ре-

нессанс как прибежище философского аморализма»), В. Луковым («Ренессансный макиавеллизм»), Т. Ковалевской («Проблема самообожения») и др. авторами А. Щелкин ссылается на известные эпизоды ренессансной эпохи как на такой «избыток опыта самого себя», который вел в практической и политической жизни к циничному субъективизму и разнузданному произволу.

В работе «Рождение социума ...» феномен самопотворства исследуется А. Щелкиным в том виде, в каком он представлен в экзистенциальной литературе (Достоевский, Сартр, Камю), в теме национального самодовольства (Вл. Соловьёв, С. Франк), в релятивизации права (И. Покровский, Б. Чичерин), в «ситуационной этике» (Дж. Флетчер, М. Фуко и др.), в экономической теории «оппортунистического поведения» и в не сдерживаемом никакими внутренними границами «массовом консюмеризме» (именуемом в критической социологии «потреблятством»).

Вывод, к которому склоняется автор, хотя им не вполне артикулирован, но вытекает из всей логики и, так сказать, из концептуальности представленного сочинения, в «методологическом» отношении достоин внимания. А. Щелкин не разделяет кандидовского благодушия в отношении успешного преодоления «самопотворства» как социальной девиации. Факт остается фактом: как пишет автор, сопротивление самопотворству — вещь уязвимо героическая и редкая, в то время, как коварство самопотворства состоит в том, что последнее являет собой непотопляемую банальность в массовом масштабе (с. 111). В тех случаях, когда субъектно-героические силы явно уступают масштабности «самопотворствующего» тренда, надежда только на «хитрость мирового разума». Человек уступает место борьбе между собой непреодолимым обстоятельствам. На практическом языке политики это обозначается примерно так: «дождаться, когда крепнущий маразм достигает кульминации своего самопоедания и дискредитации, и на новой «подъёмной волне» войти «на плечах отступающего противника» на территорию победы».

Проблема социальной онтологии как социальной подлинности — это всё тот же круг вопросов, которым сегодня многие авторы вдохновляются, когда говорят о феномене «цивилизации», но говорят не в терминах постмодернистской «множественности» и «равнозначности» цивилизаций и даже не на глубоко/узко социологический манер М. Вебера или Ш. Эйзенштадта. Сегодня социальная онтология исследуется как цивилизационный феномен, которому возвращают исконный смысл времен «Просвещения» и И. Канта, когда заигрывание с Темным Средневековьем (Dark Ages), варварством, «архаикой» трудно было даже представить, разве что в виде казуса маркиз-де-садовского вероломства. С позиции социально-онтологического анализа А. Щелкин предлагает рассмотреть модную в теперешней социологии тему «Прошлое» (**Этиюд 4: ПРОШЛОЕ — НАСТОЯЩЕЕ — БУДУЩЕЕ КАК МАРШРУТЫ УТРАТЫ И ОБРЕТЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПОДЛИННОСТИ**).

До оскомины знакомый сюжет, когда «прошлое» трактуется как примордиальность, как всепроникающий фактор, без которого якобы не могут состояться облик теперешней и завтрашней реальности. Особенно обращают внимание на «культуру» как набор традиционных духовных образцов и парадигм, которые «легитимизируют» будто бы не все практики современности, отвергая их как инородные. Отсюда знаменитая формула, принятая многими социологами — «Культура имеет значение!» По мере того, как постепенно исчерпывается «универсальность» этой формулы (например, такие всеобщие институты современности — рынок и парламентаризм — получают прописку в сегодняшних обществах, не взирая на характер традиционной культуры в том или ином государстве), становится ясно, что принципиальное значение имеет другой фактор — фактор онтологический. Другими словами, значение имеет то, насколько важнейшие институты социума «доразви-

ты» и «дотягивают» до своей подлинности, до онтологии этих институтов. Миссия же «культуры» не препятствовать, а способствовать приближению указанных институтов, какой бы на данный момент они не имели эмпирический вид, — другими словами, способствовать приближению к зрелой онтологической подлинности.

В этом тезисе собственно и состоит особенность авторского подхода. Взгляд на «прошлое» с этих позиций рисует другую картину. Автор пишет: «Прошлое прошлому — рознь... Прошлое, именуемое как *ancient regime* (старый порядок) всегда будет выглядеть как «реакционное» и «давно прошедшее» время... Но не всякое «прошлое» — синонимом ретроградности и отсталости. «Прошлым» может быть и, по каким-то причинам, не состоявшееся (наше) будущее, некая подлинность, брошенная на полпути своего самоосуществления. Возвращение в такое «прошлое» справедливо называют «возвращением в будущее»» (с. 144).

Материал **пятого этюда** посвящен анализу и оценке состояния научной мысли как мысли. И, понятно, что речь идет в основном о социальных науках, этом «идейном инобытии» общества. «НАУКА, ОБРАЗОВАНИЕ И МЫ В ЭПОХУ «НОВОГО ПРАГМАТИЗМА» ПОСТМОДЕРНИЗМА. *Можно ли опереться на классику, в том числе и российскую?*»

Автор считает, что лучший способ понять сегодня ситуацию в общественных науках — это держаться критического подхода. Дело в том, что А. Шелкин считает, что господствовавшая долгое время постмодернистская доминанта нанесла заметный урон репутации социальной науке. Феномены подобного рода «вероотступничества» привычнее после Ж. Бенда называть «предательством интеллектуалов».

В самом деле, с одной стороны, мы имеем достаточно оснований считать, что «XXI век будет веком социальных наук, или его не будет» (К. Леви-Стросс), с другой — реальность заметно расходится с нашей ставкой на социальные науки: влияние двух факторов — налицо. Эти факторы суть постмодернизм и техноцентризм. Последний, раскритикованный в теории по всем статьям, триумфально шествует на практике. В результате, как пишет А. Шелкин, «ход вещей управляется сегодня, если и «культурой», то культурой явно негуманитарной» (с. 159).

Конечно, автор отдаёт отчёт, что в нашу технологическую эпоху всякая «технофобия» выглядела бы неким консервативным романтизмом, а скорее неуместным «неолуддизмом». Но от этого признания осмысление сегодняшней «духовной ситуации» не становится легче. Жизнь общества всё более прагматизируется, и в тени этой прагматизации происходят вещи с точки зрения гуманитарной культуры, по крайней мере, «необязательные». Размеры рецензионного обзора не позволяют остановиться на интересном материале, представленном в этом «социологическом этюде». Достаточно будет обратить внимание на логику авторского подхода. Реальность социума, как известно, не сводится только к видимой стороне медали — «внешнему», «наблюдаемому», «овеществленному», «арте-фактному» бытию общества. Предметность социального бытия — это только 50 процентов правды. Другие 50 процентов реальности социума составляет его «идеальное инобытие», выраженное сознанием, духом и в том числе и наукой. И жемчужину этого «идеального инобытия» общества составляет гуманитарная мысль, социальная философия. И если последняя «дезертирует», а её носители совершают «интеллектуальное предательство» (будь то в сторону беспредельного техноцентризма, прагматизма, утилитаризма, так называемого «реализма» — неважно), то шлюзы культуры и цивилизации уже не сдержат экспансии, потворствующей себе материальной и повседневной жизни. Автор на свой вкус и в жанре миниатюры приводит пример. «Дьякон Андрей Кураев поступил так, как ему подсказывала совесть, и стал критиковать православных иерархов за присутствие в церкви «голубого» лобби. Мог бы и за другое. Не важно. Реакция последовала незамедлительно: отлучение! Ин-

тересно не только это. Важно, что сказал А. Кураев: «Я не изменился, я остался прежним. Меняется церковь. И не все такие перемены меня радуют» (с. 184). Обратим внимание, не «практическая» жизнь, а её «инобытие в мысли-духе» спасает ситуацию. Вот почему тема *сопротивления (резистанса)* подобному сценарию становится всё более заметным сюжетом в арсенале главных забот общества, мимо которых социология может пройти только ценой потери собственной репутации.

Состояние социальной и гуманитарной мысли всегда будет иметь детерминирующее воздействие на характер самооправдания и самообоснования социумом при выборе им тех или иных ведущих практик. Случай постмодернизма, пожалуй, самым подходящим образом иллюстрирует этот тезис. Постмодернизм в социальных и гуманитарных науках результируется тем, что самоё общество становится всё более «постмодернистским», хотя сами постмодернисты снисходительно ссылаются на своё алиби: мы де непричастны — это общество «закономерно» и «самостоятельно» стало постмодернистским, а мы, постмодернисты, лишь его адекватное отражение. Интеллектуальные уловки такого рода А. Шелкин рассматривает в **шестом этюде** «ПОСТМОДЕРНИЗМ В СОЦИОЛОГИИ». О ненавязчивых последствиях одной социологической моды».

«Деконструктивные» последствия постмодернизма не следует понимать в терминах какой-нибудь «теории катастроф» или в духе А. Тойнби, который рассматривает судьбу некоторых «абортивных цивилизаций». Дело скорее похоже на ситуацию с религией в обществе. Религиозное сознание — это вроде бы ложное сознание, как его определяют в материалистической философии, но катастрофы не наблюдается, а в социологическом смысле — даже наоборот — религия способствует стабильности общества. Но, тем не менее, изменения с социумом, санкционируемые постмодернистским ментальным мейнстримом, — эти изменения плачевны. «Современный мир вступил в постмодернистскую эру, для которой характерны отсутствие подлинности, фальшь, симуляция реальности» (Дж. Ритцер. Современные социологические теории). Автора рецензируемой работы интересует существенный вопрос: в какой точке социального бытия произошла аберрация, после которой нам вслед за Дж. Ритцером приходится делать вышеприведённое грустное резюме? А. Шелкин считает, что «постмодернистская революция» разрушила остов научного рационализма — понятийную и категориальную форму познания и форму отношения к миру (с. 190). Все остальные слабости постмодернистской модели в социологии («принцип равнозначности всех реальностей», «инфляционная» модель общества, отрицание универсальности в пользу релятивизма и т. д.) — лишь следствия отречения от классики социальной философии в этом главном гносеологическом пункте.

В последнем **седьмом «этюде»** «ЧТО УТРАТИЛА СОЦИОЛОГИЯ, СТАВ «НАУКОЙ» И ПЕРЕСТАВ БЫТЬ «СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛЬЮ» автор говорит об упадке в современной социологии критического и нравственного духа. В работе проанализирован огромный клад, который внесли в разработку этой удручающей проблемы социологи с мировым именем — Ч. Р. Миллс, А. Гулднер и др. Вывод А. Гулднера однозначен: «мы наблюдаем растущее отчуждение социологов от общества в целом, в котором они живут и работают ... Социология сделалась опасно независимой от самого мира, который она поклялась изучать объективно» («Наступающий кризис западной социологии») (с. 230). Вывод этот, сделанный еще в 1970-е годы, до сих пор остается жестким вердиктом чуть ли не всему социологическому сообществу.

Отсюда понятно, почему в своей работе А. Шелкин возвращает читателя к простой и классической мысли о том, что истины нет вне критической установки исследователя. Критика — это не своеволие, произвол и чистый субъективизм учёного или мыслителя. Критика, социологическая в том числе, — это всегда как бы подведение исследуемого объекта, как к зеркалу,

к той картине (модели), в которой отфиксирована «сущность», «полнота», «норма» (нормальность) этого объекта. Критика — это то же самое, что сказать, что именно недостаёт предмету до его полной значимости и до его собственной «природы». Академическая социология находит всецело своё профессиональное удовлетворение в том, что фиксирует (отражает) социум таким, каким она его наблюдает в реальности. Критическая социология сверх этого достоинства обладает главным — она видит, каким предмет исследования, мог бы быть, если бы он не отклонялся в сторону девиантности и не девальвировал как ценность и значимость. Такой видный французский социолог, как Л. Болтянски блестяще выразился на счёт безмятежности современной западной социологии на фоне беспрецедентного кризиса позднего капитализма, назвав эту безмятежность источником полного «смятения» (РОЖДЕНИЕ СОЦИУМА, с. 252). И в самом деле, всё говорит о том, что с наукой об обществе в этом смысле «что-то случилось».

Случилось такое, чем она в принципе раньше не страдала. Раньше, когда «социология» была (называлась) «социальной мыслью» отсутствием критической способности, она не страдала. Плохо, если критика социума оборачивалась конструированием «неадекватной нормы» (социальными утопиями, точнее, антиутопиями), но совсем другое дело — критика, угадывающая прорыв к «продуктивной», «работающей» норме.

Спрашивается, почему примером такой «нормы» не посчитать такое состояние «продвинутого общества», отличающееся беспрецедентным технологическим прогрессом, на базе которого только и открываются другие возможности — возможности «социального государства» (этой «нормы» и «сущности» всякого государства), возможности новых «культурно-поведенческих», повседневных практик? Упомянутый Л. Болтянски вместе с Э. Кьяпелло написали объёмистый опус «Новый дух капитализма», где по поводу значения критики как неперемного социального/социологического жанра говорится следующее: «Критика капитализма является катализа-

тором изменений духа капитализма[...]Возможно, именно эта удивительная способность капитализма выживать, переваривая часть критики, с которыми он сталкивается, в последние десятилетия помогла обезоружить антикапиталистические силы, освободив дорогу восторжествовавшей версии капитализма».

В этом смысле критическая сущность человеческой мысли не позволяет социологии оставаться сугубо «академической», «по ту сторону добра и зла», и созерцательной в том смысле, когда «всякая» социальная реальность принимается за чистую монету. Вот почему сами социологи на сегодняшних международных форумах, где о социологии речь идёт по большому, «по гамбургскому счёту», свою науку предпочитают именовать — а имя всегда старается держаться «поближе» к сущности предмета — «социальной мыслью», имея в виду тот факт, что «мысль» — это отражение предмета не только в его реальном, наблюдаемом обличье, но и отражение по сути, то есть, каким предмет должен быть, если таковым он (по разным обстоятельствам) не «является».

Книга А. Щелкина «Рождение социума: испытание постсовременностью» написана, как говорится на острие текущих проблем. Однако нацеленность на область актуальных проблем не достигает должного эффекта, если она не сопровождается опорой на добротный и проверенный классический фундамент. В этом плане, конечно, автору не откажешь. Вместе с тем, очевидно, что один совет-замечание напрашивается сама собой. Работе в её теперешнем виде не хватает большей собранности и сосредоточенности вокруг главного авторского замысла — показать, как из контингентности, плюрализма и даже хаоса «разбросанной в ключья» современности выстраивается *optimus mundi*, не спущенный сверху, как у Лейбница, а драматично выстраиваемый нашим сегодняшним «синхронным», «мгновенным», «глобальным» миром, в успехах которого хотелось бы видеть и достойный российский вклад. Пожелаем автору это учесть в его ближайших исследованиях.