

## **МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ «СЕРЕДИНА» КАК ИНСТРУМЕНТ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ**

**Давыдов А. П.,**  
*доктор культурологии,  
главный научный сотрудник,  
Институт социологии ФНИСЦ РАН,  
Москва, Россия.  
E-mail: apdavydov@gmail.com*

**Аннотация.** В статье рассматривается возможность интерпретации смысла «середины» как методологического инструмента изучения социальной реальности. Анализируются различные типы «середины».

«Середина» Ж. П. Сартра/В. С. Библера имеет либерально-картезианские корни. Через принцип «Я ответствен за мое бытие-для-Другого, но Я не есть его основание» она нацелена на овладение и контроль Другого со стороны Я. Этот тип «середины» допускает единство Я с Другим при сохранении независимости субъектов друг от друга. Это единство субъектов предполагает регулирование отношений между ними через изменение предмета диалога (межполюсной «середины») и перехода от диалога как одноразового акта к процессу многоуровневой диалогизации. Приводятся примеры Вестфальского мирного договора между католиками и протестантами (1649 г.) и Брест-Литовского мирного договора между Россией и Германией (1918 г.) как примеры удачной смены предмета диалога.

«Середина» М. М. Бахтина/В. А. Лекторского имеет социал-демократические/христианско-демократические корни. Через принцип «Я для Другого с точки зрения Другого/Другой для меня с моей точки зрения» она нацелена на формирование общего основания братской культуры Я и Другого. Этот тип строит единство Я с Другим как результат внутренней потребности обоих в служении друг другу.

«Друг для друга» и «друг от друга» могут быть сведены в тождество в идее «середины» Р. С. Гринберга на материале государственно-частного партнерства. В этом варианте «середины» независимость (инструмент «от») и служение (инструмент «для») порождают инструмент «для/от» как методологию «середины».

Предлагается также рассматривать логику эволюции культуры через схему перехода от идеи одноразового диалога к идее многоуровневой диалогизации: «тезис-антитезис-хаос (борющаяся внутри себя между внутренними противоположностями «середины») — тезис-антитезис...».

**Ключевые слова:** середина, медиация, диалог, диалогизация, субъект, картезианство, для, от, Бахтин-Лекторская эпистемология.

## **“THE MIDDLE” AS A METHODOLOGICAL TOOL FOR STUDYING SOCIAL REALITY**

**Davydov Alexey P.,**

*Doctor of Cultural Studies,*

*Main Researcher,*

*Institute of Sociology of FCTAS RAS,*

*Moscow, Russia.*

*E-mail: apdavydov@gmail.com*

**Abstract.** The article considers the possibility of interpreting the meaning of the “middle” as a methodological tool for studying social reality. Various types of “middle” are analyzed.

“The Middle” J. P. Sartre/V. S. Bibler has liberal Cartesian roots. Through the principle of “I am responsible for my being-for-Other, but I am not its foundation,” it is aimed at the mastery and control of the Other by the Self. This type of “middle” allows the unity of the Self with the Other while maintaining the independence of the subjects from each other. This unity of subjects involves the regulation of relations between them through a change in the subject of dialogue (the interpolary “middle”) and the transition from dialogue as a one-time act to a process

of multi-level dialogue. Examples of the Westphalian peace treaty between Catholics and Protestants (1649) and the Brest-Lithuanian peace treaty between Russia and Germany (1918) are given as examples of a successful change in the subject of dialogue.

“Middle” M. M. Bakhtin/B. A. Lectorsky has social-democratic/Christian-democratic roots. Through the principle of “I am for the Other from the point of view of the Other/Other for me from my point of view”, she aims to form a common foundation of the brotherly culture of I and the Other. This type builds the unity of the Self with the Other as a result of the inner need of both to serve each other.

“For each other” and “from each other” can be reduced to identity in the idea of the “middle” of R. S. Grinberg on the basis of public-private partnerships. In this “middle” version, independence (the “from” tool) and ministry (the “for” tool) generate the “for / from” tool as a “middle” methodology.

It is also proposed to consider the logic of the evolution of culture through the transition from the idea of a one-shot dialogue to the idea of multi-level dialogue: “thesis-antithesis-chaos (the middle is struggling within itself between internal opposites) — thesis-antithesis...”.

**Keywords:** middle, mediation, dialogue, subject, Cartesianism, for, from, Bakhtin-Lectorsky epistemology.

**М**отивом к написанию данной статьи является потребность высказаться о межсубъектной «середине» в изучении социальной реальности методом дуальных оппозиций — сказать о ее генезисе, структуре, сложности и миссии. Почему о «середине»? Зачем?

## 1. Введение в идею «середины» как о методе

Отказ от мышления абсолютами в социальных науках происходит давно. Ставя вопросы о смысле человеческого и отвечая

на них, аналитическая мысль создает специфическую область познания — знание о методе. Как это происходит?

«Отбирая у древнего Абсолюта генерализующие позиции и возвращая себе свою субъективность, человек расчленяет его синкретическое всеединство на модусы — составные части его существования, формируя их через свои когнитивные способности и этические предпочтения. Из божественной субстанции (из Абсолюта) он создает целый спектр конкретных субстанциональных сущностей и соответствующих им дискурсов: свободу, веру, разум, науку, мышление, любовь, красоту, личность, культуру, общество, государство и т.д. Отказываясь от генеральной оппозиции «Бог (духовный Абсолют) — человек», внутри каждого из указанных дискурсов он устанавливает свою собственную генерализующую оппозицию. Устанавливая в рамках этой оппозиции конкретный принцип, он соотносит его с конкретной противоположностью» [Давыдов А., 2016: 92].

Так, через мышление противоположностями в осмыслении дуализированной реальности (человек — природа, рождение — смерть, день — ночь, мужчина — женщина, добро — зло) родились вполне успешные методологические средства ее анализа (особенное, мера, основание, явление, переход и др.) — понятия, которые нацеливают аналитика на выход за пределы дуализма. Сначала латентно, затем все более явно дуализм породил тернарное мышление.

Возникли научные направления, в которых дуализм переходил в тернарную парадигму: в этике — борьба с противоположными крайностями; в религиях — отделение веры от религии; в гносеологии — представление о ценностно-познавательной установке через оппозицию «вещь-в-себе — вещь-для-нас/себя»; в психологии, философии и культурологии — представление о смысле личности в безличностной культуре; в политологии и экономике — представление о складывающемся сегодня новом типе общества, формирующемся из элементов капитализма и социализма, но более сложном, чем капиталистическое или социалистическое; в социологии — общество как способ поиска новой меры независимости человека от культуры и т.д.

В дуалистической проблематике всех этих примеров неявно или явно присутствует третий смысл/третье решение, рождающееся на новом, не записанном в дуализме этих оппозиций основании. История культуры свидетельствует: именно через становление третьего смысла, сначала оппозиционного, затем доминирующего, но всегда в борьбе, происходит развитие социума. Это третье в схемологии можно назвать методологической «серединой» / поиском «середины» / медиацией (*mediana* — лат. середина; *mediation* — англ. поиск середины, медиация).

Как изучать «середины»? Сегодня в социальных науках ощущается нехватка такой аналитики, которая исследует межполюсное смысловое и социальное пространство. Ощущается методологическая недоисследованность идей разабсолютизации исторически сложившихся абсолютов, опосюсторонивания потусторонности через диалог между старым и новым, статикой и динамикой, культурой и обществом, традицией и инновацией, интересами и ценностями, государством и обществом, государством и индивидуумом.

Отсюда — задача: ввести в научный оборот не очень популярное в науках представление о «середине» как о методе.

### ***Многообразие «середины»***

Этическое и социальное содержание «середины»/медиации у разных авторов различное. «Середина» — это всегда «сфера между» в мышлении противоположными статичными абсолютами (А. С. Ахиезер), она межсубъектна в развивающихся системах «субъект–объект», «субъект–субъект» (В. А. Лекторский), «внеаходима», то есть до конца неовнешнена, неощельнена и с трудом поддается определению (М. М. Бахтин), раздвоена между старым и новым, текуча и многообразна, один из основных ее идеальных смыслов — гражданское общество (А. П. Давыдов), раздвоена, и ее части в каждом акте государственно-частного партнерства нацелены на поиск новой меры своей независимости/зависимости друг от друга (Р. С. Гринберг), диалогична, производит разные типы диалогов (В. С. Библер, В. А. Лекторский). Межполюсная «середина»

несет в себе не только функцию соединения/разъединения полюсов, но и свой собственный смысл, не совпадающий с смыслами полюсов (Г.В.Ф. Гегель). Аналитики «середины» находят ее в различных научных дисциплинах: в этике и политике (С. Аристотель), в онтологии социального (Г.В.Ф. Гегель), в антропологии (Л. Леви Брюль и К. Леви-Стросс), в Dasein человека — в его озадаченности через подлинность своего присутствия в мире соединить то, что есть как уже состоявшееся (прошлое) с тем, что возможно состоится в будущем (М. Хайдеггер), в бессознательном человека (З. Фрейд, К. Г. Юнг), в динамике культуры (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, С. А. Аскольдов, В. Н. Лосский, А. С. Ахиезер и др.), в экономической социодинамике (Р. С. Гринберг, А. Я. Рубинштейн), в религиях (И. Г. Михайлова, А. П. Давыдов). И везде в мышлении оппозициями «середины» — это третий субъект, альтернативный дуализму исходных смыслов.

### ***Межсубъектная «середины» как субъект культуры и общества***

В основе понятия «середины» лежит представление о культуре как хранителе веками накопленного опыта/культурного богатства, и в этом качестве зафиксированного в нашем менталитете, и об обществе как генераторе текущих интересов, изменчивых, противоречивых, часто не совпадающих с культурными ценностями, иногда противостоящих им. Эти два взаимопроникающих смысла не могут друг с другом/не могут друг без друга.

Охраняя/критикуя и культуру, и общество, человек реформы, стоя между ними, должен постоянно искать меру апологии/критики смыслов того и другого, меру их изменения/неизменности. Располагая себя в сложной, противоречивой, опасной межполюсной социокультурной «середины», он становится третьим субъектом в системах «субъект–объект», «субъект–субъект». Так в науках о человеке и обществе рождается идея субъектности «середины» как социокультурного межсубъектного, третьего смыслового и социального пространства, альтернативного исходным смыслам субъектов–объектов.

## **«Середина» как социокультурная проблема Актуальность для России**

Характерной чертой российского социального является постоянно исходящая из противоречия между культурой и обществом и «висящая» над ним угроза социокультурного раскола, циклически переходящая в раскол (см. работы А. С. Ахиезера и комментарии к ним В. А. Ядова<sup>1</sup>). И именно через изучение социокультурной «середины» и ее производных — «сферы между», срединоспособности, медиации, диалога, отказа от черно-белого инверсионного мышления, от формулы «либо–либо» и перехода к поиску альтернативных, третьих решений — лежит путь преодоления этой угрозы.

Из этой актуальности происходит и начавшаяся после 1953 года динамика в науках, которые изучают российское общество. В 1960–1980-е годы нарастает и в 2000-е годы доминирует предложенная акад. РАН В. А. Лекторским неклассическая эпистемологическая система «субъект–субъект» [Лекторский 1965; 1980; 2009]. В 1990-е годы появляется социокультурный анализ А. С. Ахиезера [Ахиезер, 2008], в котором автор

---

1 В. А. Ядов писал: «Достаточно убедительными представляются аргументы А. Ахиезера [Ахиезер А. С. Россия — расколотое общество: некоторые проблемы социокультурной динамики // Мир России. 1995. № 1] относительно того, что наше общество со времен первого рывка в сторону Запада остается “расколотым обществом” ... *В постсоветской России социальные институты еще не окрепли.* Как справедливо заметил Александр Ахиезер [Там же: С. 3–57], Россия оказалась в “застрявшем состоянии” между двумя существенно разными культурами: с одной стороны, традиционной со свойственной ей косностью, подавлением индивидуальности и т. д., а с другой — либеральной, с ориентацией на инновации и самодостаточную личность... А. Ахиезер доказывает, что <...> мы постоянно переживаем исторические циклы: то господство ориентаций на приобщение к Западу (следовательно, создание соответствующих социальных институтов, имеющих быть в западных рыночных демократиях), то спустя время (А. Ахиезер даже производит расчеты временных периодов того или иного цикла) наступает эпоха доминирования великодержавников и сторонников русской национальной идеи, “евразийства” как особого пути России, и следом за ними вновь лидирующие позиции в политике занимают прозападники. Очень правдоподобно» [Социология Ядова... 2018: 549,571, 581].

исследует «сферу между» культурой и обществом, где могут рождаться медиационные социокультурные смыслы. Безоговорочное признание научной общественности получили различные системы цикличности российской истории, созданные А. Л. Яновым [Янов, 1999], А. С. Ахиезером [Ахиезер, 2008] и В. И. Пантиним [Пантин, 1997], в которых основным аналитическим моментом стала критика слабой способности России формировать «срединную культуру», ее элементы — частную собственность, частное право, рынок, индивидуальные социальные отношения, гражданское общество, государственные и общественные институты, способность проводить демократические реформы, способность к диалогу. Тема «середины»/медиации стала центральной в работах автора этих строк, исследовавшего медиационные процессы в России на материале логики мышления российских писателей от А. Пушкина до Б. Окуджавы [Давыдов А., 2012], а также изучавшего медиационную методологию в исследованиях М. М. Бахтина, В. А. Лекторского, А. С. Ахиезера, член.-корр. РАН Р. С. Гринберга [Давыдов, 2019а; 2019b; 2020]. Особое место в ряду исследователей «середины» принадлежит Р. С. Гринбергу и А. Я. Рубинштейну, которые сформулировали принцип несводимости и взаимодополняемости противоположных частей «середины», заявленный в их концепции экономической социодинамики (КЭС) на материале государственно-частного партнерства [Гринберг, 2019].

В феврале 2013 г. Институт социологии ФНИСЦ РАН провел межинститутскую научную конференцию «Медиация как социокультурная категория», в ноябре 2019 г. — конференцию, посвященную 90-летию Ахиезера, на которых исследовались социокультурное содержание и методологическая функциональность понятия «медиация». В дискуссиях высказывались различные оценки: от отрицания роли медиации в развитии России (Петухов В. В., Клямкин И. М., Тульчинский Г. Л. и др.) до утверждения полезности понятия «медиация», необходимости и возможности его использования как теоретического инструмента (Лекторский В. А., Тихонов А. В., Федотова В. Г., Сиземская И. Н., чл.-корр. РАН Черныш М. Ф., Пелипенко А. А., Яковенко И. М., Вечерина О. П., Резник Ю. М., Давыдов А. П.).



Тихонов предложил в ответах населения на вопросы социологов «не знаю» относиться к ним не как к уходу из поля социальной коммуникации в себя, а как к медиационному способу сохранения своего внутреннего мира, альтернативного катастрофическим обстоятельствам. Черныш увидел в нарастании индивидуализации социальной мобильности в России в последние годы [Черныш, 2017] и активизации деятельности государства по развитию этой индивидуализации [Черныш, 2016] амбивалентный процесс, специфическим образом нацеленный на развитие личностного начала в социальном капитале страны. Эту динамику можно рассматривать как нарастание значимости элементов самоорганизации населения и демократизации управления мобильностью со стороны государства, как (третий) нелинейный медиационный процесс, противостоящий немобильности людей, с одной стороны, и доминированию традиционных авторитарно-командных стандартов в государственном управлении социальной мобильностью, с другой.

### ***Сохранять социальный порядок или изменять его? — западная научная мысль о «середине»***

Тема поиска «середины» актуальна для современных западных наук, изучающих и конкретное общество, и социальное как таковое. В данной статье я ограничиваюсь лишь одной темой, относящейся к проблематике «середины». Это противоречие между двумя идеями, которые в науке сложились как противоположные абсолюты — сохранять социальный порядок или изменять его. Отсюда предлагается научное направление — снимать это противоречие через критику идей сохранения/изменения как абсолютов и искать меру их взаимоотталкивания/взаимопроникновения. Понимая, что обзор этого направления — предмет отдельной статьи, я ограничиваюсь лишь указанием на то, как видят это противоречие некоторые российские ученые.

Мой однофамилец Ю. Н. Давыдов (1929–2007) указывает, что в теоретической социологии Запада противостоят тенденции — поиск социальных ресурсов, нацеленных на 1) сохранение в обществе социального порядка (Конт, Дюркгейм),

2) изменение социального порядка (К. Маркс, марксизм), и 3) альтернатива обеим противоположностям — идея порядка, возникающего из хаоса (И. Пригожин). Автор не объясняет, как пригожинская идея противостоит Конту и Марксу. Но при дание этой идее статуса альтернативы указывает направление, идя по которому можно выстроить медиационную концепцию развития социального [Давыдов Ю., 2003: 42–43]. Мой коллега В. В. Щербина (Институт социологии ФНИСЦ РАН), изучая западную социологию, делает вывод, тождественный классификации Ю. Н. Давыдова, но на примере несколько другого набора имен классиков социологии. Тех, которые считают, что миссия социальных наук — это поиск ресурсов укрепления социального порядка (Парсонс, Мертон), и того же классика, который призывал изменить мир (К. Маркс). Автор статьи призывает искать альтернативу Парсонсу/Мертону и Марксу, но не принимает пригожинское направление в разработке этой альтернативы [Щербина, 2019: 30–39]. Из западных идей ограничусь лишь призывом известного французского социолога-теоретика Бруно Латура *«пересобрать социальное»*. Автор указывает на противостояние в социологии идей поиска социального порядка и поиска разнопорядковых разногласий и разновекторной динамики. И считает, что соединять их надо не через поиск компромисса, а через третий путь, рождающийся из разногласий, пригожинского хаоса идей и представлений [Латур, 2014: 21].

### ***Восточная аналитическая мысль о «середине»***

Конфуций открыл бессмертную формулу эволюции культуры через саморазвитие человека — человек, отвечая на вопрос, как ему формировать человеческое в себе, располагает себя в «сфере между» внешней средой, бросающей ему вызов, и собой, исторически сложившимся. И из самокритичной и противоречивой Середины между ними он видит себя проектируемого, нового — способного изменяться и одновременно устанавливать границы своего изменения [см.: Давыдов А., 2019b: 124–134; 2020b: 57–73]. Буддизм стремится к тому, чтобы человек находился в социально-нравственном пространстве «между» равнодушием и страстями, должен идти путем

Середины, отказываясь от привязанности ко всему, что мешает ему совершенствоваться.

Итак, предметом данной статьи является анализ идеи «середины» через западную и российскую рефлексию, опыт мировых религий, социокультурную и социоэкономическую прагматику. Опыт такого разговора, я надеюсь, позволит всем его участникам приблизиться к пониманию смысла «середины» как методологического инструмента.

## **2. Бахтин-Лекторская методология «Я-для-Другого с точки зрения Другого/ Другой-для-меня с моей точки зрения»**

Идея двувекторной «середины-для», описывающая принцип личности, родилась в философствовании М. М. Бахтина (1895–1975) на филологическом материале [Бахтин, 2000]. Она обрела общефилософское звучание в теоретизировании акад. В. А. Лекторского, который противопоставил ее картезианской «*cogito ergo sum*» и некоторым идеологизмам классической эпистемологии. Эта идея ставит два вопроса: 1) Как объяснить генезис смыслов Я и Другого через различие и единство их оснований? и 2) Как преодолеть угрозу раскола между ними? Методологический инструмент «для» я интерпретирую как «во имя...» — он нацелен на поиск такого Я, который ищет основание для формирования братского Мы.

Ф. Ницше, анализируя инструментальность «в себе/для себя» и вводя в научный оборот «для меня», пишет: «“Вещь в себе” так же нелепа, как “чувство в себе”, “значение в себе”. Не существует совсем “фактов в себе”, но для того, чтобы получилось нечто фактически данное, нужно всегда вложить в него сначала некоторый известный смысл... В основе лежит всегда вопрос “что это для меня?” (для нас, для всего живущего и т.д.)» [Ницше, 1994: 259]. Еще дальше от «вещи в себе» в применении к человеку уходит М. Хайдеггер, закладывая в основание Я способность ответить на «зов бытия», «голос бытия», «требование бытия», «вопрос об истине бытия» [Хайдеггер, 1993: 40, 144, 198]. «Для нас» Канта, «для меня» Ницше и «зов/голос/

требование бытия» Хайдеггера позволяют Бахтину и Лекторскому ввести представление о сущности личности через ее способность ответить на «зов/призыв» Другого в системе «Я-Другой», вложив в него глубоко гуманистический смысл.

*В этом «для» доминирует зов/поиск Другого [Бахтин, 2000], призыв к диалогу, переходящий в духовный порыв, в беззаветное служение, новозаветный подвиг, вплоть до самопожертвования. Суть Я — в способности ответить на этот призыв, а смысл «середины-для» — сформировать Я/Ты-диалог с целью создать Я/Мы-культуру. Такой порыв возможен только через формирование Я и Другим общего для обоих основания и внутренней потребности к такого рода синтезу. Личностная открытость, бескорыстная распахнутость «середины-для» мира вырождается в свою противоположность в идее всеобщего братства во всех ее религиозных и политических вариантах.*

### **Структура Бахтин-Лекторской «середины-для»**

Бахтинская метафора вызывает у меня вопрос: кого зовет бахтинский Другой? «Что ищет он в стране далекой»? И мой гипотетический ответ: он зовет меня, мечтая услышать мой ответ на свой зов. Образ «зов Другого» подан у Бахтина как необуловленная антропологическая данность, родившаяся вместе с появлением человека. И хотя я думаю, что это не так, но с готовностью принимаю бахтинский постулат в предложенном виде, потому что он позволяет мне продвинуться в изучении социального. В. А. Лекторский устанавливает смысл Я через его способность ответить на «зов Другого» [Лекторский, 2009]. Таким образом, через бахтинский «зов/призыв» и лекторскую «способность ответить на него» рождается интерсубъективная (Выготский) вопрошающая и отвечающая-на-зов/вопрос аналитическая оппозиция «Я-Другой». В ее межполюсном смысловом пространстве рождается диалогичная «Я/Мы-середина», через измерение и изменение которой можно формировать неклассические процессы межсубъектной коммуникации в системах «субъект–объект», «субъект–субъект».

В 1965 г. выходит книга В. А. Лекторского «Проблема субъекта и объекта в классической и современной философии»

[Лекторский, 1965], в которой он ставит вопрос о субъект-субъектных отношениях как одном из неклассических оснований теории познания. В 1980 г. выходит другая его книга «Субъект, объект, познание» [Лекторский, 1980], в которой он говорит, что переход от субъект-объектных отношений к субъект-субъектным как новому основанию происходит через межсубъектное смысловое пространство, то есть через третий субъект, который, опираясь на межсубъектный диалог, растет, развивается, через себя определяя динамику развития всего социума. В работах Лекторского зарождается тернарная схема, которая заложила одно из оснований (горизонтальной) неклассики в теории познания в условиях России. Вторым шагом на своем новаторском пути Лекторский сделал в ряде статей, в том числе в Новой философской энциклопедии [Лекторский, 2010] и учебнике «Эпистемология классическая и неклассическая» [Лекторский, 2009], в которых обосновал еще один постулат — третий смысл развивается через отказ от сверхсубъективизма, гиперкритицизма, фундаментализма, наукоцентризма и других «-измов»/-центризмов в анализе, возникших в партийно-классовом подходе в российской науке о человеке и обществе. Так через генезис представления о субъектности «середины» родились основания философской неклассики в условиях России, аналитическая мысль которой в 60–80-е годы XX в. начала расчистку путей для новых в России научных дисциплин — социальной психологии, социологии и социокультурного анализа.

В работах Бахтина и Лекторского, таким образом, рождается новый теоретический пока еще не инструмент, но уже эффективный аналитический прием — *целесолагающее «для»*. И у меня возникает вопрос: где располагается Бахтин-Лекторское «для»? Работая в рамках различных субъект-субъектных оппозиций (в психологии, филологии, философии), мысль Бахтина и Лекторского движется в смысловом пространстве, которое С. Аристотель в «Никомаховой этике», Г.В.Ф. Гегель в «Науке логики», К. Леви-Стросс в «Первобытной культуре», А. С. Ахиезер в трехтомнике «Россия: критика исторического опыта» и автор этих строк в книгах «Душа

Гоголя. Опыт социокультурного анализа» и «Неполитический либерализм в России» назвали «серединой», и я сегодня называю «Бахтин-Лекторской серединой-для».

### ***Беззаветное служение как проблема в идее коммуникации «Я-для-Другого/Другой-для-меня»***

Библейский образ жертвы Иисуса в российской онтологии «для-Другого» верифицируется цитатой из Евангелия: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» [Мф. 20:28] и интерпретируется как *беззаветное служение*. Этот образ в этике требует от человека послужить идее/власти/церкви/Богу/земле/родине/народу так же, как послужил Иисус — беззаветно — «не щадя живота своего», ради спасения себя и людей. Эта мысль — центральная во всей многовековой русской святоотеческой литературе, начиная с Четьи-Минеи, которая обладает в России огромным влиянием и на массовое, и на элитарное сознание. Отсюда же, я полагаю, и влияние идеи беззаветного служения на бахтинское: «Я-для-Другого с точки зрения Другого/Другой-для-меня с моей точки зрения». Православное ли только это влияние? Не думаю — оно общехристианское, порождающее социал-демократические/христианско-демократические идейные корни.

Эта бахтинская формула «середины» как служения людей друг другу имеет несколько неоспоримых достоинств для научного изучения социальной реальности:

1. Бахтинская идея полагает свободу как общее основание смыслов Я и Другого и поэтому рассматривает их как независимых друг от друга субъектов деятельности.

2. Она побуждает Я человека видеть свободу Другого как основание своей свободы, нацеливая свое Я и Я Другого на создание в «сфере между» ними третьего смысла — медиационной Я/Мы социальности.

3. Эта идея требует диалога и равноправия между всеми людьми в обществе как необходимого фона для функционирования бахтинского «для». И хотя не легко достичь консенсуса

в интерпретации смыслов равенства, равноправия и справедливости, проблема решаема через общественный договор, опять же через Я/Мы «середину».

4. Объективный недостаток идеи «середины», и даже не этой идеи, а человеческого сообщества, в том, что эту идею легко преувеличить (увести из «середины») и тем самым исказить, превратив из этики доверия в этику вражды. Беззаветное служение именно потому, что оно беззаветное, может поставить власть над законом, а это опасно. Чтобы этого не произошло, надо так переосмыслить ценностно-познавательную установку, чтобы служение Я Другому *не было беззаветным*. Находясь в «середине», оно должно быть не только взаимно стимулирующим, но и взаимно ограничиваемым, от чего выигрывают обе стороны. Бахтинское «для» в схеме Бахтина-Лекторского, *если ее не исказить беззаветностью*, методологически акцентирует равноправие, то есть независимость сторон, диалог, взаимопомощь в социальных отношениях и новое понимание свободы, о чем пишет В. А. Лекторский:

«Подобное переосмысление Я, сознания и отношения Я и Другого ведет к новому пониманию свободы. Свобода мыслится уже не как овладение и контроль, а как установление равноправно-партнерских отношений с тем, что находится вне человека: с природными процессами, с другим человеком, с ценностями иной культуры, с социальными процессами, даже с нерефлексируемыми и “непрозрачными” процессами моей собственной психики. В этом случае свобода понимается не как проявление проективно-конструктивного отношения к миру, не как создание такого предметного мира, который управляется и контролируется, а как такое отношение, когда я принимаю Другого, а другой принимает меня. (Важно подчеркнуть, что принятие не означает простого довольствования тем, что есть, а предполагает взаимодействие и взаимоизменение). При этом речь идет не о детерминации, а именно о свободном принятии, основанном на понимании в результате коммуникации. В этом случае мы имеем дело с особым рода деятельностью. Это не деятельность по созданию предмета, в котором человек пытается запечатлеть и выразить самого себя, то есть такого предмета, который как бы принадлежит субъекту. Это взаимная

деятельность, взаимодействие свободно участвующих в процессе равноправных партнеров, каждый из которых считается с другим и в результате которой **оба они изменяются...**» [Лекторский, 2009: 46] (жирный шрифт мой — А. Д.).

### **Неклассика В. Лекторского–А. Ахиезера**

Лекторский и Ахиезер работали параллельно, постоянно обсуждая фундаментальные проблемы науки [Подробно о сотрудничестве этих ученых см.: Давыдов, 2019а]. Идея «середины» была также в центре их внимания. И сегодня мы не можем не сопоставить их концепции.

А. С. Ахиезер (1929–2008), философ, культуролог, социолог, который, как и Лекторский, создавал неклассическую традицию в социальных науках, но работал в иной научной нише — социокультурном анализе социальной динамики России [Ахиезер, 2008]. Ахиезер вбросил в научный оборот идею о том, что в междисциплинарном смысловом пространстве работают две противоположные логики — инверсия и медиация. Инверсия как метание субъекта между архаичными противоположными абсолютами, и медиация как творческий инновационный поиск третьих, альтернативных смыслов в межполюсном пространстве. Основная мысль Ахиезера, которая имеет прямое отношение к социологии, в том, что носитель инверсии — исторически сложившаяся в России вечевая (соборно-авторитарная) культура; носитель медиации — общество (в идеале гражданское). Неспособность русской культуры совместить через диалог эти противоположности порождает цикличность в историческом развитии страны, где главный субъект — социокультурный раскол в обществе.

В чем отличие социокультурной схемы Ахиезера от эпистемологической схемы Лекторского?

Лекторский через идею междисциплинарного смыслового пространства создает условия для междисциплинарного диалога — его «срединный» субъект рождается в результате диалога между исходными субъектами, диалог — основание его теории развития. Медиационный субъект Ахиезера появляется отнюдь не в результате диалога между исходными субъектами — он



рождается из самозаконодательного себя (Self), из медиации, которая зарождается в культуре одновременно с инверсией, побеждает в конкуренции с исходными субъектами, мыслящими инверсионно, потому что медиационный субъект (медиационность как состояние сознания) порождает инновацию — индивидуальные социальные отношения, а исходные субъекты ее не порождают. Индивидуальная инновация, по Ахиезеру, заведомо демократичнее, эффективнее, полезнее для развития общества, чем вечное сознание с его соборно-авторитарной социальной архаикой, поэтому медиация не может не победить инверсию.

Но что происходит с исходными смыслами, если медиация побеждает инверсию? Они, по Ахиезеру, циклически устаревают и на какое-то время уходят на периферию общественного интереса, затем активизируются в несколько обновленном виде, но в конечном счете все более уходят со сцены бытия. Побеждают эволюция культуры и медиация как ее движитель. Александр Самойлович — мой учитель — и у меня это тоже было почти так в книге «“Духовной жаждою томим”»: А. С. Пушкин и становление “срединной” культуры в России», получившей в 1994 г. международный грант и изданной в Новосибирске в 1999 г., хотя я цикличностью не занимался. Сегодня, более глубоко ознакомившись с работами В. А. Лекторского, я так бы уже не написал. Недостаток этой концепции в том, что, не владея адекватной методологией, я интерпретировал исходные смыслы не столько через идеальные типы, сколько натуралистично, через архаику (исходного) и новизну (нарождающегося) социальных субъектов. Лекторский настаивает: субъект-субъектных отношений в психологическом и эпистемологическом смысле не существует, а существует неклассическая динамика субъектности как субъективное состояние сознания.

Социальные науки, опираясь на эту мысль философа, формируют свои области — их предмет уже не только становящаяся, либо уходящая субъектность как потребность, но сами субъекты как носители субъектности определенного типа, то есть индивидуальное, групповое и т.д. как социальное. Но этот путь для наук все еще новый: надо разрабатывать медиационную

методологию — вводить представление о раздвоенной между старым и новым «середине», содержащей тезис-антитезис, и через диалог, переходящий в условиях России не в синтез (!), а в новую раздвоенную «середину», которая через новый диалог и новое раздвоение единого переходит от одной пары тезис-антитезис к новой. Тогда можно глубже понять и теории цикличности Янова, Ахиезера, Пантина, и межсубъектную неклассику Лекторского, и пригожинский хаос, который порождает (каким образом?) социальный порядок, и трагедии судебных практически всех выдающихся представителей великой русской литературы (об этой диалогике, ди-логике я буду писать в следующих разделах статьи — о «серединах» Ж. П. Сартра, В. С. Библера и Р. С. Гринберга).

### **3. Овладение и контроль. Западная идея «середины-для» в установке «бытие-для-Другого»**

#### ***Введение в методологию «для» в дуализме медиационной установки «бытие-для-Другого»***

Я как «бытие-для-себя» исходит из эго-смысла Я, но как «бытие-для-Другого» не может исходить только из Я, оно исходит из «сферы между»/«середины» между Я и Другим. Почему? Потому что Я-для-Другого как бытие и дарение только тогда будет принято Другим, когда оно, считают и Бахтин, и Лекторский, и Ахиезер, происходит «с точки зрения Другого». Но это даримое бытие, произведенное только «с точки зрения Другого», тоже невозможно, потому что это бытие — мое, настаивает Ж. П. Сартр [Сартр, 2000]. Поэтому мое бытие-для-Другого по необходимости содержит два бытия — по рождению оно мое, а по destination принадлежит Другому, то есть оно внутренне противоречиво, двунаправленно и двусубъектно, а это значит, что в акте дарения по необходимости несет в себе медиацию — соединяющую противоположности третью Я/Другой (Я/Ты, Я/Мы)-субъектность.

Внутри третьей субъектности в латентном виде содержатся два исходных субъекта — Я-дарящий и Другой-одариваемый, которые занимают определенные значимые пространства. Они не только не умерли, но влияют на условия дарения. Каким образом? Если в третьей субъектности доминирует значимость одариваемого, то акт дарения совершается как служение Другому; в нем Я и Другой опираются на единое, общее для обоих основание. Если же в третьей субъектности доминирует значимость дарящего, в нем действие дарения — это акт овладения и контроля, в котором Я хотя и отвечает за свое «бытие-для-Другого», но оно (Я) не есть основание Другого.

Обе формулы «для-Другого» — и служение, и овладение/контроль — наполняя свое «для» социальным содержанием, несут в себе риски выродиться в нечто противоположное: в «для-себя» и в ничто. Почему? Единство оснований, нацеленное и на беззаветное служение, и на овладение/контроль, может нивелировать различия между Я и Другим и привести к диктатуре Я, к Я-тоталитаризму, что в свою очередь может растворить уникальность и Я, и Другого в образовавшейся безликости социальной общности третьей субъектности и понижению общего Я/Мы-социального качества.

Отсюда основной вопрос к методологии «для-Другого» в ее западном варианте: что преобладает в идее «середины-для»/«бытие-для-Другого»/третьей субъектности — овладение/контроль или служение?

### ***Овладение и контроль в установке «для-нас» И. Канта***

Методологическое самозаконодательное «для» впервые ввел в научный оборот Д. Юм (1711–1776). Наибольший вклад в его научное обоснование внес И. Кант (1724–1804) своей аналитической оппозицией «вещь в себе — вещь для нас». Но что характерно: оба опирались на *cogito ergo sum* Декарта (1596–1650). Декарт был глубоко верующим христианином и считал, что его рефлексия, в которой он был абсолютно уверен, держит «невидимая рука» [Бога]. Отсюда и его верующее знание и радикально-критическая/радикально-оптимистическая ценностно-познавательная установка как способность его

Я познать все, что не его Я. Эту либерально-картезианскую уверенность унаследовала вся европейская философия Нового времени. И. Кант: «Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, — это антагонизм их в обществе, поскольку он (антагонизм — А. Д.) в конце концов становится причиной их законосообразного порядка <...> люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных; они не заполнили бы пустоту творения в отношении цели его как разумного естества. Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать!» [Кант, 1966: 11]. Так в западной науке о человеке родилась и утвердилась картезианская уверенность в способности европейского человека познать «вещь в себе» как «вещь для нас» трансценденталиста И. Канта и в способности пролетариата превратить мир из «вещи в себе» в «вещь для себя» материалиста и атеиста К. Маркса (1818–1883). Инструмент «для» в европейской философии, указывая на познание как субъекта «середины» между предметным миром и Я, стал нести онтологический смысл, но только с одним ценностно-познавательным вектором — через способность Я овладеть всем, что не-Я и контролировать его. Но это XVIII–XIX вв. Может быть, что-то изменилось в XX в.? Ведь не случайно две мировые войны породили кризис довоенного гуманизма и в экзистенциализме появилось новое гуманистическое «для» — «бытие-для-Другого».

### ***Овладение и контроль в установке «бытие-для-Другого» Ж. П. Сартра***

Читаем Ж. П. Сартра (1905–1980), который в «Бытие и ничто» подробно разбирает онтологию установки «бытие-для-Другого»:

«Все то, что нужно для меня, нужно и для другого. В то время, как я пытаюсь освободиться от захвата со стороны другого, другой пытается освободиться от моего; в то время, как я пытаюсь поработить другого, другой стремится поработить меня...

Конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого. Если мы исходим из первичного открытия другого как *взгляда*, то должны признать, что испытываем наше непостижимое бытие-для-другого в форме *обладания*. Мною владеет другой; взгляд другого формирует мое тело в его наготу, порождает его, ваяет его, производит таким, каково оно *есть*, видит его таким, каким я никогда его не увижу. Другой хранит секрет — секрет того, чем я являюсь. Он производит мое бытие и посредством этого владеет мной. И я, признавая свою объективность, испытываю то, что он имеет это сознание. Через сознание другой есть для меня одновременно тот, кто *украл* (курсив мой — А. Д.) мое бытие, и тот, кто делает то, “что существует” бытие, которое есть мое бытие. Так я понимаю эту онтологическую структуру; **я ответствен за мое бытие-для-другого, но я не есть его основание**» [Сартр, 2000: 380] (жирный шрифт мой — А. Д.).

1. Чувствуете высокую тревожность и отчужденность картезианского Я, когда у него возникает обмен взглядами, случайное первичное знакомство с Другим? Он боится быть поработленным, захваченным, ассимилированным. И поэтому, следуя основанию «для» в установке «бытие-для-Другого», он защищается от возможного захвата и ассимиляции: «Я ответствен за мое бытие-для-Другого, но Я не есть его основание!»

2. Первичная коммуникация как конфликт — не единственная ситуация для изучения онтологии «для-Другого». Есть и другая — способность Я внимательно рассматривать свободу Другого с точки зрения своей свободы и возможного их тождества. Сартр пишет:

«Я отождествляюсь полностью с моим рассматриваемым бытием, чтобы поддержать напротив себя свободу рассматривающего-другого, и так как мое бытие-объекта является единственным возможным отношением меня к другому, то именно это — единственное бытие-объекта, которое может служить мне инструментом, чтобы произвести ассимиляцию *свободы другого*» [Сартр, 2000: 381].

В этой проблемной ситуации отождествление Я с Другим стало возможным, но не как акт двоих, сближивший обоих. Это

состояние — акт самосознания Я. У Я есть цель — «произвести ассимиляцию свободы Другого», захватить его свободу. Определив эту цель «для себя» как экзистенциальную, у Я родилось обоснование тождества смыслов Я и Другого в системе «Я–Другой» на своих условиях как захватчика, осуществляющего намерение овладеть и контролировать. Я не вижу принципиальной разницы в разрешении проблемы тождественности смыслов Я и Другого в первой и второй проблемных ситуациях — в обоих случаях кантианское картезианство не изменило своей миролюбиво-агрессивной природе, нацеленной на овладение и контроль.

3. Сартр исследует третью ситуацию в системе «Я–Другой» — любить и быть любимым, когда «свобода Другого есть основание моего бытия». Ну вот уж в этом случае, думал я, встречу с равноправием и диалогом как формами служения Другому, но тщетно:

«Любовь как первичное отношение к другому является совокупностью проектов, которыми я намерен реализовать эту ценность. Эти проекты ставят меня в непосредственную связь со свободой другого. Именно в этом смысле любовь является конфликтом. В самом деле, мы отмечали, что свобода другого есть основание моего бытия. Но как раз потому, что я существую через свободу другого, у меня нет никакой защиты, я нахожусь в опасности в этой свободе; она оформляет мое бытие и *делает меня бытием*, она дает и забирает у меня ценности и является причиной постоянного пассивного ухода моего бытия в себя. Безответственная, находящаяся вне досягаемости эта изменчивая свобода, в которую я включаюсь, может приобщить меня в свою очередь ко множеству способов различного бытия. **Мой проект возобновить свое бытие может реализоваться, только если я захвачу эту свободу и редуцирую ее к свободному бытию, подчиненному моей свободе**» (жирный шрифт мой — А. Д.) [Сартр, 2000: 381–382].

Поначалу я удивлялся: может быть я чего-то не понимаю? — Онтология «для» в формуле «бытие-для-Другого» парадоксальным образом превращается в картезианском/кантианском/сартровском сознании в свою

противоположность — «бытие-для-себя». Этот поворот был возможен в Ветхом завете Библии в мышлении царя Соломона (Притчи 25:21,22), но как такое стало возможным в трудах гуманиста Сартра?<sup>1</sup>

В. Лекторский призывает не удивляться и объясняет, что «*овладение и контроль*» — *западная гносеологическая, этическая и политическая норма: после Декарта* в западной философии, — подчеркивает он, — «*появляются две взаимно связанных идеи: с одной стороны, идея о несомненной данности человеку мира его сознания и неочевидности существования мира внешних предметов (таким образом впервые выделяется сфера субъективного как резко противостоящая всему остальному) и, с другой стороны, идея о возможности и необходимости со стороны сознания контролировать его окружение... Овладение окружением, в свою очередь, расшифровывается как контроль и господство... Истинная свобода предполагает контроль со стороны "Я" над всем, что от него отлично*» (курсив мой — А. Д.) [Лекторский, 2009: 43–44].

Но у западного «для» в системе «бытие-для-Другого» есть свои достоинства — о них я буду говорить, когда буду писать о «середине» Р. Гринберга. А сейчас продолжу изучение «середины» на материале концепции диалогии российского философа В. С. Библера (1918–2000).

---

1 На этот вопрос можно было бы ответить так: Если Бахтин-Лекторская логика отношений Я и Другого строится, по-видимому, на принципе взаимопроникновения смыслов Я и Другого на общем основании и в результате внутренней потребности обоих в таком взаимопроникновении, то западное идеальное (нововременное, экзистенциальное и постмодернистское) представление о логике отношений между ними — скорее, на идее зеркальности. Эта идея объясняет создавшееся единство как игру и через принцип «разобособляющего взаимовручения». М. Хайдеггер: «Обязывающая свободой зеркальность — игра, вверяющая каждого... каждому от слаживающей поддержки взаимного вручения... Каждый, скорее, разобособлен внутри их взаимоврученности до своей собственной сути. В этом разобособляющем взаимовручении собственной сути — зеркальная игра [участников]» [Хайдеггер, 1993: 324].

#### 4. В. С. Библер. Российский вариант западной «середины»

##### **Структура «середины» в диалогике В. Библера**

В беседе 1 мая 2020 г., когда мы все, вся страна уже месяц сидели по домам в карантине по поводу коронавируса, разговор В. А. Лекторского со мной по телефону, начавшийся в благословенные докоронавирусные времена, продолжался. Владислав Александрович, отвечая мне, сказал: «Вы точно уловили отличие философии Библера от моей: мышление Библера, его идея личности — закрытая от внешнего мира система, его Другой, с которым он все время полемизирует, находится в нем самом, его рефлексия — внутренний диалог, разговор с собой».

Далее, цитируя мысли Библера, я буду ссылаться, не столько на его книги, (из них я бы выделил: В. Библер. Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога. М.: Политиздат. 1975), сколько на двухтомник «Замыслы», вышедший после смерти Владимира Соломоновича и содержащий его черновики, наброски статей, лекций, отдельные мысли и некоторые опубликованные тексты, подвижнически собранные, прокомментированные и изданные И. Е. Берлянд и А. В. Ахутиным [Библер, 2002].

У Библера мышление (которое он понимает как сознание) — это неоткрытая, замкнутая на себе картезианская система, где ключевой смысл — *cogito*. Отсюда поразительная уверенность философа в своем мышлении, а все остальное — объективируемый мир. Но мир как предмет его объективации находится не в мире, он в нем, внутри его аналитического воображения. А вне его Другой Библеру не нужен. Поэтому общества как такового у Библера нет — зачем? По той же причине нет у него ни реального человека, ни социального содержания его «середины». Но вот ведь парадокс! — именно в силу глубокого вживания в диалектику межсубъектной «середины» (пусть воображаемой) автору концепта диалогике удалось внести существенный вклад в теорию договороспособности закрытых социальных систем, в которой динамика третьего субъекта



в мышлении оппозициями является мощным фактором перехода от диалога к диалогизации.

*Библеровский Я — закрытая система, ему не нужен «дополнительный», внешний Другой (Бог), ему достаточно экзистенциально воображаемого Другого, введенного в его Я самим Я. Отсюда безбожная вера Библера, недIALOGичность его межсубъектной «середины» между его Я и внешним Другим и парадоксальная потребность сделать ее диалогичной. Его девиз: «Верю, потому что знаю».*

Библер пишет: «Личность не нуждается во внешнем (для ее определения) нравственном абсолюте, внешней ссылке на «других людей», на долг, категорический императив и т.д. В само определение личности (осознаваемого Я, к которому Я отношусь, который — для меня «внеаходим», который — для меня — целен и завершен...) включается определение другого Я, Ты, бытие которого со-бытийно мне, входит в то, что мне насущно более, чем собственное бытие. Ср. у Бахтина: дух есть там, где есть *два* духа; сознание — там, где — *два* сознания; и обратно — два сознания есть феномены сознания лишь тогда, когда они — в *одном* сознании. Именно благодаря этому (вмещению в меня — ты...) сознание не умещается в себе, есть больше, чем «самосознание». Если же «иной человек» будет вводиться дополнительно, после того, как определено «Я», как раз тогда это «Я» никак не выскочит из себя и будет лишь насильственно и лицемерно подчиняться «абсолюту» и «принудительному альтруизму». Тогда человек будет всегда нуждаться в «небесном полицейском», — иначе, дескать, «все дозволено»» [Библер, 2002: 199].

Библер в этой цитате — удивительное явление, это чистый, парящий над бытием Библер, чистое Я. Он принимает Другого, только если он со-бытиен, со-насущен ему и только если он своевременно включил его в себя, сделав своим. Поэтому он выносит за гуссерлевские скобки и Бога религии, и Бога-небесного полицейского, и все реальное бытие как вне-себя-бытие вместе с реальным вне-себя-Другим как объект, но... субъектом своей веры остается. Это путь Декарта. Но «по пути Декарта мы не достигаем чего-либо абсолютно достоверного,

но приходим лишь к факту очень сильной веры», — считает Ф. Ницше [Ницше, 1994: 225]. Он бесконечно далек от любой религии, но он по-картезиански уверенный верующий... во что? как и Декарт — в чистоту своего *cogito ergo sum*. Это счастье замечательного аналитика, поставившее его в первый ряд современных российских философов, и, может быть, его... нет, не несчастье, а некоторое неуютство, которое, по-видимому, мучило его. Почему?

У Библера есть диалог со своим внутренним Другим, с которым он прекрасно ладит. Но у меня не исчезает ощущение, что диалога с внешним, не своим, реальным Другим философ избегает, да и как его строить? Но разговор с ним все-таки ему нужен. По-видимому, именно из противоречия с неправильным Другим рождается потребность уйти от неудобной «логической» схемы «тезис — антитезис — синтез» Гегеля и создать свою удобную схему «диалогичную», «ди-логичную».

Однако возникает трудность: библеровский возжелавший диалога субъект несет в себе все родовые черты картезианско-библеровского прохладного отношения к диалогу — замкнутость, отдаленность от сомнительного оппонента, разрыв, раскол с ним и т.д., и с такими данными, даже если вдруг появилось желание вести диалог, диалог лучше не начинать. Что же делать? Как создать схему диалога для не родившихся для диалога, но вынужденных вести диалог закрытых систем? — вопрос Библера. Этот вопрос, родившийся из конфликта философа с внешней средой, стал основанием его работы над теорией диалога для недиалогичных систем. Он ставит эту задачу в академической форме теории познания, а я перевожу ее на язык социальных наук.

*Чтобы договориться, надо изменить содержание межсубъектной «середины»/предмет спора/основание диалога и стремиться не к диалогу как разовой акции, а к диалогизации как многоуровневому процессу.*

Библер спорит с Гегелем: «Условие для понимания диалога как предельной (!) логической (!) формы: две радикально иных, не сводимых друг к другу речи — два “дополнительных” языка, — не могущих друг без друга, не могущих друг с другом...

Это — форма речевого выражения («материя мысли») самой идеи ди- (дву-) логичности» [Библер, 2002: 1: 142]. Библер говорит о несводимости сознаний, мышлений к одной логике, к одному субъекту и языку.

Споря с Гегелем, Библер объясняет: «Не “триадная схема” — “тезис — антитезис — синтез” (схема определения одного логического субъекта под двумя противоположными атрибутами, — когда “логический субъект” не присутствует. Но предполагается, а затем определяется соединением двух атрибутов с неявным изменением (развитием) этого логического субъекта...), но феноменологически данная схема спора — тезис — антитезис — тезис — антитезис — ... с переходом “n+1” — к совсем *иной* логике (и *иному* предмету) спора (точке трансдукции)» [Библер, 2002: 143].

Вот она искомая мною Библер-картезианская некарнегианская точка трансдукции в моем тексте — **надо изменить предмет диалога**. Если изменяется предмет спора, тема диалога, межсубъектная проблема, то изменяется и логика коммуникации как проблема диалога: от жесткой конфронтации, от пригожинского хаоса, от ахиезеровского разрыва, от пустоты в «сфере между/в «середине» к формированию нового содержания «середины» как нового основания коммуникации и, следовательно, к появлению возможности продуктивного диалога. Вот примеры логики того, как работает Библер-картезианская «середина» в процессе своего переформатирования — перехода от традиционного спора/раскола к продуктивному диалогу.

*Вестфальский мир. 1649 год.* Закончилась 30-летняя война в Европе между католиками и протестантами, унесшая 8 миллионов жизней. Почему сторонам 30 лет не удавалось договориться, а в 1649 году вдруг удалось? Изменился предмет спора. Каким образом? К середине XVII века власть императора и Папы в Священной Римской империи начала слабеть, больше самостоятельности стали проявлять новые формирующиеся государства, входящие в империю — Швеция и Франция. В результате основные вопросы в империи стали решаться в рикстаге/парламенте, в котором теперь заседали, сидя рядом, и католики, и протестанты. Вопросы независимости, сотрудничества и становления новой государственности в Европе стали

важнее конфронтации и межрелигиозной резни, *изменился главный предмет общеевропейского диалога*, дискуссия между церквями стала частным случаем общеевропейской межгосударственной дискуссии, и церкви-спорщики — войну надо было кончать — были вынуждены договариваться, опираясь на новые принципы. Договорились, что не только государства империи, но и обе церкви будут свободны и будут уважать права и сферы влияния друг друга. Изменился предмет межсубъектной «середины» как основание диалога, и Вестфальский договор стал возможен.

*Брестский мир. 1918 год.* Первая мировая война, начавшаяся в 1914 г. Воевать или подписывать мир с Германией, захватывавшей одну за другой огромные российские территории — оба решения были плохи для Советской России, так как российская армия, дезорганизованная нараставшим в стране хаосом, воевать не могла и не хотела. Л. Троцкий в 1918 г., глава российской делегации на переговорах с Германией в Брест-Литовске, придумал чепуху: Россия прекращает войну, но и мира подписывать не будет — которая чуть не привела страну к катастрофе. Что сделал В. Ленин? Он *изменил предмет дилеммы*: выдвинул новый политический лозунг — «превратить войну империалистическую в войну гражданскую» и призвал создавать Красную армию, которая хотела и могла воевать. Этот перевод предмета дискуссионной «середины»: с спорного — «подписывать мирный договор или не подписывать?», вроде бы не имевшего однозначного ответа, на бесспорный — «создавать Красную армию или нет, чтобы защитить Советскую власть?», имевший для большевиков ясный ответ, позволил им (я не рассматриваю ленинский прием с историко-содержательной стороны) подчинить первую проблему второй. В свете новой дилеммы Ленин легко подписал Брест-Литовский мирный договор и так же легко потом его аннулировал, потому что как подписывать, так и не подписывать его стало второстепенной частностью новой политической ситуации, с каждым месяцем в 1918 г. наращивавшей свою доминантность.

Изменить предмет диалога, спора, выбора как основание — придумав **принцип «n+1»**, В. Библер сделал важный шаг на пути создания теоретического инструмента способности договориться. Почему и как, Библер не объясняет, он, как Декарт,

просто не сомневается в своей рефлексии. Но с точки зрения общей теории «середины», объяснение есть. В. Лекторский в своей неклассике считает, что если возникает межсубъектное смысловое пространство, то в нем автоматически зарождается новый, третий, альтернативный субъект и, следовательно, появляется предмет диалога, который в силу своей новой актуальности снимает межсубъектное противоречие и ведет за собой диалогичное-консенсусное развитие всего социума.

В чем развитие? Третий смысл рождается через свою альтернативность всем «-измам/-центризмам», от которых отказывается В. А. Лекторский. Он рождается также через альтернативность обоим исходным вечевым (соборному и авторитарному) полюсам, от которых отказываются А. С. Ахиезер [Ахиезер, 2008] и А. П. Давыдов [Давыдов, 2012]. И он несет, не может не нести в себе оппозиционную демократическую идею открытого общества, индивидуальных социальных отношений, социальной динамики и инновационного развития. Медиационный смысл, родившийся в межполюсной «середине» как новое основание, изменяет не только тему диалога, как об этом говорит Библер, но и саму логику диалога, как об этом говорят Лекторский и Ахиезер — диалог переходит на новый уровень, становится договороспособным, формирующим компромисс в споре между культурой и обществом, ценностями и интересами, старым и новым на своем, то есть на новом (третьем) основании, нацеленным на формирование новой социальной доминанты.

Но как работает социальный механизм перехода? В чем его диалектическая составляющая?

### ***Диалогика Библера позволяет идти дальше Библера***

Старые смыслы, наполнявшие «середину» Библера до смены предмета диалога, полностью из нее не уходят. Они не уходят из конкуренции с новыми смыслами, из культуры, из менталитета, из политики. Старые смыслы и, следовательно, старая дуальная оппозиция становятся частным случаем нового предмета диалога, новой дуальной оппозиции, как в обоих приведенных примерах (сюжеты с Вестфальским и Брест-Литовским

мирными договорами), и поэтому вынуждены подчиниться логике перехода диалога на новый уровень.

Так теряет свою универсальность схема: тезис–антитезис–синтез как начало и конец развития, и рождается новая схема: тезис–антитезис–тезис–антитезис–... как переход от диалога к многоуровневой диалогизации... от одноразовой акции к постоянно обновляющемуся процессу на новом уровне... В чем различие? У Гегеля: процесс линейный — не понятно почему он начался и синтез не понятно почему должен получиться, основания для синтеза нет — неслучайно ведь возникла альтернативная теория И. Пригожина, определяющая хаос (не синтез) как возможное основание развития. Диалогика Библера призывает к созданию новой логики. Но отсюда мой вопрос: откуда у Гегеля и Библера взялась пара тезис-антитезис? — и мой ответ: из некой раздвоенности как основания. Поэтому родившиеся из нее тезис–антитезис вместе создают *новый, третий, изменивший свой предмет срединный, раздвоенный смысл — отнюдь не синтетический (!), а конфликтный и диалогичный, новое основание, которое опять распадается на новые тезис и антитезис...*

Через пару тезис–антитезис каждый раз диалогика развития создает новую раздвоенную «середину», которая в схеме Библера не упомянута, но которая есть, потому что именно из нее как основания (как из черной материи, которая невидима, но есть) рождается новая пара тезис–антитезис, потому что появиться ей больше просто неоткуда. Пригожинский хаос — это изменяющая свой предмет и поэтому все время циклически в какой-то степени обновляющаяся «серединка» между одной парой тезис-антитезис и другой, новой. Это хаос, в котором вырисовываются контуры нового порядка, то есть нового тезиса-антитезиса, но (в условиях России) это не будет порядок и это не будет синтез, это будет новый хаос, требующий нового диалога. Элементы синтеза будут проявлять себя на всех этапах социокультурной эволюции, но в доминанту не превратятся. Доминировать будет утопающая в исторически сложившемся дуализме, борющаяся внутри себя и жаждущая диалога, но рождающая только диссоциирующий хор монологов расколота межсубъектная «серединка», циклически пытающаяся, но не

могущая из своего дуализма произвести иного, третьего, альтернативного... — ни картезианского «от» (тезис), ни Бахтин-Лекторского «для» (антитезис).

Предложенная схема, кажется, разрешает все трудности в понимании того, как работает методологическая межсубъектная «середина». Но нет. Не все. По необходимости возникает новая задача — соединить картезианскую «середину» в ее Сартр-Библеровской интерпретациях с Бахтин-Лекторской «серединой-для». Но как это сделать? Ресурсы для такого синтеза я нахожу в концепции несводимости частей «середины» Р. С. Гринберга.

## **5. «Середина» Р. Гринберга: принципы «несводимости» и «комплементарности»**

Концепция экономической социодинамики (КЭС) Р. Гринберга, исследуя механизм взаимодействия государства и частной инициативы в государственно-частном партнерстве, во-первых, открыто провозглашает дуализм этого «срединного» механизма через несводимость природ государственного и частного, и, во-вторых, считает эту несводимость не недостатком механизма, а его спецификой, достоинством и фундаментальным условием успешной работы всей системы партнерства [Гринберг, 2019]. Как оценить методологию этой схемы?

«Середина» Гринберга раздвоена и амбивалентна: принцип сотрудничества ее частей «друг-для-друга» осуществляется, опираясь на другой принцип — их независимости «друг-от-друга». Противостоят «для» и «от». Но противостоят ли?

*В социально-экономической сфере:* частная инициатива преследует прежде всего индивидуальные цели и производит индивидуальные полезности, государство — общественные. Но реализуя общественную полезность, государство через рынок «пристегивает» индивидуализм частного предпринимателя к своей общепольной деятельности и одновременно удовлетворяет потребности частного предпринимательства в занятости и доходах.

*В социально-экономической сфере:* частная инициатива преследует прежде всего индивидуальные цели и производит

индивидуальные полезности, государство — общественные. Но реализуя общественную полезность, государство через рынок «пристегивает» индивидуализм частного предпринимателя к своей общепольной деятельности и одновременно удовлетворяет потребности частного предпринимательства в занятости и доходах.

*В стратегическом планировании:* здесь в подтверждение основательности методологии Гринберга, я буду цитировать акад. В. М. Полтеровича, который, как и Гринберг, разделяет сферы государства и частного бизнеса и считает: «При проектировании долгосрочных стратегий целесообразно различать институты конкурентного рынка (ИКР) и институты догоняющего развития (ИДР)... ИКР нацелены на обеспечение высокого качества конкурентной среды: на противодействие коррупции, антимонопольное регулирование, сокращение доли теневого сектора, снижение административных барьеров, укрепление права собственности... ИДР — это корпоративистская система государственного управления, индикативное планирование при одновременной ориентации на укрепление доверия между государством, бизнесом и обществом, и намечающая контуры институциональной реформы» [Полтерович, 2017]. Налицо две независимые и взаимодополняющие друг друга в стратегическом планировании системы.

А теперь по существу того медиационного теоретизирования, которое я веду с начала данной статьи. Я, как мне показалось, выявил два типа «середины»: 1) Сартр-Библеровский вариант, когда «Я» использует то, что он называет «бытием-для-Другого», чтобы подчинить себе Другого, овладеть им и контролировать его. Каким образом? Конечно, с помощью законов и договоров (о других способах я не хочу говорить); 2) Бахтин-Лекторская «середина», когда Я и Другой, встав на точку зрения своего партнера в схеме «Я-для-Другого с точки зрения Другого/Другой-для-меня с моей точки зрения», стремятся служить друг другу. Взаимный контроль и взаимное служение. Можно ли соединить эти противоположности в аналитическую оппозицию «контроль — служение»? Можно и нужно. Почему? Служение без контроля невозможно



и контроль без служения, выходящего в экстремальных ситуациях за рамки регулярности и правил контролирования, тоже теряет смысл. Как это сделать? С помощью понимания, что принцип «Я-для-Другого/Другой-для-меня» осуществляется через принцип «Я независим от Другого/Другой независим от меня». Бахтин-Лекторский принцип «для» в данном случае тождествен гринберговскому принципу «от».

И. Кант, и Ж. П. Сартр убедительно показали, что между Я и Другим должна быть дистанция — и это, в определенном смысле, принимается. Но для чего? Они показали, что дистанция нужна для того, чтобы договариваться о взаимном овладении и контроле через законы — и это можно принять. Но этого недостаточно. В условиях, когда основным производителем стоимости в современной России является синкретиз «власть-собственность», нужно не просто соблюдать дистанцию между государственной властью и частной собственностью, а нужно законодательно (через уголовный кодекс) закрепить *независимость власти и собственности друг от друга*. И жесткое соблюдение принципа независимости «друг-от-друга» и есть принцип работать «друг-для-друга», то есть служить друг другу. Именно в диалектике этих противоположностей и достигается равновесие Свободы и Справедливости. Автор теории несводимости/комплементарности внес в теоретизирование по поводу смысла «середины» важный, так до сих пор недостававший нам методологический ресурс. Я благодарен судьбе за то, что свалившаяся в 2020 году на Россию беда, заставившая нас сидеть по домам в самоизоляции (я трудно переносил это сидение), не прекратила наше с Р. Гринбергом творческое общение. Именно в телефонном диалоге с ним родился этот удививший меня чудо-уродец «для/от». И кто знает, может быть из него и вырастет в дальнейшем что-нибудь путное. Прочитав рукопись данной статьи, Руслан Семенович 5 июня (теперь это историческая для меня дата) сказал мне по телефону: «Этому нет альтернативы» и «Будем серединить».

## **«Середина» как механизм «для/от». Заключение**

Независимый инструмент «для/от» может стать зависимым, кумовским, мафиозным, коррупционным, преступным, игнорирующим государственные законы и законы рынка. В этом качестве он не позволяет Я и Другому делать главное — своевременно совместными усилиями (например, государства и бизнеса) перестраиваться — изменять предмет межсубъектного диалога (вспомните примеры с Вестфальским и Брест-Литовским мирными договорами). Отход от принципа независимости как служения блокирует превращение диалога в процесс диалогизации, разрушает межсубъектную «середину» как метод.

Это нельзя допустить. Потому что именно в смысловом пространстве «между» через методологию автономного «для/от» нарастает значимость третьего смысла — *роста взаимного доверия, духа партнерства, атмосферы сотрудничества, воли к дружбе, взаимоуважению и политическому консенсусу, превращающих внешний механизм овладения и контроля в внутреннюю потребность служения*, что является основным капиталом в отношениях «Я – Другой».

### **Список литературы**

- Аристотель* 1984. Соч. в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль. 830 с.
- Ахизер А. С.* 2008. Россия: критика исторического опыта. Третье издание. М.: Новый хронограф. 2008. 936 с.
- Бахтин М.* 2000. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука. 335 с.
- Библер В.* 2002. Замыслы. Отв. ред. И. Берлянд. В 2-х кн. М.: РГГУ. 879 с.
- Библер В.* 1975. Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога. М.: Политиздат. 400 с.
- Гегель Г. В. Ф.* 1999. Наука логики. М. 1071 с.
- Гринберг Р. С.* 2019. В поисках равновесия. М.: Магистр. 160 с.
- Давыдов А. П.* 2012. Неполитический либерализм в России. М.: Новый хронограф. 644 с.

- Давыдов А. П. 2016. Социокультурные типы в науке об обществе. К типологии ментальности. Статья 1 // *Философские науки*. № 3. С. 84–98.
- Давыдов А. П. 2019а. Александр Ахиезер и мировая культура // *Теория медиации Александра Ахиезера. Воспоминания. Библиография. К 90-летию со дня рождения*. Отв. ред. А. П. Давыдов. М.: Новый хронограф. С. 88–96.
- Давыдов А. П. 2019b. Срединный путь развития современного Китая как способ создания гармоничного общества (конфуцианские истоки) // *«Личность. Культура. Общество»*. Журнал Института философии РАН. № 3/4. С. 124–134.
- Давыдов А. П. 2020а. Методологическая «середина-для» в неклассике В. Лекторского, медиации А. Ахиезера и принципе комплементарности Р. С. Гринберга/А.Я. Рубинштейна // *Вопросы философии*. № 10.
- Давыдов А. П. 2020b. У конфуцианских истоков социального развития современного Китая (срединный путь как способ создания «гармоничного общества») // *Россия — Китай: управление обществом в цифровую эпоху. Монография*. М.: ГУУ. С. 57–73.
- Давыдов Ю. Н. 2003. Исторический горизонт теоретической социологии // *Новое и старое в теоретической социологии (Книга 3)* / Под ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Изд-во Института социологии РАН. Кн. 3. С. 7–48.
- Кант И. 1966. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И. Соч. в 6 т. Т. 6*. М.: Мысль.
- Латур Б. 2014. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. Пер. с англ. И. Полонской. М.: ВШЭ. 384 с.
- Леви Брюль Л. 1994. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс. 608 с.
- Леви-Стросс К. 1994. Первобытное мышление. М.: Республика. 384 с.
- Лекторский В. А. 1965. Проблема субъекта и объекта в классической и современной философии. М.: Высшая школа. 121 с.
- Лекторский В. А. 1980. Субъект, объект, познание. М.: Наука. 360 с.

- Лекторский В. А.* 2009. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС. 255 с.
- Лекторский В. А.* 2010. Теория познания // Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль. С. 47–52.
- Ницше Ф.* 1994. Воля в власти. М.: «REFL-book». 352 с.
- Пантин В. И.* 1997. Циклы и волны модернизации как феномен социального развития. М.: Московский философский фонд. 191 с.
- Полтерович В. М.* 2017. Институты догоняющего развития и гражданская культура // Труды Вольного экономического общества России. Т. 205. М.: № 3. С. 314–328.
- Сартр Ж. П.* 2000. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика. 640 с.
- Социология Ядова: методологический разговор. [Избранные труды В. А. Ядова] / ФНИСЦ РАН; Ред.-сост., авторы предисл.: Е. Н. Данилова, Л. А. Козлова, П. М. Козырева, О. А. Оберемко. М.: Новый хронограф, 2018. 944 с.
- Хайдеггер М.* 1993. Время и бытие. Пер. с нем. М.: Республика. 447 с.
- Черныш М. Ф.* 2016. Двойные стандарты в современном обществе: pro et contra // Философские науки. № 3. С. 47–60.
- Черныш М. Ф.* 2017. Социальная мобильность: традиционные и современные подходы. Глава 1. // Социальная мобильность в России: поколенческий аспект. Колл. монография. М.: ИСРАН. С. 13–48.
- Щербина В. В.* 2019. Изменение характеристик социологии как науки (причины, итоги, перспективы) // Социологические исследования. № 11. С. 30–39.
- Янов А. Л.* 1999. Россия против России. Очерки истории русского национализма. Новосибирск. Сибирский хронограф. 363 с.