12+

ВАДИМ БЕЛЯЕВ

От исторической онтологии к макросоциологии предельных теорий

ДИАЛОГ С НЕЙРОСЕТЬЮ О КНИГЕ О. Е. СТОЛЯРОВОЙ «ВОЗВРАЩЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ КАК ФАКТ»



Вадим Беляев

От исторической онтологии к макросоциологии предельных теорий. Диалог с нейросетью о книге О. Е. Столяровой «Возвращение метафизики как факт»

«Издательские решения»

Беляев В.

От исторической онтологии к макросоциологии предельных теорий. Диалог с нейросетью о книге О. Е. Столяровой «Возвращение метафизики как факт» / В. Беляев — «Издательские решения»,

Книга исследует разрыв между выявлением предельных философских оснований и объяснением их исторического существования. Почему метафизика возвращается и как её идеи обретают влияние в определённую эпоху? В издании — статья В. А. Беляева, две аналитические статьи и его диалог с нейросетью о книге О. Е. Столяровой «Возвращение метафизики как факт». Показана работа метода на конкретном материале.

© Беляев В.
© Издательские решения

Содержание

Предисловие 6
Философские основания и их исторический смысл 6
От истории философских идей к истории предельных оснований 7
Историзм и проектность: два измерения программы Беляева 8
Книга Столяровой как повод к постановке более общего вопроса 9
«Факт» возвращения и вопрос об обоснованности 10
Модерн, критика оснований и опасность слишком быстрых классификаций 11
Единство книги и различие ее материалов 12
Нейросеть как участник философского обсуждения 13
Рефлексия над собственными основаниями 14
Вместо окончательного решения 15
Исследовательская программа Беляева: преемственность и масштаб 16
От социологии философий к социологии предельных теорий 17
Принципы, через отрицание которых Коллинз обосновывает свою позицию 18
От социологии философий к социологии предельных теорий 26
Окончательное выражение принципов 34
Какую метафизику возвращает «онтологический поворот»? Критика В. А. Беляевым концепции О. Е. Столяровой 38
1. Общий план позиции Столяровой 39
2. Общий план позиции Беляева 40
3. Основные критические замечания Беляева 41
Конец ознакомительного фрагмента. 42

От исторической онтологии к макросоциологии предельных теорий Диалог с нейросетью о книге О. Е. Столяровой «Возвращение метафизики как факт»

Вадим Беляев

© Вадим Беляев, 2026

ISBN 978-5-0071-5206-8
Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Предисловие

Философские основания и их исторический смысл

Что означает возвращение метафизики? Возобновление интереса к вопросам о первоначалах и устройстве реальности? Признание того, что научное познание никогда не обходилось без предпосылок, которые невозможно непосредственно вывести из опыта? Пересмотр философских ограничений, наложенных на суждения о мире? Или изменение культурной ситуации, в которой определенные способы постановки предельных вопросов вновь приобретают убедительность и значимость?

Эти вопросы связаны, но не тождественны. Между признанием наличия философских оснований и объяснением их исторического существования остается существенное расстояние. Можно показать, что критика метафизики сама опирается на некоторые представления о реальности, и все же не объяснить, почему именно такие представления становятся влиятельными в определенную эпоху. Можно установить распространение новых онтологических концепций, но оставить открытым вопрос об их обоснованности. Можно, наконец, описать смену философских направлений и не раскрыть ее связи с преобразованием человеческого мира.

Настоящая книга посвящена прежде всего этому расстоянию — между выявлением предельных оснований мышления и пониманием их места в исторической жизни. В нее входят статья В. А. Беляева «От социологии философий к социологии предельных теорий» [1], две аналитические статьи, подготовленные в ходе обсуждения его критических замечаний, и диалог Беляева с нейросетью о книге О. Е. Столяровой «Возвращение метафизики как факт» [2].

Объединение этих материалов позволяет увидеть не только определенную философскую позицию, но и движение ее применения, уточнения и интерпретации. Теоретическая программа здесь встречается с конкретным предметом критики; вопросы к отдельной книге выводят к проблемам исторической социологии философии; первоначальная реконструкция аргументов пересматривается с учетом более общего методологического замысла. Поэтому перед читателем не просто сборник текстов об одном философском споре, а попытка рассмотреть, каким образом сам этот спор становится исследовательским материалом.

При этом книга не предполагает, что все включенные в нее тексты имеют одинаковый авторский и доказательный статус. Статья Беляева непосредственно выражает его исследовательскую программу. Его реплики в диалоге фиксируют постановку вопросов, возражения и уточнения. Ответы нейросети и две подготовленные с ее помощью аналитические статьи представляют собой интерпретационную работу, которую необходимо оценивать по точности реконструкции и силе аргументов. Такое разграничение существенно для понимания всего издания: оно позволяет сохранить открытый характер обсуждения и не подменять авторскую позицию ее последующими истолкованиями.

---

[1] Беляев В. А. От социологии философий к социологии предельных теорий // Философская мысль, 2018, №6.

[2] Столярова О. Е. Возвращение метафизики как факт: Монография. — 2-е издание, исправленное и дополненное. — Москва: изд-во «Русское общество истории и философии наук», 2025. — 248 с.

От истории философских идей к истории предельных оснований

Исходный замысел Беляева формулируется в полемике с «Социологией философий» Рэндалла Коллинза. Для него принципиален вопрос о том, что именно объясняет социологическое исследование философии. Объясняет ли оно преимущественно организацию интеллектуальной жизни — формирование сообществ, отношения учителей и учеников, конкуренцию направлений, распределение внимания и возможности передачи идей? Или оно должно также раскрывать содержательную связь философского мышления с историческими изменениями социокультурной реальности?

Первый круг вопросов сохраняет самостоятельное значение. Философия не существует вне общения, институтов, образовательных практик и материальных условий интеллектуальной деятельности. Беляев не предлагает отказаться от исследования этих обстоятельств. Более того, в заключении своей статьи он допускает отношения дополнения между собственной программой и подходом Коллинза. Однако социология философии, с его точки зрения, становится недостаточной, если социальное объяснение ограничивается условиями воспроизводства интеллектуальных сетей, а содержание философских решений оказывается преимущественно внутренним делом этих сетей.

В своей критической интерпретации Коллинза Беляев усматривает опасность именно такого ограничения. Внешняя история влияет на инфраструктуру философствования, но содержательное движение философии при этом рискует предстать относительно замкнутой последовательностью интеллектуальных противостояний. Социальность объясняет, кто, где и при каких обстоятельствах мыслит, однако связь между тем, *что* мыслится, и тем, *что происходит с человеческим миром*, остается недостаточно раскрытой.

Программа социологии предельных теорий призвана сделать эту связь непосредственным предметом исследования.

Само выражение «предельные теории» расширяет поле анализа. Речь идет не только о профессионально оформленных философских учениях, но и о тех способах понимания мира и человеческого существования, которые задают наиболее общие основания культурной деятельности. Такие основания могут получать прямое понятийное выражение, а могут присутствовать неявно — в научной картине мира, художественном произведении, образе человека, представлении о допустимом знании или характере отношения к действительности.

Философия занимает в этом пространстве особое место не потому, что обладает исключительным правом на предельные вопросы, а потому, что способна делать основания предметом прямой рефлексии. Она выявляет предпосылки, сопоставляет их, подвергает критике и предлагает новые способы их организации.

Поэтому переход от социологии философий к социологии предельных теорий означает не простую смену названия. Меняется исследовательский масштаб. Анализ должен охватывать не только отношения между носителями идей, но и взаимодействие предельных способов осмысления мира с процессами формирования, изменения и распада культурных систем.

Историзм и проектность: два измерения программы Беляева

Центральное значение в этой программе имеют историзм и проектность.

Историзм предполагает, что философские основания необходимо рассматривать в связи с качественными изменениями человеческого существования. Недостаточно установить временную последовательность концепций или перечислить обстоятельства их возникновения. Необходимо выяснить, какие проблемы исторической жизни получают в них выражение, почему прежние способы понимания перестают удовлетворять и какие новые возможности открывает пересмотр оснований.

При таком подходе история философии не сводится ни к автономному саморазвитию идей, ни к простому отражению внешних обстоятельств. Беляев отвергает обе крайности. Философские позиции не возникают исключительно из других философских позиций, но и не являются прямыми проекциями культурной среды. Между историческим вызовом и теоретическим ответом существует пространство интеллектуальной работы: проблематизации, отбора, концептуального преобразования, критики и создания альтернатив.

Именно поэтому историческое объяснение не отменяет анализа аргументов. Напротив, оно требует более внимательного отношения к их содержанию. Чтобы понять, как философия отвечает на историческую ситуацию, необходимо установить, что именно она утверждает, какие различия вводит и какие возможности мышления делает доступными.

Проектность добавляет к этому еще одно измерение. Философия не только осмысляет уже сложившийся мир, но и участвует в выработке способов его изменения. Предельные основания задают не исключительно описание действительности. Они способны определять отношение к ней: то, что принимается как необходимое, что становится предметом сомнения, что допускает преобразование и что признается пределом человеческих возможностей.

Однако проектность не следует понимать так, будто каждое философское произведение содержит явную программу переустройства жизни. Участие в культурном проектировании может быть опосредованным и не до конца осознанным. Пересмотр понятия знания, субъекта или реальности способен изменить горизонт возможного задолго до того, как соответствующие следствия будут сформулированы непосредственно.

Не означает проектность и того, что исторический процесс производится одними философскими решениями. В программе Беляева важна взаимность: философское мышление отвечает на изменения социокультурной реальности и само становится одним из факторов ее преобразования. Исследовательская задача состоит в раскрытии конкретных механизмов этого взаимодействия, а не в утверждении заранее установленного первенства одной из сторон.

С этой точки зрения вопрос о возвращении метафизики приобретает дополнительную глубину. Недостаточно выяснить, какие аргументы позволяют вновь говорить о реальности независимо от наших способов ее познания. Необходимо также понять, какое отношение к миру формируется посредством такого возвращения и почему именно оно становится значимым.

Книга Столяровой как повод к постановке более общего вопроса

Непосредственным предметом диалога становится книга О. Е. Столяровой «Возвращение метафизики как факт». В представленном обсуждении ее замысел реконструируется через проблематику онтологического поворота, новой метафизики и пересмотра отношений между опытом, научным знанием и философскими основаниями.

В этой реконструкции существенна мысль о том, что метафизика не может быть окончательно устранена простым противопоставлением эмпирическому исследованию. Само определение опыта, границ знания и условий научной объективности предполагает решения, которые не сводятся к регистрации отдельных фактов. Соответственно, критика метафизики может сохранять собственные онтологические обязательства даже тогда, когда стремится дистанцироваться от них.

Такая постановка заслуживает серьезного рассмотрения. Она препятствует слишком простому разделению, при котором на одной стороне помещается свободная от предпосылок наука, а на другой — произвольное умозрение. История знания показывает, что отношения между наблюдением, теорией и общими представлениями о реальности значительно сложнее.

Но именно здесь начинается основная линия вопросов Беляева. Признание сложности этих отношений еще не решает проблему исторической новизны «новой метафизики». Стремление связать опыт с утверждениями, выходящими за пределы непосредственно данного, само по себе не является исключительно современным явлением. Поэтому необходимо точнее определить, что именно изменилось: логический характер обоснования, содержание онтологических представлений, способы их взаимодействия с научными исследованиями, положение философии в культуре или распространенность определенного интеллектуального запроса.

Этот вопрос нельзя снять одним указанием на новые примеры. Новое содержание не обязательно означает новую форму аргументации. Вместе с тем сходство формы не доказывает отсутствия содержательной или исторической новизны. Отсюда возникает требование различать несколько исследовательских задач и не считать выполнение одной из них автоматическим решением остальных.

При чтении настоящей книги необходимо учитывать и характер доступного материала. Позиция Столяровой обсуждается здесь преимущественно через ее изложение в диалоге и последующие аналитические реконструкции. Поэтому критические выводы следует соотносить с конкретными положениями ее книги, а не воспринимать как замену непосредственному чтению. Назначение сборника — прояснить структуру вопросов и разногласий, а не освободить читателя от проверки интерпретаций.

«Факт» возвращения и вопрос об обоснованности

Один из наиболее содержательных узлов обсуждения связан со словом «факт».

Фактом может быть увеличение числа публикаций, появление новых исследовательских направлений, изменение философского словаря, рост внимания к онтологическим проблемам. В этом случае речь идет об интеллектуальном и социокультурном событии. Такое событие требует описания и объяснения: необходимо установить его масштаб, условия возникновения, способы распространения и связь с другими изменениями.

Но фактичность возвращения некоторого направления не тождественна истинности его утверждений. Распространение метафизических концепций само по себе не подтверждает предлагаемых ими представлений о реальности. Равным образом социологическое объяснение их распространения не опровергает эти представления.

Это различие позволяет избежать двух симметричных ошибок. Первая состоит в том, чтобы воспринимать историческую востребованность концепции как доказательство ее философской правоты. Вторая — в том, чтобы считать выявление социальных условий достаточным основанием для отказа от содержательного обсуждения.

Социология предельных теорий, если последовательно развивать ее исследовательские возможности, должна работать между этими крайностями. Ее задача — раскрывать историческое существование оснований, не подменяя им вопрос об их обоснованности. Она изучает не только то, почему люди принимают определенные идеи, но и то, какие проблемы эти идеи позволяют поставить, какие решения предлагают и как участвуют в преобразовании культурного опыта.

Такой подход делает спор о возвращении метафизики более точным. Можно согласиться с наличием интеллектуального поворота и не принять его онтологических выводов. Можно признать убедительность некоторых аргументов и иначе оценить их исторический смысл. Можно, наконец, поддержать возвращение к вопросам о реальности, но возражать против способа, которым это возвращение описывается.

Различение этих возможностей — необходимое условие продуктивной дискуссии.

Модерн, критика оснований и опасность слишком быстрых классификаций

Для Беляева особое значение имеет историческая логика модерна. В его программе она связана с преобразованием отношения к основаниям человеческого мира, ростом критической рефлексии и осознанием участия человека в создании культурных форм.

В этом контексте критика метафизики не обязательно означает отсутствие предельных предпосылок. Она может означать изменение их статуса: отказ предоставлять некоторым основаниям безусловную власть, исключающую пересмотр. Поэтому принципиален не только вопрос о наличии онтологических допущений, но и вопрос о способе обращения с ними.

Предполагают ли они возможность критики? Позволяют ли опытному исследованию воздействовать на собственное содержание? Признают ли историческую ограниченность формулировок? Или стремятся закрепить окончательную картину действительности, относительно которой дальнейшее познание оказывается лишь уточнением заранее известного?

Эти различия важны для обсуждения как метафизики, так и ее отрицания. Антиметафизическая позиция способна стать догматической, если объявляет собственные ограничения окончательными и не допускающими пересмотра. Напротив, онтологическое исследование может сохранять открытость, если рассматривает свои основания как подлежащие аргументации, сопоставлению и преобразованию.

Поэтому возвращение метафизики нельзя автоматически отождествлять с восстановлением закрытой системы оснований. Его историческое значение должно устанавливаться применительно к конкретному проекту. Равным образом позитивизм нельзя без специального анализа считать однозначным отрицанием самой логики модерна. В статье Беляева он рассматривается в связи с историческим изменением положения предельных схем относительно позитивного знания.

Для настоящего сборника это обстоятельство имеет методологическое значение. Вторая аналитическая статья уточняет первоначальную реконструкцию критики именно благодаря обращению к более общей программе Беляева. Тем самым книга показывает не только применение концепции, но и необходимость контролировать это применение, исправлять чрезмерные обобщения и различать авторские положения и выводы интерпретатора.

Такое уточнение не ослабляет критику. Оно делает ее содержательнее. Вместо общего вопроса «возвращать или не возвращать метафизику?» появляется более определенный: какие основания предлагаются, какой статус им придается, как они соотносятся с научным исследованием и в каком историческом движении участвуют?

Единство книги и различие ее материалов

Состав сборника позволяет двигаться между несколькими уровнями рассмотрения.

Статья «От социологии философий к социологии предельных теорий» задает теоретический горизонт. В ней Беляев формулирует принципы, в свете которых философия должна исследоваться как исторически изменяющаяся форма участия в культурном творчестве. Без этого текста отдельные замечания в диалоге можно было бы принять лишь за возражения по поводу терминов или способов аргументации. В контексте статьи становится виден их более общий смысл: требование соотнести предельные концепции с историческими вызовами и культурными проектами.

Первая аналитическая статья собирает критические замечания в последовательную реконструкцию. Ее функция — выделить основные линии расхождения, отделить общую позицию от частных аргументов и показать, какие вопросы Беляев считает недостаточно проясненными.

Вторая статья пересматривает и уточняет эту реконструкцию с учетом социологии предельных теорий. Она позволяет увидеть, что критика направлена не против онтологического исследования как такового. Ее предметом становится прежде всего недостаточность такого объяснения философских изменений, которое ограничивается отношениями между концепциями и научными картинами мира, не раскрывая исторического смысла их возникновения и преобразования.

Диалог сохраняет ход постановки вопросов. В нем аргументы представлены не только в итоговом виде, но и в процессе появления: первоначальный ответ вызывает возражение, формулировка уточняется, пример проверяется на соответствие общему тезису. Здесь заметны те смысловые переходы, которые в завершенной статье часто остаются за пределами изложения.

Таким образом, включенные материалы не дублируют друг друга. Теоретическая программа, аналитическая систематизация, ее последующая корректировка и диалогический поиск дают разные способы доступа к одной проблеме. Их совместное чтение позволяет оценивать не только убедительность итоговых выводов, но и правомерность пути, которым эти выводы получены.

Вместе с тем две аналитические статьи не следует рассматривать как независимые подтверждения позиции Беляева. Они связаны общим материалом и процессом подготовки. Их значение состоит в прояснении и проверке интерпретации, а не в создании видимости нескольких самостоятельных свидетельств в пользу одного тезиса.

Нейросеть как участник философского обсуждения

Особенность книги заключается в том, что значительная часть обсуждения разворачивается в диалоге человека с нейросетью. Это обстоятельство требует не рекламного восхищения новой технологией и не предварительного недоверия ко всему полученному с ее помощью материалу, а точного определения его познавательного статуса.

Нейросеть может быть полезна при изложении сложной позиции, сопоставлении понятий, формулировании возражений и предварительной систематизации аргументов. Она позволяет быстро развернуть несколько вариантов ответа и сделать явными различия, которые иначе оставались бы неоформленными.

Но связность ответа не гарантирует точности. Нейросетевое изложение способно сглаживать реальные противоречия, приписывать автору более последовательную концепцию, чем та, которая выражена в тексте, смешивать пересказ с собственной интерпретацией или принимать направление вопроса за достаточное основание для согласия.

Поэтому важнейшей частью представленного диалога являются не только ответы, но и работа Беляева с ними. Его возражения возвращают разговор к различиям, которые легко утрачиваются в обобщенном изложении: между новым содержанием и новой логической формой, между фактом распространения идеи и ее обоснованностью, между наличием предпосылок и объяснением их исторического смысла.

Ценность такого диалога состоит не в том, что нейросеть выступает окончательным арбитром философского спора. Напротив, он показывает необходимость содержательного контроля над ее ответами. Инструментальная скорость подготовки текста не устраняет работы понимания, а делает особенно заметной ответственность за отбор, проверку и интерпретацию.

В этом отношении диалог сам представляет интерес для социологии предельных теорий. Он показывает новую форму опосредования интеллектуальной деятельности: философская позиция проходит через процедуру автоматизированного пересказа, подвергается возражениям и затем возвращается в виде аналитически организованного текста. Исследовать здесь можно не только результат, но и то, как меняются условия постановки вопросов, способы аргументации и отношения между авторским замыслом и его изложением.

Однако делать из одного такого случая широкие выводы о преобразовании философии было бы преждевременно. Представленный материал важен прежде всего как конкретный опыт, допускающий анализ и оценку.

Рефлексия над собственными основаниями

Сила исследовательской программы проявляется не только в способности критиковать другие подходы, но и в готовности распространить собственные требования на себя.

Если философская позиция должна объясняться в связи с историческими вызовами, то это относится и к социологии предельных теорий. Она также возникает в определенной интеллектуальной ситуации, выбирает собственный масштаб рассмотрения, выделяет одни проблемы и отодвигает другие. Ее обращение к системности, историзму и проектности требует не только декларации, но и обоснования.

Беляев включает такую задачу в свой замысел: историческое объяснение должно касаться и предпосылок самой исследовательской программы. Это существенно отличает последовательную рефлексивную установку от подхода, который обнаруживает обусловленность исключительно у оппонентов, оставляя собственную позицию вне анализа.

Из этого следует и требование к читателю настоящей книги. Недостаточно решить, какая сторона спора представляется более убедительной. Необходимо спросить, насколько конкретно установлена связь между теоретическим содержанием и исторической ситуацией, не подменяется ли исследование общей характеристикой эпохи, допускает ли предложенная интерпретация альтернативные объяснения.

Принцип системности не должен превращать культуру в однородное целое, исключающее внутренние различия. Историзм не должен сводить аргумент к обстоятельствам его появления. Проектность не должна заставлять видеть единую сознательную стратегию там, где существуют пересечения разнородных намерений и непредвиденных последствий. Эти риски не отменяют программу Беляева, но обозначают условия ее продуктивного развития.

Именно в таком качестве — как исследовательская программа, а не как универсальный ключ, заранее разрешающий любой философский спор, — социология предельных теорий представляет наибольший интерес.

Вместо окончательного решения

Настоящая книга не ставит целью окончательно разрешить вопрос о метафизике. Ее задача более определенна и вместе с тем более требовательна: показать, какие различения необходимы, чтобы обсуждение возвращения метафизики не ограничивалось противостоянием общих деклараций.

Наличие предельных оснований, их философская обоснованность, историческая востребованность и участие в культурном проектировании — взаимосвязанные, но различные предметы исследования. Ни один из них не может без остатка заменить остальные.

Столярова, как ее замысел представлен в обсуждаемых материалах, обращает внимание на невозможность простого устранения онтологических вопросов и на изменение отношений между метафизикой и опытом. Беляев требует дополнить этот анализ вопросом об историческом существовании предельных схем: почему они возникают, какие вызовы осмысляют, как участвуют в критике и создании форм человеческой жизни.

Между этими перспективами возможно не только противостояние. Их сопоставление позволяет точнее определить границы каждой. Выявление онтологических предпосылок нуждается в объяснении их исторического смысла; историко-социологическое объяснение нуждается в внимательном анализе содержания, которое оно стремится понять. Без первого философия рискует замкнуться в отношениях между концепциями. Без второго социология рискует говорить об идеях, не принимая всерьез того, что именно они утверждают.

Поэтому объединяющий вопрос книги можно сформулировать так: **как связаны предельные способы понимания реальности с историческими способами человеческого существования — и каким образом исследовать эту связь, не упрощая ни философию, ни историю?**

Статья Беляева предлагает программу ответа. Диалог испытывает ее на конкретном материале. Две аналитические статьи показывают возможности и трудности ее интерпретации. Вместе они образуют пространство обсуждения, в котором философская критика предстает не процедурой вынесения окончательного приговора, а работой по уточнению оснований, масштабов и последствий наших суждений.

Читателю предлагается войти в это пространство не в качестве свидетеля уже завершенного спора, а в качестве участника продолжающегося исследования. Его предметом являются не только судьба метафизики и способы ее возвращения, но и способность философии понимать собственное место в меняющемся человеческом мире.

Исследовательская программа Беляева: преемственность и масштаб

Позиция Беляева, представленная в настоящем сборнике, не возникла непосредственно в ходе обсуждения книги Столяровой. Она является результатом многолетних исследований в области макросоциологии предельных теорий, социокультурной методологии и модерновых социокультурных переходов. Поэтому его критические замечания следует рассматривать не как совокупность отдельных возражений, а как применение последовательно разрабатываемого подхода к определенному философскому материалу. В центре этого подхода находится связь между изменением культурных форм, преобразованием способов человеческого существования и развитием предельной рефлексии, которая одновременно осмысляет эти процессы и участвует в них.

Основные направления этой работы выражены в монографиях «Антропология техногенной цивилизации на перекрестке позиций» (2007), «Конструируем модерн: Посткультурный и интеркультурный аспекты. Проектно-системный подход» (2015), «Логика культурных форм и логика истории. Макросоциология предельных теорий: Методологический анализ оснований. Выделенная роль модерна» (2017), «Методологическое пространство европейской философии: Между первым и вторым просвещениями» (2019), «Социокультурная методология в действии: В сопоставлении с традиционной, феноменологической методологиями и миросистемным анализом» (2019), «Европейская социальность в зеркале социокультурной методологии и параметрической реконструкции» (2022), «Современный культуроцентризм и история в поисках общечеловеческого. Российский проект цивилизационного развития и Программа мирового развития» (2023), а также в других работах, представленных в списке опубликованных монографий автора. Этот корпус исследований задает более широкий контекст для понимания включенных в сборник материалов, чем непосредственная полемика о возвращении метафизики.

Особое значение имеет то обстоятельство, что текст «От социологии философий к социологии предельных теорий» составляет первую главу монографии «Логика культурных форм и логика истории. Макросоциология предельных теорий: Методологический анализ оснований. Выделенная роль модерна» (2017). Таким образом, его следует читать не только как самостоятельную критическую статью о подходе Коллинза, но и как введение в более обширное исследование оснований макросоциологии предельных теорий. Переход, обозначенный в названии статьи, выражает общую направленность этой работы: от объяснения организации философской деятельности — к исследованию содержательной связи предельного теоретизирования с исторической логикой социокультурных преобразований.

Именно в этом смысле направленность к макросоциологии предельных теорий имеет **программный характер**. Речь идет не о методологическом дополнении, предложенном ради одного спора, а о долговременной задаче исследования, объединяющей анализ культурных форм, исторических переходов и способов философского самоосмысления. Обсуждение книги Столяровой представляет собой один из случаев применения этой программы. Оно позволяет увидеть, какие вопросы программа ставит перед конкретной концепцией, какие различения считает необходимыми и какого объяснения требует от исследования исторической судьбы метафизики.

От социологии философий к социологии предельных теорий

С одной стороны, эта статья является критическим анализом позиции Р. Коллинза относительно философии и социокультурной реальности, выраженной в его монографии «Социология философий»[3]. С другой стороны, автор статьи предлагает свой вариант разработки исторической социологии философии, который он называет «социологией предельных теорий». Главными принципами, которые отличают «социологию философий» от «социологии предельных теорий», утверждаются историзм и проектность: философия участвует в критике и проектировании социокультурной реальности и сама качественно развивается в процессе изменения этой реальности. Автор стремится показать, что неявными посылками позиции Коллинза являются контр-системность, контр-историзм и контр-проектность. Итогом статьи является система принципов «социологии предельных теорий», которая может служить исследовательской программой для конкретных исследований. В качестве результата автор формулирует следующую систему принципов для социологии философий: принцип социологического материализма, принцип системности, принцип историзма, принцип проектности, принцип сообщаемости с социокультурными процессами, принцип символической опосредованности, принцип глобальности, принцип социокультурной приоритетности, принцип проективности, принцип культурной относительности, принцип множественности и взаимодействия форм предельного теоретизирования, принцип выделенности философии среди других форм предельного теоретизирования.

[3] Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. (Пер. с англ. Н.С.Розова и Ю.Б.Вертгейм). Новосибирск. Сибирский хронограф. 2002.

Принципы, через отрицание которых Коллинз обосновывает свою позицию

«Социология философий» Р. Коллинза является хорошим объектом для критического анализа. С одной стороны, она является невероятно огромным по объему охватываемого эмпирического материала исследованием. С другой стороны, она относится к тому классу сочинений, авторы которых не занимаются серьезным критическим анализом своих оснований. Основные силы здесь направлены на обработку огромного эмпирического материала в соответствии с выработанными принципами. Именно такова коллинзовская монография. Если совместить те претензии, которые заявлены Коллинзом по «социологической отмене философии» (как это выразил переводчик и автор вводной статьи Н. С. Розов[4]), с весьма скромным методологическим анализом своей позиции, который он проделывает во введении и заключении, то получится очень вызывающая и методологически непроработанная позиция.

Но такая позиция предоставляет свои эвристические возможности. С одной стороны, она дает возможность просмотреть все пространство-время мировой философии с точки зрения заведомо редуцирующих оснований. Этот просмотр дает возможность взгляду со стороны увидеть, что именно при этом редуцируется, и тем самым увидеть то, что должно быть восстановлено. В этом смысле каждый редуцирующий взгляд в дальней перспективе имеет свой положительный эффект: он дает возможность увидеть то, что не должно быть редуцируемо. В сущности, движение от одного полюса редукции к другому дает возможность увидеть разные формы отсечения того, что не должны быть отсекаемо. В результате должно возникать объемное зрение. В конце концов, разговор о целостности будет разговором о преодолении множества редуцирующих полюсов, которые уже являются осознанными и разоблаченными как редукции. Так рождается осознанная объемность. Вспомним, что именно такова логика аристотелевской философии, которая анализируя поле позиций, выработанных предшествующей греческой философией, находит среднюю позицию между множеством крайностей, каждая из которых может быть представлена как редукция объемного целого к одному из своих ракурсов. Монография Коллинза может быть рассмотрена как одна из крайностей. Но будучи осознанной в этом качестве, она дает возможности в дальнейшем этой крайности сознательно избегать.

Это тем более важно, что сама тема взаимоотношения философии как предельного теоретизирования и социокультурных процессов является значимой самой по себе и значимой для моих исследований. Мои собственные исследования в отношении рефлексивной и социокультурной логики модерна являются той основой, на которой я собираются предлагать альтернативный коллинзовскому вариант: «социологию предельных теорий». Вначале я проанализирую то обоснование своей позиции, которое Коллинз дает во введении, затем покажу основания для перехода к моей позиции, и в конце выражу обе позиции в виде системы принципов.

Что делает Коллинз во введении?

Во-первых, он начинает с утверждения о том, что интеллектуальная жизнь представляет собой «в первую очередь конфликт и несогласие»[5]. С другой стороны, согласие существует, но оно выражается либо в периферийных соглашениях, либо в том, что число противостоящих друг другу позиций не увеличивается до бесконечности. Существует количественное ограничение на число конфликтующих позиций. Именно количество позиций, а не количество пер-

[4] Розов Н. С. «Социология философий» Рэндалла Коллинза — новый этап самосознания интеллектуалов в мировой истории // Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. (Пер. с англ. Н.С.Розова и Ю.Б.Вертгейм). Новосибирск. Сибирский хронограф. 2002. С. 7—23.

[5] Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. (Пер. с англ. Н.С.Розова и Ю.Б.Вертгейм). Новосибирск. Сибирский хронограф. 2002. С. 45.

соналий описывает интеллектуальный горизонт происходящего. Итак, «конфликт — это энергетический источник интеллектуальной жизни, и при этом он ограничен сам собой»[6].

Что можно увидеть в сказанном. Во-первых, можно увидеть «конфликтную теорию» социального существования философии. В ней можно увидеть утверждение принципиально и неустранимо конфликтной сущности философского творчества. Причем конфликтность задается стратегически позитивно — как «энергетический источник интеллектуальной жизни». В целом получаем коллективно-конфликтную суть философского процесса. С одной стороны, философские позиции — это коллективные позиции. С другой стороны, их взаимная противопоставленность дает им энергию для развития. При этом утверждение о том, что конфликт ограничен сам собой, указывает на внутреннюю замкнутость философских миров. Они оказываются чем-то вроде «монад, не имеющих ни окон, ни дверей». Закрепим этот пункт. Это нам понадобится для анализа коллинзовской позиции в дальнейшем.

Далее Коллинз выставляет на критическое обозрение те принципы, которые послужили для него точками отталкивания и по отрицанию к которым конституируется его социология философий.

1. Первым из них является принцип «идеи порождают идеи». «Традиция историков интеллектуального процесса состоит в том, чтобы войти в круг некоторых доводов и понятий, показывая, как один набор идей ведет к другому. Такая профессиональная привычка не позволяет решать, что возможно и что невозможно в качестве объяснения. Сильнейший аргумент против трактовки идей в терминах чего-либо иного, чем они сами, был выдвинут Лейбницем и повторен Сёрлем. Если кто-либо представит человеческий мозг увеличенным до гигантских размеров, говорит Лейбниц, а себя — бродящим среди всей этой машинерии, он не увидит ничего, что напоминало бы идею, насколько бы пристально он ни изучал структуры мозга»[7]. Коллинз утверждает, что этот аргумент можно применить и относительно социологического объяснения. «Экономические и политические макроструктуры не объясняют многое в абстрактных идеях, поскольку такие идеи существуют только там, где имеется сеть интеллектуалов, сосредоточенных на своих собственных аргументах и накапливающих свой собственный понятийный багаж. Именно внутренняя структура этих интеллектуальных сетей формирует идеи с помощью паттернов „вертикальных“ цепочек сквозь поколения и их „горизонтальных“ альянсов и противостояний. Редукция является ошибочной не потому, что мы совершаем примитивную категориальную ошибку касательно идей и вещей, но потому, что мы ищем определяющую структуру коммуникативного действия, которая слишком удалена от фокуса внимания, где происходит сама интеллектуальная деятельность»[8].

Итак, что мы имеем в критике принципа «идеи порождают идеи»? С одной стороны, Коллинз отрицает возможность объяснять эволюцию философских идей через их чисто внутреннюю логику развития, не зависящую от социальной ткани, частью которой являются философы. С другой стороны, Коллинз отрицает тот тип социологического объяснения, при котором философские идеи становятся напрямую производными от политических и экономических макроструктур. При таком объяснении в качестве определяющей берется та структура, которая лежит слишком далеко от «фокуса внимания». В итоге, Коллинз утверждает социологизм как принцип, но ограничивает его применение тем слоем социальной организации, который он считает релевантным относительно «фокуса внимания» философов.

Что можно об этом сразу сказать? В первую очередь надо обратить внимание на то, от кого защищается позиция Коллинза. Если согласиться с его принципом, утверждающим, что интеллектуальные позиции существуют через взаимоотрицание, и применить его к позиции

[6] Там же. С. 45.

[7] Там же. С. 45—46.

[8] Там же. С. 47.

самого Коллинза, то возникнет вопрос: отрицанием каких позиций последняя является? Задавание этого вопроса является для меня выражением историзма всякого теоретизирования — в данном случае социологического: идеи рождаются как ответ на жизненные вызовы, но сами жизненные вызовы выступают при этом в виде, выраженном через какие-то теоретические принципы. Я подразумеваю, что Коллинз своим социологизмом отвечает на некий комплекс жизненных вызовов, выраженных через комплекс соответствующих теорий. В этом и смысл выставления им множества принципов, по отрицанию от которых конституируется его позиция.

Тогда надо рассмотреть отрицаемые им принципы в социально-исторической перспективе. Сделаем это в эскизном варианте.

Во-первых. Относительно возможности объяснять эволюцию философских идей через их чисто внутреннюю логику развития. Нетрудно найти яркое философское выражение этого: философия Гегеля. Но в каком смысле гегелевская философия может быть противопоставлена социологизму Коллинза — и наоборот. Философия Гегеля предполагает, что универсум развертывается «сверху вниз», что история является развертыванием определений «мирового духа», а философия является высшей формой самопознания этого духа. Здесь социальная реальность предорганизована в виде культурно-исторических систем, а логика их системных принципов выступает в виде специфического «духа эпохи». То, что происходит в социальной реальности, стратегически задано «духом эпохи». Если воспринимать социальную реальность, которая строится «сверху вниз», как жизненный вызов, если воспринимать гегелевскую философию как концептуальное выражение этого вызова, то принцип «идеи порождают идеи» придется утвердить как точку отрицания. В позитивном выражении это будет подразумевать направленность на построение социально-исторической реальности «снизу вверх». В коллинзовском социологизме можно увидеть именно это. Не «идеи порождают идеи» (которые властвуют над социальной реальностью), а социальная реальность порождает идеи (и властвует над ними).

Во-вторых. Какая именно социальная реальность порождает идеи? Коллинз отрицает тот вариант, который утверждает производность идей от экономических и социологических макропроцессов. Яркое выражение этой производности в философии — марксизм. Нетрудно видеть, что это еще одно выражение построения универсума «сверху вниз». Ключевым здесь является слово «макропроцессы». История выражается через логику смены «социально-экономических формаций». По отношению к социальным структурам низкого уровня (группам, первичным социальным сетям) эта логика является определяющей их «сверху вниз». Если принимать это как вызов, то придется занять позицию отрицания по отношению к принципу «идеи являются прямым отражением экономических и социальных макропроцессов».

Два описанных отрицания должны утверждать, что идеи рождаются максимально «снизу вверх», что над ними не тяготеют ни «мировой дух», ни «социально-экономические формации», ни какие-то другие сущности, задающие им свою логику.

2. Второй точкой отталкивания для Коллинза является принцип «индивиды порождают идеи». При отрицании этого принципа ему приходится решать задачу, противоположную той, какую он решал при отрицании принципа «идеи порождают идеи». Теперь ему требуется обосновать ситуацию в которой индивиду предзадается и социальная ситуация и проблемно-символическое поле интеллектуального действия. «Мы обнаруживаем индивидов, только абстрагируясь от окружающего контекста. Нам кажется естественным так делать, поскольку мир, как нам видится, начинается с самих. Но чтобы прийти к единственному индивидуальному сознанию, социальный мир следует заключить в скобки; и действительно, только в рамках конкретной традиции интеллектуальных практик мы научились конструировать эту чисто индивидуальную исходную позицию, подобно Декарту, забравшемуся в крестьянскую печь и решившему усомниться во всем, в чем только можно усомниться. В случае идей, рассматриваемых здесь,

идей, имевших историческое значение, можно показать, что индивиды, выдвигающие такие идеи, помещены в типичные социальные структуры: интеллектуальные группы, сети и структуры соперничества»[9].

Социальная ситуация по Коллинзу не может рассматриваться как проникновение в чистое мышление «неинтеллектуальных мотивов». «Социология разума не является теорией того, как на интеллектуалов влияют „неинтеллектуальные“ мотивы. Поставить вопрос таким образом — значит предположить, что мышление обычно осуществляется независимо, в чистом самодостаточном царстве, и не движется ничем, кроме как самим собой. <…> Моя задача заключается не в обращении к „неинтеллектуальным мотивам“, но в том, чтобы показать, чем являются сами интеллектуальные мотивы»[10].

Другой стороной того же самого является для Коллинза представление об изолированном исследователе-наблюдателе. «…Само понятие истины было развито внутри социальных сетей и менялось вместе с историей интеллектуальных сообществ. Сказать это не означает автоматически утверждать ни сомневающийся в себе релятивизм, ни несуществование объективности. Мы просто указываем на исторический факт, когда говорим, что никогда не ступали за пределы человеческого мыслящего сообщества; а социология мышления предполагает, что мы никогда и не выйдем за эти пределы»[11].

Итак, что мы можем видеть, если посмотрим на две точки отталкивания для формирования позиции Коллинза? С одной стороны, Коллинз борется с позицией, которая утверждает всю социальную реальность микроуровня (индивиды, группы, коалиции и т.п.) производной от макроуровня («мировой дух», социально-экономические формации). С другой стороны, он борется с позицией утверждающей полную свободу индивида от социальной реальности. Если мы посмотрим на это с точки зрения историзма, то увидим позицию, которая пытается пройти между двумя полюсами: предельным вариантом построения универсума «сверху вниз» («идеи порождают идеи») и предельным вариантом построения универсума «снизу верх» («индивиды порождают идеи»). Эти варианты представляют собой не что иное, как два проектных полюса модерна: просвещенческий и контр-просвещенческий. Первый пытается освободить индивидуального человека от всех возможных социальных и символических реальностей. Второй пытается восстановить такого рода реальности.

Какую позицию в этом противостоянии принципов занимает Коллинз? Свою позицию он в разных местах называет «социологическим реализмом». Как это понимать? В первую очередь он является реалистом относительно «индивидуалистического идеализма» просвещенческого типа. Надо обратить внимание, что такого рода «реалистами» можно представить всех, кто, занимая критическую позицию в отношении «индивидуалистического идеализма», вводит в действие те или иные уровни социальной реальности, разного рода «мировые целостности». Предельный вариант такого действия показал Гегель. Приняв просвещенческие идеалы в качестве исторически и тактически значимых, он установил производность всех исторически появляющихся идеалов от логики развертывания «мирового духа», структуры которого формируют универсум «сверху вниз». Более мягкий вариант такого рода «реализма» предоставил марксизм. Можно себе представить множество градаций «социологического реализма», каждый из которых будет находиться в позиции двойного отрицания: против абсолютизма гегелевского типа и против индивидуализма просвещенческого типа. Коллинз для социологии философий находит здесь свою точку и, соответственно, свой вариант «реализма». Этот вариант располагает «социальную реальность» предельно близко к уровню индивидов. Так, что между индивидом и «определяющей социальной реальностью» (назовем это так) нет никаких опосредующих

[9] Там же. С. 47—48.

[10] Там же. С. 52.

[11] Там же. С. 53.

уровней. Разумеется, для Коллинза существуют и другие уровни социальной реальности, но фигуранты философской истории не оказываются включенными в них непосредственно. На процессы, происходящие в этой истории, такие уровни оказывают опосредованное действие: через изменения инфраструктур «определяющей социальной реальности».

3. Третья точка отрицания для Коллинза: принцип «культура порождает себя». Под культурой здесь понимается социально-символическая реальность, одним из выражений которой будет и философия. Здесь Коллинз рассматривает разные аргументы.

С одной стороны. «Некоторые социологи приводят антиредукционистский довод, указывая на то, что многие культурные установки — этническое сознание, религиозная вера, политические идеологии — не коррелируют с социальным классом или иными привычными социологическими переменными. Культура автономна в том статистическом смысле, что нельзя предсказать культуру личностей лишь по их социальной позиции» [12]. С другой стороны. «Скрытой предпосылкой здесь является рассмотрение социального только как относящегося к социальному классу и нескольким иным переменным, используемым в традиционном обзорном исследовании, которое оставляет за скобками этническую принадлежность, религию, идеологию и подобные вещи. <…> Каждое из этих явлений является типом социального взаимодействия, особой формой дискурса, имеющего смысл для конкретной социальной сети, набором взаимодействий, отделяющим некоторых людей как имеющих конкретное этническое, или религиозное, или политическое самосознание от тех, у кого такого самосознания нет. Культура не автономна от общества, поскольку мы никогда не узнаем ничего, стоящего за термином „культура“, кроме как описывая вещи, которые происходят в социальном взаимодействии» [13].

Хочу обратить внимание на то, какое противопоставление здесь вводится Коллинзом. Его можно назвать противопоставлением «культурологии» и «социологии». Они будут обозначать методологически противоположные стратегии. Культурология будет исследовать логику «культурных установок» и соответствующих им символических форм, а социология — логику социальных форм. Причем соотношение культурологии и социологии можно мыслить, как минимум, в трех следующих вариантах:

— «культура» и «социальность» не пересекаются, следовательно, культурология и социология не конфликтуют;

— «культура» определяет «социальность», следовательно, социология производна от культурологии;

— «социальность» определяет «культуру», следовательно, культурология производна от социологии.

В целом Коллинз придерживается третьего варианта. Для него неприемлем не только второй вариант, где культура определяет социальность, но и первый вариант, где культура независима от социальности. Если посмотреть на такую позицию в исторической перспективе, то она будет последовательным результатом всей предшествующей модернистской «критики культуры». Эта критика начинается с самокритики средневекового пансимволического универсума, в котором мир создан «Словом» и продолжает создаваться множеством «слов» (текстов). В антропологическом аспекте такой критики европейское самосознание должно было прийти сначала к декларации независимости социальной реальности от универсума «слов» (культуры), а затем к утверждению производности «слов» от социальной реальности. Промежуточным пунктом здесь является Просвещение, в котором «критика культуры» совместилась с «критикой традиции» и был создан индивидуалистический вариант производности культуры от социальности. Самокритика модерна откорректировала этот вариант, создав представление о социальной реальности как неустранимой коллективности человеческого существования.

[12] Там же. С. 53.

[13] Там же. С. 53—54.

В целом это можно назвать «социологическим материализмом». Такое словосочетание очень близко коллинзовской характеристике своего подхода как «социологического реализма». Слово «материализм» как раз будет означать рассмотрение коллинзовского подхода в исторической перспективе. Для средневекового универсума человек и социальная реальность находились в статусе «материи», т.е. были тем материалом, который оформляется божественным замыслом о мире и традицией, ему соответствующей. Критика такого универсума должна быть направленной на освобождение и социальной реальности и индивидуального человека от власти предопределяющих символических форм. Сами формы предопределения должны быть раскрыты именно как символические формы, созданные людьми. Это процесс секуляризации, расколдовывания мира. Если индивид и социальность до этого были в статусе «материи», «материала», то переворот модерна должен был стать «материалистическим переворотом». «Материал» из роли определяемого переходил в статус определяющего. Именно это и прочитывается в коллинзовской позиции. Отрицание позиции «культура порождает себя» является в исторической перспективе утверждением позиции «человек порождает культуру» — интегрального принципа модерна. Как именно при этом расшифровывается «человек» — как индивид или социальность — это уже детали. Коллинз как теоретик располагается во второй половине XX века. Он просто обязан принимать опыт и марксизма и всей критики реализующегося модерна, которая указывает на неизбежность утверждения коллективности человеческого существования.

В сущности, тезисы «идеи порождают идеи» и «культура порождает себя» — это почти тождественные тезисы. Разница между ними только в том, что под культурой понимается системная организация. Культура превращает идеи в системные целостности, которые могут определять индивида и социум. Здесь можно увидеть исторический аспект противопоставления «культурологизма» и «социологизма», который актуализировался со второй половины XIX века. Позитивистская (то есть основанная на предельной «критике культуры») социология (например, у Конта) утверждает свободу социального универсума от «мифологии, религии и метафизики» (от всех тех символических реальностей, которые традиционно входили в содержание «культурного»). Контр-позитивистская стратегия старается восстановить права элиминируемых реальностей, создавая тем самым специфически «культурологическую» стратегию: «культурное» невозможно элиминировать, оно, как минимум, имеет автономию от социального, а как максимум оно само определяет социальное. Именно в русле последнего варианта реализуется идея производности «духа капитализма» от протестантской этики у Вебера. У Маркса (социологию которого тоже можно отнести к варианту позитивистской стратегии) культурное было производным от социального (экономического). Вебер действует в прямо противоположном направлении. В этом смысле Вебер противопоставляет «социоцентризму» «культуроцентризм».

Каково положение стратегии Коллинза в этом методологическом пространстве? Во-первых, она утверждает социоцентризм. Во-вторых, как я уже говорил, она утверждает тот вариант социоцентризма, который предоставляет максимальные возможности для построения социального универсума «снизу вверх». Это наиболее мягкий вариант социоцентризма, который находится в контр-позиции по отношению к марксизму с его определяющей ролью «социально-экономических формаций». В свете сказанного коллинзовская «социология философий» является вариантом «социологии культуры», показывающей как «социальное» определяет «культурное».

И здесь возникают очень важные вопросы. Почему контекст обоснования своей позиции у Коллинза не исторический, а логический? Ведь он пишет социологию идей в исторической перспективе. Если так, то логично было бы увидеть, как именно эта перспектива участвует в обосновании его стратегии. Коллинз должен был бы показать свою стратегию как «выбор истории». Пусть не глобальной истории, а локальной (новоевропейской). Ведь, с одной стороны,

позиция Коллинза, как я старался показать, основана на определенном стратегическом (философском) выборе. С другой стороны, Коллинз пишет историческую социологию философий, в которой показывает, как рождаются философские идеи. Коллинз должен был показать место своей стратегии в этой социологии. Причем он должен был обосновать истинностный приоритет своей стратегии над остальными. Этот приоритет должен быть выводим из логики социологии философий.

Но этого нет. Что это значит? Мой первичный ответ таков: стратегия Коллинза контр-исторична. А что означает сама контр-историчность? Какова ее функциональность? Какие задачи у Коллинза она решает? Мой ответ таков: для Коллинза нужно найти такую социальную структурность, задающую логику развития философии, которая является одной и той же для всего исторического пространства-времени. Выявив (или задав) такую структурность, мы получим, что всегда и везде относительно социологии философий происходит «одно и то же».

В этой точке трудно не провести параллель между коллинзовской «гуманитарной» и традиционно понимаемой новоевропейской естественнонаучной методологией. Последнюю можно определить как стремление найти те определения универсума, которые находятся в позиции по ту сторону всего меняющегося в мире, в том числе и по ту сторону меняющегося в человеке. С одной стороны, такая стратегия приведет к условной материалистической метафизике (если в максимальной степени уходить от эмпирической стороны универсума). С другой стороны, она даст позитивное знание в новоевропейском смысле (если оставаться на уровне связи с эмпирической реальностью). Реализацию этого второго варианта и можно увидеть у Коллинза. Для более четкого представления о методологической симметрии между коллинзовской и естественнонаучной стратегиями представим себе, что мы ищем способ в максимальной степени уйти от всего изменяющегося в универсуме. Начиная с уровня макроистории, мы увидим меняющиеся социокультурные системы. Желая занять позицию по ту сторону логики этих систем мы выйдем на уровень индивидов и простых (первичных) социальных структур, которые мы можем считать универсальными, имеющимися во всех обществах: от первобытных до развитых. Так мы получим социологическое неизменное подлежащее. Но мы можем не удовлетвориться этим и пойти дальше. Далее мы выйдем на уровень биологии. Мы сможем увидеть «человека разумного» как неизменное подлежащее для всей человеческой истории. Но мы увидим уровень биологической эволюции (биологического историзма). Если мы захотим преодолеть и этот уровень историзма, то мы выйдем к физическому уровню, который для всей биологической эволюции будет неизменным подлежащим.

Таким образом, если мы захотим предельного контр-историзма, то нам лучше всего будет выйти на уровень «неизменного физического». Обращу внимание на то, что в поисках неизменного можно было бы двигаться в противоположном направлении и искать сверх-исторической неизменности, которая задается «сверху вниз», от каких-то сверх-природных и сверх-человеческих сущностей. Движение к физическому было движением на основе «материалистической» методологической стратегии, которая строит универсум «снизу вверх». А движение к сверх-человеческому будет движением на основе «идеалистической» стратегии. Если мы будем двигаться от физического уровня в обратном направлении, то мы будем возвращать историзм: сначала в биологическом, а потом и в антропологическом смысле. Мы вернем себе содержания, от которых ранее последовательно отказывались, но которые собственно и являются содержаниями «эволюции» — качественный рост универсума, его развитие.

Теперь можно ответить на вопрос: зачем Коллинзу нужен его «социологический материализм»? Ответ на этот вопрос совпадает с ответом на вопрос: зачем нужен «материализм» (разных видов) всему новоевропейскому сознанию? После моих объяснений должно быть ясно, что указанный «материализм» является методологическим движением по отрицанию от власти и междоусобной борьбы «идеалистически» заданных иерархий. Если власть такого рода иерархий воспринимается стратегически негативно, то движение по отрицанию приведет к

методологическому отрицанию: «материализму». Кризис средневекового мира, распад католического универсума, эпоха религиозных войн и все сопутствующие процессы кризисной эпохи, породившей специфическое новоевропейское сознание, могут быть конкретизацией отрицательного понимания указанной власти и междоусобной борьбы. Коллинз в этом смысле только воспроизводит логику всего новоевропейского «материализма», создавая свой специфический вариант «социологического материализма». Вот так и получается, что в области отрицания оказываются принципы «идеи порождаю идеи» и «культура порождает себя». Коллинз движется по отрицанию от власти (междоусобной борьбы) «идей» и власти (междоусобной борьбы) «культур». Стратегически это отрицающее движение начинается с критики средневекового универсума.

То, что коллинзовская методология является в результате жесткой редукцией, показывает тот факт, что Коллинз теряет связь между своей методологией и логикой развития новоевропейского самосознания. Можно было бы считать, что редукции нет, если бы у Коллинза указанная связь осталась.

4. Четвертый принцип, на отрицании которого построена позиция Коллинза, гласит: «все течет». «Все течет; невозможно определить какие-либо контуры или выстроить четкие объяснительные концепции. Этот аргумент в пользу автономии или особого (particularistic) течения культуры объединяется с более общей позицией, называемой постструктуралистской, постпозитивистской или постмодернистской. Никакие общие объяснения невозможны; не может быть общей теории идей, ни социологической, ни какой-либо еще»[14].

Что означает указанный принцип? В методологическом аспекте он означает утверждение предельного анархизма, предельной свободы от власти структурированности. Позиция Коллинза тоже заряжена пафосом борьбы с предзаданной структурированностью, но не до такой степени радикальности. Для Коллинза все-таки существуют структуры, в которые встроены индивиды и которые определяют рождение философских идей. Но такие структуры расположены в максимальной степени близко к уровню самих индивидов.

Надо обратить внимание: принципы «все течет» и «индивиды порождают идеи» близки по своему смыслу. Они по-разному утверждают свободу элементов антропологического универсума от власти социальных и культурных структур. Критикуя принцип «культура порождает себя», Коллинз опровергает представление о том, что мышление человека определенной культуры жестко задано языком, на котором он говорит. Коллинз в этом случае движется по направляющей условного контр-структурализма (постструктурализма). Но одновременно, через опровержение принципа «все течет», он движется к «новому структурализму». Этот новый структурализм можно назвать умеренным, так как предструктурированность здесь минимальна, а сами структуры лежат предельно близко к элементам. Кроме того, надо обратить внимание на то, что этот структурализм является не культурным, а социальным. Определяющими структурами являются те, которые лежат по ту сторону культурных миров, в которые входят разного рода языки и символические структуры. В этом смысле коллинзовская позиция освобождает индивидуального человека от власти культурных миров, но ту же собирает в новую целостность, которая обладает минимальной степенью жесткости. Максимально отвергается культуроцентризм и утверждается предельно мягкий социоцентризм. Своей социологией философий Коллинз сначала освобождает «философское» человечество от власти культурных миров, а затем объединяет освобожденный универсум через введение новой интегрирующей структуры по ту сторону культурного, оставляющей максимум свободы. И опять надо сказать о том, что это интегральное действие модерна в целом.

[14] Там же. С. 56.

От социологии философий к социологии предельных теорий

После первичного анализа можно перейти к анализу более подробному.

Интегральным результатом первичного анализа стало выяснение того, что коллинзовская социология философий является ответом на определенную систему жизненных вызовов. Эти жизненные вызовы выражены в четырех отрицаемых им принципах: «идеи порождают идеи», «индивиды порождает идеи», «культура порождает себя» и «все течет». Движение по отрицанию от указанных принципов создает специфическую позицию, которую я определил: 1) как «социологический материализм» (в противоположность разного рода «идеализмам»); 2) как вариант «социоцентризма» (в противоположность «культуроцентризму»); 3) как мягкий вариант «социоцентризма» (в противоположность индивидоцентризму и жестким вариантам социоцентризма).

То, что коллинзовская позиция является ответом на систему жизненных вызовов, показывает неявный историзм этой позиции. Ведь каждый из принципов, которые она отрицает, имеет свое историческое существование: когда-то этот принцип родился и получил свою определяющую силу. Кроме того, мы можем говорить о том, что каждый из этих принципов выражает не только самого себя, но и соответствующий ему тип социокультурной ситуации. Точнее даже надо говорить о том, что именно социокультурная ситуация является вызовом прежде всего, так как в этом случае речь идет о вызове не абстрактного принципа, а принципа, превращенного в ткань окружающей реальности. Именно такая реальность должна быть вызовом прежде всего. На уровне предельной (философской) рефлексии вызывающая реальность проецируется в определенные принципы, которые уже становятся точками отрицания. Я уже эскизно показал, что за отрицаемыми Коллинзом четырьмя принципами стоит, с одной стороны, условная до-модерновая реальность (которая конкретизируется в средневековой системе мира), а с другой стороны, условная гипер-модерновая реальность (которая конкретизируется в принципах Просвещения и постмодерна). Таким образом, позиция Коллинза является условной средне-модерновой позицией. Она является отрицанием как до-модерна и контр-модерна, так и пост-модерна.

Все сказанное имеет отношение к социологии философий, точнее, к тому, что я назвал бы социологией предельных теорий. Что я называю предельными теориями? Это предельные принципы, которые лежат в основе любого теоретизирования. Относительно любой теоретической системы (в том числе и той, которая не только не считает себя философией, но и откровенно противопоставляет себя ей) можно путем анализа выявить предельные мыслительные схемы, являющиеся основаниями системы. Это уровень предельного теоретизирования. В современной философии науки этот уровень называется метатеоретическим. Можно называть его напрямую философским, так как он является неявным философствованием позитивного знания. Хотя коллинзовская теория претендует на статус позитивного знания, лежащего по ту сторону философских спекуляций, в ней можно выделить метатеоретический (философский) уровень. Коллинз сам помог выявить этот уровень, вынеся во введение разговор о предельных принципах, по отрицанию от которых конституируется его позиция.

Социология предельных теорий должна охватывать не только собственно социологию философий, но и социологию всех видов деятельности, относительно которых можно говорить о наличии у них метатеоретического уровня. Можно, например, говорить о предельном теоретизировании через изобразительное искусство, театр, литературу, позитивное знание. В этом случае социология философий Коллинза сама должна стать объектом исследования социологии предельных теорий. Как конкретно это выглядит, я уже эскизно показал, когда анализировал коллинзовскую позицию.

Итак, я хочу противопоставить коллинзовской социологии философий социологию предельных теорий.

Главным, что будет отличать эту теорию от коллинзовской, — принципы историзма и взаимовлияния предельного теоретизирования и макроуровня социокультурных процессов. Этот будет означать участие предельного теоретизирования вообще, и философского в частности, в социокультурных процессах макроуровня: масштаба разрушения и формирования социокультурных систем. Если брать в качестве самого показательного представителя предельного теоретизирования философию, то социология предельных теорий должна будет показать, как философствование проблематизирует в себе те события, которые происходят на макроуровне, как оно отвечает на эти процессы. Если человеческая история является процессом накопления определенной качественности человеческого существования, способом разрешения неких фундаментальных проблем, возникающих в историческом пространстве-времени, то философия должна принимать участие и в концептуализации таких проблем и в поиске способов их решения. Это не означает, что исторический процесс будет конституироваться одними «философскими решениями». Но можно будет говорить о том, что философия в какой-то мере участвует в разрешении исторических проблем. Причем степень такого участия должна изменяться в зависимости от конкретной исторической ситуации, в зависимости от пластичности социокультурного мира вообще. Например, понятие «техногенный мир», говорящее о пластичности объектного мира, должно говорить и о большой мере пластичности социокультурного мира. В таком пластичном мире большую роль должно играть и предельное теоретизирование. Таким образом, в той мере, в какой человечество приближалось к техногенной эпохе в широком смысле, степень участия предельного теоретизирования в социокультурных процессах должна была увеличиваться. Апофеоз этого можно увидеть в XX веке, в котором появляются социокультурные системы, которые конструируются на основе конкретных идеологий, являющихся в свою очередь продуктами философского творчества. Соответствующие им системы вступают друг с другом в конфликты, холодные и горячие войны, создают глобальные проблбмы, которые становятся вызовами, решать которые приходится в первую очередь в философской рефлексии. Если протянуть историческую перспективу от этого крайнего социокультурного конструктивизма в обратном направлении, в глубину истории, а потом пройти по этой перспективе в направлении к настоящему, то получится процесс последовательного наращивания участия философии в социокультурных процессах. В качестве макротенденции предельного уровня социология философий должна описывать именно это.

Итак, можно сравнить принципы коллинзовской социологии философий и предлагаемой мной социологии предельных теорий.

1. Относительно отрицательного отношения к принципу «идеи порождают идеи». Это отрицание «идеализма» в его самой общей форме. В отношении истории оно означает, что идеи создаются человеком, что создавая идеи и формы существования, человек создает и способы их обоснования. Если исторически первичными формами обоснования становятся сверхчеловеческие и сверхприродные сущности (боги), то новоевропейская культура, которой принадлежит социология философий, является исторической эпохой, основанной, в числе прочего, на критицизме в отношении этих сущностей. В этом смысле социология философий основана на «социологическом материализме».

Социологию предельных теорий тоже можно основать на «социологическом материализме». Разница здесь будет только в добавлении к нему принципа историзма, который должен будет говорить об историческом смысле этого материализма. Нужно будет не просто констатировать материализм, но и обосновать его исторический смысл. По этой логике социология предельных теорий должна будет показать ту историческую логику, которая породила и материализм, и саму социологию предельных теорий. А это в свою очередь будет означать некую важную связь между условной логикой предельных теорий и историческими процессами.

Это центральный пункт отличия от коллинзовской социологии философий. Последняя не предполагает указанной связи. Даже наоборот: коллинзовская социология направлена на демонстрацию отсутствия такой связи. Для Коллинза важно провести действие по «социологической отмене философии». А сама отмена является выражением «социологического материализма», доведенного до предела: метафизические сущности философии не только не должны властвовать над историей, но они вообще не должны иметь отношение к историческим процессам. Позицию Коллинза относительно философии можно выразить так: она занимается своими внутренними делами; она, если не полностью, то в большой степени, живет своими внутренними реальностями и проблемами; философии похожи на «монады, не имеющие ни окон, ни дверей»; отрицание философскими позициями друг друга носит чисто внутренний для философских сетей характер, не имеющий отношения к внешним процессам; влияние внешних процессов на философию осуществляется через влияние на инфраструктуры философских сетей.

Нетрудно увидеть, что Коллинз доводит отрицательное отношение к философии до некоторого абсурда. Да, «социологический материализм» должен быть отрицанием крайнего «социологического идеализма», по которому социальная реальность задана философскими сущностями (например, Богом или Абсолютом). Но это не должно означать, что надо отрицать вообще всякое сообщение между философскими сущностями и историческими процессами. Наоборот, это сообщение логично подразумевать. Это сообщение можно реализовать через принцип проектности человеческого существования. Человек создает проекты мира, которые выражаются в первую очередь в философских теориях и всяком предельном теоретизировании религиозно-метафизического уровня. С одной стороны, в таком теоретизировании человек строит проекты того мира, который его окружает. С другой стороны, он строит проекты желаемого мира. Человек пытается реализовать желаемые проекты, критикует их реализации, строит новые проекты и так далее. Предельное теоретизирование является изначальным и необходимым компонентом проектного существования человека. Сам процесс новоевропейского освобождения универсума от власти философских сущностей является частью исторического процесса, в котором власть одних принципов заменялась властью других принципов. Сам материализм в разных его вариантах как теоретическая стратегия принадлежит логике предельного теоретизирования.

На линии отделения предельного теоретизирования от социокультурных процессов лежит и другая крайность интерпретации философии, которая идет уже от самой философии и которая выражается формулой «идеи порождают идеи». Это линия предельной эзотеризации философии. Она утверждается самой философией в ее эзотерической версии. Она держится на утверждении, что философия занимается специфически философскими проблемами, суть которых находится по ту сторону всех метаморфоз и социального и предметного миров. Не только условный позитивный историк-социолог хочет отделения истории и социальности от философских сущностей, но и условный философ-эзотерик хочет того же. Этот эзотерик будет хотеть максимального превращения философии в мир «монад, не имеющих ни окон, ни дверей». Он будет практически полностью согласен с Коллинзом, причем будет доводить отрицание влияния социально-исторических процессов на философию до предела.

Между этими двумя крайностями, имеющими отношение к принципу «идеи порождают идеи» и будет расположена предлагаемая мной социология предельных теорий. В отношении стремления философии превратить себя в мир монад она будет утверждать невозможность для философии замыкаться в самой себе. Философия, как предельное теоретизирование, с одной стороны, пытается в самой общей форме дать представление о мире в целом, создать способ существования, основанный на таком представлении, а с другой стороны, философ как человек изначально включен в социокультурный универсум и получает от него самые главные вызовы для своего теоретизирования. Философ как человек существует прежде всего через символическую реальность какой-то культуры. Освобождаясь от каких-то реальностей, он освобож-

дается от тех реальностей, которые ему вменила эта культура. Желание философа выйти из исторического процесса, через приобщение к внеисторическим сущностям не отменяет сам исторический процесс. Внутри разных пространственно-временных локальностей это желание реализуется различными путями, которые соотносятся с соответствующими культурно-историческими системами. Кроме того, в философии есть и те тенденции, которые соответствуют прямому выходу предельного теоретизирования на уровень социально-исторических процессов. Они тоже соответствуют культурно-исторической локализации, то есть, включены в исторический процесс и связаны с отрицанием определенных систем и стратегий построения мира.

В отношении стремления позитивной истории-социологии социология предельных теорий должна утверждать, что сам процесс формирования позитивной истории и социологии находится внутри исторического процесса. Позитивизм как стратегия должен находиться внутри каких-то эпох. Позитивизм должен быть выражением специфической стратегии построения универсума, то есть должен быть выражением предельного теоретизирования. До позитивизма должна находиться какая-то социокультурная реальность, которая создала вызовы, ответом на которые должен был стать (в числе прочего) и позитивизм.

2. Относительно коллинзовского отрицания принципа «индивиды порождают идеи». Здесь Коллинз движется внутри зафиксированного представления о том, что идеи порождаются человеком. Но каким именно человеком? Индивидуальным или коллективным? А если коллективным, то на каком уровне коллективности? Позиция Коллинза является отрицанием двух полюсов: предельного, «грубого» социологизма и предельного, «грубого» индивидуализма. С одной стороны, Коллинз отрицает простую заданность философского теоретизирования экономическими и социальными макропроцессами. С другой стороны, он отрицает такую же простую заданность философского теоретизирования чисто индивидуальным. В окончательном виде коллинзовская позиция утверждает предельно мягкий, но все-таки социологизм. Философия существует как множество отношений позиций внутри соответствующих интеллектуальных сетей. Влияние макропроцессов на содержание философских позиций происходит только опосредованно, чрез влияние на инфраструктурные основания этих сетей. В результате получается что-то вроде «социологического монадологизма». Философия в целом содержательно замкнута на саму себя.

Трудно позитивно отнестись к такой конструкции. К возражению против нее можно отнести хотя бы то соображение, что и в том случае, когда философия пытается выйти из истории-социальности, и в том случае, когда она пытается перестроить историю-социальность, она должна получить жизненные вызовы от самой наличной истории-социальности, она должна ответить на этот вызовы своим «перестроечным» пафосом. Любой из содержательных выходов, которые здесь могут быть предложены, будет ответом на комплекс жизненных вызовов, созданный конкретной историей-социальностью, а поиск направления ответа будет определяться (в числе прочего) наличными формами предельной рефлексии. Логично (в противоположность позиции Коллинза) утверждать, что философия всегда чувствительна к глобальным процессам происходящим вокруг теоретика. Она смотрит прежде всего на эти процессы и отвечает на вызовы, сформированные этими процессами. Если такими процессами являются социокультурные процессы предельного для наличной рефлексии масштаба, то философии не может не отвечать на них. Таким образом, можно внести следующий принцип социологии предельных теорий: философия отвечает прежде всего на глобальные процессы, которыми становятся прежде всего социокультурные процессы. Предельная рефлексия не определяется напрямую сутью социокультурных процессов, но она хочет принимать непосредственное участие в них.

В качестве примера можно проанализировать суть христианской философии. Если считать, что христианский Спаситель был человеком и философом, то что за философию он принес, на какие вызовы эта философия отвечала? Своей философией Спаситель отменял разделение человечества на разного рода культурные и социальные организованности: «нет ни эллина,

ни иудея, ни богатого, ни бедного», есть только человек и Бог, который создал мир и человека, и который теперь, искупив своей жертвой человеческие грехи, задает новый распорядок универсума. Что это, если не проект мировой этической, контр-системной революции? Разве не отвечает она на вызовы, идущие от социокультурной реальности? Конечно, отвечает. Разве те вызовы, которые она видит в социокультурной реальности, не относятся к самому предельному масштабу рассмотрения? Относятся. Таким образом, христианская философия делает очевидной связь философии и социокультурной реальности предельного масштаба. Далее идет построение глобальной социальной системности на основе христианства как идеологии. В той мере, в какой средневековая европейская реальность определялась этой идеологией, можно говорить о ее превращении в ткань социокультурного мира. Разумеется, не все в средневековом мире задавалось символической сутью христианства. Но и того, что определялось, достаточно для того чтобы говорить о социокультурной материализации предельных теорий. Каково соотношение процессов, связанных с этой материализацией, и процессов, имеющих другой источник? Это подлежит выяснению. Нельзя всею средневековую реальность свести к материализации христианской философии. Это было бы крайностью. Но и пытаться полностью описать логику средневекового мира без влияния этой материализации было бы другой крайностью. Тем более это нельзя сделать в отношении форм самосознания. Каковы бы ни были те формы «внесимволического» существования, которые завоевывали себе место в старой реальности, постепенно модифицируя и вытесняя ее, они должны были получать свое представительство в формах самосознания, которые контролировались католической культурной системой. Новые жизненные формы требовали, в числе прочего, своего предельно-теоретического, философского обоснования. Без такого обоснования они не могли утверждаться. А это значит, что философия должна была принимать непосредственное участие в борьбе новых жизненных форм со старыми. И это участие невозможно описать только через логику изменения инфраструктурных основ интеллектуальных сетей. Философы сами могли и должны были принимать участие в описанных процессах, принимая ту или иную сторону, непосредственно отвечая на вызовы, которые создавала наличная социокультурная реальность. Разумеется, они отвечали на вызовы, через наличные формы предельного самосознания, соответствующим образом модифицируя их. Но, тем не менее, отвечали.

3. Здесь мы непосредственно подходим к третьему пункту, к отрицанию принципа «культура порождает себя». Как это ни странно, но у Коллинза получается утверждение этого принципа в определенной форме. Ведь если интеллектуальные сети философов сообщаются с внешними процессами только через инфраструктурные изменения сетей, то получается определенная замкнутость философствования на самом себе. Если оно является «философской культурой», то получается, что философская культура порождает себя. До тех пор, пока на интеллектуальные сети не подействует внешняя сила, изменяющая их инфраструктуру, они будут развиваться в каком-то своем, внутреннем направлении. Но и тогда, когда воздействие произойдет, оно, осуществив инфраструктурный сдвиг, не привнесет собственно содержательного воздействия. Во всяком случае, именно так можно думать о позиции Коллинза. Реальный анализ, который он проделывает, показывает его интерес к влиянию социокультурных процессов на философию. Эпизодически эти влияния у него появляются, но не систематично.

И это притом, что в целом Коллинз отрицает принцип «культура порождает себя». В широком смысле это отрицание является другим ракурсом «социологического материализма», другой формой отрицания принципа «идеи порождают идеи». Только в случае «культуры» идеи приобретают характер системы. Можно считать, что по этой линии позиция Коллинза находится на отрицании как культурного идеализма гегелевского типа, так и культурного идеализма шпенглеровского типа. Человек в истории (в данном случае философские сети) оказывается свободным от «грубого» культурологизма. Но, парадоксальным образом, сами сети оказываются автономно существующей «философской культурой».

Предлагаемая мной социология предельных теорий поддерживает отрицание принципа «культура порождает себя». Проектное представление о социокультурном творчестве предполагает, что культура является человеческим проектом или системой проектов. При этом сказанное не означает, что проектирование всегда осуществляется сознательно. Этот процесс может происходить в достаточно бессознательной форме. На проектность социокультурного существования указывает то, что культуры создаются и распадаются, культуры меняются, человек явно или неявно создает культурные формы. Макроисторической тенденцией здесь можно считать увеличение степени осознанности процессов создания и критики культурных и социальных форм.

При этом в отношении предельных теорий «грубый» культурологизм отрицается: философии не являются прямыми проекциями культурных процессов. Но отрицается и коллинзовское самозамыкании философской рефлексии на себе самой. Философская рефлексия открыта тем вызовам, которые создает культурная реальность. Она отвечает на эти вызовы критикой старых предельных теорий и созданием новых. Философия как никакая другая форма рефлексии должна принимать максимально непосредственное участие в критически-проектной культурной работе. Если культурное творчество рассматривать как попытки демонтировать старые и создавать новые культурные миры, новые системы идей, то трудно представить такое творчество без явного или неявного философского участия.

4. В отношении отрицания принципа «все течет». С точки зрения социологии предельных теорий к этому отрицанию можно только присоединиться.

Теперь можно рассмотреть те принципы, которые являются специфическими для социологии предельных теорий.

5. Принцип участия в культурном творчестве всех форм предельного теоретизирования. Этот принцип предполагает, что не только философия, но и все остальные формы культурного творчества: мифология, религия, искусство во всех его формах, условное позитивное знание — все они имеют отношение к предельному теоретизированию, все они так или иначе теоретизируют. То есть за всеми этими формами творчества всегда стоят какие-то предельные принципы, которые могут выражаться или не выражаться их деятелями явно, но которые всегда можно выявить путем анализа. В этом смысле у философии нет монополии на предельное теоретизирование. Можно предполагать, что все формы предельного теоретизирования могут развиваться достаточно автономно. Хотя ничто им не мешает сообразовываться друг с другом и влиять друг на друга.

С точки зрения анализа социокультурных процессов, их выражения и проектирования в предельном теоретизировании сказанное означает, что для социологии философий логично использовать параллельный анализ всех значимых на данный культурно-исторический момент процессов, относительно которых мы можем выявить их предельные основания. Далее логично будет проводить работу по сравнению этих оснований друг с другом. Так мы можем находить симметрии в предельных схемах. Это даст возможность говорить о поддержке одних форм и тенденций другими или о противостоянии одних форм и тенденций другим.

Социология философий Коллинза пренебрегает этим принципом. Вероятно, это является следствием отрицания принципа «культура порождает себя». На протяжении всей книги Коллинз не раз демонстрирует отрицательное отношение к представлению об обуславливающем характере «духа эпохи», который понимается им по-гегелевски. Коллинз всячески старается отрицать наличие такого духа. С точки зрения социологии предельных теорий с этим отрицанием следует согласиться. Но это не должно означать, что у социокультурной реальности нет никакой системности вообще. Логично предположить наличие такой системности. Можно назвать ее присутствие не «духом эпохи», а «логикой эпохи». Указанное мной исследование предельных оснований всех значимых форм социокультурной реальности как раз должно приводить к выявлению «логики эпохи».

6. Здесь возникает тонкий вопрос о том, какое значение для формирования и выражения логики эпохи имеет собственно философия. В отношении решения этого вопроса можно выделить два полюса. Первый будет означать, что философия всегда является инстанцией, в которой возникают новые социокультурные проекты. Они могут быть соединены с мифологическим, религиозным или каким-то другим мышлением. Смену социокультурных эпох можно рассматривать как результат реализации философских проектов. Другим полюсом является отказ рассматривать философию как вообще значимую для социокультурных процессов. Я предлагаю занять среднюю позицию. В соответствии с ней философию всегда можно рассматривать как наиболее непосредственное и полное выражение «логики эпохи». Философию логично рассматривать как наиболее влиятельную форму рефлексии относительно предельного теоретизирования. В какие-то моменты, возможно, эта форма рефлексии занимает определяющее положение. Во всяком случае, логично предполагать большую степень зависимости от философии всех остальных форм культурного творчества. По своему характеру философия должна задавать предельные формы отношения к миру, которые легко усваиваются всеми остальными культурными формами.

Но в плане исторической динамики появляется феномен отрицательного отношения к философии и противопоставления ей «позитивного знания». В первую очередь это относится к динамике новоевропейского мира, а после экспансии новоевропейского мира на все человечество — и к другим культурным зонам. Во-первых, этот феномен требует специального анализа в плане выявления тех исторических процессов, которые как раз связаны с архитектурами социокультурных систем, в которых символические реальности (мифологические, религиозные и философские) занимают высшее место в иерархии ценностей. Во-вторых, изменение ценностного положения философии в социокультурной иерархии не отменяет предельного теоретизирования как такового. Перемещение условного позитивного знания на вершину иерархии когнитивных ценностей означает изменение положения предельных схем относительно процесса построения мира, но не отказ от самих предельных схем. Предельное теоретизирование остается. То есть всегда можно путем анализа вывить то неявное философствование, которое лежит за схемами позитивного знания и теми способами самообоснования, которые это знание само за собой признает. Например, в отношении коллинзовской социологии философий, которую он сам относит к категории «позитивное знание», можно заниматься выяснением ее предельных оснований (чем я и занимался). Применяя принцип историзма, я старался показать, в отношении каких исторически складывавшихся форм рефлексии коллинзовская позиция находится в положении отрицания. Тем самым я старался показать логику этой позиции в пространстве предельного теоретизирования. Обращаясь к самому коллинзовскому тексту можно увидеть, что он содержит некое самообоснование (выраженное во введении и заключении), которое напрямую является предельным теоретизированием. Надо видеть, что для Коллинза это самообоснование является избыточным. Он мог бы сократить эти места без ущерба для основного содержания. В этом суть позитивности того знания, которое он утверждает. Но при таком сокращении возникло бы то, что можно назвать слепотой в отношении своего уровня предельной схематики. Сам уровень есть. И Коллинз проявляет волю в деле выявления этого уровня. Но мог бы не проявлять. И тогда собственные основания остались бы для него непроясненными. Но даже та воля к выяснению собственных оснований, которую он проявил, недостаточна для полноты прояснения. Я старался показать, что эта полнота требует включение принципа историзма, при котором рождение позитивистской стратегии будет показано в логике исторических процессов, в логике изменения социокультурных архитектур.

Если иметь в виду, с одной стороны, в целом «позитивистский» характер современного европейского (а отчасти и мирового) социокультурного пространства, в котором собственно философии отведена роль интегратора принципов и содержаний позитивного знания, а с другой стороны, совершенно иное положение философии в условном до-модерновом мире, то

логика формирования позитивистского взгляда на мир, культуру и знание окажется логикой изменения стратегий предельного теоретизирования. Если современное, в целом «позитивистское» мировоззрение является определенным историческим итогом, то в качестве исторической макротенденции можно указать на логику отрицания определяющего места философии в отношении всех остальных форм культурного творчества. Конкретность этой логики подлежит выяснению.

7. Еще одним пунктом анализа может быть соотношение «социологии предельных теорий» и «логики предельных теорий». Последнюю можно считать более общей дисциплиной, так как к ней можно относить все факторы, которые задают предельное теоретизирование: не только социологические, культурологические, но и личностные, и все остальные.

Окончательное выражение принципов

Теперь можно в кратком виде выписать принципы социологии философий Коллинза и предлагаемой мной социологии предельных теорий.

Вызовы, на которые отвечает социология философий, будут выражены в принципах:

1) «идеи порождают идеи»;

2) «индивиды порождает идеи»;

3) «культура порождает себя»;

4) «все течет».

Принципы социологии философий будут такими:

1) Принцип «социологического материализма» (в противоположность разного рода «идеализмам»). Является ответом на вызовы «идеи порождают идеи» и «культура порождает себя». Означает в широком смысле то, что идеи и культуру порождает человек в его индивидуальной и социальной ипостасях.

2) Принцип «социоцентризма» (в противоположность «культуроцентризму»). Является ответом на вызов «культура порождает себя» (особенно в крайнем варианте: «культура порождает себя и социальное»).

3) Мягкий вариант принципа «социоцентризма» (в противоположность индивидоцентризму и жестким вариантам социоцентризма). Является ответом на вызов «индивиды порождают идеи» и «все течет». Кроме того, является ответом на вызов «грубого» социологизма марксистского типа.

4) Принцип замкнутости философии на самой себе, отделенности ее от культурных и социальных макропроцессов. Влияние таких процессов происходит только через изменение инфраструктуры интеллектуальных сетей. Можно считать, что это является ответом на вызов «культура порождает себя и социальное», при котором философия рассматривается как квинтэссенция культурного.

Социология предельных теорий принимает как значимые все те вызовы, на которые отвечает социология философий. К ним добавляются следующие:

1) Вызов борьбы предельных проектов построения мира. Под предельными проектами понимаются фундаментальные стратегии предельного теоретизирования (а значит предельного проектирования мира). Современность наполнена такого рода теоретическими противостояниями, которые имеют выход и на практическое воплощение. Например, стратегия Коллинза, которую вполне можно назвать позитивистской, является не только воплощением одной из стратегий социологии, но и характеризует современное воплощение западноевропейского мира. Эта стратегия является определенным типом построения универсума. Ей противостоят (в теоретическом и практическом воплощении) другие стратегии построения универсума. Все такого рода стратегии выразимы в виде предельных теорий (особенно в виде соответствующих философий). Проблематизация борьбы предельных проектов построения мира является одной из самых значимых на текущий момент.

2) Вызов контр-историзма. Предельные проекты построения мира не только противостоят друг другу, но хотят видеть себя максимально обоснованными. Классическим вариантом такого обоснования является стремление занять позицию по ту сторону истории. Это относимо не только к откровенно идеалистическим и теистическим стратегиям, но и к стратегиям противоположным. Например, та же социология философии не хочет заниматься выяснением исторического смысла своей стратегии.

3) Вызов контр-проектности. С контр-историзмом можно связать и контр-проектность. Желание занять позицию по ту сторону истории выливается в представление о «естественности» происхождения своей предельной стратегии. Предполагается, что стратегия сформирова-

лась «сама собой», без проектного участия человека. Социология философий, к сожалению, демонстрирует именно это.

Принципы социологии предельных теорий таковы:

1) Принцип социологического материализма.

2) Принцип системности. Любое предельное теоретизирование происходит в ситуации системной организованности. Теоретизирование может происходить из разных ситуаций: внутри системы, между системами и др. Каждая из позиций задает свои возможности и ограничения, свои вызовы, на которые теоретик отвечает теориями. Классической является позиция предложения альтернативной системы организации универсума. У Коллинза заменой принципа системности является принцип погруженности теоретика в структуру интеллектуальных сетей. Но если считать, что это только самый низший из уровней системной организации, то в целом позиция Коллинза будет выглядеть контр-системной.

3) Принцип историзма. Любое предельное теоретизирование проходит в определенном историческом контексте, заданном своими проблемами. Те жизненные вызовы, которые создает эпоха, становятся вызовами и для предельного теоретизирования. На определенном уровне рассмотрения все значимые стратегии предельного теоретизирования можно увидеть как ответы на исторически значимые жизненные вызовы. В отношении коллинзовской социологии философии жизненными вызовами являются те, отрицанием от которых Коллинз определяет свою позицию во введении. Именно отрицательное движение показывает ответ на жизненные вызовы.

4) Принцип проектности. Любое предельное теоретизирование является продуктом проектной человеческой активности. Человек, сознательно или бессознательно, создает своими теориями проекты мира и реализует их. Другое дело, что ему часто хочется, чтобы его проекты были чем-то, что лежит по ту сторону его проектной активности.

5) Принцип сообщаемости с социокультурными процессами. Предельное теоретизирование не замкнуто на себя. Оно сообщается с социокультурными процессами. Стремление в максимальной степени отсоединиться от социокультурной реальности является только одним из направленностей предельного теоретизирования, которое само отвечает на вызов предельно негативного восприятия социокультурной реальности.

6) Принцип символической опосредованности. Предельное теоретизирование опосредовано символическими системами, через которые оно осуществляется. Это означает, что все вызовы, с каких бы сторон они не приходили, отображаются на наличные символические структуры предельного теоретизирования. Через эти же структуры, с соответствующими изменениями, выражаются и новые проекты мира.

7) Принцип глобальности. По своему характеру предельное теоретизирование, с одной стороны, стремится воспринимать мир (в том числе и социокультурный мир) как целое, а с другой стороны, оно стремится дать целостный проект мира. Можно говорить о том, что предельное теоретизирование волнуют прежде всего глобальные (в широком смысле) проблемы.

8) Принцип социокультурной приоритетности. Социокультурные процессы являются самими приоритетными в деле формирования вызовов, идущих от внешнего для теоретиков мира. Теоретик живет прежде всего в ткани социокультурной реальности. И именно вызовы, идущие от этой ткани должны восприниматься им как самые острые и непосредственные. Причем логично подразумевать, что во многом эти вызовы могут восприниматься на уровне бессознательного, или, во всяком случае, не выражаться напрямую.

9) Принцип проективности. Принимаемые от социокультурной реальности вызовы не обязательно приобретают ответ, который непосредственно касается социокультурной реальности. Ответ может быть направлен в какую-то конкретную предметную область, лежащую по ту сторону от условного общества. Но такой ответ будет отвечать на структурную ситуацию вызова. Например, вызов, идущий от структурной ситуации «закрытого общества», при его

непрямом выражении может превратиться в структурный ответ «открытой природы». Причем принципы «открытой природы» в их предельном выражении будут соответствовать принципам «открытого общества».

10) Принцип культурной относительности. Предельное теоретизирование соизмеримо с характером и масштабом той культурной системы, в которой оно развертывается. В отношении коллинзовской социологии философии, например, это означает, что имеет смысл искать предельно-теоретические симметрии между позитивизмом этой социологии и позитивизмом современной западноевропейской культуры в целом. Сказанное не означает, что предполагаемое культурное поле однородно. Нет. Логично подразумевать множественность стратегий предельного теоретизирования, но в рамках, близких к тем, которые задает исходное культурное поле. Сказанное не противоречит коллинзовскому представлению о том, что движущая сила развития философии — конфликт. Но масштаб и характер конфликтности всегда соизмерим с исходным культурным полем. Принцип культурной относительности должен говорить о соизмеримости процессов развития предельного теоретизирования и процессов развития социокультурных систем.

11) Принцип множественности и взаимодействия форм предельного теоретизирования. У философии нет монополии на предельное теоретизирование. Под предельным теоретизированием следует понимать не только собственно философскую рефлексию, но все те формы предельного мышления и чувствования о мире, которые можно увидеть во всех формах культурного творчества. Причем только часть этих форм может говорить о своих предельных принципах напрямую. Остальная часть имеет предельные принципы, выражается на их основе, но они не могут быть объектом прямой рефлексии этих культурных форм. Такие предельные принципы могут быть выявлены только путем анализа со стороны, в первую очередь, со стороны философской рефлексии. Так в отношении коллинзовской социологии философии можно говорить о предельных принципах, на которых она основана. Коллинз сам показывает эти принципы во введении. Но мог бы не показывать. Собственно содержание его социологии от этого не изменилось бы. Таким образом, предельные принципы есть, но разговор о них для коллинзовской стратегии является необязательным.

12) Принцип выделенности философии среди других форм предельного теоретизирования. Несмотря на отсутствие у философии монополии на предельное теоретизирование, она является его самой прямой формой. Логично предполагать, что социокультурное проектирование тогда становится до конца отчетливым, когда оно получает свое выражение именно в философской рефлексии. Причем это не зависит от содержания рефлексии. Это верно даже для тех форм рефлексии, которые кажутся напрямую отрицающими выделенность философии. Коллинз своим введением только подтверждает это. Собственно, какие мотивы можно видеть за этим действием Коллинза? Очевиден мотив прояснения собственных оснований. Это понятно. Но сказал ли при этом Коллинз нечто новое в отношении принципов позитивизма по сравнению с тем, что сказала собственно позитивистская философия? Нет. Его позиция специфична деталями, а не общими принципами. Можно считать, что Коллинз выполнял свою работу на основании позитивистских принципов. Но под конец ему захотелось выразить их явно. Причем он не стал обращаться к собственно философии позитивизма (что было бы логично). Он решил сделать это самостоятельно. Допустим, это дело Коллинза. Но все это вместе показывает, что философский позитивизм, нашедший свое выражение уже столетие назад, является предельно-теоретическим выражением той социокультурной стратегии, на основании которой работает мэйнстрим западноевропейского мира в его практическом и теоретическом выражении. Сам же позитивизм можно считать авангардным выражением условной «логики модерна», частью которой является и «социологическая отмена философии».

Историко-социологический анализ должен иметь в виду следующие макротенденции:

1) Увеличение степени сознательности в процессе создания и критики культурных и социальных форм.

2) Процесс последовательного наращивания участия философии в социокультурных процессах. Здесь можно иметь в виду простое соизмерение двух точек. С одной стороны, это будет точка условного начала философии. С другой стороны, это точка современности, в которой социокультурная рефлексия и философская рефлексия в максимальной степени совмещены. Особенно в этом смысле проявили себя XIX и XX века. Особенно в том смысле проявила себя европейская рефлексия. От нее этот феномен распространился на все человечество.

3) Увеличение степени превращения философской рефлексии в социокультурную. Это является результатом появления социокультурной размерности европейского и мирового самосознания. Предельное теоретизирование в разных его формах признается связанным с социокультурными системами. В качестве предельного варианта такой связи признается производность предельного теоретизирования от социокультурных процессов. Это относится в первую очередь к новоевропейской культуре — модерну. Рефлексия модерна в своем мэйнстриме последовательно приобретает характер антропоцентризма и социоцентризма, что соответствует «социологическому материализму».

4) Если современное, в целом «позитивистское» мировоззрение является определенным историческим итогом, то в качестве исторической макротенденции можно указать на логику отрицания определяющего места философии в отношении всех остальных форм культурного творчества. Конкретность этой логики подлежит выяснению. Прежде всего, эта логика относима к модерну.

Надо обратить внимание, что все описанные макротенденции в качестве конечной точки имеют модерн и связанное с ним влияние на мировое социокультурное пространство. Это означает, что первостепенные интерес для разработчика социологии предельных теорий должен представлять именно модерн. Разработка социокультурной и рефлексивной логики модерна должна дать ключ к смыслу его собственной позиции.

Здесь можно задать вопрос о соотношении предлагаемой социологии предельных теорий с коллинзовской социологией философий. С моей точки зрений между ними во многом существуют отношения дополнения. Можно принять (с соответствующими изменениями) все те структуры и факторы, о которых говорит Коллинз, добавив к ним те принципы, которые утверждаются в моей позиции.

Какую метафизику возвращает «онтологический поворот»? Критика В. А. Беляевым концепции О. Е. Столяровой

Книга О. Е. Столяровой «Возвращение метафизики как факт»[15] становится в представленном диалоге поводом для обсуждения более общего вопроса: каким образом следует объяснять возникновение и изменение философских позиций? Достаточно ли исследовать внутренние отношения философских доктрин и их зависимость от научных картин мира или необходимо рассматривать философию как участника социокультурных процессов?

Именно второй вопрос определяет направленность критики Вадима Беляева. Он не ограничивается возражениями против отдельных историко-философских интерпретаций Столяровой, а предлагает альтернативную методологию философии — социокультурную. С этой точки зрения спор касается не только возможности метафизики после Канта, но и характера тех исторических условий, которые делают востребованными ее критику или новое утверждение.

Необходимо оговорить статус источника: настоящая статья представляет собой реконструкцию критической позиции Беляева **на основании его диалога с нейросетью**, а не результат непосредственного сопоставления всех положений монографии с первоисточниками. Поэтому пересказы книги, предложенные нейросетью, нельзя автоматически принимать за точную передачу авторских формулировок. Особенно важно учитывать поправки Беляева: в нескольких существенных пунктах они меняют первоначально предложенное нейросетью понимание дискуссии.

[15] Столярова О. Е. Возвращение метафизики как факт: Монография. — 2-е издание, исправленное и дополненное. — Москва: изд-во «Русское общество истории и философии наук», 2025. — 248 с.

1. Общий план позиции Столяровой

В представленном диалоге концепция Столяровой реконструируется как попытка философски объяснить современное возвращение метафизики. Отправной точкой выступает «онтологический поворот»: после длительного преобладания критики метафизических притязаний философия вновь обращается к вопросам о реальности, ее устройстве и условиях возникновения познания.

При этом речь идет не о простом восстановлении прежних систем. «Новая метафизика» соединяет спекулятивное построение с обращением к опыту, научным теориям и исследовательским практикам. Отсюда ее определения как эмпирической или экспериментальной метафизики. Задача заключается в том, чтобы выяснить, каким образом такое соединение становится возможным после критической философии и последующих антиметафизических программ.

Основной методологический ход Столяровой — движение от наличного факта мысли к условиям его возможности. В качестве такого факта рассматривается само возвращение метафизики. Однако условия его возможности предлагается искать не только в структурах познающего субъекта и не исключительно в дискурсивных предпосылках, но и в реальных процессах, делающих определенные формы мысли возможными.

С этим связан центральный тезис: **критика метафизики сама не свободна от онтологических предпосылок**. Скептическая или антиметафизическая позиция предполагает некоторое понимание реальности, причинности, опыта и отношения мысли к миру. Следовательно, запрет на метафизическое познание нельзя считать заведомо нейтральным и окончательным.

Историческое изменение научных онтологий приобретает здесь принципиальное значение. Если определенная философская позиция связана с определенной картиной природы, то пересмотр последней позволяет заново поставить вопрос о границах первой. В диалоге эта мысль раскрывается прежде всего через сопоставления Юма и Уайтхеда, кантовской философии и последующего развития естествознания.

Историческая онтология выступает наиболее подходящей перспективой такого исследования. Она должна не просто описывать последовательность учений, а раскрывать реальные основания их возникновения и изменения. Поэтому философская история рассматривается как процесс, который принадлежит реальности, а не только истории наших представлений о ней.

В этой реконструкции программа Столяровой соединяет историчность философского знания с реализмом: наши концепции изменчивы и могут быть ошибочными, но они имеют дело с реальностью, не сводимой к самим концепциям.

2. Общий план позиции Беляева

Беляев переносит центр обсуждения с отношения философии к научным онтологиям на отношение философии к **социокультурным архитектурам**. Под архитектурой здесь понимается не внешний фон интеллектуальной деятельности, а способ организации человеческой жизни, представлений о мире и отношения человека к собственным возможностям.

Основное различение его подхода — логика «открытости» и логика «закрытости».

«Закрытость» означает стратегическую предзаданность целого: мир мыслится как система, основные основания которой предшествуют деятельности ее элементов и определяют ее. «Открытость», напротив, означает возможность возникновения нового, активность элементов, историческое образование форм и принципиальную незавершенность познания.

Для характеристики этих альтернатив Беляев использует понятия **структурного идеализма** и **структурного материализма**. В первом случае определяющая активность принадлежит форме, тогда как материал реализует ее логику. Во втором формы понимаются как результат активности и взаимодействия элементов. Это авторская типология, не совпадающая с обычным учебным противопоставлением идеализма и материализма.

Модерн Беляев рассматривает как историческое развертывание логики открытости. При этом принципы открытости не появляются сразу в завершенном виде: они вырабатываются поэтапно. Поэтому внутри одной стратегической направленности возможны разные, в том числе противоположные, отношения к метафизике.

Критика метафизики и ее новое утверждение не обязательно выражают несовместимые исторические проекты. В определенной фазе основной задачей становится критика предзаданной системы мира; в другой — построение новой концепции, которая сохраняет открытость, но уже не ограничивается отрицанием.

Именно так Беляев предлагает понимать соотношение Юма и Уайтхеда. Оба, в его интерпретации, принадлежат логике модерна, однако решают разные исторические задачи: один радикализирует критику метафизических притязаний, другой разрабатывает положительную метафизику открытого универсума. Аналогичным образом позитивизм рассматривается не как стратегическое отрицание открытости, а как одна из фаз ее утверждения.

Таким образом, Беляев спорит не с возможностью новой метафизики как таковой. Его основной вопрос иной: **какую именно метафизику утверждают современные философы, на какой жизненный вызов они отвечают и как их ответы соотносятся с социокультурной логикой модерна?**

3. Основные критические замечания Беляева

1. Недостаточно определен сам факт «возвращения метафизики»

Первое возражение касается исходного предмета исследования. Что именно следует считать фактом возвращения: появление новых доктрин, увеличение их числа, рост профессионального интереса, изменение интеллектуального престижа метафизики или доказанность ее познавательных притязаний?

Эти обстоятельства принадлежат разным уровням анализа. Существование метафизических концепций еще не подтверждает их истинность. Возрастание внимания к ним не доказывает, что сама реальность требует определенной метафизической интерпретации.

Беляев предлагает прежде всего рассматривать возвращение метафизики как социокультурный феномен: меняется востребованность определенного способа философствования, его положение в интеллектуальной среде, характер ожиданий от него. Переход от такого наблюдаемого изменения к сильному онтологическому выводу нуждается в самостоятельном обосновании.

Следовательно, критический вопрос состоит не в отрицании факта возвращения, а в уточнении его содержания и объяснительного статуса.

2. Новое содержание не устраняет старую проблему обоснования метафизики

Беляев обращает внимание на устойчивость логической схемы, в которой эмпирические обстоятельства используются для обоснования сверхэмпирических положений. Подобный ход существовал задолго до современной философии.

Если метафизическое утверждение по своему смыслу выходит за пределы того, что может быть непосредственно установлено опытом, то расширение эмпирического материала само по себе не устраняет вопрос о правомерности этого выхода. Новая физика или новая исследовательская практика могут мотивировать построение иной метафизики, но еще не гарантируют ее обоснованности.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.