

## ЭПИСТЕМОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПРОТИВОРЕЧИЯ И СОЦИАЛЬНОГО КОНФЛИКТА: ИСТОРИЯ ИЛИ СОЦИАЛЬНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ?

*Работа представлена кафедрой философии РГПУ им. А. И. Герцена.  
Научный руководитель – доктор философских наук, профессор В. И. Стрельченко*

*В статье ставится вопрос о том, в компетенции какой из дисциплин находится определение эпистемологического статуса социальных противоречий и конфликтов. Сущностные характеристики истории как места развертывания противоречий и конфликтов рассматриваются в связи с методами сравнительно нового направления – социальной эпистемологии. Делается вывод о том, что построение социальной эпистемологии как философской дисциплины позволит ей обратиться к исследованию исторического сознания, а также к историческому, псевдоисторическому и внеисторическому знанию как продуктам исторического сознания, несущим в себе знание о социальном противоречии и социальном конфликте.*

**Ключевые слова:** *глобализация социального конфликта; эпистемология социального конфликта; социальное противоречие; социальный конфликт; социальный антагонизм.*

К. Lipakov

## EPISTEMOLOGY OF SOCIAL CONTRADICTION AND SOCIAL CONFLICT: HISTORY OR SOCIAL EPISTEMOLOGY?

*The article brings up a question: what discipline has competence to define the epistemological status of social contradictions and conflicts? The essential features of history, taken as a space where social contradiction and conflict are developed, are considered in connection with the methods of such a relatively new branch of knowledge as social epistemology. The author comes to the conclusion that construction of social epistemology as a philosophical discipline would enable it to investigate historical consciousness and also such a by-product of historical consciousness as historical, pseudo-historical and non-historical knowledge, which is loaded with the information on social contradiction and conflict.*

**Key words:** *globalisation of social conflict, epistemology of social conflict, social contradiction, social conflict, social antagonism.*

Какова природа нашего знания о социальных противоречиях, о социальном конфликте? Ответ на этот вопрос не так прост, как кажется на первый взгляд. Кажущаяся очевидность социальных и культурных различий между людьми, многообразия социальных групп, столкновения их интересов и множества иных сущностей, которые мы усматриваем в социальной реальности, коренится в том историческом и культурном контексте, в отрыве от которого не может состо-

яться никакое знание. Входит ли анализ знания о социальном конфликте в компетенцию философской теории познания, истории, социологии культурологии или же должны быть привлечены новые междисциплинарные науки – конфликтология и социальная эпистемология? Ниже мы попытаемся обосновать следующий ответ на этот вопрос: поскольку социальное противоречие и социальный конфликт принадлежат к числу ключевых категорий европейской культуры, их

полноценный эпистемологический анализ может быть получен только в рамках дисциплины, в которой осуществляется методическая рефлексия по поводу предмета и метода, позволяющая избегать как опасности философской спекуляции, так и опасности методологической непроясненности.

Сам анализ социальных противоречий и их проявлений отвечает практическим потребностям и опирается на разнообразный материал социальных наук. Именно поэтому появилась упомянутая выше особая дисциплина – конфликтология, в которой доминирует ориентация на практику. Это значит, что эпистемология социального противоречия и конфликта может получить свое раскрытие и в общей эпистемологии, и в историческом познании, и в рамках социальной эпистемологии, и в философии истории. Какой подход можно назвать более фундаментальным и адекватным поставленной задаче? Едва ли окажется продуктивной онтологизация проблемы. На этом пути спекулятивная игра с понятиями «противоречие» и «конфликт» породила и породит множество полезных и интересных метафор, которые, однако, мало что объясняют по существу. Поэтому при построении эпистемологии противоречия и конфликта нельзя ограничиться одной только философской теорией познания. Ей на помощь требуется призвать, по меньшей мере, исторический, антропологический и ценностный аспекты. Важно при этом понимать, что одними этими аспектами ограничиваться нельзя и что без философской теории познания мы рискуем оказаться в ситуации методологической неопределенности. В самом деле, история, философия истории и социальная эпистемология часто оказываются предметами друг для друга, так что их способность быть инструментом анализа эпистемологии противоречия и конфликта необходимо исследовать в соотнесении.

В настоящей статье мы оставим в стороне философию истории и попытаемся выяснить, в каком отношении друг к другу находятся история и социальная эпистемология. Учитывая, что социальная эпистемология – сравнительно новая дисциплина, будем от-

талкиваться от сущностных характеристик истории и исторического сознания как от той среды, в которой противоречие и конфликт получают конкретно-историческое воплощение как для отдельно взятого субъекта, так и в интересующей реальности.

### *История – гуманитарная наука par excellence*

Не подлежит сомнению, что история – это гуманитарная наука par excellence. Обосновывать это положение, пожалуй, не требуется, но для проблемы, которая будет обсуждаться в этой статье, начать следует с характеристики сущности истории.

Новоевропейская культура во всех ее проявлениях имеет свое основание в ренессансном гуманизме, для которого история как знание образует и условие его бытия, и одну из основных форм его проявления. Связано это с фундаментальным изменением роли исторического и беспрецедентным расширением горизонта исторического сознания в эпоху Ренессанса, когда перед отдельным человеком и перед сообществами людей встал вопрос о самоидентификации вне связи с Богом, но в отношении человека к человеку, человека и сообщества, сообществ друг к другу. Расширению горизонта исторического сознания сопутствовало изменение его качества. Нельзя сказать, какое из этих двух обстоятельств было причиной другого, но их общее действие привело к тому, что на место истории священной, по природе своей мифологической и сакральной и потому «сверхчеловеческой», пришла история людей и их сообществ, соотносимых с человеком, эту историю осмысляющим. Именно благодаря новому историческому сознанию возник тот уникальный ренессансный человек, который до сих пор живет и действует в каждом носителе европейской культурной традиции. Как писал Э. Гарэн, «осознание смысла человеческой деятельности, обретение самосознания, полемика со средневековым варварством, выявление собственных характеристик античности как таковой и раскрытие специфического характера своего времени в сравнении с нею – все это выступало в единстве. Но именно эта скрупулезность и порой педан-

тичность в выявлении характеристик и черт, присущих античности, – это стремление познать каждое слово древних в его истинном значении, в его своеобразии и специфике в его отличии от современного слова и потом, если возможно, имитировать его, но с полным сознанием, что это нечто иное, внеположенное современности, – вот чувство истории, богатое, живое, которым обладал гуманизм» [1, с. 359]. Это новое историческое сознание сформировало перспективное и ретроспективное видение жизни человечества, позволило еще до всякой научной истории угадать свое прошлое в неясных и непонятных намеках источников, в руинах, топонимах и прочих следах былой цивилизации. Прошлое было сначала угадано как ретроспектива, и лишь потом образовавшуюся ретроспективу начали заполнять более или менее уточненным знанием.

Очень важно, что усмотрение сущности, причин и следствий событий, критика источников, выводы и оценки делались от первого лица, т. е. человек Ренессанса присвоил себе право судить – вполне в юридическом смысле этого слова – судить как квалифицировать. Опорой такого «суждения» выступает только сам судящий, который советуется с авторитетами и коллегами, но сохраняет автономию «суждения». Так проявляется новый характер личности человека Ренессанса, объяснить причину появления которого значило бы объяснить и всю эту эпоху. Эта же причина делает возможным и усмотрение исторической ретроспективы до всякой истории. Вне такой ретроспективы негде было бы пустить в действие судящий разум. История была сначала схвачена в своей сущности как доступный индивидуальному и коллективному пониманию смысл становления настоящего из прошлого, а затем только история стала знанием. Иными словами, условия возможности истории как логически предшествующие ее действительности оказались и хронологически предшествующими, так что новое историческое сознание, алчущее исторического знания, не косвенно, не имманентно, но совершенно явно и открыто вызвало к жизни историю как знание и как науку. Сле-

дует отметить, что и сегодня интерес человека к истории, в отличие от многих других форм знания, коренится в фундаментальной потребности исторической идентификации и определенности, отчетливо осознаваемой до всякого ответа. Эту нашу историчность можно попытаться объяснить тем или иным образом, но единственное, что можно по этому поводу утверждать с необходимостью, Э. Гуссерль выразил так: «История – это великий фактум абсолютного бытия» [7, с. 506].

Одновременно с ретроспективой возникает и перспектива, в которую мир устремляется в своем развертывании. Его источник – это силы божественные или силы «естественные». В обоих случаях силы эти до некоторой степени постижимы разумом, и, коль скоро человек Ренессанса пытается с помощью разума построить прошлое, порождая тем самым историю, относительно будущего он пытается выступить в активной роли творца, используя силы Бога и силы природы в той мере, в которой он чувствует себя для этого способным. Разум и воля человека в отношении будущего здесь еще более чем в отношении прошлого оспаривают исключительные прерогативы Бога: «...гуманисты знают и учат, что человеческую историю творит сам человек» [1, с. 364]. Пожалуй, посягательство человека на проектирование устройства будущего с точки зрения традиционной морали должно оказаться столь же сомнительным, что и всегда осуждаемая ложь. И то и другое претендует сделать мир иным, чем он становится под рукою Бога. Нет неблагочестия в усмотрении прошлого как последовательности событий, обладающих некоторым смыслом и ценностью, хотя такое усмотрение и может оказаться иллюзорным, искажающим божественный замысел. Со всем другое дело – исходя из собственных ценностей, отталкиваясь от собственного понимания мира, бросать миру вызов. Планирующее и проективное начало ренессансного духа – это еще один «фактум», обратная сторона «фактума» истории. Достигая успеха в строительстве будущего, человек испытывает совершенно новые аффекты, отличные от тех, что может дать ему удовлетворенное

историческое вопрошание. Если прошлое выстраивается в историю, и благодаря этому мы теперь обретаем свою идентичность, то предвосхищенное в будущем, сбывшийся замысел дают уверенность в целостности исторического времени и в исключительном положении человека-делателя в настоящем. Спланированное будущее неизбежно становится прошлым, и определенность, смысл и ценность такого прошлого абсолютно ясны, поскольку это сотворенное нами прошлое. Область событий, причиной которых является человек, непрерывно расширяется, и хотя мы не ставим под сомнение могучий и независимый, но бездушный мир природы, за последние десять веков сугубо человеческий мир стал настолько убедителен и реален, что в стороне оказались «гипотеза Бога», «мировой разум» и прочие наши конкуренты в придании определенности прошлому и предопределении будущего.

Настоящее, как точка, в которой человек действует, обладает абсолютным преимуществом как перед прошлым, так и перед будущим. Момент физического времени «настоящее» не длится нисколько, но во внутреннем времени субъекта настоящее – это квант, внутри которого переживается мысль и начинает реализовываться действие. Наш интерес к истории включает, в том числе, и жгучий интерес к тому, как вели себя люди в прошлом в те или иные моменты их настоящего. И хотя то настоящее давно стало прошлым, свобода мысли и действия в нем другого субъекта никогда не перестают быть для нас чем-то волнующим. Причина этого в проективном переносе этой свободы другого на себя, которая происходит и в мысли, и в чувстве. Величие или ничтожество, разумность или глупость, истинность или ложность, прекрасное или безобразное в мысли или действии другого человека, переходя в прошлое своей фактической стороной, не утрачивают способности переживаться как акт в этом проективном модусе. Решение Цезаря перейти Рубикон, о котором мы узнаем из книги, может быть пережито нами точно так же, как если бы мы были его современниками, но пережито не со стороны своего исто-

рического и политического смысла и вне связанных с ним эмоций, а как акт воли, также в обрамлении соответствующих эмоций. Соотношение мысли и действия человека в настоящем с его включенностью в историческую перспективу К. Ясперс описывает так: «Открытость в даль истории и самоотождествление с настоящим, понимание истории в целом и жизнь в истоках настоящего – в напряженности всех этих факторов становится возможным такой человек, который, будучи отброшен в свою абсолютную историчность, приходит к пониманию самого себя» [7, с. 276].

#### *Историческое сознание и формы его реализации*

Есть все основания полагать, что историческое сознание как условие исторического знания и исторической науки сыграло бы свою определяющую роль в эпоху Ренессанса и при иных обстоятельствах. Ренессанс интересен и уникален тем, что был принципиальным образом обращен к отдаленному прошлому – к античности. Именно поэтому неотделимая от филологии история и стала «главной» гуманитарной наукой. Если ты ищешь свою идентичность в прошлом, если ты полагаешь прошлое временем торжества гражданских добродетелей – *humanitas*, то естественно, получение как можно более достоверных знаний о прошлом становится важнейшей познавательной работой. Если бы такого богатого далекого прошлого как греко-римская культура у европейской цивилизации Ренессанса не оказалось, едва ли мощное движение этой эпохи было бы остановлено. Правда, не история стала бы тем основополагающим знанием, вокруг которого разворачивалось бы культурное движение. Пример альтернативного выбора «главной» науки мы находим в культурном перевороте «осевого времени», происходившем в Древней Греции в VIII–V вв. до н. э. и завершившемся формированием всех культурных форм нашей цивилизации. Как можно судить из литературы, это культурное движение мало чем обязано внешним источникам и влияниям (см.: *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VII–V вв. до н. э. Л.,

1985. 2-е изд. СПб., 2001). Говоря очень схематично, у греков та роль, которую в эпоху Возрождения играла история, принадлежала всенародной повседневной гражданской активности, сочетавшей в себе постоянно возобновляемую общинную и индивидуальную идентификацию со служением богам. В сфере же знания первенствовала, безусловно, философия, взросшая вместе со всеми иными науками, но имевшая почетный статус науки наук – максимально удаленного от практических нужд, и поэтому очень престижного в социальном смысле, поиска истины. В эпоху Ренессанса философия отодвинута историей на задний план, и восстановление философии в ее правах происходит только в Новое Время. Центральное положение истории в эпоху Ренессанса не было, таким образом, необходимым, но удачно воплотило в себе действительное отрицание непосредственно предшествующего периода с традицией искать в древности основания всего, что представляется ценным и важным.

В период с XIII по XVII в. историческое сознание, вызвавшее к жизни историческое познание и знание, успело стать существенной характеристикой европейского человека, а историческое знание – сформировать фундамент европейской культуры. Новая философия и новая наука XVII в. оказались гораздо нужнее и актуальнее истории, так что почти все лучшие умы этого времени занимаются философией или естествознанием. Так продолжается вплоть до конца XVIII в., когда начинается романтическое по своим мотивам восстановление истории как источника идентификации и формирования самосознания. Романтический посыл оказался очень сильным и XIX в. стал «столетием историков», продолжавшимся до момента осознания европейскими интеллектуалами культурной катастрофы Первой мировой войны. Впрочем, запрос на историческое знание XIX в. довольно противоречив. История требуется как инструмент воспитания, т. е. в привычном контексте идентификации, и, одновременно, как идеологическое обоснование действия. В частных школах и гимназиях учат узнавать у истории ответ на во-

прос: «Кто я, и как я должен жить?», стремясь ввести учеников в преамбулу по отношению к «великому» прошлому, вывести их на путь прогресса. Вне школ и гимназий задают вопросы о том, кто и как достиг власти, побед, славы, богатства, кто лучше – «мы или они», кто виноват в наших неудачах, почему существующий социальный порядок – наилучший и пребудет вечно, или же, почему он ужасен и заслуживает слома. Эти вопросы не отталкиваются от исторического знания, а коренятся в интересах людей, самосознание которых пропитано историзмом.

К концу XIX в. социальные обстоятельства жизни европейцев сделали невозможным значимое воздействие истории как науки, хотя и морализирующей. На арене социальной жизни старые элиты были потеснены массой новых социальных действующих лиц, которые «из воздуха» усваивали историзм как идеологию, но стояли вне элитарной культуры и образованности, были равнодушны к истории как к науке, приводящей к истине. Новое историческое сознание масс скоро стало доминирующим. Но сознание это оказалось и антиисторичным. От более чем элитарного и солидного исторического знания позднего романтизма новое «общество» индустриальной эпохи не могло перенять ни элитарности, ни солидности. Эти качества были правильно поняты как несовместимые с чаемым равенством всех людей. Невозможно признавать фундаментальную ценность идей и трудов историков, философов, социологов для организации жизни общества здесь и теперь и одновременно чувствовать себя наравне с ними, высказывать и отстаивать свои профанные мнения. Но если в общественной дискуссии о политике («Нужны ли Германии колонии?») или о справедливости («В чем виновен Дрейфус?») каждый человек имеет такое же право высказываться и голосовать, что и другой, независимо от того, историк он или нет, есть ли у него вообще хоть какое-то образование, умен он или глуп, то гуманитарии теряют свою роль экспертного сообщества, которое одно может выносить обоснованные суждения о ценностях в социально-политической

сфере. Неожиданным образом это подняло статус ученых-естествоиспытателей. Их суждения по социальным, политическим, моральным и прочим вопросам стали очень цениться: в самом деле, ведь они познают природу, открывают знание экспериментальными методами, выражают его точным математическим аппаратом, т. е. приходят к истине в подлинном смысле этого слова безо всякой примеси интерпретаций и оценок, – так рассуждают и теперь.

В эпоху наступающего равенства историческая наука с ее культом точности, взвешенности, осторожности, с большой сложностью ее материала оказалась лишь одной из академических, т. е. «далеких от жизни» наук. Новое историческое сознание отвергло знание и заменило его псевдознанием. Идеологии, историософии, оккультные учения заняли место истории и подчинили своему влиянию не только широкие массы, но и немалое число историков. К концу XIX в. можно констатировать огромное распространение такого рода знаний на уровне газет, журналов и брошюр. Дистанция между современностью и прошлым начала исчезать, как и воспитательная функция исторического знания, и с этого момента проявляется новое ранее невиданное отношение к истории как к добываемым историками сведениям, которые сами историки не умеют «правильно» интерпретировать, поскольку способность «правильного» понимания трактуется как обусловленная некоторым «единственно верным» взглядом на жизнь. Истории как гуманитарной науки *par excellence* здесь больше нет, потому что нашлось новое знание, которое стало ключом к пониманию всего, в том числе и истории, так же как когда-то история толковала все на свете.

Сталкиваемся ли мы здесь с принципиально новым феноменом? Пожалуй, нет, ведь, как уже говорилось выше, история не всегда оказывается ядром культуры. Но начавшийся с конца XIX в. процесс вытеснения истории псевдознанием происходит, как нам кажется, в пределах реализации одной формы сознания – все-таки сознания исторического, хотя и переходящего в свою противо-

положность. То, что мы имеем дело все с тем же историческим сознанием, подтверждается блестящим развитием в XX в. не только исторического знания, но и сонма новых гуманитарных наук, параллельно с которыми расширялось и псевдознание. Знание и псевдознание давно и активно критикуют друг друга, но они понятны друг другу, и поэтому нельзя считать их явлениями совершенно разнородными. Более того, они часто реализуются одной личностью. В самом деле, современный ученый – это представитель институционализированной науки, т. е. в какие-то моменты своей жизни он фактически обязан быть ученым, как бы ему ни хотелось быть идеологом, ересиархом, экстрасенсом и т. д. Ученый – это одна из социальных ролей, и хотя мы знаем массу случаев, когда разделяемые человеком ценности успешно побеждали социальную роль, институциональный характер этой роли в большинстве случаев дает эффект. Часто мы слышим о ком-то, что он хороший или великий ученый (писатель, общественный деятель), но при этом «полон предрассудками», или «за пределами своей области довольно ограничен», или «совершенно безнравственный человек» и т. п. Только если перед нами историк и философ, мы, пожалуй, имеем дело с исключением. Можно быть математиком и академиком и при этом заниматься псевдоисторией, но нельзя быть историком и заниматься псевдоисторией. Бытие историком предполагает принятие отчетливой методологической и эпистемологической позиции в отношении получаемого знания, историка нельзя получить, очертив круг служебных обязанностей. Ядро исторического исследования – это схватывание сущности исторического феномена как комплекса отношений людей, обусловленных их мыслями и переживаниями, а усмотреть сущность и понять, что думал и чувствовал человек прошлого, – это не ремесленная задача, и школярски научиться ее решать нельзя. К постижению сущности мы приходим в результате внутреннего развития и в перспективе разделяемых нами ценностей. А значит, историк – это род занятий, предполагающих определенную форму соз-

нения (представимую и как мировоззренческая установка), которое конечно же не может быть иным, кроме как историческим. Любая склонность историка к идеологии, вероучению и т. п. уменьшает в нем историка. Здесь нет противоречия с тем, что историческое познание оказывается в своем ядре интерпретацией. Когда историк критикует источники, воссоздает смысл события, реконструирует содержание мыслей его участников, он интерпретирует, используя для этого как основание современные ему идеи, ценности, объясняющие модели, аналогии, метафоры, сравнения и т. п. Очевидно, что достигаемое историком понимание – это понимание нашего современника. И здесь мы приходим к главному отличию истории от неистории и иных форм псевдознания. Быть историком – это значит отдавать себе отчет в основаниях своих интерпретаций и реконструкций. Историк удерживает эти основания в памяти наравне с осознанием их обусловленности чертами своей личности, социальным окружением, научной традицией и т. д., в то время как за границами науки мы не находим этой методологической рефлексии и ее результатов.

Отчетливое осознание историей себя как науки, основанной на интерпретации, произошло также в XIX столетии. К его середине развитие истории, ее функции в ту или иную эпоху, ее метод оказываются предметом исследования как для историков, обеспокоенных методологическими проблемами своей науки, так и для философов, писателей, журналистов и широкой публики. Историческая наука и историческое знание обрели свою собственную историю (историографию), были по-новому осознаны и очень требовательно испытаны. Становление истории как своей собственной методологии и эпистемологии очень точно представлено в классическом труде Р. Дж. Коллингвуда «Идея истории» [5]. Иными словами, историческое знание к началу XX в. в методологическом и эпистемологическом отношении приобрело способность саморегуляции. За время, прошедшее с момента выхода работы Коллингвуда, история как наука этого своего качества не утратила.

В этом нас убеждают и обилие написанных историками работ, посвященных предмету и методу истории, и появление новых форм исторического исследования, таких, например, как источниковедение.

Можно сделать следующий вывод: современное историческое сознание реализует себя в двух модусах. Во-первых, оно может проявляться как классическое историческое сознание, восходящее к эпохе Возрождения и воспринятое нами в традиции исторических исследований рубежа XIX–XX столетий. Во-вторых, оно существует и в виде псевдоисторического сознания, воспроизводящего формальную структуру своего классического прототипа, но оперирующего не знанием, а псевдознанием. Даже если расставить оценки противоположным образом, т. е. счесть классическую историю псевдознанием или «историей педантов», как сказал бы Дж. Бруно, а альтернативные формы знания – знанием единственно верным, то ситуация не изменится – эти виды знания порождены различными проявлениями одного и того же самосознания, которое можно условно назвать *превращенно историческим*. Исследование и осмысление этой раздвоенности исторического сознания – это задача для ряда дисциплин: для самой истории, для философии истории, для социологии знания и, как кажется, для социальной эпистемологии.

#### ***Историческое сознание и социальная эпистемология***

Как мы видели, матрица исторического знания и матрица исторического сознания не совпадают. История как научная дисциплина и как форма реализации исторического сознания, носителями которого мы признаем представителей того или иного сообщества людей, сегодня, впрочем, как и всегда, сосуществует с самыми разными стихийно сложившимися формами осознания людьми движения общества во времени. К числу таких форм трансляции знания относятся традиционные представления и стереотипы, местные и общие легенды и мифы, суждения здравого смысла и обыденного сознания, идеологемы, популярная история, псевдоистория и, возможно, какие-то иные. Все эти

ненаучные формы исторического знания имеют с научной историей общее основание своего бытия – превращенное историческое сознание. Чем больше разнообразие и чем сильнее конкуренция различных форм знания об истории как об объективном процессе движения человечества из прошлого в будущее, тем более значимыми могут оказаться результаты исследования форм реализации исторического сознания для характеристики состояния общества в целом.

До сих пор мы употребляли термин «историческое сознание», не обсуждая аспектов его значения. Теперь это следует сделать, тем более что общепринятого определения исторического сознания нет, а то или иное определение оказывается связанным с конкретной философской концепцией.

Ю. Левада определяет историческое сознание как «систему взаимодействия “практических” и “теоретических” форм социальной памяти, народных преданий, мифологических представлений и научных данных» [6, с. 191]. Это определение по своему духу номеналистично и использует модель системных отношений. Историческое сознание здесь фиксируется как характер определенных социальных взаимодействий, которые могут, следовательно, варьироваться по качеству и количеству. Необходимым условием существования исторического сознания выступает у Ю. Левады наличие социальной памяти.

Иная позиция представлена С. И. Дудником, который хочет указать на существенные черты действующего сознания, реализующего историчность. Он отмечает, что историческое сознание «есть сознание не **непосредственное**, но **опосредованное**; формой, опосредствующей восприятие наличного бытия, выступает то или иное историческое знание. Вернее, предметом сознания выступает бытие в определении истории, бытие-как-история. <...> Второй аспект проблемы исторического сознания заключается в осмыслении историчности самого сознания. История становится стихией сознания и определяющим качеством любого знания, требуя рассматривать любые «истины» и выра-

жения знания, саму структуру сознания с позиций реляционизма, как адекватные конкретному периоду истории. Идея истории как мировоззрения, особого склада сознания, опосредованного историей, отмечается уже романтизмом в его представлении истории как индивидуализированного знания» [2, с. 147–168]. Можно ли быть, не будучи носителем исторического сознания, а также можно ли быть носителем иного сознания, альтернативного историческому? Из приведенного определения следует, кажется, положительный ответ на этот вопрос, по крайней мере, мы всегда можем задуматься о степени посредующей функции исторического знания.

Более радикальная характеристика исторического сознания принадлежит К. Ясперсу. В историческом сознании своего времени (работа К. Ясперса «Смысл и назначение истории» написана во второй половине 40-х гг. XX в.), он выделяет несколько черт: во-первых, оно предъясвляет запрос на всесторонность и точность исследовательских методов, на осмысление и объективацию каузальных факторов в некаузальных категориях, во-вторых, историческое сознание начинает преодолевать картину истории как завершенного целого, в-третьих, осознана ценность индивидуального и уникального, в-четвертых, история становится проблемой осмысления настоящего и перестает быть предметом эстетического наслаждения, в-пятых, человечество начинает пониматься как то конкретное, в отношении чего можно говорить о смысле и структуре истории, наконец, в-шестых, главная черта исторического сознания – это нерасторжимость истории и настоящего, невозможность «ухода» от настоящего в прошлое, невозможность забвения прошлого, но углубление «теперь» сознанием прошлого и будущего [7, с. 271–276]. Некоторые из этих характеристик возникают у исторического сознания вместе с его возникновением в «осевое время», некоторые – являются новыми. Поскольку для экзистенциализма сознание – это «действительное и истинное» [7, с. 279], а история – важнейшая реальность самоотождествления, историческое сознание оказывается сознанием чело-



века нашего времени вообще – экзистенция исторична. Ее трансцендентальное основание у Ясперса – бессознательное. Именно оно несет в себе те существенные характеристики, которые были перечислены выше. Способность исторического сознания меняться связана с такой же способностью бессознательного, которое подвержено модификациям в ходе движения духа в истории. Таким образом, историческое в нас обладает сущностной автономией, и мы лишены возможности быть собой вне историчности. Следует отметить, что описание исторического сознания у Ясперса позволяет изменять степень интенсивности проявления тех ли иных его привходящих черт. Это открывает путь для знания, альтернативного истории как таковой. Вопрос о приоритете именно истории превращается в вопрос о выборе знания, предпочтительного для нас в роли источника самоидентификации. Этот выбор может оказаться и выбором между рациональностью и ее альтернативами, но его совершают и ему следуют в пределах неустранимой историчности.

Приведенные определения исторического сознания согласуются с высказанным ранее предположением о том, что история, а также вне- и псевдонаучные формы знания выполняют одинаковые социокультурные функции, выступая как проявления одного и того же исторического сознания. Различия в модусах его проявления может быть объяснено тем или иным сочетанием качественных и количественных характеристик исторического сознания. Каталогизируя их тем или иным образом, мы получим матрицу возможного исследования исторического сознания. Окажется ли такое исследование в компетенции социальной эпистемологии?

Социальная эпистемология как отрасль гуманитарного знания появилась под этим своим названием в 1987 г. в статьях Э. Голдмана и С. Фуллера [8, с. 145–183]. Новое название практически сразу закрепилось за целым рядом исследований, которые прежде можно было отнести к аналитической философии, к истории, философии и методологии науки, к социологии знания, к прагматике и

теории аргументации. Специфику нового направления и его задачи С. Фуллер характеризует так: «Социальная эпистемология – это междисциплинарное интеллектуальное движение, которое пытается переформулировать проблемы эпистемологии, рассматривая знание как существенным образом социально обусловленное. Часто социальная эпистемология рассматривается как философская стратегия или как нормативное крыло науковедения. Имея своим источником исследования порождения академического знания, социальная эпистемология поместила в поликультурный и публичный контексты как само знание, так и его превращение в информационные технологии и интеллектуальную собственность... Несмотря на множество различий, социальные эпистемологи согласны между собой в двух положениях: (1) классические эпистемология, философия науки и социология знания имели дело с идеализированным понятием научного исследования, которое не обосновано ни историей общества, ни научной практикой. (2) Необходимо нормативно артикулировать соответствующие результаты и средства науки, придав науке статус образца рациональности для общества в целом. Вопрос, который ставит социальный эпистемолог, состоит в том, соответствует ли нынешняя наука своему высокому социальному статусу и какие политические следствия должен иметь ответ на этот вопрос. Тот, кто говорит “да”, соглашается с тем, что наука стоит на верном пути, и люди должны отдать предпочтение науке перед прочими конкурирующими с ней и между собой формами знания. Тот же, кто говорит “нет”, формулирует фундаментальное требование определить тот вид знания, который нужен людям, и обеспечить условия, при которых это знание должно быть создано и распространено» [9]. Э. Голдман и С. Фуллер стали основателями журналов «Social Epistemology: a journal of knowledge, culture and policy» и «Episteme: a journal of social epistemology» и возглавили два отчасти разных направления исследований (обзор основных тенденций развития социальной эпистемологии можно найти в статье «Social epistemol-

ogy» Стэнфордской философской энциклопедии. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social>. Их самая общая характеристика может быть получена из анализа содержания публикаций упомянутых выше журналов. «Social Epistemology» в целом посвящен критике науки от имени общества, потребляющего научные знания, оплачивающего их производство и стремящегося к реализации некоторых ценностей. Частными темами становятся обсуждение внутренней проблематики социальной эпистемологии, обнаружение новых аспектов знания и выработка подходов к их изучению, анализ коммуникативных процессов в науке и вокруг нее, вопросы аргументации и риторики в бытовании научного знания как социального артефакта. Изредка встречаются статьи, посвященные анализу частных случаев\*, взятых не столько из сферы научных исследований, сколько из сферы социальной адаптации знания\*\*. Журнал «Episteme» и ежегодные конференции, проводимые с участием его основных авторов, по своей тематике близки аналитической философии и классической философии и методологии науки. Публикации этого журнала посвящены в основном теоретическим вопросам о статусе, целях и методах социальной эпистемологии.

Для нас важно отметить следующее обстоятельство. Проблематика социальной эпистемологии исторического знания не обсуждается в этих изданиях вообще. Причина этого состоит в том, что гуманитарное знание рассматривается теоретиками социальной эпистемологии как некое неразрывное единство гуманитарного исследования и его социального контекста. Если для естественных и общественных наук дифференциация предмета, результата исследования и влияющего на них социального контекста в ходе эпистемологической критики все-таки достижима, так что мы можем сказать, что некоторое знание претерпело такие-то и такие-то модификации, обусловленные социальными и культурными факторами, то, например, для исторического или философского знания устранение социального контекста равнозначно устранению этого знания вообще. В самом деле,

как уже говорилось выше, дело истории – это дело интерпретации, а последняя коренится в современности историка. Критическое обращение историка к трудам своих предшественников добавляет к его интерпретации события интерпретацию интерпретаций, данных предшественниками, но не само событие, природа которого укоренена в специфическом взгляде историка. Здесь, конечно, нет абсолютного различия с предметом естествознания или общественных наук, но различия в степени зависимости самого существования предмета научного исследования от установок исследователя огромны. Иными словами, за историческим знанием косвенно признается его способность содержать в себе свою собственную эпистемологию, в частности социальную.

В отечественной философской мысли появление социальной эпистемологии была воспринято позитивно. Она оказалась удачной формой придания нового импульса развитию теории познания и методологии науки. Глава этого направления в нашей стране И. Т. Касавин так характеризует задачу социальной эпистемологии: «...социальная эпистемология не может не заниматься междисциплинарными исследованиями, которые вместе с тем не должны исчерпывать ее содержания. Ее задача – изучать знание в многообразных культурных и социальных контекстах, но чересчур увлекаться контекстуализмом также не следует. Социальный эпистемолог изучает не объективную реальность саму по себе, а культурные артефакты, данные главным образом в виде текстов, но философия все же отличается от культурологии, лингвистики и литературоведения. Социальная эпистемология есть вариант неклассической теории познания, но нельзя отказываться от некоторых фундаментальных классических понятий, которые требуют переосмысления... это направление в эпистемологии представляет собой не совокупность теорий или концепций, но, скорее, набор решений конкретных задач, из которых порой делаются общие выводы» [3, с. 32–33]. Со своей стороны В. Н. Порус, отвечая на вопрос о том, как социальная эпистемо-

логия возможна в качестве философской дисциплины, пишет: «Социальная эпистемология – это теория, занимающаяся определением объективных границ свободы познающего субъекта в социальном контексте его познавательной деятельности» [6, с. 42]. Приведенные определения показывают две степени интенсивности одного и того же стремления, состоящего в том, чтобы строить социальную эпистемологию как философскую дисциплину. И это – единственный путь, на котором эпистемология может сохранить свою универсальность, т. е. применимость ко всем формам знания.

Выше был поставлен вопрос о возможности изучения социальной эпистемологией того многообразия аспектов, которое открывается в анализе исторического сознания. Если теперь мы отвечаем на этот вопрос утвердительно, то социальная эпистемология не может не быть философской дисциплиной, понимаемой в диапазоне, заданном определениями И. Т. Касавина и В. Н. Поруса. Тем самым, по крайней мере, в отношении исторического знания будет избегнута бесконечная редукция отсылок к контексту [6, с. 40], когда эпистемология, изучающая появление знания в некотором социальном окружении, сама станет предметом эпистемологического анализа и обнаружится ее собственный контекст. Рассматривая социальную эпистемологию в ее нефилософском варианте, мы в

отношении исторического знания получаем еще более радикальную ситуацию. Занявшись историей, эпистемология через некоторое время придет к результатам и обобщениям, что даст повод историку заняться историей возникновения и развития социальной эпистемологии истории. Следующее поколение эпистемологов захочет выяснить, что побудило историка к такому исследованию, как он его осуществил и пр. Непродуктивность такого взаимного толкования очевидна, ведь вне философии социальная эпистемология остается не более чем одним из проявлений исторического сознания, причем в отличие от истории социальная эпистемология сохраняет методологическую нестрогость [3, с. 33] и не предполагает постоянной рефлексии своих оснований. Только построение социальной эпистемологии как философской дисциплины позволит ей направить свой взгляд на историческое сознание, исследование которого откроет для нее продуктивный путь к эпистемологии истории, а также псевдоисторического и внеисторического знания как продуктов исторического сознания эпохи. На этом пути рефлексирующая социальная эпистемология сможет получить анализ социального противоречия и социального конфликта, свободный как от методологической непрозрачности, которой чревато культурологическое исследование, так и от философской спекуляции.

## ПРИМЕЧАНИЯ

\*Нет никакой необходимости использовать английское выражение «case studies» для обозначения исследований частных случаев чего бы то ни было. Использовать же транслитерацию «кейс» – значит грешить и против здравого смысла, и против вкуса.

\*\* Показательным примером является работа Gordon R. Mitchell & Kathleen M. McTigue. The US Obesity “Epidemic”: Metaphor, Method, or Madness? // *Social Epistemology: a journal of knowledge, culture and policy*. 2007. Vol. 21. P. 391–423, посвященная анализу использования термина «эпидемия» в докладе американского секретариата по здоровью и здоровому образу жизни населения о распространении ожирения.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гарэн Э. История в мировоззрении Возрождения // Э. Гарэн. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986.
2. Дудник С. И. История и историческое сознание // Я. (А. Слинин) и МЫ: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. СПб., 2002. Цит. по ссылке. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/dudnik/slinin.html>

## ФИЛОСОФИЯ

---

3. *Касавин И. Т.* Социальная эпистемология как эпистемологическая проблема // Эпистемология & философия науки. 2007. Т. XIV. № 4. В этом номере журнала опубликованы также статьи Н. М. Смирновой, В. Н. Поруса, Е. А. Мамчур, Е. Л. Чертковой, Б. И. Пружинина, Л. А. Марковой, В. П. Филатовой, А. Ю. Антоновского, посвященные проблемам и перспективам социальной эпистемологии.
4. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980.
5. *Левада Ю. А.* Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки / под ред. А. В. Гулыги и Ю. А. Левады. М., 1969.
6. *Порус В. Н.* Как возможна «социальная эпистемология»? // Эпистемология & философия науки. 2007. Т. XIV. № 4.
7. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.
8. *Goldmann A.* Foundations of Social Epistemics // Synthese. 1987. V. 73. P. 109-144. S. Fuller. On Regulating What is Known: A Way to Social Epistemology // Synthese. 1987.V. 73.
9. *Monadologie // Husserliana / Hrsg. R. Boehm. Bd. 8, 1959.*
10. The Norton Dictionary of the Modern Thought // A. Bullock, S. Tromberley. Norton, 1999. Цит. по личной странице С. Фуллера. URL: <http://www.warwick.ac.uk/~sysdt/socialapist.html>

## REFERENCES

1. *Garen E.* Istoriya v mirovozzrenii Vozrozhdeniya // E. Garen. Problemy ital'yanskogo Vozrozhdeniya. M., 1986.
2. *Dudnik S. I.* Istoriya i istoricheskoye soznaniye // Ya. (A. Slinin) i MY: k 70-letiyu professora Yaroslava Anatol'yevicha Slinina. SPb., 2002. Tsit. po ssylke. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/dudnik/slinin.html>
3. *Kasavin I. T.* Sotsial'naya epistemologiya kak epistemologicheskaya problema // Epistemologiya & filosofiya nauki. 2007. Т. XIV. N 4. V etom nomere zhurnala opublikovany takzhe stat'i N. M. Smirnovoy, V. N. Porusa, E. A. Mamchur, E. L. Chertkovoy, B. I. Pruzhinina, L. A. Markovoy, V. P. Filatovoy, A. Yu. Antonovskogo, posvyashchennye problemam i perspektivam sotsial'noy epistemologii.
4. *Kollingvud R. Dzh.* Ideya istorii. Avtobiografiya. M., 1980.
5. *Levada Yu. A.* Istoricheskoye soznaniye i nauchnyy metod // Filosofskiye problemy istoricheskoy nauki / pod red. A. V. Gulygi i Yu. A. Levady. M., 1969.
6. *Porus V. N.* Kak vozmozhna «sotsial'naya epistemologiya»? // Epistemologiya & filosofiya nauki. 2007. Т. XIV. N 4.
7. *Yaspers K.* Smysl i naznachenkiye istorii. M., 1991.
8. *Goldmann A.* Foundations of Social Epistemics // Synthese. 1987. V. 73. P. 109-144. S. Fuller. On Regulating What is Known: A Way to Social Epistemology // Synthese. 1987.V. 73.
9. *Monadologiyе // Husserliana / Hrsg. R. Boehm. Bd. 8, 1959.*
10. The Norton Dictionary of the Modern Thought // A. Bullock, S. Tromberley. Norton, 1999. Цит. по личной странице С. Фуллера. URL: <http://www.warwick.ac.uk/~sysdt/socialapist.html>