

## Знание и социальность

И. Т. КАСАВИН

Много раз отмечалось, что теоретические выступления Михаила Александровича Розова привлекают не только тем, что они внутренне полемичны, но и, более того, открыты для полемики, т.е. с ними удобно спорить. Обсуждаемый доклад представляет собой подтверждение этого правила, и я постараюсь проявить такое же уважение к собеседнику.

Теоретическая позиция М.А. Розова обычно строится по известному «геометрическому методу» — сначала постулаты, потом выводы из них. Вот и сейчас на первой странице он утверждает, что «работы, которые посвящены анализу научного знания или литературного произведения, но не начинаются с обсуждения указанной проблемы» (проблемы способа бытия культурного объекта. — *И.К.*), для него «просто не представляют интереса, ибо очевидно, что автор сам не знает, о чем говорит». В качестве аргумента М.А. Розов, впрочем, ссылается на американских литературоведов, которые затрагивают эту проблему только на 154-й странице своей книги, т.е. отнюдь не начинают с нее. Следовательно, этот аргумент не работает. Можно, оказывается, прийти к проблеме «способа бытия» некоторого культурного объекта и в итоге своего исследования, а поэтому не следует бросать читать те книги, на первых страницах которых об этом ничего не говорится. Уверен, что М.А. Розов так и не поступает, а потому не будем считать этот тезис его постулатом.

Истоки проблемы, стоящей в названии доклада, М.А. Розов обнаруживает не так уж глубоко в истории: впервые, по его мнению, на нее натолкнулся Ф. Соссюр, заявивший, что в языке нет субстанции. Не понимаю, почему за бортом осталась значительная

89

часть истории философии, в которой не счесть более известных и впечатляющих примеров. Вся традиция субъективного идеализма, начиная с Дж. Беркли и Д. Юма, в той или иной форме занимается критикой субстанциалистского подхода к сознанию, даже если при этом и сохраняется понятие духовной субстанции. Ведь отрицание субстанции языка Соссюром подразумевает всего лишь отказ от жесткой связи между смыслом и значением языкового выражения, с одной стороны, и его материально-вещественным носителем, с другой. А то, что идеи жестко не связаны со своими материальными воплощениями, знали, как я полагаю, уже с момента возникновения философии. Последняя подвергла критике магию и миф, для которых знак, символ, слово неразрывно слиты с предметом. В этом смысле драма двадцатипятилетнего молчания Соссюра выглядит не менее трагичной, но более объяснимой — он плохо изучал историю философии и, наверное, вообще не читал тех книг, уже на первых страницах которых не была сформулирована исчерпывающая система исходных аксиом.

Во многом и разочарование В.Я. Проппа по поводу заимствованного им из биологии термина «морфология» основано на недоразумении. Только наивный материалист способен огорчиться, узнав, что строение, структуру, форму (таковы, помимо прочих, референты греческого термина «морфе») имеют только материальные предметы. Всем остальным достанет воображения понять, что слово «морфология» используется как метафора не только в отношении к культурным, но даже и к природным объектам. Какова «подлинная структура» почвы? звезды? атома? нейрона? Можно ли вообще полностью противопоставить друг другу структуру и функцию?

А. Эйнштейн говорит, что гравитация не связана со свойствами тех тел, на которые она действует (это уточнение в силу самоочевидности отсутствует у Эйнштейна). М.А. Розов использует тезис Эйнштейна для далеко идущей аналогии, при этом не обращает внимания на важ-

ность выделенного нами уточнения. Ведь и гравитация, и сама кривизна пространства-времени вовсе не лишены материальной субстанции, поскольку они сами определяются массой больших тел (галактик, звезд и планет), на которые практически не влияют малые тела (люди, животные, дома, самолеты). Именно в этом, насколько я понимаю, смысл общей теории относительности, которая не допускает обратного воздействия малых тел на большие (цитата же из американских физиков

90

интерпретируется М.А. Розовым весьма вольно). Поэтому физическая аналогия не слишком удачна — ведь социум и индивиды представляют собой реальную интерактивную систему, в которой происходит постоянный обмен деятельностью и ее продуктами. Сами люди, как замечает чуть ниже М.А. Розов, в своей деятельности определяют характер социального пространства, которое, в свою очередь, диктует им, как действовать. Впрочем, это всего лишь «эвристические аналогии», которые не претендуют на особую строгость. Перейдем теперь к положениям, выполняющим в рассуждении докладчика функции аксиом. Их всего четыре, и я, следуя за М.А. Розовым, буду обозначать их цифрами. Основное мое внимание привлекают используемые в этом контексте термины «социальность» и «рефлексия».

Социальные эстафеты, по М.А. Розову, это воспроизведение непосредственных образцов, определяющее человеческое поведение и деятельность (1). Однако мало назвать эстафеты социальными: они еще и социально обусловлены (3), причем различие социальности и социальной обусловленности неясно, ибо с самого начала заявлено некоторое множество таких образцов. Помимо всего, мы знаем, что люди в массе своей достаточно непослушны, поскольку обладают волей и сознанием, а потому никогда не воспроизводят в точности «непосредственные» (видимо, данные им в восприятии?) образцы. В этих условиях аксиомы (2) и (3) выводятся из аксиомы (1), а следовательно, излишни. По сути дела, излишня и аксиома (4), поскольку разница между воспроизведением образцов, социальными эстафетами и социальными программами выражена неясно. Во всяком случае аксиомы (2), (3) и (4) служат лишь тому, чтобы показать: всякий разговор о «непосредственном» воспроизведении образцов — не более чем недоразумение. Хотя М.А. Розов и в самом деле невысоко ставит волю и сознание человека, по сути неспособного, вопреки приведенным выше словам о взаимодействии людей и социального пространства, влиять на свое окружение. Ведь «относительное безразличие» к «постоянно меняющемуся предметному и человеческому материалу» является свойством (так и тянет сказать — «субстанциальным», но не буду) социальной эстафеты.

Обратим внимание на то, что слова «образец», «социальная эстафета», «социальная программа» используются главным образом для того, чтобы подчеркнуть их стабильность, неизменность в море изменчивой, слишком человеческой жизни. Они, видимо,

91

призваны служить «субстанцией социального», хотя извините, субстанции-то нет.

Однако что же в них, собственно, устойчивого? Возьмем древнегреческие религиозные представления, скажем, образ (еще одно значение слова «морфе») бога Зевса. Что от него осталось в современной европейской культуре, столь почитающей греков? Фрагменты литературных сюжетов из античных эпосов и трагедий; копии оригинальных скульптурных изображений; фрагменты живописных изображений более поздних времен; само слово, очень редко пишущееся по-древнегречески; способ артикуляции этого слова, точность которого сомнительна; что-то еще. Самое очевидное единство этого образца состоит в самоидентификации внешнего облика (еще одно значение слова «морфе»). Но ведь это — облик человека-натурщика, а не «реального» (Господи, прости!) Бога. Короче говоря, главное в социальной

эстафете — это Идея, но такая, которая не находится в человеческих головах, поскольку там она не может оставаться безразличной к «человеческому материалу».

На фоне сказанного мои соображения по поводу термина «рефлексия» выглядят уже излишними. Так, М.А. Розов отождествляет рефлексивность с самописанием системы. Пусть так, не будем спорить об определении терминов. Но разве такая система, как человек, не способна описывать, помимо себя, и другие системы? Или всякое описание других систем есть не более чем описание самих себя? Здесь М.А. Розов буквально повторил бы Н. Лумана в не самых оригинальных даже для последнего мыслях, а потому не хочется в это верить. Зададимся лучше другим вопросом. А разве такая система, как человек, не в состоянии заниматься, помимо самоописания, также и самообъяснением? Однако будет ли это с необходимостью выходом за пределы рефлексии к тому, что можно назвать «надрефлексивной позицией»? Ведь если человек способен к такому выходу за свои пределы, он никак не может быть материалом для безразличных образцов.

И только в заключение, вопреки методологическим требованиям М.А. Розова, я попробую определить способ бытия, или онтологию самой концепции социальных эстафет. Как мне кажется, она представляет собой попытку эпистемологического обобщения отношений между лектором и слушателями, экспертом и обывателем, политтехнологом и избирателем. Перед глазами лектора проходит поток студентов, которым он читает один и тот же курс,

92

и хотя идеи курса по-разному преломляются в их головах, он остается неизменным, как платоновские эйдосы. Политтехнолог, выделяя лишь одну функцию избирателя — способность проголосовать, по сути абсолютизирует свою способность воздействия на него и игнорирует способность избирателя распознать грязные технологии и сделать правильный выбор. Компетентный эксперт вообще не видит обывателя, находящегося по другую сторону экрана телевизора. Реализации сменяют друг друга перед лицом вечности; смысл неизменен, способ выражения подвержен изменению. Эстафетная палочка, которую нам однажды вручил творец культурного объекта, передается из рук в руки, не меняя своей формы, и только липкие следы потных пальцев безнадежных бегунов ненадолго остаются на ней.

Видимо, концепция М.А. Розова, заимствовав сосюрговскую идею языка как системы, осталась невосприимчивой к его концепции речи. Последняя, впрочем, была слишком слабо разработана самим Соссуром; но сегодня именно лингвистика речи (дискурса) является лидирующей дисциплиной в своей области. Социальность — это не только то, что лимитирует возможности человека, это и способ его творческого, изменяющего образцы бытия. Рефлексия — это не только то, что производно от способа бытия человека, но и то, что ставит этот способ под вопрос. Быть может, не способность выделить структуру, но именно способность задать вопрос и есть наиболее яркое выражение человеческого мышления?

93