

**СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ**

УДК 316.33:001

**В.И. Красиков****ФИЛОСОФИЯ: ПОТЕРЯ  
СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕВСТВЕННОСТИ?\***

*Рассматривается применение социологического подхода к исследованию природы философского знания и истории философии. Производится сравнение имеющихся историко-философские подходы сравниваются с основными положениями глобальной теории интеллектуального изменения Р. Коллинза. Отмечаются как ее новые концептуальные идеи, так и спорные моменты. Определяется спецификация возможного применения социологического подхода к истории отечественной философии.*

Ключевые слова: история философии, социологическая теория, Рэндалл Коллинз.

Человеком, претендующим на лавры «первопроходца» в отношении «социологической девственности» столь почтенной по возрасту дамы – философии, является американский социолог, историк науки, методолог Рэндалл Коллинз (Пенсильванский университет). В фундаментальном труде «Социология философий», появившемся в 1998 г., на русском языке вышедшем в 2002 г. (Новосибирск), представлено новое, социологическое понимание природы философии и ее истории, даны методики, обеспечивающие параметры менее оценочного, более нейтрального изучения прежних форм бытования философии. И это не просто «социология философий», на деле это радикальное изменение представлений о самой сути деятельности философов (как и вообще интеллектуалов), о механизмах, порождающих их идеи, репутации, земную и посмертную судьбы. Парадоксально и знаменательно, что это сделал не философ, а социолог и историк науки – так, вероятно, сильна среди самих философов зачарованность собственными сакральными мифами. Что это за мифы, каково их развенчивание, как на самом деле «делается «история философии» и как взглянуть после этого на собственную историю – таковы темы данных рассуждений.

До недавнего времени «история философии» по умолчанию полагалась внутренним делом самой философии, ибо судить о взглядах философов должны, мол, профессионалы. На деле же на выходе всегда получалась та или иная форма вкусовщины, так как любой уважающий себя философ-профессионал имеет четкие внутренние и конечно же «пристрастные» критерии понимания того, что же такое есть «настоящая», «подлинная» философия, а что – так, «мимикрия» под нее. Конфуз, однако, состоит в том, что имеющиеся «истории философии» представляют, в конце концов, нерелеван-

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке и в рамках выполнения научно-исследовательского проекта № 2.1.3/4245, Аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы» 2009–2010 гг. Министерства образования и науки РФ, Федерального агентства по образованию.

сивные образы рефлексивнейшей из форм человеческой мыслительной деятельности.

Обратимся к обзору имевшегося до Коллинза методологического инвентаря исследований истории философии. Согласно классификации Рорти [1. С. 10–11] возможны пять жанров истории философии:

– рациональная реконструкция, представляющая взгляды отдельных философов прошлых лет в полемическом контексте наших дней, т.е. не что иное, как переписывание и осовременивание их идей, выдаваемое, однако, за их аутентичное понимание;

– историческая реконструкция, напротив, помещающая собственные утверждения философов прошлого (по сути, наши реконструкции этих утверждений) в контекст возможного речевого поведения рассматриваемых авторов (разумеется, само «возможное» также в нашей компетенции);

– жанр «истории духа», в отличие от двух предшествующих, имеющих обыкновено локальный формат исследования, создающий более объемные полотна философии «в контексте культуры» и в длительных временных протяженностях, хотя также широко использует при том вышеприведенные методы;

– доксография, жанр вольных, субъективных «историй философий», в которых авторы создают свои конструкции понимания «основных проблем» философии, которые затем «вменяют» всем философам с древности до наших дней, заставляя их «решать» свои проблемы;

– интеллектуальная история определенной эпохи, описывающая канон «интеллектуала» того или иного времени.

Нетрудно заметить, что первая и четвертая, равно как вторая, третья и пятая интерпретации, близки. «Рациональная» интерпретация и «доксография» полагают, что мы-то сейчас, по прошествии веков, лучше знаем, как оно все затем повернулось, соответственно, только нам дано право «объективно» судить о том, что на деле думали, но не всегда адекватно выражали наши предшественники. Мысль о том, что мы тем самым вменяем им свои идеи, отбрасывается ссылками на прямые либо косвенные аргументы «от развития» (анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны), «от прогресса» (прогресс есть крутой подъем ко мне).

«Исторические» описания претендуют на большую объективность, поскольку все же стремятся строже следовать значениям и смыслам, родственным состоянию языка и семантики того времени, равно как и пытаются применить – на базе имеющегося знания о тогдашних реалиях – некие процедуры эвристической эмпатии. Другое дело, что они разделяют методологический наив классических установок исторических исследований, полагавших и полагающих, что им вполне по силам воспроизвести историю «как она была на самом деле» и все упирается лишь в изобретение верных методик реконструкции.

Всем им, однако, присуща одна общая не обсуждаемая убежденность: *история философии создается «тогда», когда и происходят сами те или иные интеллектуальные события, имеющие всегда характер неповторимого индивидуального озарения и креатива.* Потому нам следует либо наиболее полно воспроизвести тогдашние условия – в широкой гамме от социокульту-

турных, ментальных до психолого-автобиографических – дабы понять генезис и логику идей, либо те же самые условия критически рассмотреть с позиций наших дней – для усекновения маловажного и второстепенного.

Подобная необсуждаемая убежденность проистекает из столь же необсуждаемой древнейшей установки философствования как такового, разделяемой даже самыми отпетыми материалистами, позитивистами и постмодернистами, пусть они даже в том и редко себе признаются. Эта сакральная установка была торжественно учреждена на заре философских времен – как на Востоке, так и на Западе. Из нее же позже дала побег позднейшая сциентистская позиция о сакральности научного проникновения в действительность.

Суть этой установки, или сакрального мифа: философия, единственно возможная вершина человеческого духа, и есть усмотрение сущего как оно есть, всматривание в исподнее мироздания, а философ – гений-одиночка, избранник богов, который всегда один и именно он, всегда последний (не сотни до него, которые лишь проторили путь для Единственного), наконец-то испытывает озарение подлинностью. Этот миф только и дает ни с чем не сравнимое ощущение избранности, фундирующее высочайший смысловой стандарт существования, столь высоко ценимый поколениями философов.

В принципе столь же интенсивные чувства избранности были повсеместно присущи разным профессиям и разным социальным слоям. Однако та же философия изрядно потрудились над историческими развенчиваниями всех этих самообольщений, пока жало рефлексии не обратилось на нее самое. Однако следует отметить любопытную деталь – прежняя критическая тенденция в мировой философии всегда «вскрывала корни» слабостей, условностей, неявных договоренностей, интерпретируя их как «человеческие, слишком человеческие», т.е. присущие природе людей, но все же не тех из них, которые встали в своем прозрении над людьми. Потому и философы вскрывали более недостатки все же «вульгарной человеческой природы» и менее самой философии, по крайней мере, той, каковой она «должна быть»: начиная с софистов, скептиков, от них к Канту (априорно-трансцендентальные корни нашего познания и чистых идей), Ницше (психологические корни самого философствования, но предшествующего), Деррида (культурно-ментальные корни европейского сознания).

Но вот Р. Коллинз заговорил о «социологических корнях» самой философии как таковой, делая ее частной формой сознания, такой, как и многие другие. И вот это-то и претит более всего. Вы либо упраздните ее совсем: как предшественницу науки, как историю человеческих заблуждений, как спекулятивную метафизику, родственную религии, или интеллектуально-изысканную «игру в бисер», но не сводите ее к профанной гуманитарной дисциплине. Вероятно, отсюда и столь странная реакция, когда, по сути, эпохальный труд не могут и не хотят «переварить» – более сладостно оставаться в социологической невинности. К глубокому сожалению, по прошествии более десятка лет можно сказать, что реализуется первый из семи сценариев судьбы книги и концепции Коллинза, отчасти всерьез, отчасти в шутку смоделированных переводчиком и автором блестящего предисловия профессо-

ром Н. Розовым: «...игнорирование книги, если не везде, то по крайней мере во многих национальных традициях» [2. С. 14–17]

Итак, что же нового привнесла концепция Коллинза? У него много созвучий с предшественниками, на которых он опирается и из которых он исходит, может, потому это привычное застилает нам глаза и не дает видеть крупногабаритных деталей и новой концептуальности в интерпретации истории мировой философии. Это как новый пазл: многие сборные части знакомы и не вызывают ага-изумления, но за ними не видится новый глобальный рисунок, новое универсализующее проникновение. Коллинз продолжает традиции постпозитивистского исследования истории наук в духе Т. Куна и его радикальных последователей («сильная программа»), у которых история профессиональной мысли есть история научных сообществ в ее психологической и социальной динамике, развивая идеи «социологии коммуникаций» (invisible college Д. Прайса). И у него главным субъектом философского развития являются цепочки личных контактов в обособленных сообществах людей, которые организуются посредством специальных интеллектуальных ритуалов, обмена «культурными капиталами» и «эмоциональной энергией», которые существуют длительное время посредством межпоколенной трансляции своих основных понятий и тем.

Однако главное, что разрушает уже упоминавшуюся общую, не обсуждаемую убежденность, состоит, на мой взгляд, в двух положениях, которые, возможно, раньше также звучали (идеи носятся в воздухе), но, может, в «слабой форме». Здесь же они стали четкими методологическими постулатами и стержнем исследования [2. С. 1021–1026]

*Первая инновация* касается понимания природы интеллектуальной деятельности вообще и философской в частности. Известно, что суть любой интеллектуальной деятельности заключается в абстрагировании, универсализации и рефлексировании содержимого нашего мышления. Сначала эти тенденции появляются и прогрессируют в коллективном сознании – по мере углубления общественного труда (дюркгеймианское объяснение), затем эти тенденции становятся сферой деятельности специалистов или сообществ интеллектуалов, причем самых разных: от священников, художников до философов и ученых. Этим группам вменяется выработка форм, символов, эмблем нового общественного единства в условиях прогрессирующего разединения по профессиональным и социальным признакам. Абстракция и утанавливает единство среди разделенности. Так вот долговременная тенденция любого активного интеллектуального сообщества состоит в подъеме уровня абстракции и рефлексии. Наиболее очевидно это в философии, концептуальной рефлексии или же рефлексии в понятийной форме. Вполне понятно, что разные интеллектуальные сообщества будут иметь разные модусы внимания (к содержанию того, что и о чем мы мыслим) и разные скорости подъема абстракции и рефлексии.

Любопытно, что сама рефлексия понимается Коллинзом не как индивидуализированное исследование глубин собственного сознания (пусть и «типизированное» по канонам эпохи), а именно как групповой феномен интеллектуальной сети. Рефлексия – это развивающееся *самоизучение отношений между позициями в пределах порождаемого сетью и усложняющегося ра-*

зума. Собственно, в том, вероятно, и состоит денотат кантовской «трансцендентальной» сферы, вмененной Кантом всему человечеству, – это самосознание интеллектуальных сетей, равно как и их «коллективное бессознательное» (особенности групповой психологии, этических и эстетических пристрастий), которые именно в силу упомянутого разделения труда профессионально заняты ментальным обеспечением нашего рода.

Интеллектуальные сообщества профессионально заняты мыслительной деятельностью, имеющей разные уровни (и, соответственно, свои внутренние стандарты) абстрагирования, рефлексии, универсализации, имеют разные скорости исторического скольжения по этим уровням. Одни достигают успехов на высших уровнях, другие процветают на средних и даже низших – здесь нет ценностного преимущества. Интеллектуалы, имеющие дело с содержимым мышления на уровнях конкретности и вещественности, – маги, шаманы, художники, инженеры и изобретатели экспериментального оборудования (родоначальники и главные действующие лица современной науки «быстрых открытий»). Интеллектуалы, привычно чувствующие себя в пределах чувственно-наглядного верифицируемого опыта, – бизнесмены, священники «земных религий», классические ученые (т. е. решающие научные головоломки), философы-материалисты. Интеллектуалы, имеющие модус внимания к высшим уровням абстрагирования, универсальности и рефлексии, – создатели и теоретики трансцендентных религий, философы идеалистического склада, математики, мистики и ученые-теоретики (космология, фундаментальная физика и пр.)

Общее для них то, что идеи здесь рождаются всегда на перекрестии борьбы разноречивых внутренних позиций, некоторые из которых утверждаются как «истины» в итоге консенсуса, отражая некое *достигаемое согласие* внутри интеллектуального сообщества – относительно того, что благодаря «истинам» оптимизирует существование и самих сетей, и людей в контексте естественного мира. Истины овеществляются, становясь частями социальной реальности, наглядной очевидностью повседневного проживания людей.

Философия, вернее то, что ранее называли этим словом, возникала в разных местах из разного ментального материала: вопросов ритуальной праведности (Древний Китай), космологических мифов (Древняя Индия и Греция), богословских диспутов (ранний ислам). Собственно философия как исследование мышлением своих собственных оснований появляется сравнительно недавно – у Декарта и в немецкой классике. Все, что до этого, – пример интеллектуалов (не «философов» в чистом понимании), занимающихся широким кругом вопросов, которые сейчас приватизированы многочисленными узкими дисциплинами. С одной стороны, у философии ее детьми (боковыми ветвями, по терминологии Коллинза) растащено, казалось бы, все содержание, однако с другой – у нее есть то, чего нет ни у какой другой формы знания, то, что никому и никогда у нее не отнять.

Это самая большая история самой философской интеллектуальной сети. Соответственно, философия обладает наибольшей мыслительной областью для охвата и освоения (рефлексии). Потому она может заниматься и занимается (начиная с немецкой классики) по преимуществу исследованием самого

процесса возрастающей рефлексии (гиперрефлексия). Это и есть «высокая, чистая» философия, сосредоточенная на абстрагировании и рефлексии самих по себе, – за что ее ругают, развенчивают, объявляют безнадежно устаревшей в век господства интеллектуальных сообществ, фиксирующих свое внимание на нижних и средних уровнях абстрагирования-рефлексии. Однако это чересчур поспешные вердикты.

Во-первых, успехи высшей математики, также занятой исследованием своих основ (чистой общности человеческих коммуникативных операций), показывают фундаментальную необходимость в проникновении в архитектуру чистого мышления. И, заметьте, достоверность и очевидность математического знания, даже на высших уровнях абстракции, ни у кого не вызывает сомнений – хотя отсутствует эмпирическая наглядность, да и без немислимо сложной спецподготовки нельзя верифицировать эту самую достоверность («у себя», в мышлении). Во-вторых, пресловутый «высокий уровень согласия», достигнутый в «науках быстрых открытий» (связанных с бурным прогрессом прикладных технологий), привел, думаю, к *временному* отождествлению естественно-научного познания как такового лишь с экспериментально-технической и эмпирически-наглядной деятельностью на нижнем и среднем уровнях абстрагирования. Как только мы делаем хотя бы шаг вверх по шкале абстрагирования (уровень теории относительности, космологий), то тотчас же оказываемся в тенетах метафизики. Современные искания-топтания в фундаментальном астрофизическом знании – все эти «струны», «темные материи», «мультиверсы» и пр. ничем не отличимы от метафизических полаганий философских онтологий. И обладают таким же верификационно-фальсификационным статусом.

Коллинз наступает и на другую большую мозоль интеллектуалов – относительно вынашиваемых теми идей, которые, по его мнению, имеют в большей степени интеракционную, нежели индивидуальную природу. Философские постулаты, концепции, как, впрочем, и идеи в других интеллектуальных сообществах, скорее констелляции социальных последовательностей, цепочек связей, знакомств, споров между главными участниками интеллектуальных сетей, символы группового единства – для удержания сквозь века смысла самого членства. «Мыслители не предшествуют общению, но сам коммуникативный процесс создает мыслителей в качестве своих узлов» [2. С. 46]. Идеи, таким образом, действительно «носятся в воздухе», хотя и имеет значение, насколько талантливой окажется та голова, в какую они попадают в первую очередь, насколько ярко и четко они будут представлены публике.

*Вторая инновация* – в отношении собственно понимания того, как реально создается «история философии». Интеллектуальные репутации в истории философии или же выделяемые те или иные «историко-философские последовательности» и их «логика», «тенденции», «характеристики», описания того, «что и как думали» предшественники, создаются их потомками, отстоящими на два-три поколения (а то и больше). История, в данном случае история философии, есть последующая возобновляющаяся интерпретация, имманентный элемент текущей мировоззренческой, ментальной борьбы, где репутации и идеи предшественников (перевранные «под себя») – суть эмблемы и орудия всегда «сегодняшнего» самоутверждения фракций философов

в существующем сейчас поле интеллектуального внимания. Разумеется, что-то происходит и «тогда», но, как правило, вовсе не то, что мы (т. е. текущее поколение философов) с помпой описываем в виде «логики историко-философского процесса». Кое-какие фигуры сразу попадают в центр интеллектуального внимания, но не факт, что они потом в нем останутся. Некоторые остаются, а некоторые, ранее бывшие рядовыми, а то и анонимными участниками философского действия, напротив, врываются, но всегда с помощью потомков, в философские святцы. Коллинз приводит примеры истории репутаций Аристотеля, Юма, Кьеркегора и др. Такое происходит даже с целыми периодами, особенно в неевропейской истории философии.

Рефлексивная природа философии требует признания того, что рефлексия возобновима с каждым поколением, но текущую рефлексию вовсе не обязательно каждый раз интерпретировать в терминах «социологического реализма», но скорее «конструктивизма». А именно – история философии постоянно переописывается в терминах текущих реалий, меняется вместе с развитием (углублением, уточнением) самой философской рефлексии. Происходит это, правда, отнюдь не в каждом поколении, действительные прорывы бывают не так часто, мысль склонна быстро «рутинизоваться», превращаться в очередную классику, после которой наступает своя схоластика. Крупные повороты в истории мысли порождают новые вехи в историко-философском знании: гегелевская, позитивистская, экзистенциалистская, постмодернистская «истории философии».

Означает ли это, что невозможна объективная история философии? В известном смысле – «да», но так же как и невозможна объективная «история». Вместе с тем люди создавали и будут создавать как новые «истории», так и новые «истории философии». Просто они всегда были и будут неотъемлемым элементом в вечной борьбе все новых поколений философов и вообще людей – за что? – за самореализацию и самоутверждение. В этом смысле они всегда будут возобновляемым проектом, а значит, привычным элементом нашей социальной действительности, т. е. реальностью, поэтому следует сказать: объективная история философии всегда «возможна», как возможна и необходима «истина».

Далее несколько слов об основных принципах методологической машины Коллинза в отношении динамики истории философии.

*Примат личных отношений*, замешанных на амбициях и состязательности, над формальными, только и сообщающих внутреннюю страсть и жизненную силу («эмоциональную энергию») интеллектуальным сообществам. Интеллектуальные сети – это цепочки личных контактов между интеллектуалами, связанными не столько профессиональными, сколько личными отношениями (дружба, соперничество, покровительство и пр.). Непосредственное социальное влияние на конструирование философских идей оказывает сетевая структура отношений между интеллектуалами – прямые и опосредованные контакты между выдающимися мыслителями, определяющие *общезначимое пространство интеллектуального внимания*, которое структурируется на несколько конкурирующих позиций.

Единство интеллектуального внимания в этих сообществах формируемо посредством взаимной зависимости и внутренних оппозиций нескольких

фракций. «Интеллектуальные сети» развиваются, прежде всего, философами, обладающими большими амбициями, большой эмоциональной энергией, незаурядными синтетическими способностями и поддерживающими личные контакты с другими выдающимися мыслителями. Структуру сети или же рисунок отношений между основными фигурантами образуют связывающие их отношения: учитель – ученик, дружба, соперничество, нейтральные профессиональные контакты. Очень важно выяснить, как и где велись споры, а между ключевыми фигурами споры приобретают статус «центральных» для пространства внимания того времени, – приватно, публично, письменно или устно, систематически или изредка и т.п. Структура сетей может быть вертикальной – по поколениям: учителя – ученики, ученики учеников; горизонтальной – среди современников. Контакты могут быть прямыми и опосредованными, формальными и неформальными, дружественными и неприязненными. Описание качественного характера личного общения между основными фигурантами важно для определения каналов формальной и неформальной коммуникации, передачи культурного и эмоционального капитала. Сетевая схема одновременно очерчивает пространство интеллектуального внимания, тот круг тем, проблем, вопросов, которые формируются в общении наиболее значимых мыслителей того или иного периода.

Согласно «закону малых чисел» пространство интеллектуального внимания разделяемо на три-шесть основополагающих позиций. Почему три-шесть – и ни больше, ни меньше? Это зависит от особенностей нашего внимания, перцептивного и интеллектуального, мы имеем обыкновение делить любую исследуемую нашим вниманием область именно на столько рубрикаций. Подобный «закон» формирует динамику внутренней борьбы за долговременные интеллектуальные репутации в философских сообществах. Центральные споры делят пространство внимания на 2–3 основные позиции (максимум 6). Внимания, соответственно известности, популярности, достигают мыслители, способные найти характерную позицию, представляющую простую альтернативу существующим. Интеллектуальные группировки могут сближаться, образовывать различные альянсы, временные и постоянные, объединяясь, «дружить против» более влиятельных группировок. И напротив, сильная группа с многочисленными сторонниками и положением в обществе раскалывается на фракции и ослабевает.

«Внутренняя» политика интеллектуальных сетей скоррелирована с «внешней», которая представляет собой *социальное позиционирование интеллектуалов*. Социальное позиционирование – это то, на что и посредством чего они живут. Позиционирование зависит от характера материальной поддержки интеллектуальной деятельности и ответных обязанностей спонсируемых. Определение внешней политики интеллектуальных сетей подразумевает выявление их социальных основ, организаций, которые поддерживают, спонсируют, находятся в состоянии каких-то взаимных обязательств. Это организации, которые дают средства к существованию интеллектуалам и несут материальные издержки культурного производства: церковь, система образования, аристократическое покровительство, государственная поддержка через грантовую систему, коммерческие рынки издания книг и журналов, меценатство, политическое участие и пр.



В понимании внешней политики интеллектуальных сетей Коллинз применяет *концепцию двухшаговой социальной причинности* – изменения в экономических и политических условиях имеют свои культурные последствия не потому, что прямо производят идеологии, отражающие крупные экономические и политические интересы, а потому, что данные изменения открывают возможности для появления новых ответвлений социальных сетей интеллектуалов либо уменьшают, прекращают материальную поддержку других сетевых ветвей. При изменении материальных условий интеллектуальной жизни сети также вынуждены реорганизовываться: перегруппировываются фракции, смещается фокус внимания в спорах, меняются идеи и доктрины как символы группового единства и создаются новые интеллектуальные репутации, трансформируются формы передачи культурного капитала. К примеру, в России середины – второй половины XIX в. это развитие сети региональных университетов, университетской профессуры, а также рынка журналов и книг, позднее, с развитием капитализма, – меценатство крупных предпринимателей, затем – политическое участие интеллектуалов.

Согласно Коллинзу, глобальная философская история демонстрирует три возможных основных пути развития рефлексии и абстракции. Первый из них – это «космологическая последовательность», возникающая из мифологических мировоззрений и характерная для всей древней философии. Второй – это «эпистемолого-метафизическая последовательность», включающая в себя три типа: асертативные, дескриптивные и критические эпистемологии. Данная последовательность выражает полный цикл развития зрелой философии. И наконец, это «математическая последовательность», которая сильно повлияла на европейскую рационалистическую философию XVII–XX вв. и тесно переплелась с ней. Сюда еще можно добавить несколько «боковых» по отношению к собственно философским вопросам последовательностей: оккультную и естественно-научную.

При всей яркости, глубине и масштабности концепции, которая, мы можем твердо заявить, являет собой новую качественную веху в развитии мировой философии, она принадлежит перу гениального, но все же такого же локального мыслителя, как и все мы, имеющего свои выдающиеся, но специфические исторические корни. Потому отметим спорные моменты «глобальной теории интеллектуального изменения», равно как и попробуем опрелелить спецификации для применения коллинзовской методологии к пониманию истории русской философии.

Клин, как известно, вышибается клином. Дабы «социологизировать» древнейшую и, заметим, первородную обитель индивидуализма, необходимо существенно «поразить его в правах». И во многом основное содержание книги отражает воинственный, объективизирующий, социологизаторский настрой автора. Он прекрасно отдает себе отчет в имманентности не только для философии, но и вообще для самого человеческого усмотрения действительности индивидуализирующего подхода, «поскольку мир, как нам видится, начинается с нас самих». И основной его тезис по необходимости радикален, иначе действительно не удастся фундировать историю философии как историю социальных сетей в интеллектуальных сообществах: «...человеческий разум как вереница мыслей в отдельном теле конституиро-

ван историей личного участия человека в цепочке социальных столкновений» [2. С. 47, 52].

Может быть, самый яркий «социологизм» Коллинза – утрированная, прямая корреляция между уровнем личной творческой энергии и степенью интенсивности, вовлеченности в интерактивные ритуалы (общение в той или иной группе, создающее цели и символы единения). Возникающая в группе энергия «заряжает индивидов подобно электрическим батареям, давая им соответствующий уровень энтузиазма по отношению к ритуально созданным символическим целям, когда эти индивиды находятся вне группы», «через какое-то время ЭЭ (эмоциональная энергия) угасает; для ее возобновления индивиды вновь возвращаются к ритуальному участию, чтобы «подзарядить» себя» [2. С. 70]. Здесь, как и везде у Коллинза, отмечено, несомненно, верное – любая профессиональная социализация, религиозное обращение или вовлечение еще куда-либо всегда носят групповой характер, заключаются в усвоении, интериоризации основного ментального, ценностного, идеологического рисунка группы как «своего». Может, среднестатистическим индивидам действительно необходима постоянная подзарядка, однако многим она далее уже не требуется, ибо они пускаются в самостоятельное плавание.

Есть такие неординарные творческие индивиды, которые выпадают из «социального гнезда» Коллинза – это и «зачинатели» самих новых движений, и «изоляты», сознательно вставшие в оппозицию вообще академическим структурам. Это те, кто не прямо, а скорее лишь косвенно связаны с последовательностями идей, генерируемых и циркулирующих в социальных сетях. В этом состоит, вероятно, некая толика истины в позиции интеллектуального аристократизма, что есть, может, и редчайшие, но оттого не менее значимые моменты, которые сами конституируют «новое», являются радикальными прорывами.

Это пресловутая проблема «начала». Дело в том, что конструкция «социальной субстанциальности», т.е. определяюще-несущей роли тех или иных структур по отношению к отдельным индивидам, не может внятно решить вопрос о «начале». Я не имею в виду самое первое из начала, когда конституировались сами сети, хотя и это отнюдь не праздный вопрос. Коллинз бы ответил, что новое порождают противоречия между позициями в поле интеллектуального внимания, и это, бесспорно, также констатация очевидно – мы находим некие уже готовые условия, в которых действуем, даже если и решаем подвергнуть их отрицанию. Но сама энергия отрицания и утверждения нового черпается не только из сшибки межличностных взаимодействий, но и из внутреннего резервуара самоопределения. Может быть, и сам он существенно социализирован и представляет собой в отдельном мышлении интериоризованное сообщество имеющих в данный момент позиций.

Однако имеющиеся в качестве фактов (мемуары, метафизические дневники и пр.) примеры «второго рождения», коренных мировоззренческих трансформаций индивидуального сознания, часто в пику репутациям в существующей сети (Ньютон, Шеллинг, Шелер, Витгенштейн и др.), равно как и религиозно-метафизические, мистические и мессианские установле-

ния (Будда, Иисус, Моххамед и сонм других, менее крупных основателей), недвусмысленно говорят о существовании и индивидуальной самородной креативности, т.е. не объясняемой «субстанцией» сетей. Бесспорно, ее итоги немедленно «субстанциализируются», создавая новую социальную реальность, самостоятельную интеллектуальную последовательность, обретающую свою жизнь и вовлекающую в себя неисчислимы массы индивидов. Магнетическое влияние социума действительно необоримо, и для пробуждения от «зачарованности повседневностью» нужны не столько таланты, коими располагает достаточное количество индивидов, но редчайшее совпадение «изменения сознания и изменения обстоятельств».

Таким образом, хотя и можно упрекнуть меня в том, что я попытался хоть в каком-то виде, но сохранить любезный сердцу философов миф о неординарной личности, непрременном субъекте интеллектуальных революций, от очередной попытки аннигиляции, но, думаю, что феномен «второго рождения», известный еще на заре времен, тиражируемый в веках, ориентирует на смягчение позиции «социологического субстанциализма» – через указание хотя бы на непредсказуемую случайность как исключение и дополнение к общему правилу.

Далее. Философия понимается в сциентистском ключе и представляет собой «абстрактные концепции, произведенные сетями специализированных интеллектуалов, которые обращены внутрь к их собственной аргументации» [2. С. 58]. «Яйцеголовые» пишут для таких же, как и они, и имеют мало отношения к повседневной жизни.

Так оно, может, и есть, но это характерно более для институализированной (университетской) философии последних двух столетий после опять-таки немецкой классики, превратившейся в сугубо академическую дисциплину высокого уровня абстрактности (онтология, гносеология и прочие «логии») и имеющую хождение в основном внутри сообщества. Но стоит ли забывать про извечную эмансипационную функцию философии, начиная с Сократа и кончая Марксом, современными левыми интеллектуалами? Философия как «искусство жить» – одна из столбовых дорог развития мировой философии, наряду с выделенными Коллинзом космологической, эпистемолого-метафизической и математической. И эта ветвь проповеднически ориентирована на широкую публику, направлена на удовлетворение «метафизического голода» человеческого сознания. Представители этого ряда находятся, как правило, вне сетей профессиональных философов, выступая критически по отношению к дипломированным специалистам. Это как упоминавшиеся «диссиденты» в рамках мощных национальных традиций (Шопенгауэр, Ницше), так и отдельные последовательности «философствующих дилетантов», особенно в рамках отечественной философской традиции, так называемая «свободная» философия XIX в. – публицистов, общественных деятелей, литературных критиков (славянофилы, западники, позитивисты, материалисты, почвенники и пр.). Вряд ли они «отменяют» основные закономерности, выявленные Коллинзом, но вносят существенные разнообразные отклонения от чисто академических линий последовательности. Игнорирование этого вполне объяснимо сциентистским «англо-американским первородством» Р. Коллинза.

Именно подобное «априори» ответственно и за общую схему интерпретации Коллинзом философии Нового времени как борьбы математизированной философии и антиматематической линии в философии начиная с Декарта, становящейся основной начиная с 1900-х гг., а Л. Витгенштейна – в качестве центральной фигуры интеллектуального пространства мировой философии в XX в. [2. С. 1100–1107].

Каковы некоторые спецификации применения методологии Коллинза в исследованиях истории отечественной философии? У Коллинза мы видим впечатляющую картину анализа долговременных последовательностей развития старейших «философских домов», каждый из которых насчитывает десятки поколений. Между тем если полагать точкой старта русской философии ее институционализацию в виде университетской философии, то она не насчитывает еще и десятка поколений, имеет в себе зияющие разрывы в виде запретов в середине XIX в., принудительной гомогенизации и изоляции в XX в.

Проблема частотности упоминаний тех или иных философов в последующих текстах как критерий определения их «значительности» – где, кем и когда? Если Коллинз ориентировался на типовые американские учебники, отсюда и его соответствующее историко-философское «априори», то у нас дело осложняется идеологией. Как в случае с советскими учебниками с их материалистами и героями-эмансипаторами (декабристы, Герцен, Чернышевский, Ленин и др.), так и в случае с новыми учебниками 1990–2000-х гг., поменявшими «святцы» на противоположные (религиозная философия), исходящие из также довольно пристрастных В. Зеньковского и Н. Лосского (замолчавших, по сути дела, «логосовскую» линию в философии начала XX в.).

Представляется также излишним для временного лага в 200 лет – возраста русской философии – присвоение квалификаций «перво-, второ-, третьестепенные философы», ибо каждое из направлений в отечественной мысли еще слишком молодо. У Коллинза это имеет методологический смысл в сравнении тысячелетних линий, наш же анализ может быть скорее «микросоциологическим» во временном отношении.

Существенные затруднения возникают в философской идентификации большого массива русских философов XIX в., в силу как их рода занятий, так и круга обсуждаемых проблем, в определении степени их оригинальности.

Все же, несмотря на высказанные уточнения и спецификации, «социология философий» Р. Коллинза – новая точка отсчета в понимании природы философских занятий и динамики их развития, игнорирование которой является непростительным для любого философа-профессионала.

#### *Литература*

1. Куренной В. Заметки о некоторых проблемах отечественной истории философии // Логос. 2004. №3–4 (43).
2. Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.