

- Проблема транзитивности и особенности объективации социально-гуманитарного знания
- Концепция «тотальной справедливой войны» К. Шмитта
- Частичная модернизация и экспорт рисков в условиях глобализации
- Феномен общественных экзотических состояний
- Социальное время и проблема его субъекта в контексте социально-культурной или цивилизационной парадигмы образования

УДК 101:167 + 303.01

Проблема транзитивности и особенности объективации социально-гуманитарного знания

В. Т. Новиков, кандидат философских наук, доцент*

Предметом рассмотрения является проблема социальной эпистемологии, которая касается такой специфической особенности социально-гуманитарного знания, как его транзитивный характер. В этом феномене проявляется сложная диалектика не только объективной и субъективной сторон знания о феноменах общества, но и особенности его влияния на деятельность человека и общественно-историческую практику в целом. Автор исследует проблему транзитивности знания в трех аспектах — онтологическом, методологическом и праксеологическом, используя для обоснования и иллюстрации рассматриваемых положений материал истории философии, культурологии, социологии, психологии.

Ключевые слова: эпистемология, знание, синкретизм, конструктивизм, реализм, транзитивизм, превращенные формы, символ, деятельность.

The Problem of Transitivity and Special Aspects of the Social and Human Studies Objectivation

V. T. Novikov, PhD in Philosophy, Associated Professor

The point of issue concerns to the problem of the social epistemology related to the transitive character of the social and human studies. This phenomenon explores the complicated dialectics of the objective and subjective features of social studies such as reveals the effect it makes to human activities and socio-historical practice in general. The author analyzes the problem of the transitivity in studies in three points of view: ontological, methodological and praxeological.

Keywords: epistemology, knowledge, studies, syncretism, constructivism, realism, transitivity, converted forms, symbol, activity.

Специфической особенностью социально-гуманитарного знания является его транзитивность (от лат. *transitivus* — переходный), суть которой, по словам авторитетного английского социального эпистемолога У. Аутвейта, в существовании в сфере онтологии двух видов объектов науки. С позиций методологического реализма он отмечает «различение между транзитивными и нетранзитивными объектами науки: между нашими понятиями, моделями etc. и реальными сущностями, отношениями и так далее, что составляет природный и социальный мир» [1, с. 141]. Как вызревала эта проблема, какие ее решения существуют в эпистемологии и какие следствия из них вытекают для социальной практики?

В решении этой проблемы можно выделить три аспекта. Первый — онтологический, касается диалектики объективного и субъективного в самих объектах действительности, с которыми имеет дело человек в повседневной жизни и которые он познает. Смысл вопроса в данном случае: «Какова природа этих объектов?» Второй аспект — методологический, связан с вопросом о соответствии знаний об этих объектах действительности — их адекватности познаваемому объекту. Здесь смысл вопроса в следующем: «Достижимо ли адекватное объекту знание, если оно включает момент конструктивности?» Третий аспект — праксеологический, характеризующий влияние социально-гуманитарного знания на явления действительности

* Доцент кафедры философии и методологии науки ФФСН БГУ.

и в целом на общественно-историческую практику. Тут предполагается осмысление следующего вопроса: «Существует ли такое влияние, и в какой мере социальное знание может воздействовать на явления общественной жизни?»

Начнем с рассмотрения первого — онтологического аспекта проблемы. Для мифологического и философского сознания древности был характерен синкретизм, определявший целостность и нерасторжимость объективного и субъективного в изучаемых объектах действительности, органическое единство объекта и знания о нем. В древнекитайской философии этот феномен нашел отражение в одной из притч в книге «Чжуан-цзы». В ней говорится: «Однажды Чжуан Чжоу приснилось, что он бабочка! Он весело порхал, был счастлив и не знал, что он — Чжоу. А проснувшись внезапно, даже удивился, что он — Чжоу. И не знал уже: Чжоу ли снилось, что он — бабочка, или бабочке снится, что она — Чжоу. Ведь бабочка и Чжоу — совсем не одно и то же. Или это то, что называют превращением?» [2] Это «превращение» объективного в субъективное при отсутствии достаточного критерия их различия можно расценивать как свидетельство взаимообусловленности их существования в рамках единого объекта.

Подобный синкретизм свойственен также для древнеиндийской мифологии и философии, что находит воплощение в характерной для нее категории Единого, Брахмана. По словам видного исследователя традиционной философии Востока Рене Генона, «Брахман один (в качестве бытия), он лишен двойственности (в качестве Высшего Принципа) и неотделим от всех своих модификаций (как формальных, так и сверхформальных); он есть Атман (в любом своем состоянии), и Атман есть он (и ничем другим не может быть). Это и есть формула Высшего Тожества, выраженная настолько точно, насколько это вообще можно сделать» [3, с. 158].

Подобная субстанциальная трактовка основы и сущности бытия присуща также ранней европейской — древнегреческой философии, что нашло отчетливое выражение в философии школы элеатов. Так, основатель школы Парменид в сочинении «О природе» прямо утверждает:

Одно и то же есть мысль и бытие.

Слово и мысль бытием должны быть.

Одно и то же мысль и то, о чем мысль существует.

Ибо ведь без бытия, в котором ее выраженье,

Мысли тебе не найти [4, с. 295].

Следует отметить, что этот синкретизм «предмета мысли и мысли о предмете» (так в другом переводе звучит фрагмент этого сочинения) древняя философия восприняла от мифологии, кото-

рая помогала человеку осваивать незнакомый, непонятный и потому во многом воспринимаемый как чуждый и враждебный ему мир. Наделяя незнакомые природные явления знакомыми чертами, в частности, чертами человека — антропоморфизируя их, человек делал этот мир понятным и знакомым, тем самым как бы включая его в сферу своей обыденной, повседневной жизни. Этот, используя терминологию З. Фрейда, механизм проекции был направлен на выработку чувства приобщенности к природному космосу и ощущения защищенности от его негативного воздействия. Тем самым создавалась возможность достижения гармонии между природным макрокосмосом и духовным «микрокосмосом» человека.

Эта тема получила развитие в трактовке религиозным философом XX в. М. Бубером последствий крушения привычной космоцентрической картины мира в мировоззрении античности, означавшего для человека распад цельности мира — по его выражению, наступление периода «бездомности» человека. В свою очередь, возникновение «идеи истории», ставшей основой христианской теологии истории, возвращает упорядоченность, иерархическое устройство и последовательность в ставшую понятной картину мироздания. Так само бытие человека и соответствующее ему мироощущение периода «бездомности» сменяется периодом «обустроенности» нового, христианского мира, который воспринимается человеком как домашняя обитель.

По словам мыслителя: «Схема этого образа мира — крест, вертикальная перекладина которого есть конечное пространство от небес до преисподней, и проходит она посреди человеческого сердца; поперечная же перекладина являет собой конечное время от сотворения мира до последнего его дня, причем центр этого времени — смерть Христова, всепокрывающая и всеискупительная, приходится на самое средоточие пространства — сердце бедного грешника» [5, с. 167]. Важно подчеркнуть, что данные характеристики фиксируют не просто психические состояния человека, а само его бытие со свойственными ему ценностями, идеалами и целями, определяющими социальные действия и поступки.

Этот синкретизм предмета и мысли о предмете, объективного и субъективного, начинает разрушаться, находя концептуальное обоснование в классической новоевропейской философии. В частности, это относится к дуализму Р. Декарта — субстанциональному дуализму природы и *cogito*, а также дуализму тела, мозга и психики, мышления человека. Это свойственно также философии И. Канта с характерным для нее противопоставле-

нием природы, в которой действуют «чистые законы», и человека как «творца духовных ценностей». Это разделение «единого», наконец, находит завершение в разделении наук о природе и наук о культуре у В. Виндельбанда и Г. Риккерта или наук о природе и наук о духе у В. Дильтея.

Поэтому можно согласиться с мнением русского философа С. Л. Франка, который отмечал, что «современное сознание в отличие от античного — до самых последних своих корней проникнуто глубочайшей двойственностью: двойственностью между миром природы и миром культуры, между сферой слепой, безжизненной и бездушной естественной закономерности, которая объемлет макрокосм, и сферой разума, целей и ценностей, которая образует микрокосм» [цит. по: 6, с. 157].

С другой стороны, данная картина не исключает, а наоборот, предполагает необходимость экспликации более сложного механизма диалектики объективного и субъективного в знании, которое получает и которое использует человек в своей деятельности. Эта диалектика воплотилась в принципе тождества бытия и мышления в философии Г. Гегеля, в которой сфера Духа как сфера бытия человека и общества выступает в качестве области инобытия Мировой идеи. Она нашла отражение в концепции превращенных форм сознания К. Маркса, характеризующей онтологические аспекты взаимосвязи объективного и субъективного миров, и конкретно — взаимопревращение субъективного и объективного.

В частности, одной из таких превращенных форм, являющихся отчуждаемыми от человека результатами его духовной деятельности, выступает такой феномен социального мира, как гражданское общество, характеризуя которое, Маркс отмечает трансформацию свойственного ему духа наживы и торгашества в соответствующие капиталистическому обществу экономические и политические институты. Еще одной формой превращенного сознания является, согласно Марксу, идеология, продуцируемая интересами властвования и ориентированная на апологию и укрепление буржуазного государства как социально-классового института.

К превращенным формам относится также религия, что следует из такого высказывания Ф. Энгельса: «Но ведь всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [7, с. 328]. Следовательно, и сознание человека, и общественное сознание, обладая такими атрибутивными свойствами, как предмет-

ность, интенциональность, проективность, идеальность, конструктивность, отличаются активностью и способны выступать в роли нормативного регулятора деятельности человека и социума. Именно деятельность человека является специфической формой его отношения к действительности, предполагающего целесообразное практическое ее изменение.

В постклассической философии анализируемая проблема нашла освещение в феноменологической философии. Ее суть проявляется во взглядах Э. Гуссерля, вклад которого в создание этого направления в современной философии трудно переоценить. Выступая против характерного для естествоиспытателей наивного реализма, заключающегося в признании изучаемых ими природных явлений существующими объективно, независимо от нашего знания о них, он не приемлет также представления об имманентности этих явлений нашему сознанию, ведущего к солипсизму. Для него подлинной реальностью как предметом познания является «вещь», которая по своей онтологии являет синтез объективного и субъективного в знании о фрагменте изучаемой действительности. Суть его позиции выражена в следующих рассуждениях о специфике изучения мира: «Конечно, физическая природа принадлежит к числу явлений, которые изучает историк, исследователь духа культуры; в нашем примере это природа Древней Греции. Это не природа в том смысле, как она понимается естественной наукой; это природа в том смысле, какой придавали ей древние греки, представшая их взору природная реальность окружающего мира. Яснее сказать, исторический окружающий мир греков — это не объективный мир в нашем смысле, это их „миро-представление“, т. е. их собственная субъективная оценка мира со всеми важными для них реальностями, включая богов, демонов и пр. Окружающий мир, — заключает немецкий философ, — понятие, принадлежащее исключительно к духовной сфере. Тот факт, что мы живем в нашем окружающем мире, которому посвящаем все свои заботы и труды, имеет отношение исключительно к сфере духовного. Наш окружающий мир есть духовное образование внутри нас и нашей исторической жизни. Выдвинем общезначимый тезис: смотреть на окружающую природу как на нечто само по себе чуждое духу и стремиться основать гуманитарное знание на естественной науке, будто бы делая его таким образом точным, — абсурдно» [8, с. 300].

Более того, человек как активное существо наделяет результаты своих действий определенными смыслами и значениями, тем самым выстраивая социальную реальность как особый мир артефак-

тов — символов, не столько выполняющих инструментальную функцию репрезентации явлений, сколько обладающих онтологическим статусом структур самой реальности. Это выражается в создании мира культуры, имеющего знаково-символическую природу и характеризующегося диалектической противоречивостью, что во многом определяется внутренней противоречивостью самих символов. Эта противоречивость проявляется в корреляции таких присущих символу качеств, как его локализация в форме знака, — в воплощении в «теле» знака и обладании определенным значением, что свидетельствует о синкретизме и в то же время дифференциации знака и значения в структуре символа. В этой связи показательно, что знаток культуры и философии античности А. Ф. Лосев рассматривал символ как «субстанциональное тождество бесконечного ряда вещей, охваченных одной моделью», артикулируя тот факт, что «отождествлять можно только то, что различно. Отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет ничего общего между собою» [9, с. 51]. Отсюда следует констатация автором своеобразия синкретизма объективного и субъективного компонентов в структуре символа. Оно состоит в том, что «смысл вещи есть <...> сама же вещь, но только взятая в тождестве сама с собой, а поскольку отождествлять можно только то, что различно, то смысл вещи есть сама же вещь, но взятая в то же время и в различии с самой собой» [9, с. 51].

Таким образом, мы вновь встречаемся с ситуацией синкретического единства «предмета мысли и мысли о предмете», правда, применительно к социальной реальности, понимаемой как знаково-символическая реальность. Это специфическая форма онтологического синкретизма, определяемая особенностью бытия самого символа, смысл которого, согласно греческому определению, — быть разделением единого и единением двойственности [10, с. 777].

Сущность этой реальности проявляется в особом статусе современного города как центра знаково-символического производства. Ж. Бодрийяр пишет о нем так: «Его суть — заточение в форме / знаке — повсюду. Он весь представляет собой гетто телевидения, рекламы <...> Теперь все разобщены и безразличны под властью телевидения и автомобиля, под властью моделей поведения, запечатленных во всем — в передачах масс-медиа или же в планировке городов. Все выстроены в ряд, и каждый бессознательно отождествляет себя с умело расставленными направляющими симулятивными моделями» [11, с. 157].

Следовательно, в постклассической философии в качестве одного из ее трендов отмечается

возрождение феномена «Единого», аккумулирующего объективный и субъективный компоненты в дисциплинарных онтологиях научной картины мира. Показательно, что отмеченный тренд свойственен и наметившемуся процессу восстановления утраченного единства естественнонаучного и социально-гуманитарного познания (и знания как его результата), о чем свидетельствует, в частности, усиливающаяся тенденция междисциплинарного синтеза методов и приемов познавательной деятельности.

Второй аспект проблемы транзитивности социально-гуманитарного знания — гносеологический, касается принципиальной возможности познания общества и его феноменов. Здесь центральное место занимает антитеза реализма и конструктивизма в репрезентации гносеологического объекта. Тут следует пояснить, что с позиций методологии социально-гуманитарного познания в нем субъект-объектное отношение претерпевает существенную трансформацию.

В литературе можно встретить несколько интерпретационных моделей познания. Первая из них настаивает на правомочности его интерпретации как обычного субъект-объектного отношения. Это относится, прежде всего, к социальному (социологическому, экономическому, политологическому) познанию, связанному с раскрытием закономерностей функционирования социальных институтов и взаимодействия больших социальных общностей. При этом, как и в естественнонаучном познании, артикулируется роль процедуры объяснения.

Сторонники второй модели, стремясь учесть специфику объекта, интерпретируют социально-гуманитарное познание как субъект-субъектное отношение. Однако приводимое в качестве аргумента утверждение, что в нем стороны познают друг друга неправомерно, поскольку познание, как и любая иная деятельность, предполагает инициацию познавательной активности (наличие потребности и осознание интереса, выбор объекта и формирование предмета познания, разработку плана, постановку цели и задач познания и т. д.). Именно данные функции отличают субъект познания от его объекта. Конечно, познаваемый тоже может поставить целью познание своего *vis à vis* (визави), но это будет иная познавательная деятельность, в которой будут свои субъект и объект познания.

Однако субъект-субъектная модель социально-гуманитарного познания имеет и другой смысл, если исходить из существования познающего субъекта (гносеологический субъект, в роли которого в науке выступает исследователь) и субъекта

социального действия (актора, действия и результаты действия которого познает исследователь). При этом исследователь стремится понять смысл поступков актора, постигнуть его ценностные ориентации, «войти» в мир значений, существенных для субъекта социального действия, с тем чтобы затем интерпретировать его поступки и происходящие события в системе характерных для него и его эпохи ценностей и значений. В итоге, как отмечал М. К. Мамардашвили, достигается отстранение (дистанцирование) и остранение объекта, — его «огранка», в результате которой явления и события в новых условиях проявляют ранее скрытые свойства [12, с. 44]. Тем самым в данной модели проявляется специфическая черта социально-гуманитарного познания, свидетельствующая, при всей метафоричности данного выражения, о его диалогической природе.

Казалось бы, эффективность познания целиком определяется возможностью достижения знания, которое соответствовало бы объекту, и в этом смысле удовлетворяло бы трактовке истинного знания в берущей начало от Аристотеля корреспондентской концепции истины. Так трактует характер знания и условие достижения истины методология гносеологического реализма (объективизма). В этом случае вопрос о познаваемости социального объекта решается в духе традиционного гносеологического оптимизма. Однако существуют и другие варианты ответа на поставленный вопрос.

Вторая трактовка влияния феномена транзитивности знания на результаты познания характеризуется преувеличением роли его субъективной стороны, что обуславливается абсолютизацией значения статуса интерпретации в теоретическом освоении действительности. В частности, эта позиция присуща, как считает современный эпистемолог Брюно Латур, взглядам известного французского социолога Пьера Бурдьё и его сторонников. Латур, будучи их методологическим оппонентом, усматривает суть взглядов Бурдьё в утверждении, что всякая материальная вещь есть социальный конструкт и порождение социальных отношений. По этому поводу он как адепт реализма спрашивает: «Что для уважаемых общественных наук означало бы дать природным феноменам социальную интерпретацию? — и сам же дает ответ: — Показать, что кварк, микроб, закон термодинамики, инерциальная система наведения и т. п. в действительности суть не то, чем они кажутся, — не подлинно объективные сущности внеположной природы, а хранилища чего-то еще, что они преломляют, отражают, маскируют или скрывают в себе. Этим „чем-то еще“ в традиции

общественных наук непременно выступают некие социальные функции и факторы. Так, социальная интерпретация в конечном счете подразумевает способность заместить некоторый объект, относящийся к природе, другим, принадлежащим обществу, и показать, что именно он является истинной сущностью первого» [13, с. 344].

Таким образом, квинтэссенция данного подхода состоит в признании того, что наши знания об общественных явлениях — не более чем сеть интерпретаций. В данной трактовке, используя характеристику английского философа науки, еще одного сторонника методологии реализма, Рома Харре, «общество и институты внутри него не должны восприниматься как независимо существующие реалии, о которых мы порождаем символы. Скорее они сами — символы, которые мы описываем при объяснении определенных проблемных ситуаций» [цит. по: 14, с.177].

В поэтической форме результат применения данного подхода, поскольку сфера его применения не ограничивается только философией и наукой, а связана с другими феноменами духовной культуры — мифологией, религией, искусством, литературой, может быть проиллюстрирован словами рубаи Омара Хайяма:

Наш мир — поток метафор и символов узор.

Зачем же брать всерьез нам их мнимосущий взор?

Миришь и с болью в сердце! Ее не устранить,

Ведь текст пером небесным записан с давних пор [15].

Понятно, что в этом случае говорить об адекватности знаний об объекте самим материальным объектам не приходится, и мы с необходимостью приходим к позиции радикального конструктивизма или радикального транзитивизма, в теории познания характеризуемого как гносеологический пессимизм или агностицизм.

Третье решение рассматриваемого вопроса имеет паллиативный характер. В частности, речь идет о другой традиции в социальной эпистемологии, связанной с рассмотрением эвристического потенциала и прерогатив конструктивной деятельности в современной методологии науки и социальной эпистемологии. Анализ этой проблемы весьма актуален, и не случайно эта проблематика стала предметом обсуждения на одной из секций «Конструктивизм vs реализм» на международной научной конференции «Социальная философия науки. Российские перспективы», которая состоялась в 2014 г. в Москве. Ведь без создания и оперирования теоретическими конструктами немисливо теоретическое обществознание, также как и теоретическое естествознание немисливо без использования идеализированных объектов и идеальных типов (в терминологии М. Вебера),

исследование отношений между которыми позво-
ляет рассматривать социальные явления в их «от-
носительно чистом виде».

Показательно, что конструктивная природа со-
знания и познания человека стала предметом рас-
смотрения в школе современной «социологии
знания», обращающей внимание на неправомер-
ность абсолютизации роли объективных законов
социодинамики. Подобная сциентистская интер-
претация, по мнению создателей этой школы,
придавала развитию социума обезличенный и фа-
талистический характер. Но если мы рассматрива-
ем в качестве методологической установки тезис
о том, что общество являет по своей сути не объ-
ективно-материальную, а объективно-субъектив-
ную реальность, то должны отдавать себе отчет
в том, что социальная реальность действительно
зависит от сознания, познания и знания людей.
Эта реальность целенаправленно конструируется
ими в их деятельности на основе определенных
значений — иными словами, знания об обществе
не просто отражают и репрезентируют реальность,
а способны объективироваться и через материаль-
но-преобразующую деятельность изменять ее.
Поэтому, по словам создателей данной школы,
конструктивная природа общества, которое хотя
существует объективно, в то же время есть челове-
ческий продукт [16, с. 102], — результат деятель-
ности людей, воплощающих определенный про-
ект своего творческого замысла.

Эта методологическая позиция квалифициру-
ется в качестве умеренного транзитивизма. Она
связана с признанием наличия в социально-гума-
нитарном познании сложной диалектики, как
имеющей образную природу и обеспечивающей
достижение адекватности знания об объекте ори-
гиналу репрезентации, так и соотносимой с созда-
нием новых, в своей основе знаково-символиче-
ских компонентов конструктивной деятельности,
которые достаточно условно и метафорично ха-
рактеризуют объект. Их синтез в форме идеализи-
рованных объектов науки позволяет включить
в исследование общественных явлений и процес-
сов эти транзитивные объекты как эффективное
средство достижения знания об их сущности.

Оригинальной презентацией данной методоло-
гической позиции является приписываемая фран-
цузскому обществоведо XX в. Р. Арону фраза: «Го-
сударство есть то, что есть, и то, что мы о нем ду-
маем», обладающая эвристическим потенциалом
для социальной теории и практики. С одной сто-
роны, государство, независимо от того, что мы
под ним понимаем — историческую общность лю-
дей, с характерным для нее образом жизни, или
систему учреждений и управленческий аппарат,

призванные обеспечивать стабильность суще-
ствования этой общности, — есть онтологическая
данность, отчужденная от индивида форма органи-
зации социального бытия. С другой стороны, по-
скольку государство является социальным инсти-
тутом и в то же время, согласно известной фразе:
«Государство — это мы», не есть что-то независи-
мое от нас, постольку оно не должно быть чужим
и чуждым человеку и обществу. Ведь общество —
это система социальных действий и отношений,
в которые вступают люди, и государство не может
быть индифферентно по отношению к доминиру-
ющим в обществе ценностям, интересам и целям,
которыми руководствуются люди. Главное же — это
то, что государство не может не учитывать жизнен-
ной стратегии людей — пассивной, апатичной или,
наоборот, активной, действенной, от которой зави-
сит их отношение к государству и, конечно, состо-
яние социума в целом. То есть данная методологи-
ческая позиция увязывает воедино теоретические
и практические ориентации социально-гуманитар-
ного знания. Отсюда — следующий аспект рассма-
триваемой проблемы.

Этот, третий аспект проблемы транзитивности
социально-гуманитарного знания — праксеологи-
ческий, характеризует процесс объективации ког-
нитивной деятельности и превращения его ре-
зультатов в акты материально-преобразующей,
практической деятельности. В этом смысле суть
объективации можно определить вслед за П. Бер-
гером и С. Пулбергом как «процесс, посредством
которого человеческая субъективность воплоща-
ется в продукты, доступные самому субъекту и его
сотоварищам как элементы некоего общего мира»
[цит. по: 17, с. 226]. Поскольку человек — это
практически деятельное существо, постольку объ-
ективация необходимым образом предполагает
экстериоризацию (от лат. *exterior* — внешний) —
переход от внутреннего, умственного плана дей-
ствия к внешнему действию, предполагающему
оперирование с изучаемыми объектами.

Проиллюстрируем этот аспект транзитивизма
в форме опредмечивания знания — его воплоще-
ния во внешнем, практически значимом результа-
те, используя известную в социологии теорему То-
маса: «В случае если ситуация определяется как
реальная, она реальна по своим последствиям». По-
ясняя ее суть, автор — американский социолог
У. Томас приводит пример: в Нью-Йорке парано-
ик убил несколько человек только за то, что они
имели привычку бормотать что-то про себя. Гуляя
по улице и наблюдая за несчастными, он предпо-
лагал, что они его всячески поносят нехорошими
словами, и вел себя так, будто это соответствовало
действительности. Иными словами, он определял

ситуацию как ситуацию реально оскорбительного по отношению к нему поведения со стороны окружающих, и она оказывалась реальной по своим последствиям. Анализируя теорему Томаса, известный российский социолог Л. Г. Ионин делает правомерный вывод, что эта концепция есть попытка понять, как субъективный смысл превращается в объективные факты [18, с. 65].

Поясняя сущность этой концепции, известный американский социолог Р. Мертон повествует о событиях периода «Великой депрессии» в США и приводит, как он ее называет, социологическую притчу, суть которой в следующем. В 1932 г. последний национальный банк был процветающей организацией. Президент банка К. Миллинджвилль имел основания гордиться банком, который он возглавлял, но мог гордиться только до «черной среды». В этот день, войдя в банк, он заметил необычное оживление, что показалось ему странным, поскольку работникам находящихся неподалеку предприятий заработная плата обычно начислялась позже — к субботе. Тем не менее в помещении было два десятка людей, явно с ближайших заводов, которые выстроились в очередь перед окошком кассира. Придя в свой кабинет, президент посочувствовал им: «Надеюсь, их не уволили посреди недели. В этот час они должны быть в цехах».

Занявшись работой над документами, он начал ощущать вторжение чего-то необычного: негромкий гул банковской работы сменился странными и вызывающими раздражение громкими возгласами. Это стало началом того, чем завершилась «черная среда» — последняя среда национального банка. Миллинджвилль, отмечает социолог, никогда не слышал о теореме Томаса, но понимал, как она действует. Он знал, что, несмотря на сравнительную ликвидность банковских активов, слухи о банкротстве, когда в них верит достаточное число вкладчиков, могут привести к банкротству банка. И когда к концу «черной среды» длинные очереди обеспокоенных вкладчиков, каждый из которых стремится вернуть свои средства, превратились в еще более длинные очереди еще более обеспокоенных вкладчиков, оказалось, что он был прав.

Притча, подводит итог Р. Мертон, показывает, что общественные определения ситуации (пророчества или предсказания) становятся неотъемлемой составляющей ситуации и тем самым влияют на последующие события. Это свойственно исключительно человеческим отношениям. Это не встречается в мире природы, не тронутым рукой человека. Предсказание относительно возвращения кометы Галлея никак не влияет на ее орбиту. Но слухи о банкротстве банка повлияли на реаль-

ный исход дела. Пророчество о крахе привело к его осуществлению [19].

Подобная трансформация субъективного состояния в объективное действие получила обоснование и в системе социопсихологии, в частности, в теории самосбывающихся пророчеств, которая в 1948 г. была разработана Р. Мертоном. По его словам, «самосбывающееся пророчество является изначально неправильным определением ситуации, оно порождает другое поведение, приводящее к тому, что ложное представление становится правдой, в итоге ошибка превращается в правило».

Смысл данного эффекта самовнушения передается ставшая популярной история «Прогулки сэра Френсиса Гальтона» — английского антрополога и психолога, проведшего над собой эксперимент. Перед выходом на прогулку он внушал себе: «Я отвратительный, меня ненавидят все». После нескольких минут концентрации на этом утверждении, которую можно было назвать самогипнозом, он отправлялся на прогулку. На первый взгляд, все было как обычно. На самом деле обстоятельства повернулись следующим образом. Френсис начал ощущать на себе брезгливые и презрительные взгляды незнакомых людей. Большинство просто отворачивались в другую сторону от него, в его адрес несколько раз была высказана грубейшая брань. Когда ученый в порту проходил мимо грузчика, тот толкнул его локтем так, что сэр Гальтон упал в грязь. Показалось, что даже животные переняли враждебное к нему отношение. Проходя мимо запряженного коня, он получил удар в бедро копытом, после чего опять упал на землю. Гальтон сделал попытку получить сочувствие от прохожих, но услышал к своему удивлению, что очевидцы защищали жеребца. Ученый спешно пошел домой, не дожидаясь более серьезных последствий своего мысленного эксперимента.

Эта история, как отмечают аналитики, наталкивает на два умозаключения: во-первых, что человек — это то, что он думает о себе, и, во-вторых, что окружающие чувствуют самооценку и душевное состояние человека [20]. В контексте же рассматриваемой нами проблемы подчеркнем, что ее анализ позволяет выявить новые аспекты взаимосвязи духовной и материальной деятельности, теории и практики.

Наконец, артикулируя значение влияния транзитивного знания на умонастроения общества и отношение людей к ситуации в нем, следует заметить, что было бы наивно думать, что оно касается только ситуаций индивидуального и группового характера и тем более не касается нашей истории. В этой связи приведем строки из стихот-

ворения известного русского поэта и барда Булата Окуджавы:

Вселенский опыт говорит, что погибают царства не оттого, что тяжок быт или страшны мытарства. А погибают оттого (и тем больней, чем дольше), что люди царства своего не уважают больше [21].

В этих строках можно найти ответ на вопрос о некоторых причинах распада Советского Союза, которые связаны с самим отношением значительной части населения к практике «застойного» периода его существования и которые в сочетании со многими другими причинами объективного и субъективного характера радикально повлияли на всю современную историю. Следовательно, анализ проблемы транзитивности социально-гуманитарного знания имеет не только философско-методологическое, но и социально-практическое значение.

Наконец обратим внимание на ту немаловажную роль, которую в истории общества сыграла такая специфическая форма транзитивного знания, как социальная мифология, причем, как показал видный немецкий философ, автор «философии символических форм» Э. Кассирер, она продолжает играть важную роль и поныне. Говоря о современном обществе, он предостерегает: «Во все критические моменты социальной жизни человека рациональные силы, до этого успешно противостоявшие воспроизводству древних мифологических представлений, уже не могут чувствовать себя столь же уверенно. <...> Миф всегда рядом с нами и лишь прячется во мраке, ожидая своего часа. Этот час наступает тогда, когда все другие силы, цементирующие социальную жизнь, по тем или иным причинам теряют свою мощь и больше не могут сдерживать демонические, мифологические стихии» [22].

Особенно, продолжает мыслитель, это касается сферы политики, поскольку «новые политические мифы не возникают спонтанно, они не являются диким плодом необузданного воображения. Напротив, они представляют собой искусственные творения, созданные умелыми и ловкими „мастерами“. XX веку — великой эпохе технической цивилизации, продолжает он, суждено было создать и новую технику мифа, поскольку мифы могут создаваться точно так же и в соответствии с теми же правилами, как и любое другое современное оружие, будь то пулеметы или самолеты».

Эта новое политическое мифотворчество преследует вполне очевидную цель, заключает философ: «Наши современные политики прекрасно знают, что большими массами людей гораздо легче управлять силой воображения, нежели грубой физической силой» [22]. Поэтому, по его мнению,

нельзя недооценивать влияние социального мифа на сознание человека, наоборот, подчеркивает он, надо понять миф, а значит, раскрыть не только его слабости и уязвимые места, но и осознать его силу. О важности учета влияния мифов на социальную практику можно судить по воздействию на умы людей другой формы общественного сознания — идеологии, о чем недвусмысленно говорят известные слова К. Маркса: «Оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [23, с. 422].

Поэтому нельзя полагаться на действие только объективных закономерностей общественного развития — эта установка с необходимостью порождает фаталистические настроения, порождая социальную апатию и пассивность поведения человека в обществе. Не менее опасно, игнорируя объективные закономерности, делать ставку на волюнтаристическое решение существующих проблем, что способно обернуться социальным нигилизмом и анархизмом. Важно, чтобы условием обеспечения стабильного развития общества являлось искусство учета взаимодействия объективного и субъективного компонентов как в познании, так и в социально-практической деятельности человека.

Список цитированных источников

1. Аутвейт, У. Реализм и социальная наука / У. Аутвейт // Социологос. — М., 1991.
2. Чжуан-цзы [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://izbakumog.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000008/st106.shtml>. — Дата доступа: 27.04.2015.
3. Генон, Р. Очерки о традиции и метафизике / Р. Генон. — СПб., 2000.
4. Парменид. О природе // Антология мировой философии: в 4 т. — М., 1969—1973. — Т. 1, ч. 1.
5. Бубер, М. Проблема человека. Два образа веры / М. Бубер. — М., 1995.
6. Философия социальных и гуманитарных наук. — М., 2006.
7. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг / Ф. Энгельс // Соч.: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М., 1955—1981. — Т. 20. — 1961.
8. Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Культурология. XX век. — М., 1995.
9. Лосев, А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. — М., 1995.
10. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. — М., 2000.
11. Символ // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемеров. — Лондон, 1998.
12. Мамардашвили, М. Как я понимаю философию / М. Мамардашвили — М., 1990.

13. *Латур, Б.* Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки / Б. Латур // Социология вещей: сб. ст. — М., 2006.
14. *Козакевич, Х.* Реализм и социология: вышла ли социология из кризиса? / Х. Козакевич // Социологос. — М., 1991.
15. *Хайям, О.* Рубаи / О. Хайям [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://vk.com/topic-3927262_6067614. — Дата доступа: 09.02.2016.
16. *Бергер, П.* Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. — М., 1995.
17. *Бхаскар, Р.* Общества / Р. Бхаскар // Социологос. — М., 1991.
18. *Ионин, Л. Г.* Понимающая социология: историко-критический анализ / Л. Г. Ионин. — М., 1979.
19. *Мертон, Р.* Самоисполняющееся пророчество (Теорема Томаса) [Электронный ресурс] / Р. Мертон. — Режим доступа: <http://socioline.ru/pages/r-merton-samoi-spolnyayuscheesya-prorochestvo-teorema-tomasa>. — Дата доступа: 04.01.2016.
20. Внушение и самовнушение [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://istepup.ru/index.php/16-materialnoe-blagosostoyanie/intelekt/58-vnushenie-i-samovnushenie>. — Дата доступа: 27.01.2016.
21. *Окуджава, Б.* Избранные стихи [Электронный ресурс] / Б. Окуджава. — Режим доступа: <http://e-libra.ru/read/137542-izbrannye-stixi.html>. — Дата доступа: 06.01.2016.
22. *Кассирер, Э.* Техника современных политических мифов [Электронный ресурс] / Э. Кассирер. — Режим доступа: <http://read.virmk.ru/k/Kassirer.htm>. — Дата доступа: 10.02.2016.
23. *Маркс, К.* К критике гегелевской философии права: введение / К. Маркс // Соч.: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М., 1955—1981. — Т. 1. — 1955.

Дата поступления в редакцию: 20.02.2016 г.