

Введение

Среда и солидарность: концептуальная история

Солидарность определяется чаще всего как совокупность различных аспектов единства: единства интересов, убеждений, ценностей, действий и т.д. Солидарность – это такое состояние отношений между людьми, при котором они начинают разделять единые ценностные установки, в результате чего возникает социальная целостность.

Единство частей этой целостности возникает под воздействием комплекса факторов. Набор этих факторов, а также степень их согласованности, принято называть солидаристским потенциалом того или иного общества. Факторы, определяющие солидаристский потенциал, осознаются самим обществом и его отдельными членами лишь отчасти, ряд факторов скрыт от сознания и действует на бессознательном уровне. На этом основании можно говорить о солидаристской идеологии общества и о паттернах солидарности, коренящихся в психике людей. На уровне индивидуальной психики солидарность проявляется как чувство солидарности, а на уровне индивидуального сознания – как осознание общности идеалов, т.е. как дружба, товарищество, братство.

Как известно, феномен человеческой солидарности начал исследоваться еще античными мыслителями. Тогда же сложилась первая концепция социальной солидарности, на длительное время завоевавшая господство в обществоведении. Речь идет о знаменитой теории Аристотеля, который приписывал солидарность самой человеческой природе. Он усматривал в человеке врожденную склонность к общению: «человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек»¹.

¹ Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М., 1984. С. 378.

В Средние века проблема солидарности совпадала с проблемой воцерковления: интерес богословов концентрировался почти исключительно на интеграции людей на основах общей веры и евхаристического единства. Так же, как Аристотель, средневековые ученые видели природу солидарности во врожденной склонности людей составлять коллективы. Согласно христианскому учению, эта склонность проистекает из того факта, что у человека есть дар любви. Понятия единой апостольской Церкви и единого тела Христова были единственным основанием для разработки теории солидарности. Нельзя сказать, что другие модели солидарности не попадали в поле внимания средневековых философов и богословов, но с легкой руки Августина Блаженного, разделившего модели солидарности на два противостоящих типа – Град Небесный и Град Земной, – любые альтернативы церкви квалифицировались как ложные модели социального единства. Ложными они являлись по той причине, что не имели устойчивых механизмов поддержания единства, и поэтому не представляли какого-либо серьезного интереса для ученых клириков.

В начале Нового времени идея врожденного чувства солидарности была поставлена под вопрос как социальной практикой первоначального накопления капитала, так и социологической теорией. Распыленная в интеллектуальной атмосфере эпохи идея индивидуалистической сущности человека была конденсирована Т. Гоббсом в его теории разумного эгоизма. Он проблематизировал феномен солидарности с точки зрения методологического индивидуализма и тем самым породил влиятельную, особенно в англосаксонском мире, социально-философскую и обществоведческую традицию, пытающуюся обнаружить основные факторы социальной интеграции. Т. Гоббс предложил обратиться к эгоцентрическим мотивам в поисках причин общественного бытия: «Конечной причиной, целью или намерением людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя уз (которыми они связаны, как мы видим, живя в государстве), – писал он в трактате «Левиафан», – является забота о самосохранении и при этом о более благоприятной жизни»². Заложенная Т. Гоббсом и развитая Г. Спенсером «договорная» концепция социальной интеграции легла в основу новоевропейской социальной философии.

Идеи, альтернативные по отношению к договорной концепции, нашли выражение в социальной теории О. Конта, который поставил во главу угла общественного единства «социальное чувство»; такое понимание феномена солидарности противостояло методологическому индивидуализму. Однако, в отличие от аристотелевского и августиновского понимания, для Конта это со-

² Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С.129.

циальное по своей природе чувство не действует автоматически; оно требует моральных и политических стимулов. Другими словами, интеграция требует идеологического механизма сплочения людей (этого понятия, разумеется, у Конта еще нет). В качестве такого идеологического продукта он предлагал собственную «позитивную философию», или «положительное мышление»: «Более глубокое и более обширное рассмотрение, одновременно практическое и теоретическое, рисует нам положительное мышление единственно способным по своей природе непосредственно развивать социальное чувство, являющееся первым необходимым основанием всякой здоровой морали»³. Для него солидарность – это эффект общности убеждений, а не естественной склонности или договорных обязательств. Таким образом, Конт отрицал объективистский характер понимания чувства солидарности у античных и средневековых мыслителей, но ему не удалось преодолеть субъективистских установок договорной концепции, ибо он считал, что моральные убеждения и научные знания об обществе предполагают участие сознания в социальной практике, а все автоматически действующие (неосознаваемые) факторы солидарности просто не попадали в поле зрения создателя «социальной физики».

Однако история, как и природа, не терпит пустоты: выход масс на историческую сцену наглядно показал исследователям социального бытия «выпавший в осадок» контовской «социальной физики» иррациональный компонент солидарности. Когда в 1902 г. Г. Тард выпустил книгу «Общественное мнение и толпа», его читателей скандализировала идея о том, что любой человек, будь он кочегаром или профессором, при определенных условиях утрачивает разум и превращается в какой-то странный «симбиоз зверя и автомата». Г. Тард считал, что общество – это подражание, а подражание – род гипнотизма. Еще более скандальными оказались выводы Г. Лебона, последователя Г. Тарда. По Лебону, в результате промышленной революции, роста городов и средств массовой коммуникации общественное мнение и вся жизнь будет определяться психопатологическими реакциями толпы⁴. Г. Лебон выступил против идеи демократии – «священной коровы» для Франции того времени, – на том основании, что демократическая риторика камуфлирует модель управления людьми с помощью иррациональных импульсов. Для него демократия – это механизм толпообразования.

Открытый Г. Тардом и Г. Лебоном и другими учеными механизм социального автоматизма стал главным предметом социально-философского анализа К. Маркса. Отбросив договорную концепцию социальной солидарности, он все

³ Конт О. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении). Ростов н/Д., 2003. С. 180.

⁴ См.: Лебон Г. Психология народов и масс // Памятники здоровой мысли. СПб., 1995.

же остался верен общему целеполаганию научного поиска новоевропейской социальной философии: найти доминирующий фактор, основную причину процессов социализации. Как известно, результатом титанических усилий этого философа стал т.н. «экономический детерминизм». И хотя экономический детерминизм очень скоро станет мишенью критики противников марксизма, но так или иначе вся постмарксистская социальная философия и теория (вплоть до второй половины XX века) будет предлагать лишь альтернативные детерминизмы. При этом все они будут определены, с одной стороны, идеоцентризмом О. Конта, а с другой – экономикоцентризмом К. Маркса. Яркие примеры тому – концепции М. Вебера и Э. Дюркгейма. Первый искал факторы солидарности в сфере духа (религии, морали, знании), второй – в экономико-производственной сфере (разделение труда).

Только фундаментальные методологические сдвиги в философии науки второй половины XX века позволили изменить позицию наблюдателя и, соответственно, исследовательскую парадигму. Речь идет об отказе от поисков линейной причинности во имя более сложных взаимосвязей, обозначаемых ныне при помощи метафоры сети. Представители «сетевой парадигмы» изучают нелинейные процессы детерминации, где причина и следствие могут легко меняться местами, где одно следствие может иметь множество неиерархически связанных причин, а одна причина может порождать разные сценарии развития следствий (бифуркация). Речь идет о конструировании сетей с целью контроля над широким спектром общественных процессов. Это – когнитивные сети (сети понятий), перцептивные сети (сети смыслов и мотивов поведения), социальные сети и т.п.

Авторов данной монографии объединяет интерес к этой методологии. Цель этой книги – очертить контуры такого подхода к исследованию феномена социальной солидарности. В свете этого подхода истоки, протекание и результаты процесса солидаризации не могут быть схвачены при помощи таких традиционных понятий социальных наук, как «фактор», «причина» или «условия»; адекватным определением, согласно «сетевой парадигме», будет понятие «эффект».

В горизонте этого понятия солидарность можно определить как эффект освобожденного состояния социальной среды. Таким образом, предполагаемым результатом исследования солидаризации должно быть не выявление ее «факторов» или «причин», а реконструкция свойств среды, благодаря которым множество сложным образом связанных факторов и причин обеспечивают (или не обеспечивают) социальную солидарность. Из этого понимания солидарности ясно, что ключевым для заявленного подхода является понятие «среда»; поэтому для обозначения данной методологии, объединяющей принципы теории сетей и социологического редукционизма, мы предлагаем термин «средовой подход».

Свои истоки средовой подход берет в трудах теоретиков биологии середины XIX в. – К.Ф. Рулье, И.М. Сеченова, Э. Геккеля, Г. Дриша, Л. фон Берталанфи, попытавшихся рассмотреть условия существования отдельных организмов, а затем и целых сообществ, в виде системы отношений между всеми окружающими эти организмы физическими телами⁵. Поэтому первое понятие, связанное с идеей среды как системы отношений – это «окружающая среда». Окружающая среда отнюдь не тождественна понятию «условия существования». Условия существования представляют собой сумму жизненно необходимых факторов, без которых живые организмы не могут существовать. Под средой подразумевается комплекс природных тел и явлений, с которыми организм находится в прямых или косвенных взаимоотношениях: «компонентами системы «организм-среда» являются не все окружающие организм условия, а лишь те из них, которые ассимилируются организмом, превращаясь тем самым в компоненты живого тела»⁶.

В работах Г. Дриша и Л. фон Берталанфи находим уже вполне сформировавшуюся систему принципов средового подхода, что позволяет говорить о них как о теоретиках биологического холизма⁷. С появлением экологии и экологической философии концепт «среда» стал опорой для целой научной программы «экологического мышления»⁸. Здесь оно начало трактоваться уже в общетеоретическом ключе.

Сегодня понятие среды перекочевало в социальные науки. Именно здесь оно приобрело свое философское содержательное наполнение, развитие которого и является целью этой книги. С философской точки зрения понятие среды невозможно определить без указания на объект. При этом нужно отметить, что и объект не существует (для Наблюдателя) вне среды, ведь он сам является лишь совокупностью отношений⁹. Среда существует как зависимая от объекта сущность, как

⁵ См.: Сеченов И.М. Элементы мысли. СПб. 2001; Геккель Э. Естественная история миротворения. Т. 1-2. СПб., 1914; Schmidt H. Ernst Haeckel. Leben und Werke. B., 1926; Wenger K. D.s. *Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute*. Hrsg. von Aloys Wenzl, 1951; Bertalanffy, L. von. *Robots, men and minds. Psychology in the modern world*. N.Y., 1967. P. 69-73.

⁶ Афанасьев В.Г. Мир живого: системность эволюция и управление. М., 1986. С. 211-212.

⁷ Витализм. Его история и система. М., 1915; Heub E. *Rationale Biologie und ihre Kritik (Eine Auseinandersetzung mit dem Vitalismus H.D.s.)*, 1938; Bertalanffy, L. von. *Robots, men and minds. Psychology in the modern world*. N.Y.: Press, 1967. P. 69-73.

⁸ Ср.: Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем. Киев; М., 2002; Вертгеймер М. О гештальттеории // Хрестоматия по истории психологии / Под ред. Л.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. М., 1980; Деволл Б. Глубинная экология. Киев, 2005.

⁹ С биологической точки зрения организм тоже не существует без среды, т.к. вне среды организм есть тело, не способное к развитию, в то время как в среде он изменяется, проявляет свойства и функции.

дополнение этого объекта. В этом смысле нужно говорить о среде объекта как совокупности условий его существования (бытия), где «условия эти представлены ресурсами и факторами среды, возможностью использовать последнюю для размещения продуктов своей деятельности (в том числе для реализации функций поведения и размещения «отходов» деятельности) и, наконец, возможностью управлять состоянием среды через механизм обратного действия»¹⁰.

Итак, если среда – это совокупность условий существования (бытия) объекта, а объект существует только как часть некоего целого, то социальную среду можно определить как набор различных, внешних по отношению к индивидуальной психике контекстов, в которые включена человеческая деятельность. Под контекстами мы понимаем всевозможные подсистемы социальных отношений (в том числе социальные отношения в «превращенной форме»¹¹). В самом общем виде система социальных отношений представляет собой конфигурацию отношений между символическими формами культуры. Именно этот уровень системы порождает другие сферы отношений – сферу надиндивидуальной памяти (отношения в синхронии и диахронии между архетипическими образами общественного сознания и индивидуального мышления), сферу правовых отношений и даже систему представлений о естественных объектах (о теле, природе и т.д.).

Понятно, что такое определение вводит тему «среда и солидарность» в рамки функционального подхода. Именно на функциональном аспекте мы акцентируем внимание, когда обозначаем используемый нами методологический подход в качестве «средового». Проблема солидарности помещается в функциональную плоскость путем погружения в контекст так называемой «кибернетической проблемы», т.е. проблемы управления системами¹².

«Средовая» теория управления опирается на наработки философов, психологов, семиологов и др. специалистов в области когнитивных процессов, процессов взаимодействия поступающей извне информации с человеческой психикой, которая тоже может быть представлена в качестве информационной среды. Информационный подход к проблеме управления начинал разрабатываться при-

¹⁰ Марков Ю.Г. Экологические основы бытия // http://www.philosophy.nsc.ru/journals/philscience/3_03/00_Markov.htm.

¹¹ В контексте социологического редукционизма все отношения очевидно или неочевидно (как в случае с «превращенными формами») являются социальными отношениями. См.: Мамардашвили М.К. Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений) // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990; Пигалев А.И. Призрачная реальность культуры (Фетишизм и наглядность невидимого). Волгоград, 2003; Некрасов С.Н. Социальный прогресс и проблема фетишизма: постструктуралистская семиология фетишизма и марксистское обществознание. Свердловск, 1989.

¹² Слово Ю кхвеснзфйкЮ уже у Платона встречается в значении «искусство управлять людьми. В таком же значении оно переходит в латинский язык: «gubernator» – управляющий.

менительно к теории управления машинными системами, что привело к появлению «high-tech». Сегодня в рамках информационной парадигмы пытаются создать так называемые «high-hume technologies», технологии высокоточного управления поведением людей. Собственно говоря, технология управления сознанием индивида – это традиционная цель любой теории управления, начиная с архаических магических техник воздействия. Новизна современного этапа развития теорий управления состоит в том, что пытаются создать универсальные модели управления поведением индивида. Управление осуществляется через т.н. «дальние среды», или «оболочечные программы».

Принципиальное значение для средового подхода к анализу солидаризации и солидарности в социальных системах (а нас интересует именно этот тип систем) имеет разграничение естественной и искусственной среды, иными словами, природы и культуры, о чем речь идет в первой главе. Именно искусственные символические средства культуры выступают как в роли автоматически действующих факторов социальной солидарности, так и в роли средств сознательного управленческого воздействия человека на социальную среду. В этой связи важно учитывать принципиальные различия между животным коллективом и человеческим сообществом, которые в конечном счете могут быть переданы через разграничение двух типов управленческих алгоритмов: инстинктивного и искусственного.

Во второй главе детально рассматривается вопрос об отграниченности одной среды от другой. Понятие границы среды указывает на важнейший аспект проблемы взаимозависимости объекта (социального организма) и его среды: от того, насколько адекватно существующей реальности (культурной, социальной, политической) сообщество определяет границы своего и чужого, зависит его иммунитет и в конечном счете – его жизнь. Действительно, окружающая объекты социальная среда имеет многоуровневый характер, соответствующий структурной организованности самих объектов. «Несомненно, также, что у каждого объекта будет, как правило, свой круг вещей и процессов, образующих среду. У двух разных объектов, даже если они находятся в непосредственной близости друг от друга, среды могут существенно различаться. Например, родители и дети, проживающие в одной квартире, в действительности живут в совершенно различных средах. Достаточно сказать, что среда, в которой живут дети, имеет в качестве своего существенного элемента родителей, тогда как существенным элементом среды, в которой живут родители, являются дети. Положение, очевидно, таково: каждая вещь (объект) имеет свою собственную среду, и этих сред так же много, как и объектов»¹³.

¹³ Марков Ю.Г. Экологические основы бытия // http://www.philosophy.nsc.ru/journals/philsience/3_03/00_Markov.htm.

В третьей главе затрагивается проблема отношения памяти и процессов солидаризации в обществе. Память здесь рассматривается как способность и поле смысло-образов, являющихся необходимым условием функционирования культуры как символической среды, в которой протекает человеческая жизнедеятельность.

Традиция рассматривать память как комплекс надындивидуальных структур сознания идет от Платона через Бл. Августина к М. Хальбваксу и работам современных психологов, философов, историков, социологов, культурологов, исследующих феномены коллектива и солидарности¹⁴. Исследование надындивидуальной памяти как функции определенных сред также начали биологи: когда Э. Геринг и Р. Земон выдвинули гипотезу о существовании некоей общеорганизмической памяти, то вскоре и разум, и память начали рассматриваться как функции любой сложно организованной системы с обратной связью¹⁵. Под влиянием этих идей в теорию памяти стали включаться сюжеты о взаимодействии индивидуальной психики с естественными и искусственными средами. Так, например, в когнитивной психологии память определяют как «способность живой системы фиксировать факт взаимодействия со средой (внешней или внутренней), сохранять результат этого взаимодействия в форме опыта и использовать его в поведении»¹⁶. В книге рассматривается с культурологической точки зрения проблема функционирования в культуре архетипических образов коллективной памяти, а также их связь с процессами солидаризации в обществах. Это образы общегруппового, или социокультурного единства.

В следующей, четвертой главе дается исторический обзор функционирования в европейской культуре Нового времени одного из таких образов социокультурного единства, а именно образа (символа) природы. «Природа» понимается философами Нового времени как универсальная среда существования всех людей. Эта среда рассматривается как естественная, хотя обладает свойствами идеологического конструкта.

В свете теории солидарности и средового подхода понятие «природа» предстает как важнейший ментальный оператор (фетиш). Этот оператор представляет в явном виде действительность как целое, а неявно – формирует образ социокультурной целостности универсального типа, что делает его важнейшим средством

¹⁴ См. подробнее: Макаров А.И. «Культурологический поворот» в философии памяти // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Сер. «Социально-экономические науки и искусство». 2008. №3. С. 17-21; Он же. Философия сознания и теория фетишизма: проблема образа и памяти // Мир психологии. 2007. №2. С.114 -121.

¹⁵ См.: Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М., 2000.

¹⁶ Когнитивная психология. М., 2002. С. 79.

идеологического обеспечения стратегии глобализации. Анализ символа «природа» позволяет увидеть скрытые элементы механизма солидаризации.

Пятая глава посвящена взаимосвязи права и солидарности. Право рассматривается как особая текстуальная среда, основная функция которой заключается в том, чтобы обеспечить интеграцию больших человеческих коллективов. Этот эффект достигается при помощи письменности, позволяющей установить единые императивы для всех членов сообщества и добиться их выполнения средствами суггестии (убеждения) и прямого принуждения. При помощи права конституируются и легитимируются основные устои социального порядка, устанавливается своего рода автоматизм коллективного поведения, поддерживается общесоциальный консенсус по поводу дозволенного и запрещенного.

В шестой главе процессы солидаризации и управления рассматриваются сквозь призму такого понятия, как тело. Тело здесь представляется как живая метаболическая система и как орган символической среды культуры, или такая среда, которая моделирует отношения и задает границы между индивидуальным сознанием и обществом. Таким образом, можно сказать, что тело является внутренней средой индивидуального сознания, а та культура, в которую он погружен – внешней средой. Другими словами, тело – это «среда в среде». В XX века тело и телесность начинают изучаться в качестве объектов управления. Такие постмодернистские концепты, как «тело без органов», «машины желания», «децентрированная среда» (Ж. Делез, Ф. Гваттари), появляются в результате осмысления проблемы сознательного управления бесструктурного типа, т.е. управления через среды. Возникает представление о том, что на теле может быть написана, отпечатана реальность, которая его окружает, что тело можно изменить, подменить и даже сконструировать. В этих условиях тело становится прямым орудием управления, в том числе в качестве инструмента солидаризации межчеловеческих отношений в культуре.

В заключительной главе, написанной французским философом, речь идет о модели поведения индивида в коммуникационной среде. При этом привлекается внимание к тому обстоятельству, что социальное погружено в речевую среду. Основная проблема взаимодействия между индивидом и средой видится в том, что индивид не готов примириться с речью, причем не только с чужой, но и со своей собственной. Невозможность солидаризироваться с собственными словами блокирует возможности для формирования полноценной речевой среды. Отсутствие осмысленного диалога между личностью и ее социальным окружением угрожает, в том числе, общественной солидарности. В качестве своеобразной терапии предлагается особый проясняющий тип речи, построенный по принципу сократического диалога и направленный на распутывание «мыслительно-речевых узлов», мешающих нормальному функционированию социальной среды.

Работа выполнена в рамках научно-образовательного проекта, поддержанного Волгоградской областной Думой.

Авторский коллектив выражает благодарность:

председателю Комитета по науке, образованию, культуре и общественным связям Волгоградской областной Думы, ректору Волгоградского государственного университета, д.э.н., профессору О.В. Иншакову – за помощь в подготовке и издании монографии;

к.филос.н. Е.В. Карчагину и к.богословия В.Г. Патрину – за перевод текста О. Бренифье.

Е. М. Дмитриевой – за оформление книги.

Глава 1

Управление реальностью и культура как средасолидарности (А.И. Пигалев)

1.1. Западные и восточные концепции управления реальностью

Традиционно под «реальностью» понимается, во-первых, все *существующее вообще*, во-вторых, все то, что существует как нечто *проявленное* или *осуществленное*, в-третьих, все то, что существует *объективно*, т.е. независимо от человеческой воли и представлений. Таким образом, в основе всего многообразия представлений о реальности оказывается понятие *объективного существования* плотных, относительно непроницаемых друг для друга макроскопических тел, обладающих четкими границами. Их существование интуитивно связывается с *наличием* или *присутствием*. Кроме того, очень важно отметить, что реальность – это именно то, что *принуждает* человека, а способность принуждать предполагает определенную степень независимости.

Итак, в соответствии с классическими представлениями, *реально все то, что может изменить поведение человека*, а человек вследствие этого оказывается, напротив, полностью зависимым. Если же помыслить отмену принудительности, переход из пассивного и несвободного состояния управляемого («со мной что-то происходит или случается») к активному и свободному состоянию управляющего («я сам действую»), то нужно говорить о том, что человек может *управлять реальностью*, своими жизненными обстоятельствами, включая сюда и так называемую природную среду. В этом случае речь идет об обретении человеком всей полноты *субъектности*, для которой реальность как таковая *предельно пластична* по той простой причине, что она перестает быть *чуждой* ему. Такой ход мысли наиболее выразительно осуществлен в немецкой классической философии в принципе тождества мышления и бытия.

Описанное состояние полноты субъектности знакомо и религиозной мысли, где оно обычно обозначается с помощью термина «спасение». Мы отдаем себе отчет, что такой контекст может показаться несколько непривычным по сравнению с традиционным пониманием и может даже вызвать некоторый внутренний протест. Тем не менее, нельзя не признать, что спасение – это, в сущности, процесс преодоления физической и духовной несвободы, трактуемой как зло. Такое избавление есть движение к состоянию совершенства, к вечной жизни, к спасению.

Кроме того, нужно сказать, что спасение всегда, так или иначе, связывается с *теосисом* (*обожением*) человека. Теосис означает преодоление конечности человека, т.е. его физической и духовной несвободы. Спасти – значит преодолеть свою конечность и обрести (либо восстановить некогда утраченный) божественный статус. Быть спасенным – значит стать совершенным, независимым от жизненных обстоятельств; значит приобрести способность управлять реальностью в соответствии со своими целями¹. Все это означает, что управление реальностью в каком-то смысле является основной целью человеческой жизнедеятельности. Действительно, следование стратегии управления реальностью (в превращенной форме), так или иначе, присутствует во всех проявлениях жизнедеятельности человека: от развития промышленных технологий до использования эзотерических психотехник.

Следовательно, стратегия управления реальностью должна быть, как никакая другая, важна для религии и философии, которые в центр своих интересов ставят сотериологическое знание. Однако сравнительный анализ показывает, что подавляющее большинство религиозных и философских систем не содержит каких-либо сведений об управлении реальностью, т.е. о *спасении при жизни*. На наш взгляд, это связано, с одной стороны, с неподатливостью той реальности, с которой человек имеет дело в своей повседневной жизни, а с другой – с той особой ролью, которую в большинстве религиозных систем играет концепция *посмертного воздаяния*. Опираясь на концепцию исключительно посмертного воздаяния, эти системы много говорят своим приверженцам о некоторых ограниченных возможностях управления лишь *потусторонней* реальностью, в которую, как считается, человек попадает только после своей физической смерти. Однако справедливо считается, что характер и качество потусторонней реальности во многом определяется все же *посюсторонней* жизнью².

¹ О спасении в контексте понятия судьбы человека см., в частности: Brandon S.G.F. Man and His Destiny in the Great Religions. Manchester, 1962.

² Подробнее в работах: Barloewen C., von. (Hrsg.). Der Tod in der Weltkulturen und Weltreligionen. Frankfurt a.M., 2000; Davis S.T. Death and Afterlife. New York, 1989; Eylon D.R. Reincarnation in Jewish Mysticism and Gnosticism. Lewiston, NY, 2003; Kaplan S. (Ed.). Concepts of Transmigration: Perspectives on Reincarnation. Lewiston, NY, 1996; MacGregor G. Image of Afterlife: Beliefs from Antiquity to Modern Times. New York, 1992; Obayashi H. (Ed.). Death and Afterlife: Perspectives of World Religion. New York, 1992.

Исключений немного, и среди них – социализм марксистского толка и современная идеология потребительства, в основе которых отчетливо просматривается немного облагороженный гедонистический компонент. Этот компонент вполне откровенно указывает на квазирелигиозную веру в возможность исключительно человеческими силами изменить посюстороннюю реальность в направлении, соответствующем ценностям гедонизма.

Вместе с тем следует отметить, что восточные религиозные и философские системы (в отличие от теистических религий) располагают целым рядом весьма эффективных средств, позволяющих их приверженцам обрести уверенность в своей спасенности уже при жизни³. Более того, в отличие от гедонизма западного типа, который ориентирован на чувственные удовольствия, восточный гедонизм ориентирован, по большей части, на удовольствия чисто духовного свойства. Средством достижения таких удовольствий являются ныне широко известные медитативные психотехники «очищения» и «расширения» сознания. С точки зрения западной культурной традиции эти психотехники изменяют отнюдь не реальность как таковую, а лишь человеческую психику. Однако следует учитывать, что, поскольку для восточной традиции материальный мир – не более чем иллюзорное проявление духа, причем конкретный облик иллюзии определяется именно психикой, то *изменение психики равнозначно изменению реальности* именно потому, что психика считается частью разлитой повсюду психической субстанции. Так, в древнеиндийской концепции спасения считается, что самая минимальная свобода отдельного человека проявляется не столько в независимости от колеса рождений (сансары), сколько в независимости от кармы (особой суммы прошлых поступков), определяющей то, кем человек станет после очередного рождения, и, стало быть, именно после очередной физической смерти. Спасение здесь трактуется как гарантированная возможность выхода из сансары, из циклического времени. Другими словами, адепту определенных практик обещается освобождение от порабощенности кармой, т.е. принудительности реальности.

Отказ от каких-либо желаний и стремлений с помощью медитативных психотехник должен привести к «опустошению» («обнулению») кармы и, тем самым, к разрыву цепи рождений – «мокше», «нирване», «нулевому экстазу» и т.п.⁴. В результате этого человек приобретает психологически достоверную уверенность в том, что сама реальность претерпела существенное изменение, при-

³ Анализ представлений о спасенности уже при жизни см. в книге: O'Flaerty W.D. (Ed.). *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley, 1980; Fort A.O., Mumme P.Y. (Eds.). *Living Liberation in Hindu Thought*. Albany, NY, 1996.

⁴ См.: Conze E. *Buddhist Meditation*. London, 1956; Thrangu K. *The Practice of Tranquility and Insight: A Guide to Tibetan Buddhist Meditation*. Ithaca, NY, 1993.

чем уже при его жизни. Произошедшее изменение является источником высшего наслаждения чисто духовного свойства. Таким образом преодолевается гедонизм материалистического типа. Правда, при этом сохраняется гедонистическая установка как таковая.

В древнекитайской религиозно-философской традиции, и прежде всего в даосизме, который содержит наиболее разработанную стратегию спасения, оно состоит в переходе от деятельности к недеянию («у вэй»), от полноты к пустоте. Лучше всего это поясняют даосские метафоры пустоты, главной из которых является образ ступицы колеса, которая является «центром» потому, что без нее ничто не может двигаться, но сама она неподвижна: «Тридцать спиц соединяются в одной ступице [образуя колесо], но употребление колеса зависит от пустоты между [спицами]. Из глины делают сосуды, но употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем. Вот почему полезность [чего-либо] имеющегося зависит от пустоты»⁵. Пребывание в «центре» круговорота времени разрывает пелену иллюзий и заблуждений и открывает в неискаженном, совершенном виде вечную спонтанность «дао». Мудрец-даос привержен недеянию. Недеяние – это такое состояние, которое достигается с помощью медитативных психотехник, угашающих желания и уничтожающих все привязки к жизненным обстоятельствам. Это считается опять-таки не психологической или психотерапевтической процедурой (как это видится западной теории реальности), а вхождением в управление реальностью как таковой. В результате мудрец обретает глубокую убежденность (с точки зрения западной традиции – иллюзорную) в том, что вокруг него начинает вращаться весь мир, и он полагает, что и в самом деле способен управлять реальностью уже при жизни⁶. Все это, как и в предыдущем случае, является источником удовольствия чисто духовного свойства, парадоксальным образом преодолевающего и в то же время сохраняющего гедонистическую установку.

Принципиально иная технология управления реальностью отчетливо просматривается в древнегреческой философской традиции, которая стала основополагающей для всей западной философии. В отличие от восточной традиции, материальный мир для древних греков и западной традиции в целом – отнюдь

⁵ Дао дэ цзин /Пер. с кит. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия: Собрание текстов в 2-х т. М., 1972. Т.1. С. 118.

⁶ См. Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993; Miller J. Daoism: A Short Introduction. Oxford, 2003. Robinet I. *Méditation taoïste*. Paris, 1979; Schipper K. *Le corps taoïste*. Paris, 1982. См. также обобщенный анализ медитативных психотехник: Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005.

не иллюзорное проявление духа, определяемое психикой. Напротив, сама психика некоторым образом зависит от материи, а потому может быть редуцирована к материальным процессам и представлена их функцией. В контексте западной концепции управления реальностью восточные концепции выглядят как бегство от настоящей реальности, и потому являются всего лишь *иллюзией управления* ею. Западная традиция признает лишь «физические» воздействия на реальность, а если и допускает на своей периферии возможность действительных магических воздействий, то истолковывает их лишь как опосредованное влияние духовного начала на онтологически первичную материю.

В пример можно привести концепцию первоначала первых милетских физиологов (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), а также более позднюю концепцию Логоса (Гераклит). Эти основополагающие для западной концепции управления реальностью теории – не что иное, как особое описание системности *материального* мира, частью которого считается человек. Первоначало – это собранная в точку реальность, фетишистски представленная некой «стихией» или «элементом». Не чем иным, как системностью сущего, его «собранностью», является и гераклитовский Логос⁷. Собранность в точку той совокупности материальных объектов, частью которой объявляется человек, должна обеспечить ему возможность *внешней* позиции, т.е. преодоления им своей хаотичности, случайности, а потому принудительности окружающих его системных процессов.

Превратившись во «внешнего наблюдателя», человек превращается в познающего субъекта, а все остальное – в познаваемый объект. В отличие от древневосточных религиозно-философских систем, в древнегреческой философии такая внешняя позиция обретается не с помощью угашения желаний и бездеятельности, а, напротив, с помощью активного культивирования «любви к мудрости» («философии»). В этой связи становится ясно, почему именно философия должна руководить поведением человека в мире.

Таким образом, необходимой предпосылкой управления реальностью становится ее познание в рамках субъект-объектного отношения, что предполагает исключительно «физические» воздействия на нее. Напротив, любое изменение сознания трактуется как протекающее исключительно в границах психики, потому оно трактуется как пассивное, не способное непосредственно воздействовать на реальность как таковую.

Темпоральный аспект спасения впервые становится значимым в ветхозаветном теизме с его креационизмом и учением о промыслительной деятельности Бога. Время в целом здесь приобретает характер катастрофичности, а спа-

⁷ См. об этом, например: Heidegger M. Heraklit//Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a.M., 1979. Bd. 55.

сение должно произойти в некоторой конечной точке истории. В христианской перспективе, усиливающей и несколько модифицирующей эту тенденцию, спасение может быть осуществлено лишь человеком, но таким, который содержит в себе всю полноту человеческой неповрежденной природы. Поэтому Иисус Христос как новый Адам – это и человек, и одновременно не человек, а вочеловечившийся Бог и спаситель⁸.

Именно Иисус Христос способен управлять реальностью, в том числе и во время своей земной жизни, о чем свидетельствуют творимые им чудеса. Но для людей спасение как управление реальностью, в полном соответствии с концепцией посмертного воздаяния, перемещается в трансцендентное будущее, т.е. за границы жизни отдельного человека. Единственное, что зависит от человека в качестве оператора управления, – это выбор «качества» потусторонней реальности. Это качество определяется праведностью или неправедностью прожитой земной жизни. Если жизнь была неправедной, то реальность, в которую человек попадет после смерти, не является столь управляемой, как хотелось бы; там, как считается, сохраняется ситуация, в которой не человек действует, а что-то по-прежнему без его согласия происходит с ним.

В исламе проблематика спасения как способности управлять реальностью выражена несколько слабее, чем в иудаизме и христианстве, и чаще всего связывается с состоянием человека, исполненного веры, терпеливо сносящего все тяготы и бедствия, ищущего себя награды только в исполнении божественной справедливости. Такое поведение свидетельствует о постоянном переживании присутствия Аллаха, требующего от человека полного смирения перед ним; только при этом условии Аллах дарует спасение, вечную жизнь после смерти, – что опять же не выходит за рамки концепции посмертного воздаяния⁹. Кроме того, характерный для ислама фатализм практически полностью исключает возможность для отдельного человека управлять реальностью при жизни.

Подводя промежуточный итог, можно констатировать, что в рамках восточной концепции управления реальностью фактически постулируется возможность «нефизических» воздействий на нее. На деле такая концепция реальности толкает человека к уходу от реальности со всеми ее не менее реальными тяготами. Напротив, в рамках второй, западной концепции управления реальностью возможность «нефизических» воздействий на реальность не допускается, так как такого рода воздействия безоговорочно относят к магии и квалифицируют как иллюзию уп-

⁸ См., в частности: Guardini R. *Der Heibringer in Mythos, Offenbarung und Politik* Stuttgart, 1946; Löwith K. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Zürich, 1957.

⁹ Ср., например: Cook D.B. *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton, NJ, 2002; Smith J.I., Haddad Y.Y. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Oxford, 2002.

равления. Магическому психологизму противопоставляется наука. Именно поэтому западная цивилизация последовательно идет по технологическому пути развития, исключая психические факторы из технологий воздействия на реальность.

При этом сама реальность, во всяком случае, на макроскопическом уровне, очень часто не только демонстрирует упрямую неподатливость по отношению к физическим воздействиям, но и полностью исключает саму возможность «нефизических» воздействий. В иных терминах это, помимо прочего, означает, что имеет место четкое разграничение субъекта и объекта, причем считается, что субъект некоторым образом познает реальность в качестве объекта и на основе этих знаний оказывает на нее физические воздействия, но сам объект никак не может воздействовать на субъект. Следовательно, субъект как бы выносится за пределы объекта (реальности), как это и было описано выше, и становится оператором управления. В более сложных случаях оператор управления парадоксальным образом и присутствует внутри системы, и находится вне ее.

1.2. Управление через среду и проблема солидарности

В сложных и сверхсложных системах, к числу которых относятся и социокультурные системы, выход субъекта в качестве оператора управления за пределы управляемого объекта является результатом развития, которое обычно называют «центрацией». Однотипные этапы этого развития можно проследить на самых разных уровнях. Действительно, взаимодействие в сложных и сверхсложных системах создает сгущения, узлы, петли, наложения и наложения различных структур, входящих в эту систему, и как сознание, так и человеческая психика в целом является системным эффектом такого рода. Но важнейшей функцией психики является управление той системой, системным эффектом которой она является. В ходе усложнения системных эффектов сложные и сверхсложные системы сами создают некоторые *центры управления*, так что человеческая психика является всего лишь одним из таких центров.

На характерные черты процесса «центрации» указал уже К. Маркс в ходе анализа товарно-денежного обращения, подчеркивая, что капитал представляет собой не просто богатство, а *самодвижущуюся, самовозрастающую, как бы живую* стоимость: «Стоимость постоянно переходит из одной формы в другую, никогда, однако, не утрачиваясь в этом движении, и превращается таким образом в автоматически действующий субъект»¹⁰. Капитал в качестве «автоматически действу-

¹⁰ Маркс К. Капитал. Т.1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 164.

ющего субъекта» – именно в силу своей специфической субъектности – представляет собой уже не столько центр, сколько оператор управления, *аналогичный отсутствующему у системы сознанию*. Так создается видимость того, что все вращается именно вокруг капитала, и его «невидимая рука» управляет процессом так же, как управлял бы некий наделенный сознанием живой субъект (правда, здесь потребовалось бы значительно более мощное сознание, превосходящее человеческие возможности). Невидимость оператора управления, созданного самой сверхсложной системой, порождает иллюзию того, что все происходит «само собой», и солидарность людей якобы не обеспечивается некоторыми внутренними напряжениями. Более того, управляющие воздействия, поддерживающие «центрированную», а потому иерархическую структуру, невидимы, а потому не могут быть отслежены, так что предельно жесткая иерархичность воспринимается как высшая степень личной свободы.

Точно такая же «центрация», которая, правда, в своем развитии не доходит до того состояния, когда появляется «автоматически действующий субъект», может быть прослежена и в восточных цивилизациях. Они компенсируют слабость автоматически действующих механизмов «центрации» вполне зримой социальной структуры. Такая иерархичность хорошо известна и многократно описана; чего стоят только одни упоминания о системе каст и характеристика ранних фаз развития т.н. «восточных деспотий». В отличие от западной цивилизации, внутренние напряжения, поддерживающие иерархию в восточных цивилизациях, видны вполне отчетливо, а сама идея сознательного, обеспечиваемого человеческими усилиями, а не безличными структурами, соподчинения выступает в качестве несущей конструкции этого типа сверхсложных систем.

Иерархичность социальных структур, производимая и поддерживаемая внутренними напряжениями, присущая как западным, так и восточным цивилизациям, делает крайне проблематичной саму возможность *солидарности* в границах таких структур. Очевидно, что в условиях внутренних напряжений и иерархичности *сплоченность* требует специальных механизмов, так как здесь она не может возникнуть сама по себе. Ведь в обоих случаях – в западных и восточных цивилизациях – солидарность оказывается сопряженной с фактическим *неравенством*, устойчивость которого обеспечивается механизмами диалектического опосредования, вводящими во всякое различие некоторое тождество и, тем самым, отождествляющими нетождественное. Понятно, что отождествление нетождественного может быть только насильственным, а создание и поддержание солидарности требует соответствующих усилий.

Кроме того, иерархические матрицы такого типа должны постоянно воспроизводиться во времени смены поколений для сохранения устойчивости рассматриваемых сверхсложных систем, обеспечивая непрерывное существование внут-

ренне напряженной солидарности людей, которая без этого, т.е. «сама по себе», просто не могла бы существовать непрерывно. Непрерывность и устойчивость солидарности обеспечивается человеческой культурой, которая поддерживает особый режим существования и сосуществования людей. При этом культура должна рассматриваться как некий алгоритм или программа, которая, будучи некогда создана, должна работать в автономном режиме сколь угодно долго.

Иначе говоря, *культура выступает как среда*, по своим воздействиям вполне сравнимая с воздействием *природной среды*. Не случайно исходным пунктом философских представлений о сущности культуры является дихотомия естественного и искусственного, где под «естественным» понимаются все явления и процессы, происходящие «сами собой», в соответствии с некоторым внутренним алгоритмом, который *не создан человеком*. Напротив, область «искусственного» охватывает те явления и процессы, которые разворачиваются в соответствии с исключительно рукотворными, *созданными людьми* алгоритмами.

Поскольку культура понимается как такой режим человеческого существования, в которой оно – хотя бы ненамного – поднимается над властью инстинктов и условных рефлексов, *преодолеывает* их, то она должна быть отнесена исключительно к области искусственного, несмотря даже на фактическое наличие в ней обширных вкраплений естественных автоматизмов. «Искусственное», будучи точно таким же алгоритмическим, как и «естественное», может выглядеть неотличимым от него, но главным признаком в данном случае является именно *происхождение* соответствующих алгоритмов.

В этом смысле культура представляет собой искусственную алгоритмику, надстройку над естественными алгоритмами жизнедеятельности. Более того, по мере усложнения культуры она сама может рассматриваться как часть среды, которая, как и всякая среда, оказывает на человеческую жизнедеятельность более или менее ощутимое давление. Культура частично заменяет управляющие воздействия естественных алгоритмов жизнедеятельности своей алгоритмикой. А коль скоро культура является особой средой, то она и определяет *поведение* человека наряду с другими средами. Более того, в ряде аспектов именно она становится доминирующим воздействием.

Управление, осуществляемое культурой, – это *управление через среду*, а это значит, что процесс управленческих воздействий становится гибким, т.е. реакция управляемого объекта предопределяется не жестко, а *вероятностно*, допускается целый спектр различных реакций, – это обычно трактуется как свобода выбора. В этом отношении культура, как и любой алгоритм, сама по себе не хороша и не плоха – все определяется ее воздействием на охваченных ею людей в качестве объектов управления. Это воздействие существенно зависит от типа детерминации, характерного для социокультурных систем.

Признание того, что функционирование и развитие социокультурных систем некоторым образом детерминировано, причем эта детерминация весьма сложна, предполагает также разделение детерминирующих факторов на два класса – внутренние и внешние. Иначе говоря, социокультурная система не может считаться чем-то самодостаточным и должна рассматриваться как подсистема и одновременно некоторый уровень иерархической организации более сложной системы, в которой, кроме того, могут постоянно возникать и исчезать новые системы. Из этой констатации вытекает целый ряд следствий, но для дальнейшего анализа особенно важно указать на ограничения, накладываемые на внутренние детерминирующие факторы закономерностями более высокого уровня. Это означает, что действия внутри рассматриваемой социокультурной системы вызываются, поддерживаются и ограничиваются как внутренней, так и внешней детерминацией. В то же время, *границы области* внутренней детерминации задаются исключительно более высокими уровнями системной иерархии, т.е. все же извне. В свете результатов, полученных в ходе исследования сложных систем вообще и в синергетике в частности, обоснованной представляется гипотеза о том, что управление в самом общем случае представляет собой, не линейный, а вероятностный и ветвящийся процесс¹¹. Поэтому всегда существует некоторая более или менее обширная область, в границах которой действие может отклониться от сценария, предписываемого ему детерминирующими факторами всех иерархических уровней. Впрочем, и в границах этой области субъект отклоняющегося действия испытывает влияние тех или иных корректирующих алгоритмов, призывающих или заставляющих его минимизировать либо полностью устранить отклонения от наиболее вероятного сценария.

В целом можно говорить о статистическом распределении тех или иных действий в некоторой области, соответствующей *вероятностям вариантов будущего* социокультурной системы и, стало быть, возможностям внутреннего управления (самоуправления). Тем не менее, откуда бы ни исходили управляющие воздействия, наличие в социокультурной системе некоторой области возможностей (отсутствие жестко и однозначно заданного сценария развития) делает чрезвычайно важной информацию прогностического типа¹².

¹¹ См. об этом, в частности: Пригожин И. Конец определенности: Время, хаос и новые законы природы /Пер. с англ. Ю.А. Данилова. Ижевск, 2001; Пригожин И. Определено ли будущее? Москва; Ижевск, 2005; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. М., 2007; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики: Человек, конструирующий себя и свое будущее. М., 2006.

¹² О роли прогностической информации см.: Бестужев-Лада И.В. Поисковое социальное прогнозирование. М., 1984; Бестужев-Лада И.В. Нормативное социальное прогнозирование. М., 1987; Бестужев-Лада И.В. Альтернативная цивилизация: Пути преодоления глобальных проблем современности. М., 1998.

Если исходить из предположения, что любая социокультурная система стремится к состоянию устойчивого существования, то станет понятно, что наибольшей значимостью для управления обладают предсказания, описывающие *неблагоприятное будущее*, поскольку это – информация о возможном отклонении социокультурной системы от состояния устойчивости. К счастью, сложные и сверхсложные системы еще до того, как они могли бы разрушиться, способны некоторым образом сигнализировать об отклонении режима их функционирования от требуемого или оптимального, т.е. определяемого некоторыми объективными законами.

Эти процессы обусловлены, прежде всего, существованием в системах контуров или петель *обратной связи*, которые делают систему еще сложнее и тем обеспечивают возможность более или менее эффективного *самоуправления*. Именно обратная связь может приобретать вид *предостерегающей информации* (в религиозном контексте – *знамений*), которая должна быть замечена и должным образом истолкована операторами управления¹³. Точно так же, т.е. в виде предостерегающей информации (знамений), могут выглядеть и управляющие воздействия, исходящие с более высоких уровней системной иерархии.

Предостерегающая информация не может быть совершенно явной и полностью однозначной, поскольку это сделало бы воздействие предсказания жестко детерминированным и исключило бы любую возможность вероятностного осуществления предсказанных событий и ветвления самого хода их развития. Иначе говоря, в этом случае будущее разворачивалось бы в соответствии с безальтернативным сценарием, и его нельзя было бы избежать, что противоречит не только модели системной детерминации, но и многовековому историческому опыту человечества.

Огромную роль в рассматриваемых процессах играет *качество* той информации, которая определяет человеческую жизнедеятельность и без которой никакое управление этой жизнедеятельностью невозможно. То, что эта информация может иметь различное качество, определяет и понимание роли иерархичности, основанной на отождествлении нетождественного, как в восточных, так и в западных цивилизациях. Действительно, уже применительно к первобытному стаду следует говорить о наличии двух качественно различных видов

¹³ См. об этом, в частности: Alexander A., Roberts M. High Culture: Reflections on Addiction and Modernity. Albany, NY, 2003; Aune D.E. Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World. Grand Rapids, Mich., 1983; Bourguignon E. Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change. Columbus, Ohio, 1973; Goodman F. Ecstasy, Ritual and Alternate Reality. Bloomington and Indianapolis, Ind., 1988; Lewis I.M. Ecstatic religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Harmondsworth, 1971; Lieb M. The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural Change. Ithaca, 1991; Wilson R. R. Prophecy and Society in Ancient Israel. Philadelphia, 1980.

информации, определяющих поведение. С одной стороны, это чисто *инстинктивные алгоритмы*, обеспечивающие стадность, а с другой – надстраивающаяся над инстинктивной программой *алгоритмика социальности*. Главный же вопрос последующего анализа, способного пролить свет и на сущность описанной выше иерархичности, находящейся в противоречии с задачей обеспечения устойчивой и непрерывно воспроизводящейся во времени солидарности, заключается в том, в какой степени животная, инстинктивная алгоритмика сохраняется в человеческой общности¹⁴. Рассмотрение этого вопроса неизбежно подводит к проблеме происхождения человека.

1.3. Физическое и символическое насилие

К твердо установленным фактам эволюции человека следует отнести близость многих форм человеческого поведения к поведению животных. Обусловлена ли такая близость происхождением человека из животного мира эволюционным путем или какими-то иными причинами, для дальнейшего анализа не столь важно. Значительно важнее то, как именно инстинктивные алгоритмы влияют на человеческое поведение и какую роль они играют в существовании феномена солидарности на основе принудительного отождествления нетождественного в условиях, предполагающей опосредование иерархичности.

Хорошо известно, что стадо животных всегда иерархично. В его центре находится вожак. Иерархическая структура стада определяется, в первую очередь, возможностями вожака *непосредственно* контролировать поведение остальных особей. Очевидно, что в таком компактном стаде все особи, включая самого вожака, имеют весьма ограниченные возможности общения, и эти возможности сужаются по мере приближения численности стада к пороговой величине. Если же вожак по каким-либо причинам отсутствует и вследствие этого не может своей властью устанавливать иерархию (распределять статусы), то каждому из двух встретившихся приходится каждый раз выявлять и отстаивать свой статус в реальном, но во многом ритуализированном столкновении. Такое столкновение предполагает использование различного рода средств устрашения противника, что в отсутствия вожака становится единственным способом выяснить, кто сильнее, и, следовательно, «главнее».

Понятно также, что в исторической перспективе именно инстинктивные алгоритмы выявления и установления статуса задают верхнюю границу числен-

¹⁴ См. об этом подробнее, например, в работах: Першиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П. История первобытного общества. М., 1974; Семенов Ю. И. На заре человеческой истории. М., 1989.

ности первобытного стада. Другими словами, эта граница определяется его управляемостью. В этом смысле можно говорить, что исключительно указанный фактор задает границу численности первобытного стада, так как все отношения в нем строятся по принципу «лицом к лицу» и которое поэтому должно проживать на достаточно компактной территории. При превышении пороговой величины лишние особи изгоняются и либо погибают, либо с уже новым вожаком создают другое стадо. Новое стадо начинает ожесточенную борьбу со старым стадом за место проживания и за господство. При этом существенно, что и первое, и второе, и все последующие стада животных структурно совершенно тождественны друг другу и монотонно воспроизводят описанную выше иерархию. Казалось бы, логично было бы допустить возможность – хотя бы потенциальную – объединения всех однотипных стад в некое единое глобальное стадо. Однако, для этого нужно снять описанное выше ограничение, т.е. каким-либо образом увеличить (ясно, что не до бесконечности) пороговую величину численности первобытного стада. Для выполнения всех этих целей нужно создать культуру, т.е. систему артефактов, которые обеспечивали бы управление поведением всех особей даже тогда, когда вожак физически не присутствует в данной локальной области пространства-времени.

Культура может стать заместителем вожака, но для этого она должна быть в управленческом отношении столь же эффективной, сколь эффективен вожак, и, кроме того, сохранять эту функцию в процессе смены поколений. Другими словами, *первичная и главная функция культуры – управление поведением человека* в настолько обширных пространственно-временных областях, что они превышают возможности контроля со стороны отдельного человека (вожака) в качестве носителя власти. Более того, культура, стадия становления которой завершилась, – это всегда нечто машинообразное, энергию для функционирования которой благодаря своей жизнедеятельности предоставляют сами люди, которыми культура управляет. Именно в этом смысле культура может быть названа «машиной».

Важно отметить, что в определенных условиях культура вполне может воспроизводить и поддерживать стадность, характерную именно для животного мира, а не для человеческого общества. Более того, в психике индивидов, которыми управляет культура, также вполне может сохраняться настроенность на алгоритмы, в наибольшей степени соответствующие стадности, а не социальности. Тогда структура межчеловеческих отношений будет совершенно точно воспроизводить описанную выше иерархию первобытного стада, но в неизмеримо больших масштабах.

Культурные артефакты, обеспечивающие такое иерархическое строение общества, должны выполнять *ориентирующую функцию*. Иначе говоря, они должны обеспечивать ориентацию не только в пространстве и времени, но и в поряд-

ках социальной структуры, т.е. гарантировать сохранение той иерархии, которая и в первобытном стаде структурно практически неотличима от иерархии стада животных. Искомые культурными артефактами становятся *знаки социального статуса*, не доступные стоящим на иерархической лестнице ниже. К такого типа знакам относятся короны, мантии, скипетры, различные виды причесок, одежды, обуви, а также некоторые вещи – дома, транспортные средства, утварь и т.д.

Знаки социального статуса избавляют от необходимости постоянно, рутинно выяснять иерархический статус другого и доказывать этому другому свой собственный социальный статус в каждом конкретном случае – как это было в первобытном стаде в отсутствие вожака. В итоге власть культуры, замещающая власть вожака, получает средства, позволяющие ей осуществлять свои функции даже там, где она в данный момент не присутствует в осязаемой телесности своих носителей, а действует через посредство некогда усвоенных и ставших бессознательными механизмов. Такое «присутствие в отсутствии» ощутимо увеличивает пороговую величину численности людей, входящих в социальную группу. Более того, это со временем позволяет группе разрастись до общества.

Разумеется, при этом соответствующая первобытному стаду психика модифицируется и усложняется, правда, не слишком существенно. Фактически к инстинктивным поведенческим программам всего лишь добавляются коды, позволяющие распознавать в культурных артефактах знаки социального статуса. Процесс распознавания заставляет алгоритмически реагировать на них (эти алгоритмы обычно обозначаются как «церемониал», «этикет» и «право»). Поэтому исторически первые государственные образования и соответствующая им культура в большинстве случаев обеспечивали управление с помощью простого воспроизводства изначальной социальной иерархии (соподчинения), Несмотря на то, что закреплялась и легитимировалась эта иерархичность таким культурным образованием, как мифология, она все же вполне может быть отнесена (если не содержательно, то структурно) к иерархиям стадного типа. Ведь границы между богами, полубогами и героями были чрезвычайно резкими.

В социальных иерархизированных системах древности возникают ограничения, вызванные вполне естественными причинами: конечностью скорости передачи управляющих воздействий, т.е. пределом быстродействия государственного аппарата. Следовательно, точно так же, как в случае превышения пороговой величины численности первобытного стада, в исторически первых государствах периферийные области рано или поздно должны были отпадать от центра. Это, в частности, было обусловлено вполне понятным стремлением населяющих их людей избежать опасностей неуправляемости; а эта угроза становится неизбежной по мере увеличения территории, на управление населением которой претендовало государство.

Таким образом, расширение территории государств могло происходить лишь на основе увеличения скорости передачи управляющих воздействий, невозможного без научно-технического прогресса. В то же время, если ставить вопрос о причинах, приводящих, несмотря на научно-технический прогресс, к воспроизводству как в первобытном стаде, так и в последующих социальных формах структур стадной иерархичности, то следует указать не на быстрое действие, а на характер *рода* в качестве исторически первой формы собственно человеческой общности. Имеющиеся исторические данные позволяют выделить два типа рода: первый тип построен на основе кровно-родственных связей, а второй – по территориальному принципу, что предполагает отсутствие описанной выше иерархичности и включение в состав рода людей, не являющихся кровными родственниками первоначальной группы¹⁵.

Клановые, кровно-родственные принципы построения рода в силу сказанного выше не в состоянии обойтись без внутренне напряженных социальных иерархий, которые скрепляются только насилием. Примером рудиментарных проявлений таких жестко иерархических социальных форм является мафия. Напротив, в условиях рода, построенного по территориальному принципу, насильственные действия внутри родовой общины и за ее пределами – в частности, захват добычи у соседей (включая похищение людей с целью обращения или продажи их в рабство) – оказываются менее эффективными, чем добросовестная трудовая деятельность, вследствие ограничений, накладываемых на численность общин и высоких транспортных издержек.

Кроме того, в родах и общинах, построенных по территориальному принципу, подлинная духовная элита (народные мудрецы, волхвы, бродячие философы-наставники) долгое время оставалась открытой социальной группой и не обособлялась ни в виде профессиональных корпораций (как, например, друиды на Западе или шаманы на Востоке), ни в виде наследственно воспроизводимых сословий (убедительнейший пример – брахманы на Востоке). Таким образом, территориальный принцип построения рода исключал как возникновение жестких, принудительно поддерживаемых социальных иерархий, так и сословное и корпоративное обособление элиты.

Это указывает на два типа солидарности, различия между которыми обусловлены особенностями исторического развития соответствующих типов культуры. Естественно, разные типы солидарности предполагают возможность различных способов функционирования культуры в качестве среды управления.

¹⁵ В частности, формирование родоплеменных социальных структур территориального типа налицо на начальных этапах отечественной истории; см., например: Кузьмин А.Г. Истоки русского национального характера // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 1993. № 5.

Такой подход возвращает к старому вопросу о самобытности путей развития цивилизации, у истоков которой стоял род, построенный по территориальному принципу. Кроме того, остается открытым вопрос, насколько возможна реализация такой самобытности в исторической перспективе. Но, строго говоря, столь же предположительна полная осуществимость как западного, так и восточного цивилизационных проектов, основанных на поддержании иерархичности, относительно которых такой вопрос, как известно, ставить не принято.

Глава 2

Иммунные границы среды (Д.Ю. Сивков)

2.1. Философская иммунология

В широком смысле под *средой* понимается пространственная характеристика реальности, выражающая такое ее качество, как *полнота*. Подразумевается, что некоторое целое заполнено или наполнено каким-либо веществом. В этом смысле среда обладает *плотностью* и *проводимостью*.

Кроме того, средой принято называть результат различения элемента и системы, или результат выделения части из целого. При этом часть оказывается помещенной в среду или окруженной средой. Восприятие среды также предполагает определение *границы* между частью и целым: между наблюдателем / системой или внутри самой среды.

Так как существование человека определяется не столько врожденной программой (природой), сколько приобретенным и транслируемым опытом (культурой), то деятельность человека сводится в основном к созданию и различению нефизических и надбиологических сред. Можно даже сказать, что сама культура представляет собой набор определенных взаимодействующих и взаимозаменяемых сред.

Согласно современной когнитивистике, жизнь есть не что иное, как познание, а значит – наблюдение, различение и различие. Так что различение – это базовая адаптивная функция не только человека, но и всех живых систем¹.

Универсальным результатом различений познающего субъекта (между «этим» и «тем», «своим» и «чужим», «нечто» и «иным», «внутренним» и «внешним», «субъектом» и «объектом», «природой» и «культурой», «системой» и «окружающим миром») будет *порождение смысла*². Любая ситуация воспри-

¹См.: Матурана У., Варела Ф. Древо познания. М., 2001.

²См.: Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004; Baecker D. Form und Formen der Kommunikation. Frankfurt, 2007.

нимается человеком как осмысленная, так как ситуация уже есть различие. Даже констатация «это не имеет смысла» есть результат осмысления, различия между смыслом и бессмысленным.

Взаимодействие между субъектом и средами или, лучше сказать, между средами различных субъектов имеет форму информационного воздействия. Деятельность различающего субъекта заключается в создании, охране и преодолении границ различных смыслов.

Сказанное, в частности, означает, что смыслы способны перемещаться в системе, т.е. смысловая конфигурация среды меняется. Кроме того, части среды обладают различным сопротивлением к трансформации. Другими словами, к границам в средах применимы характеристики устойчивости и подвижности. Кроме этих характеристик, среда обладает еще рядом качеств, которые можно рассмотреть в рамках «иммунологической метафоры». Речь идет не о медицинском, а философском подходе к проблеме самосохранения органических систем, согласно которому культура понимается как иммунная система, защищающая человека от патогенных воздействий³.

Слово «иммунный» (*immune*) имеет значение «защищенный», «свободный», «освобожденный от чего-либо». В современной иммунологии защита организма понимается как когнитивный процесс⁴. В самом широком смысле слова *иммунная деятельность* – это распознавание опасных для жизни организма патогенов и выработка специальных антител, нейтрализующих инвазивные элементы⁵.

Результатом будет выработка иммунитета, главной характеристикой которого считается способность организма выявлять опасность, отличать «свое» и «чужое», сверяясь с паттернами, хранящимися в иммунной памяти.

Особый интерес представляет то, что иммунная защита осуществляется не только на биологическом, но и на культурном уровне. Речь идет о противостоянии опасным смыслам, способным изменить *символическую среду* – главную

³ Иммунологический дискурс и связанные с ним темы вирусов и заражения активно используется для описания социокультурной реальности. См., например: Martin E. The End of the Body. // *American Ethnologist*, Vol.19. No.1 .Feb. 1992, pp.121-140; Zeldin Th. An Intimate History of Humanity. L., 1998; Helmreich S. Flexible Infections: Computer Viruses, Human Bodies, Nation-States, Evolutionary Capitalism // *Science, Technology, & human Values*. Vol. 25. № 4, Autumn 2000. pp. 427-491; Esposito R. The Immunization Paradigm // *Diacritics*. Vol. 36. № 2. Summer 2006. pp. 23-48.

⁴ О когнитивном характере иммунологии см.: Varela F. On the Conceptual Skeleton of Current Cognitive Science // *Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien*. Muenchen, 1990. S. 13-22; Tauber A. The Immune Self. Theory or Metaphor. Cambridge, 1994.

⁵ О когнитивном характере иммунологии см.: Varela F. On the Conceptual Skeleton of Current Cognitive Science // *Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien*. Muenchen, 1990. S. 13-22; Tauber A. The Immune Self. Theory or Metaphor. Cambridge, 1994.

среду обитания людей. Понятно, что в философском смысле речь идет об отношениях части и целого.

Понятие символической среды имплицитно содержит указание на процессы и результаты солидаризации людей вокруг общих смыслов внутри единого времени-пространства определенной культуры. Определенной ее делает то, что она маркирована границами. Как отмечает Д. Харуэй, «иммунная система – это образ, разработанный для основных систем материального и символического «различения» в позднем капитализме. <...> – это карта, изображающая осознание и неосознание себя и другого в диалектики западной биополитики. <...> – это план для осмысления действий по конструированию и поддержанию границы постмодернистских тел»⁶.

Итак, культуру предлагается понимать как сложную динамическую систему, защищающую человека от внешних и внутренних патогенных воздействий посредством создания сред и границ, а также управления ими. Культура продуцирует собственный иммунитет за счет изменения плотности и проводимости среды. Иммунная защита предполагает разрыхление внешних пространств для повышения сопротивления инвазиям.

В вводной лекции к курсу «Основные понятия метафизики» М. Хайдеггер приводит определение философии как ностальгии⁷. «Философия есть собственно ностальгия, тяга повсюду быть дома»⁸. Немецкий философ, по-видимому, хочет сказать, что философия есть такое понимание реальности, при котором каждое место во Вселенной становится тождественным любому другому месту благодаря особому философскому настрою: рассматривать Вселенную как целостность, как известное и обитаемое пространство дома. Тогда философ – это тот, кто скрепляет все точки пространства.

Действительно, возникновение философии в Древней Греции тесно связано с появлением абстрактного мышления – такого способа отношения к миру, которое позволяет человеку отвлекаться от конкретного пространства и времени и выходить за пределы своей локальной общины. Философия возникает с целью создания такого единства пространства-времени (среды) греческой культуры, которое бы не уничтожало ценную для греков индивидуальность⁹. В этом

⁶ Haraway D. The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse // Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature. L., 1991. P. 204.

⁷ Автором этого определения является Новалис.

⁸ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 330.

⁹ О социотворческой функции древнегреческой философии см.: Rosenstock-Huessy O. Soziologie. Bd. II. Vollzahl der Zeiten. Stuttgart, 1958; Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988; Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М., 1997; Пигалев А.И. Культура как целостность: (Методологические аспекты). Волгоград, 2001.

смысле философия – космополитичный идеологический проект: весь *kosmos* в пределе должен превратиться в *polis*. Философ – человек, который имеет тягу к бытию, желание повсюду чувствовать себя как дома (находиться в своей среде), и, следовательно, он способен осуществлять универсализацию или унификацию всех частей Вселенной (населенной земли).

Итак, метафизика своеобразно решает проблему различения «своего» и «чужого». Это своеобразие состоит в космополитизме древнегреческой, а позднее и европейской культуры. Граница между своим и чужими здесь потенциально совпадает с границами всей ойкумены. Здесь пишется и реализуется «программное обеспечение» для экзистенциального взгляда на мир (то есть неустранимого, но трудно выразимого в понятиях ощущения, свойственного многим людям): «*в присутствии (Dasein) лежит сущностная тенденция к близости*», – пишет об этом М. Хайдеггер¹⁰.

На этом ощущении основывается солидарность особого типа. В пределе речь идет о создании общности, состоящей только из «своих», в которой каждый мог бы приблизиться к любому другому.

Подобное понимание философии имеет еще одно важное иммунологическое следствие. Экзистенциальное желание «быть повсюду дома» означает, что человек хотел бы быть защищенным в любом месте своего пребывания. Становится ясно, что европейская философия стремится создать гомогенное, универсальное, глобальное пространство и время, в котором, по словам Гераклита, следует «знать все как одно»¹¹. Человеческое существование нуждается в защите не только от вредных микроорганизмов, но и от опасных смыслов. Для греков такая опасность исходила от идеи социального распада, поэтому был сконструирован защитный смысл – идея единого и целостного бытия.

2.2. Принципы иммунной защиты

Таким образом, иммунологическая метафора дома или укрытия, знакомого и безопасного пространства широко используется для описания среды обитания, для различения своего и чужого¹². Дом, по тонкому замечанию Г. Башля-

¹⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 105.

¹¹ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 199.

¹² В связи с опорой М.Хайдеггера на метафору дома интересным выглядит противоположный тезис С. Жижика о принципиальной бездомности философии: «философствование связано с «невозможной» позицией, смещенной по отношению ко всякой общинной идентичности, будь то «экономика» как организация домохозяйства или полис» (Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М., 2008. С. 15).

ра, – это «образ счастливого пространства», которое «обладает притяжением <...> внутри охраняющих границ»¹³. «Быть в доме» означает выстраивать иммунную защиту от внешнего, укрываться в границах внутреннего¹⁴.

Метафора дома или пещеры заимствуется философской иммунологией для описания интерьера обитаемой среды. При этом само жилище как материальный объект несет в себе иммунную нагрузку. Архитектура выполняет не только материальную, но символическую функцию защиты. Как верно заметил П. Слотердаик, «в архитектуре нет ничего, что прежде отсутствовало бы в иммунных идеях»¹⁵.

Дом должен иметь окна и двери, чтобы впускать воздух и свет. В этом смысле границы «своей» среды работают по принципу мембраны, которая регулирует обмен с внешним миром. Полезные смыслы, необходимые для изменения среды, пропускаются. Фильтрация осуществляется и в обратном направлении: система старается впускать только то, что необходимо, или, наоборот, выпускать все то, в чем нет нужды.

Наведение границ и создание иммунной защиты образует дистанцию между субъектом и окружающей средой. Линия разделения, создающая укрытие, имеет некоторую протяженность. Самый простой пример такой линии – крепостная стена. В итоге дистанция не только отделяет субъекта от среды, но и отдаляет внешний мир, делая его менее доступным. Однако защита может превратиться в помеху для распознавания внешнего. В этой связи возникшая видимость снижает способность внутреннего к различению «своего» и «чужого». Кроме того, стерильность может привести не к увеличению, а к уменьшению сопротивляемости социокультурного организма. Как пишет Ж. Бодрийяр, «в сверхзащищенном пространстве тело теряет всю свою защиту. В операционных помещениях профилактика такова, что ни один микроб, ни одна бактерия не может выжить. Но именно здесь можно увидеть возникновение таинственных, аномальных вирусных болезней. Потому что вирусы начинают распространяться, как только для них образуется свободное пространство. В мире, где уничтожены старые инфекции, в идеальном клиническом мире появляются неосязаемая, неумолимая патология, рожденная самой дезинфекцией»¹⁶.

Итак, дом защищает, дом укрывает, дом прячет и помогает стать незаметным. Иммунная деятельность позволяет выстраивать мимикрические отношения с окру-

¹³ Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. М., 2004. С. 24 -25.

¹⁴ Возможны различные иммунные режимы бытия-в-доме ли бытия-в-мире, которые требуют самостоятельного рассмотрения. Например, «быть со всем этим, во всем этом и всем этим» (Трубников Н.Н. Притча о Белом Ките // Вопросы философии. 1989. №1. С.61). Каждый из режимов представляет специфическую защиту за счет *отделения* части от целого, *включения* части в целое или *растворения* части в целом.¹⁵ Слотердаик П. Сферы. Макросферология. Т.2. Глобусы. СПб., 2007. С. 464.

¹⁶ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006. С. 91.

жающей средой. Существование наблюдателя может определяться принципом *incognito ergo sum*¹⁷. Выражение *incognito ergo sum* указывает на принцип иммунного мимикрического поведения субъекта, похожий на античный девиз: «*Vene vixit, bene qui latuit*» (Хорошо прожил тот, кто хорошо прятался). При этом, видимо, предполагается, что незаметного субъекта обойдут стороной негативные воздействия.

Иммунный режим *incognito* связан с появлением на метафизической сцене Нового времени *субъекта как индивида*. Под субъектом понимается некоторое основание, обеспечивающее человеку автономию от иных, в том числе высших, порядков бытия через самосознание и «пред-ставление». Самосознание, с легкой руки Декарта, стало считаться единственным критерием истины. Пред-ставление означает создание дистанции между субъектом и объектом, независимость от объективной действительности, и, как следствие, способность субъекта манипулировать объектами окружающей среды по собственному усмотрению¹⁸.

На самом деле иммунная автономия субъекта оказывается условной. Т. Адорно и М. Хоркхаймер убедительно показали, что развитие европейской цивилизации есть процесс самосохранения субъекта через отделение его от природы – это отделение части от целого. Самосохраняясь, субъект стремится подчинить себе как внутреннюю, так и внешнюю природу.

Подчинение природы субъектом и есть Просвещение, по Адорно и Хоркхаймеру. Просвещение – это процесс насильственной редукции многообразия к определенным величинам, продиктованный страхом перед неизвестным и поэтому опасным миром природы. Субъекту нужен известный умиротворенный мир. На ранней стадии развития культуры мир редуцируется к ряду мифологических образов. Миф «стремился сообщить, назвать, высказать происхождение: но тем самым изобразить, констатировать, объяснить»¹⁹. В Древней Греции функцию редуцирования (кодирования) действительности выполняют абстрактные понятия²⁰. Начиная с Нового времени, роль кодов переходит к числам и формулам естествознания²¹. При этом предполагается, что развитие знания ведет к повышению иммунитета цивилизации, выбравшей путь возрастания господства субъекта над природой.

¹⁷ Это выражение использует Д. Сейер в одноименной статье. Здесь *incognito* означает потерянность субъекта в бесконечных отсылках, невозможность самоопределения в текстовой реальности. Субъект всегда «тот, кем он не является» (Sayer D. *Incognito Ergo Sum. Language, Memory and the Subject // Theory, Culture & Society*. 2004. Vol. 21(6) p. 75)

¹⁸ Принципы субъектности и субъективности подробно освещены в следующих работах: Рено А. Эра индивида: К истории субъективности. СПб., 2002; Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 41- 62; Он же. Европейский нигилизм // Там же. С. 63-176; Он же. Гегель и греки // Там же. С. 381-390; Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997.

¹⁹ Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Указ. соч. С. 21.

²⁰ Там же. С. 37.

²¹ Там же. С. 21

Но, как оказалось, подчинение природы приводит отнюдь не к освобождению человека, а к трагедии цивилизации: миф стал просвещением, а просвещение – мифом²². Данная формулировка означает, что миф выполняет функцию подчинения природы. В то же время освобождение человека от природы – видимость, то есть миф. Таким образом, можно сказать, что «господство над природой» и «господство природы» – одно и то же. Человек наивно думает, что он оторвался от целого, а на деле, подчинив себе природу, он остается связанным с ней, так как реализует биологический принцип насилия. Просвещение оборачивается мстостью природы: «Просвещение отказало себе в собственном самоосуществлении. Взяв под надзор все единичное, оно предоставило не достигнутому целому свободу наносить, в качестве власти над вещами, ответный удар по бытию и сознанию людей»²³.

Неузнанное насилие, реализованное в культуре, объявляется причиной всех глобальных катастроф XX века. Диалектическая логика критики просвещения повторяется Э. Фроммом, который разрабатывает схему освобождения индивида: освобождение приводит сначала к ощущению незащищенности и чувству бессилия, а затем к поиску новых форм порабощения и привязанности к внешней среде²⁴. У Фромма, так же как и в «Диалектике просвещения», стремление к определенной цели оборачивается для субъекта полной его противоположностью. Философские размышления Фромма, Адорно и Хоркхаймера, по сути, являются иммунологическим проектом.

Итак, иммунология среды – это структурирование внутреннего мира индивида, группы, сообщества с помощью практик *очистения, дезинфекции, профилактики и вакцинации* среды. Достаточно подробно практики контроля за состоянием среды исследовал М. Фуко. Так, например, он показывает, как приручается опасный вирус безумия, как он локализуется и канализируется в психиатрических лечебницах²⁵. В «Рождении клиники» французский философ демонстрирует, как медицина определяет когнитивные практики различения жизни, смерти и болезни²⁶, а в «Надзирать и наказывать» описывает принцип паноптикума, при котором устанавливается абсолютный контроль, приводящий к автоматической профилактике индивидов. Первый том «Истории сексуальности» посвящен теме микрофизики власти: власть исходит не из какого-либо выделенного центра; она присутствует в каждой точке среды обитания²⁷. Власть

²² См.: Там же. С. 25.

²³ Там же.

²⁴ См. подробнее: Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995.

²⁵ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

²⁶ Он же. Рождение клиники. М., 1998.

²⁷ Он же. История сексуальности. Т. 1. Воля к знанию//Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 99-268.

становится внутренним патогеном, опасным для индивида, поэтому Фуко разрабатывает специальные техники ускользания от власти, называемые «заботой о себе». Эти техники являются аутопойетической иммунной стратегией²⁸.

М. Фуко постарался показать, что опасность может исходить не только снаружи системы, но и изнутри. В этой связи наблюдатель оперирует различием «друг-враг». К. Шмитт создал оригинальную версию политической иммунологии, в которой политика понимается как когнитивная деятельность. Согласно Шмитту, политические действия и мотивы можно редуцировать к различению *друга и врага*²⁹. При этом речь у этого философа идет не об абстрактных понятиях: «понятия «друг» и «враг» следует брать в их конкретном, экзистенциальном смысле, не как метафоры или символы; к ним не должны подмешиваться или ослаблять их экономические, моральные и иные представления, и менее всего следует их брать психологически, в частно-индивидуалистическом смысле, как выражение частных чувств и тенденций»³⁰.

Враг – не частное лицо; он имеет публичный характер как «борющаяся совокупность людей». Причем целью данного различие является не просто определение, а борьба и уничтожение врага. «Понятия «друг», «враг» и «борьба» свой реальный смысл получают благодаря тому, что они в особенности соотнесены и сохраняют свою особую связь с реальной возможностью физического убийства»³¹.

В этой связи Шмитт пишет и о феномене партизана. Партизан – эффект различения в политическом поле друга и врага. Партизан – это тот, кто воюет нерегулярным способом, обладает повышенной мобильностью, повышенной политической вовлеченностью (ему ясно, кто враг). Партизан связан с землей и родным ландшафтом, поэтому его также сложно обнаружить³². Он не имеет никаких знаков отличия. Днем он представляет мирное население, а ночью превращается во врага. Действия партизана направлены на то, чтобы сбить иммунную настройку регулярной армии. Таким образом, врага невозможно обнаружить, и он все время оказывается в тылу.

В итоге, по Шмитту, произойдет переход от «действительного врага» к «врагу абсолютному»: «Вражда станет настолько страшной, что вероятно, нельзя будет больше говорить о враге или вражде <...>. Уничтожение тогда будет совершенно абстрактным и абсолютным...»³³. В контексте философской иммунологии это высказывание можно интерпретировать как иммунодефицит, – неспособ-

²⁸ Он же. История сексуальности-III: Забота о себе. М.; К., 1998; Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб, 2007.

²⁹ Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. Т.1. № 1. 1992. С. 40.

³⁰ Там же. С. 41.

³¹ Там же. С. 43.

³² См. подробнее: Шмитт К. Теория партизана. М., 2007.

³³ Там же. С. 143.

ность препятствовать внешним воздействиям, когда уничтожаться будет и свое и чужое (т.е. будет уничтожаться среда как таковая). С другой стороны, сам враг становится невидимым. С. Жижек так комментирует эту ситуацию: «Урок, который нужно взять здесь у Карла Шмита, состоит в том, что деление друг/враг никогда не бывает простой констатацией фактического различия: враг по определению всегда – по крайней мере, до определенного момента – *НЕВИДИМ*, он выглядит как один из нас, сразу его не узнать...»³⁴.

Важной составляющей философской иммунологии является не только способность отличать врагов от друзей, но и классификация врагов (патогенов) для адекватной реакции на них. Существует разнообразные метафоры для обозначения врагов. В этом смысле человеческое воображение всегда было богато в конструировании образов врага. Так, например, существуют «Чужие» (Aliens) – совсем не похожие на людей, радикально иные существа, которые на самом деле такие же, как люди. Они признаются в качестве Чужих потому, что люди не хотят видеть в них себя, не хотят видеть то ужасное, что они подвергли радикальному отчуждению³⁵.

Напротив, «зомби» (живые мертвецы) внешне выглядят как люди, но в определенный момент открывается их радикальное отличие, непохожесть на людей: безразличие, пассивность, агрессия, автоматизм и т.п. Более того, зомби, сами того не желая, инфицируют этой непохожестью людей, превращая их в себе подобных. Метафора «зомби» расшифровывается в контексте давления внешней и внутренней агрессивной среды на субъекта³⁶.

Шмиттовский партизан представляет собой разновидность «паразита». В античности паразитом называли того, кто ест за чужим столом. Позднее это слово приобрело более широкое значение. Паразитом стали именовать того, кто живет за счет другого.

Французский философ М. Серр говорит о принципе неразличимости паразита, о невозможности узнать его намерения и невозможности выработать однозначную стратегию, как к нему относится. «Хозяин (host), гость (guest): одно слово. <...> Это может быть опасно не решить, кто хозяин и кто гость, кто дает и кто принимает, кто паразит и кто *table d'hote*, у кого есть дар, а у кого нет, и где начинается враждебность (hostility) внутри гостеприимности (hospitality)»³⁷.

Наиболее разработана иммунология культуры в творчестве П. Слотердайка. Особый интерес представляет то, что понятие «сфера» у Слотердайка близко по-

³⁴ Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. М., 2002. С. 123.

³⁵ См. подробнее: Aliens. The Anthropology of Science Fiction / Ed. by G. Slusser and E. Rabkin. Carbondale, 1987.

³⁶ Webb J., Byrnannd S. Some Kind of Virus. The Zombie as Body and as Trope // Body & Society. 2008. Vol. 14(2). pp. 83-98.

³⁷ Serres M. The Parasite. Minneapolis; L., 2007. Cp.: Brown S. Michel Serres. Science, Translation and the Logic of the Parasite // Theory, Culture & Society. 2002. Vol. 19(3). Pp.1-27 pp.

нятию среды. Немецкий философ понимает иммунитет не столько биохимически, сколько психодинамически и ментально³⁸. В своем трехтомном труде «Сферы» философ исследует процесс возникновения и развития защитных смысловых оболочек. Сфера задает систему координат, способствующую пространственно-временной навигации субъекта и укреплению ощущения безопасности «в своем месте». Иммунную функцию выполняет пространство, наполненное смыслом.

Морфологический архетип сферы обнаруживается Слотердайком практически в любом элементе культуры. «Сфера – это внутренний, открытый, разделенный на части круг, в котором обитают люди, если им удастся стать таковыми. Поскольку обитание всегда означает формирование как малых, так и больших сфер, то люди – это существа, создающие круглые миры и окруженные определенными горизонтами»³⁹.

Немецкий философ в своем *opus magnum* выделяет три типа сферических оболочек и три иммунологических дисциплины. Микросферология занимается исследованием «пузырей» (*Blasen*) – амедиальных интимных пространств в малых группах людей, связанных общим ритмом. По замечанию Слотердайка, «образ пузыря <...> символизирует хрупкость населенных людьми пространств»⁴⁰.

Макросферология интересуется «глобусами» (*Globen*) – универсальными шаровыми образованиями, возникающими для иммунной защиты больших множеств. Переход от микросферы к макросфере и изменение границ происходит как включение в сферу внешней среды, поглощение других микросфер, доместификация врагов. «Микросферы вырастают в макросферы по мере того, как им удается включать в свою собственную окружность давящие на них внешние силы <...>. Группа, вобравшая вовнутрь и преодолевшая или изолировавшая всех существенных для себя чудовищ, может вырасти в империю или высокоразвитую в культурном отношении макросферу»⁴¹.

Слотердайк называет процесс запуска универсальных сфер метафизической глобализацией. В макросферической реальности появляются деньги, а именно то, что может пересекать любые границы, соединять и разъединять любые среды. Как редукция к единому шару, глобализация в метафизическом смысле означает «невыносимую тягу повсюду быть дома». В макросфере «каждая, даже самая удаленная от центра точка в мировом пространстве, включая мое собственное трепещущее от страха потерять существование, потенциально и актуально достигается и конституируется исходящим из центра лучом. И именно потому <...>

³⁸ Sloterdijk P. *Kraenkung durch Maschinen. Zur Epochenbedeutung der neusten Medizintechnologie* // Sloterdijk P. *Nicht gerettet: Versuch nach Heidegger*. Frankfurt, 2001. S. 338.

³⁹ Там же. С. 24-25.

⁴⁰ Слотердайк П. *Сферы*. Т. 2. С. 149-150.

⁴¹ Там же. С. 161.

колеблющийся свет моей жизни также может найти спасение в пропитанном духом, одушевленном, дарующим максимальный иммунитет смыслом»⁴².

Глобализация – это материальное воплощение тяги повсюду быть дома, которая становится предприятием картографов и мореплавателей (о чем пойдет речь в 4 главе), а позднее – заботой климатологов, политэкономов, экологов. Результатом наземной глобализации является утрата понятия внешнего, так на Земле все внешнее становится доступным для присутствия, следовательно, внутренним⁴³.

Казалось бы, отмена границ должна привести к всеобщему общению, но в действительности глобализация порождает снижение иммунитета и третий вид сфер – аморфную «пену» (Schaume), исследуемую плюралистической сферологией⁴⁴. «Скопления автономных эксцентрических точек, которые вместе со своими окружающими мирами образуют лишённые центральной точки структуры, мы назовем *пенной*»⁴⁵. В пенных образованиях среда становится «пустой», т.е. плотность максимально снижается, а проводимость увеличивается. В таком аморфном мире нет места солидарности. Таким образом, согласно сферологии Слотердайка, история человечества – это история увеличения и распада иммунных оболочек, это борьба за сферы и среды. В то же время история человечества – это история растущего иммунодефицита.

Итак, понятие границы играет существенную роль в философской иммунологии и «средовом подходе» к исследованию реальности. В самом общем смысле граница – это то, что отделяет одно от другого. Граница позволяет различать «свое» и «чужое», создает полноту внутреннего, препятствует проникновению иного, создает помеху в распознавании внешнего.

2.3. Границы в «средовом подходе»

Граница позволяет системе существовать как целостности. Именно она выступает условием определенности и полноты: «благодаря ей нечто есть то, что оно есть»⁴⁶. В этом смысле граница есть условие возникновения и сохранения внутренней комплексности, то есть совокупность связей и отношений между элементами⁴⁷.

⁴² Там же. С. 112.

⁴³ Там же. С. 807-808.

⁴⁴ См.: Sloterdijk P. Sphären. Plurale Sphaerologie. Bd. III. Schaume. Frankfurt, 2004.

⁴⁵ Слотердайк П. Сферы. Т. 2. С. 134.

⁴⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1998. С. 118. Ср.: «Человек, поскольку он хочет быть действительным, должен налично существовать, должен ограничивать себя» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. М., 1974. С. 231).

⁴⁷ Как отмечает Н Луман, «сохранение границ является сохранением системы» (Луман Н. Социальные системы. СПб., 2007. С. 42.)

Далее, граница отрицает существование Иного. Предел позволяет системе эгоистично замкнуться на самой себе: «все здесь, за границей ничего нет». Кроме того, разделительная линия делит целое на части. «Ограничить что-нибудь – значит уничтожить его реальность путем отрицания не *всецело*, а только *отчасти*. Следовательно, в понятии границы, кроме понятий реальности и отрицания, заключено еще понятие *делимости...*»⁴⁸. Данное деление на части свидетельствует о том, что есть нечто еще, кроме системы, а именно *окружающая среда*.

Однако граница не только разделяет, но и связывает различные регионы среды. Будучи мембраной, она выступает как канал передачи смыслов между внешним и внутренним. Граница «есть то общее, в котором Я и противоположное ему соприкасаются друг с другом»⁴⁹.

Наличие границы свидетельствует о необходимости ее перехода. Предел вызывает соблазн преодоления. Как отмечает Н. Луман, «границы невозможно мыслить без представления о «за границами» <...> Они предполагают возможность их пересечения и реальность потустороннего мира»⁵⁰.

Пересечение границы также необходимо для рефлексии: чтобы постичь себя в целостности, субъекту необходимо увидеть себя с другой стороны. Как пишет Ф. Шеллинг, «Я *не могло* созерцать себя ограниченным, не переходя необходимым образом на что-то *по ту сторону* границы, т.е. не переходя границы»⁵¹.

Наконец, граница сама по себе является особенным местом, не принадлежащим ни к внешней, ни к внутренней среде. Она «как небытие каждого (внутреннего и внешнего – *Д.С.*) есть иное обоих»⁵². В этом смысле граница обладает самостоятельностью в своем существовании и способна сама оказывать воздействие на среды.

Граница может изменяться количественно и качественно, за счет сокращения или увеличения внутреннего и воздействия со стороны внешнего. В неклассической философии были сформулированы концепция «ускользающей реальности» и учение об изменчивых и неопределенных границах. В философии вообще главное различие – это различие между бытием и сущим. Вслед за М. Хайдеггером под сущим понимается все то, *что так или иначе существует* – нечто конкретное, мно-

⁴⁸ Фихте И.Г. Система общего наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792-1801 гг. М., 1995. С. 296.

⁴⁹ Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма // Сочинения в 2 тт. Т.1. М., 1987. С. 300.

⁵⁰ Луман Н. Там же. Ср.: «Но как только представляется явная крайняя линия, в игру вступает диалектика границы, при которой остановка на линии вступает в конкуренцию с порывом перейти ее. Всякая граница говорит одновременно и «Стой», и «Иди дальше» – даже та, которая выдает себя за последнюю» (Слодердаик П. Сферы. Т. 2. С. 210).

⁵¹ Шеллинг Ф.В.И. Указ. соч. С. 302.

⁵² Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С.119.

жественное, различное. Бытие, напротив, указывает на то, как существует то или иное сущее. Бытие реализует принцип единства и целостности, а, по сути, иммунный принцип солидарности. В этом смысле субъект стремится к тому, чтобы обнаружить бытие, т.е. то, что сохранит его от распада. Следовательно, главная иммунологическая задача для субъекта – это различение сред: бытия и сущего.

Неклассическая философия начинается как преодоление уверенности в абсолютной познаваемости реальности субъектом. Так, например, А. Шопенгауэр утверждал, что познание есть переход не от представления (иллюзии) к вещи-в-себе, а от представления к представлению. Шопенгауэр, в частности, писал, что «наука в подлинном смысле слова <...> никогда не может достигнуть последней цели и дать вполне удовлетворительного объяснения, потому что она никогда не проникает в глубинную сущность мира, никогда не выходит за пределы представления и, по существу, сообщает нам только об отношении одного представления к другому»⁵³. В контексте иммунологического дискурса, здесь говорится о неспособности субъекта осуществлять различие между бытием и сущим.

В подобном ключе Хайдеггер исследует отношения между бытием и сущим. В «Бытии и времени» немецкий философ говорит о том, что до сих пор неизвестно, что такое бытие. Некоторые бытием считают нечто пустое и абстрактное, и тогда оно становится ничем. Другие в качестве бытия полагают некоторое сущее: природу, идею, субъекта, материю и т.п. В этом случае, происходит замещение целого частью⁵⁴.

Т. Адорно выстраивал модель реальности, которая имеет «матрешечную» структуру. Только каждый последующий объект не меньше, как в обычной матрешке, а больше предыдущего объекта. В этом смысле Адорно акцентировал внимание на «избыточности» реальности: «То, что есть больше, чем оно есть»⁵⁵. В этом же контексте в адорновской диалектике говорится о «преимуществе объекта» (Vorrang des Objekts). В сущности, здесь Адорно обращает внимание на превосходство целостности над субъектом познания. Более того, субъект всегда определяется объектом⁵⁶. Мыслитель, в частности, по этому поводу писал, что «знаком преимущества объекта является бессилие духа во всех его суждениях об организации реальности»⁵⁷.

Иначе говоря, Адорно сформулировал концепцию целостности как «вещи-в-себе», недоступной познанию субъекта. В «Диалектике Просвещения» можно прочесть следующее: «Нет такого бытия в мире, которое было бы непрони-

⁵³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993. С. 164.

⁵⁴ См. подробнее: Хайдеггер М. Бытие и время.

⁵⁵ Там же. С. 148.

⁵⁶ Там же. С. 168.

⁵⁷ Там же. С. 170.

цаемым для науки, но то, что является проницаемым для науки, не есть бытие»⁵⁸. Точно так же, как у Канта, реальность состоит, если так можно выразиться, из слоев. При этом субъект всегда ограничен в познании, и способен воспринимать только поверхностный слой.

Действительно, абстрактное понятие является *всего лишь частью*, но никак не *всей реальностью*. Следовательно, то, что выходит за рамки понятия есть целостность. Как бы это не выглядело парадоксальным, но *нетождественное – это не уникальная часть, а конкретная целостность*. Трагедия познания и культуры, по Адорно, заключается в том, что субъект воображает, будто способен постичь целостность мира, однако он имеет дело только с поверхностным слоем и не «видит» сложное ветвящееся многообразие системных связей.

Итак, во-первых, иммунные границы в среде постоянно меняются, а во-вторых, субъект приобретает иммунодефицит, т.е. утрачивает способность адекватно маркировать среды. С введением в научный оборот понятия сети понятие границы теряет прежний смысл. В то же время возникают новые невидимые формы ограничения доступа, препятствующие солидарности⁵⁹.

Ситуация постмодерна (которой соответствует понятие «сети») – это время различных иммунных патологий. Как показал П. Слотердаик, это время социального распада и исчезновения солидарности. Например, системная теория Н. Лумана и ряда других конструктивистов описывает своеобразное аллергическое состояние общества, когда социальная иммунная система реагирует не на внешние инвазии, а на раздражения, созданные самой системой.

Сетевая теория акторов французского социолога Б. Латура говорит о том, что невозможно зафиксировать общество в каких-либо границах. Социальное – это «скорее имя движения, смещения, трансформации, перевода, <...> имя такого типа моментальной ассоциации, который характеризуется способом собирания в новые формы»⁶⁰. Социальное сегодня – это бесконечный переход от одной ассоциации к другой, постоянная смена иммунной защиты.

Таким образом, культура сегодня представляет собой аморфную среду без границ. Глобализация – это попытка связать все точки пространства, а постмодерн – попытка связать все моменты времени. Любое незначительное изменение в части может вызвать радикальное изменение целого. В этой связи можно говорить о пандемии смыслов и информации. Следовательно, еще предстоит осмыслить иммунный аспект социальной солидарности, появление новых границ и способы их преодоления.

⁵⁸ Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Указ. соч. С. 42.

⁵⁹ Rumford C. Introduction. Theorizing Borders // European Journal of Social Theory. 2006. Vol. 9(2). P. 155-169.

⁶⁰ Latour B. Reassembling the Social. The Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford; N.Y., 2005. P. 64-65.

Глава 3

Роль надындивидуальной памяти в процессах солидаризации (А.И. Макаров)

3.1. Надындивидуальная память как среда всеобщности

Для прояснения картины сложных взаимосвязей между феноменами памяти и солидарности мы используем возможности, которые открываются благодаря методу социологического редукционизма, а также функционалистскому и семиологическому подходам к исследованию культуры.

С функционалистской точки зрения культура может быть представлена в виде ансамбля «машин солидарности». Машинами, или механизмами солидаризации, мы называем такие ансамбли ценностных установок, которые превращают разделенных индивидов в членов целостного общественного организма. С семиологической точки зрения машины солидарности – это комплексы особых дискурсов и общественных институций, конституирующих, легитимирующих и тем самым превращающих эти дискурсы в практики. Такими дискурсивными практиками, например, являются право, искусство, школа.

Человеческое поведение определяется в основном символической средой. Культура так же необходима для выживания человеческих существ, как и природная среда. Символическая среда возникает в процессе культурогенеза. Фундаментальной характеристикой культуры как специфической среды обитания людей является ее интегративная функция, функция объединения людей в коллективы. Солидарность – это результирующий момент интеграционных процессов, идущих в обществе. Понятие солидарности указывает на факт перехода слабо структурированного множества индивидов (соединенных только случайными факторами, например, фактом рождения или ситуационным интересом) к состоянию структурного единства. Интеграционные процессы создают еще одно измерение «второй», искусственной среды – социальность. Приобретая

качество целостности, случайный коллектив становится неким виртуальным *социальным телом*. Такому телу присущи почти все свойства живого организма. Социальное тело в разных научных дискурсах называется «народом», «социальной группой», «классом», «корпорацией» и т.п.

Метафора социального тела принадлежит к классу т.н. «органицистских метафор», получивших распространение в холистических концепциях реальности. В рамках холистической парадигмы сложилась теория надорганизменных организмов: множество организмов может образовать особое объединение, которое, в свою очередь, приобретает свойства организма¹.

Социальное как определенная конфигурация социальных отношений может возникнуть и функционировать только в особой среде всеобщности. Среда всеобщности – это система отношений (сеть) символов, являющимися носителями неких общих смыслов. Сеть общих смыслов, или идей, позволяет множеству разделяющих их людей координировать свои траектории деятельности, превращая ее в *совместную жизнедеятельность*.

Смыслы понимаются нами как триггеры, или механизмы, запускающие вполне определенную мотивацию и тем самым выполняющие функцию координации и унификации разнообразных поведенческих реакций людей. Понятно, что носителями смыслов являются разного рода тексты, и, конечно же, основным и наиболее емким носителем смыслов является живая речь. Речь создает скоординированную среду общих идей – идеологию. Идеологическая по своей природе среда всеобщности является необходимым условием возникновения таких качеств, как *субъективность* эмпирического субъекта (отдельный индивид) и *субъектность* коллективного субъекта (сообщества).

Принимая участие в совместной коллективной деятельности, при наличии у них сформировавшегося запаса коллективного (надындивидуального) опыта и коллективной (надындивидуальной) памяти, люди перестают быть просто природными особями (индивидуумами) и обретают качество *исторического субъекта*. Семантическая близость слов «субъектность» и «субъективность» указывают на родовое для них понятие «трансцендентального субъекта», а оно, в свою очередь, – на кантовскую концепцию «субъекта в субъекте» Согласно созданной И. Кантом концепции трансцендентального субъекта, в индивидуальном сознании эмпирического субъекта каким-то образом присутствуют надындивидуальные формы рациональности (трансцендентальный субъект). Для

¹ Понятие «надорганизменных организмов» было экспериментально обосновано Г. Дришем, поставившего свои знаменитые опыты с яйцами морского ежа. Однако идея надорганизменных (надындивидуальных) форм бытия организмов (индивидуумов) встречается практически во всех холистических концепциях: от античного космизма до современных когнитивистских теорий и общей теории систем.

И. Канта, жившего в атмосфере идеалов Просвещения, трансцендентальный субъект – это некий чистый общечеловеческий Разум, а современная философия, начиная с неокантианцев, трактует трансцендентальный субъект как среду рациональности, которая имеет уже локальную культурно-историческую привязку. Другими словами, И.Кант выявил структурный, а неокантианцы – генетический аспект существования трансцендентального субъекта.

Трансцендентальный субъект – это обозначение трансперсонального пространства общественного опыта. В контексте мнемологической проблематики на идею трансцендентального субъекта указывает целый ряд понятий, которые служат для обозначения связывающей, *солидаризирующей функции*. В качестве примеров укажем на понятия «сообщение в растяженной ситуации» (К. Эрлих), и «коннективная структура» (Я. Ассман)². «Каждая культура образует нечто, что можно назвать ее «коннективной структурой». Она действует соединяющим, связующим образом, причем в двух измерениях – социальном и временном»³. Речь у Я. Ассмана идет о символических мирах смысла, которые конституируются разными языками. Благодаря этим символическим мирам современники соединяются друг с другом, а предки с потомками. Общие ценности создают среду общего опыта, общих ожиданий и мотивов (смыслов) деятельности членов определенной группы⁴. Собственно, членами единой группы люди реально могут стать только после того, как сформировалось поле общих смыслов, или среда всеобщности (которую Я.Ассман и называет коннективной структурой).

Принадлежность к среде всеобщности обеспечивает когерентность индивидуального мышления и коллективной жизнедеятельности людей. Внутренний мир человека психотехничен, т.е. мотивация и стиль мышления человека во многом обеспечиваются извне – надындивидуальными структурами сознания (трансцендентальным субъектом). Структуры человеческой жизнедеятельности формируются исторически. Они постепенно, по мере развития истории того или иного коллектива как бы проникают в виде схематизмов мышления извне вовнутрь, – из сферы общих опыта и памяти во внутренний мир человека. Внедрившись в психическую организацию индивидуального сознания, они

² Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 21; Assmann A u. J. Schrift, Tradition und Kultur // W.Raible (Hrsg) Zwischen Fesstag und Alltag. Tübingen.1988. P. 25-50.

³ Ассман Я. Указ. соч. С.15

⁴ О причинах возникновения и механизмах функционирования множества символических миров, миров групповых ценностей см.: Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread Nationalism. Revised Edition. Verso. London; New York, 1991; Burke P. History as social memory//Memory. History. Culture and Mind/Th. Bulter (ed.). Basil; Blackwell, 1989. P. 97-113.

начинают определять поведение индивида ⁵. Когда говорится о внешнем управлении мышлением и поведением людей, то имеется в виду не прямое влияние каких-то конкретных солидаризирующих импульсов, а нелинейное *бесструктурное управление* через символическую среду, среду общих смыслов.

Эта среда имеет сложную многоуровневую структуру: она состоит из набора «*смыслопорождающих машин*» – мифа, искусства, философии, науки и т.п. Она изменяется в зависимости от характера жизнедеятельности тех обществ, в которых возникла. Это значит, что социальный опыт способен сохраняться. Коннективная структура располагается не только в пространстве, но и во времени. «Она связывает также вчера и сегодня, формируя и удерживая в живой памяти существенные воспоминания и опыт, включая в сдвигающийся вперед горизонт настоящего образы и истории иного времени и порождая тем самым надежду и память» ⁶. В этом темпоральном аспекте коннективная структура может быть названа памятью. Речь, конечно же, идет о *надындивидуальной памяти*.

В античной и средневековой философии надындивидуальному измерению памяти приписывался мистический характер: рассуждения о ней облекались в форму трактатов о Мировой Душе или вечной памяти Бога. Идея надындивидуальной памяти отвергалась философией Просвещения как ложная. Сегодня она снова заняла свое место в научном гуманитарном дискурсе ⁷. Теперь проблема надындивидуального измерения памяти в философии рассматривается в основном с феноменологической точки зрения: доминирующими стали культурологический и социологический подходы к этой проблеме.

Нужно особо отметить, что знание о надындивидуальном измерении памяти становится все более значимым для современного человечества. Это связано с тем, что увеличение искусственного слоя окружающей человека среды привело к тому, что способность помнить (хранить и передавать социальный опыт) все больше и больше стала зависеть от культуры, а не от природы. В обществе, запутавшемся в собственных культурных артефактах, когда индивидуальный опыт больше не вмещает и малой части истории и традиции, но она сохраняется в текстах и изображениях, память прорывает границы личного и становится надындивидуальной. Ныне технический прогресс обеспечивает каждому члену общества память, которой никто никогда не был наделен лично.

Понятие надындивидуальной памяти призвано указать на тот факт, что память личности шире ее индивидуальной памяти. Действительно, многие эф-

⁵ Подробнее об этой концепции см.: Олешкевич В.И. История психотехники. М., 2002.

⁶ Ассман Я. Указ. соч. С.15

⁷ См.: Макаров А.И. «Культурологический поворот» в философии памяти // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Сер. «Социально-экономические науки и искусство». 2008. №3. С. 17-21.

фекты памяти далеко выходят за рамки процессов, протекающих в головах отдельных людей. Так, например, то, что И. Кант называет *схематизмами мышления*, и то, что в когнитивистике получило название *паттернов*, является результатом сложного взаимодействия нейрофизиологических процессов головного мозга индивида и надындивидуальных структур сознания, функционирующих благодаря феномену историко-культурной традиции.

Со смертью тела погибают специализированные клетки головного мозга, но при этом утрачивается не вся память: социально значимая информация сохраняется в текстах культуры. Это происходит благодаря тому, что информация о социально значимом опыте может быть сжата с помощью различных кодовых систем и таким образом сохранена (заархивирована). Весь этот объем информации, а также все многообразие этих кодов и называется *надындивидуальной памятью*.

Вещественные артефакты – это застывшие формы рисунка структур социальной памяти. Все их многообразие представляет собой систему т.н. «материальной культуры», а способы разархивирования, раскодирования «записанных» на них посланий – это система «духовной культуры», служащая, в частности, делу оживления памяти о прошлом. В этой связи можно говорить об исторической, коммуникативной, вещной и культурной памяти⁸. Музеи, библиотеки, система образования, искусство, историческая наука – вот те институты, которые служат хранилищами и генераторами информации, помещенной в них предками. Причем это информация не только о прошлом, но также и о будущем коллектива: знание прошлого и политическая фантазия неотделимы друг от друга; они питают друг друга и тем самым обеспечивают самоощущение общественного организма в условиях постоянной культурной динамики. С этой точки зрения способность припоминания обеспечивается взаимосвязью между психофизиологической сферой индивидуальной памяти и трансцендентальной сферой надындивидуальной (социальной, коллективной, культурной) памяти⁹. Первая сфера оказывается как бы вложенной во вторую и без нее не способна исправно функционировать. Как писал психолог Р.Я. Голант, исследовавший различные типы амнезий, «мы не знаем синдромов, которые носили бы чисто мнемонический характер, мы всегда можем отметить в них и другие признаки»¹⁰.

⁸ См: Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., 2003. С. 368-397; Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С.52-58.

⁹ О соотношении понятий «надындивидуальная память» и «социальная», «коллективная», «культурная память» см.: Макаров А.И. Историзм и теория коллективной памяти: методологические аспекты проблемы источниковедения // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер.7. Философия. Социология и социальные технологии. 2007. Вып. 6.

¹⁰ Голант Р.Я. О расстройствах памяти. М., 1935. С. 121.

В контексте проблемы взаимоотношений надындивидуальной памяти и индивидуальной памяти важно отметить, что человеческая память формируется и функционирует в поле социальной коммуникации. Поэтому культура может быть определена как символическая среда, в которой кристаллизуются структуры социальности и структуры надындивидуальной памяти.

Возникая в межличностных интеракциях, наиболее значимая модель социальных отношений удерживается тактической памятью группы, а затем становится содержанием ее стратегической памяти. Значимой является та модель социальных отношений, которая на деле позволяет обеспечить самоидентифицированность коллективного организма, его выживание, особенно в катастрофических условиях. Говоря о стратегической памяти группы как о коллективной памяти, мы не утверждаем, что коллектив является субъектом воспоминаний. Воспоминания – привилегия индивидов. Но задача фиксации, передачи и комбинирования социального опыта требует, помимо биографической памяти, внешних носителей информации и программ ее обработки, общих для большого количества людей. Речь идет о вещных носителях надындивидуальной памяти (материальные памятники) и о схематизмах мышления.

Схематизмы мышления абстрактны, но они получают конкретный облик, будучи воплощены в образах и понятиях. Подобно двум полушариям человеческого мозга, *образ* и *понятие* неразделимы. Транслируемая из прошлого человечества с помощью традиции, схема понятия фиксируется в надындивидуальной памяти группы в виде архетипических образов. Будучи усвоенными через воспитание и образование, эти образы становятся причиной рождения веера образов памяти индивида, которые несут на себе отсвет как архетипов, так и конкретных перцептивных образов, образуемых посредством органов чувств и психической организации человека. Опыт, моторные и мыслительные навыки, а также мотивы поведения людей возникают в результате наложения архетипов, образов прошлого и перцептивных образов.

В течение жизни память человека накапливает множество образов и фигур памяти (фреймов воспоминаний). В связи с проблемой солидарности особый интерес представляют образы памяти, которые выполняют функцию рамок для мыслей и чувств, подталкивающих человека к соединению с одними и отстранению от других групп, ведь тяга навстречу и отвращение всегда идут рука об руку¹¹.

¹¹ Не случайно древние греки считали, что божества дружбы и вражды являются неразлучными сестрами, и сравнивали их отношения с отношением аверса и реверса монеты.

3.2. Символы группового единства

Образы – вещество сознания индивида, его элементная база. Вся реальность для человека репрезентирована в образах. Образ – это шифр скрывающейся за ним реальности. Образы возникают вследствие адаптации психики к давлению внешних сред – природной и социальной. Они являются оснасткой *реального* и конституирующими элементами *действительного*. Реальное – это то, что давит на нас своим потенциальным присутствием, действительное – то, в виде чего реальное является перед взором нашего сознания.

С помощью образопорождающей способности человек осваивает пространство и время своей жизни, которая разворачивается в обществе, т.е. там, где присутствует солидарность. В этом смысле солидарность является одним из эффектов, порождаемых способностью производить образы. Действительно, животные сплочены генетическими программами, а люди – культурными кодами, которые содержатся в текстах культуры. В этом смысле культура является набором программ управления поведением. Понятно, что элементной базой текстов являются символы, или символические знаки.

Всякая форма жизни базируется на информационном обмене. В этом смысле культура – это такая форма жизни, существование которой обеспечивается т.н. «символическим обменом»¹². Поэтому о культуре говорят как о пятом измерении (квазиизмерении) органической жизни, которое постоянно надстраивается над четырьмя физическими пространственно-временными координатами¹³.

Обмен знаками, или значениями, происходит между символами, являющимися элементами языковой системы. Символ – это сгущение означающих, которое позволяет состояться акту понимания и, следовательно, создает условие для восприятия реальности специфически человеческим способом. Специфичность этого способа состоит, в частности, в том, что реальность предстает сознанию исключительно в виде символических форм. Символические формы составляют ткань действительности, в которой существует человек и через которую он иногда пытается прорываться к реальному – к сути являющегося перед ним пространственного аспекта мира и темпоральности, открывающейся ему благодаря фе-

¹² Теория «символического обмена» разработана в рамках общей теории фетишизма. См.: Мамардашвили М.К. Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений) // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990; Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000; Некрасов С.Н. Социальный прогресс и проблема фетишизма: постструктуралистская семиология фетишизма и марксистское обществознание. Свердловск, 1989.

¹³ См.: Выготский Л.С. История развития высших психологических функций. М., 1931; Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974; Коул М. Культурно-историческая психология. М., 1997.

номену памяти. Символические формы блокируют некоторые естественные сенсорные способности организма, превращая человека в «ослабленное больное животное» (Ф.Ницше), которое в целях выживания создает среду социальности и культуры. В этих средах процессы дифференциации и интеграции индивидов детерминированы уже не природными, а искусственными механизмами.

При восприятии человеком определенного культурного текста открывается только часть значений символа, остальной объем его смыслового наполнения остается скрытым от сознания. Между открытыми в этот момент значениями происходит ассоциация, в результате чего и рождается образ понимания. Понимание тех или иных слов носителями одного языка хотя и вариативно, но имеет устойчивое ядро значений.

В соответствии с этой особенностью мышления, память человека имеет качество избирательности: часть образов должна забываться. В этом смысле *память – это не то, что мы помним, а то, что мы забываем*.

Символический обмен не прекращается ни на миг, как не прекращается жизнь в ее планетарном аспекте. Объединяя пространственный и темпоральный аспекты понятия «символический обмен» с идеей жизни как энергетической системы, можно сказать, что сознание отдельного человека – это открытая энергетическая система, постоянно обменивающаяся смыслами с семиосферой.

Символический обмен для своего осуществления требует материи, поэтому можно сказать, что символ и образ всегда нуждается в теле. Однако оформленность образов – это только одна сторона их природы, еще одна причина их зарождения лежит по ту сторону *мира представления*, по ту сторону психики индивида. Психика человека – это отчасти искусственная структура, обусловленная историчностью человеческого существования¹⁴. Физиологический аспект психики – это элементарный уровень, кроме него, есть еще психотехнический уровень. Психика человека формируется технически – это, в частности, означает, что возможно сознательное влияние и на содержание сознания и на его структуру.

Масштаб обмена смыслами превышает границы отдельного индивидуального сознания, совпадая с масштабом всего культурного поля. Пространство символического обмена – это семиотическая среда, функционирование которой поддерживается пересекающимися потоками социальных интеракций.

Солидарность является специфическим эффектом описанного символического метаболизма, без остановки идущего внутри общественных организмов. При этом следует отметить, что социальное – это предельная абстракция.

¹⁴ В психологии такой подход к исследованию природы и структуры психики развивают представители культурно-исторической психологической школы. См. об этом подробнее: Шевцов А. Введение в общую культурно-историческую психологию. СПб., 2000; Олешкевич В.И. История психотехники. М., 2002. С. 13-17.

В реальности существуют отдельные социумы, языки и культуры: люди не составляют единого коллектива, и поэтому можно говорить о сосуществовании различных символических универсумов, или гипертекстов, конституированных различными «кодовыми системами».

Консолидация усилий людей по созданию общественных связей солидаристского типа происходит благодаря тому, что в «консолидирующих текстах» используются особые образы, или символы группового единства. *Символ группового единства* – это фигура воспоминания, которая способна (конечно, вкупе с другими факторами) вызвать процессы взаимного притяжения людей, их объединения в группу. Я. Ассман называет такой тип символов «идентификационной символикой» и справедливо связывает ее с волей к политической фантазии и «мифомоторикой мышления»¹⁵.

Миф и ритуал создают пространство, где переплетаются *образы восприятия* (настоящего), *образы памяти* (прошлого) и *образы фантазии* (будущего). Поэтому неверно отождествлять мифологию с памятью о минувшем: миф – это рассказ не о прошлом, а о смысле жизни. Понятием «смысл жизни» мы обозначаем систему смыслов, определяющих ориентацию человека в мире¹⁶. Другими словами, миф есть неотъемлемый элемент смыслопорождающих идеологических машин – религии, искусства, науки.

Мы вовсе не собираемся утверждать, что солидарность создается только мифологическими структурами мышления, а лишь хотим сказать, что чувство солидарности создается работой фантазии. Именно в результате «политического фантазирования» возникает особая смысловая энергия, на волне которой происходит солидаризация членов общественного организма

Отличие человеческого существа от других живых существ состоит в способностях помнить и мечтать: передавать накопленный поколениями опыт и строить собственные планы. Эти специфические особенности сознания порождают такие феномены, как культурная память и политическая фантазия. Что общего между этими явлениями? Если вести речь об индивидуальном измерении памяти и фантазии, то они выступают как высшие психические функции, а если рассматривать их в надындивидуальном аспекте, то они предстают в качестве необходимых условий исторической субъектности народов.

Чтобы составить единую корпорацию, люди должны найти себя в коллективном прошлом (коллективная память) и коллективном будущем (политическая фантазия), а для этого мало опираться только на абстрактные понятия, на доктринальную часть идеологии. Человек корпоративный в большей степени

¹⁵ Ассман Я. Указ. соч. С. 183.

¹⁶ Здесь уместно повторить, что смысл мы определяем как триггер, запускающий вполне определенные мотивы человеческого поведения.

мечтает, чем анализирует. Только если мы в некотором смысле мечтаем, мы можем создавать общества. Здесь нужно различить «политические мечты» и грезы – социальный и психологический аспекты «дриминга». Грезы – это мечты о себе, «политические мечты» – мечты о Другом.

Нужно понять корни иллюзиогенных потребностей, осмыслить их предназначение. В чем функция политической фантазии? Зачем жизни нужны иллюзии? Человек можем осознать и осмыслить то, что воспринимает в действительности, в двух модусах: в модусе непосредственного переживания и в модусе рефлексии. В первом случае Я живет вместе с образами, порождаемыми восприятием культурного текста. Это ситуация со-чувствия. Во втором случае Я изучает жизнь этих образов, подвергает их анализу, отделяя перцептивный слой действительности от ментального. Становясь объектом познания, виртуальная реальность образов исчезает как живая действительность; она не оказывает больше эмоционального завораживающего воздействия. Можно сказать, что модус рефлексии – это попытка выйти из-под контроля образов как эмоциональных оболочек определенных блоков информации, тогда как в модусе переживания образы оказывают сильное гипнотическое влияние на сознание.

Мечта, надежда и вера – мощные средства организации психики и сознания. Гипнотические техники нужны для создания социальности. Группы создаются с помощью дриминга. Фантазия нужна человеческим существам для того, чтобы выходить за границы своей обособленности, природной индивидуальности. Мечта – это греза о соединении со значимыми Другими, с жизненно необходимыми тебе пространством, временем, существами и сущностями.

Первым типом социального гипноза является древняя практика толкования сновидений в целях предсказания будущего. С помощью мантики индивидуальные сновидения приобретали социальный характер. Предсказатель обобщал, обобществлял сны индивидов, выделяя в них главное – архетипичное, важное для всей группы. В традиционной онейрокритике сновидения делятся на пустые и мантические¹⁷. Мантическими сновидениями называли те, которые способны рассказать о судьбе человека, наполнены архетипическими образами. Роль предсказаний – «склеивать» общество перед лицом общей опасности или общего блага. Общая опасность и общее благо – это и есть *с-частье*, т.е. соединение части с целым, целостностью (группой).

Любое общество основано на доверии и симпатии, на «бескорыстном любопытстве» людей друг к другу¹⁸. Если бы мы сумели взглянуть на окружающих лю-

¹⁷ См. подробнее: Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб, 2000. С. 152-198.

¹⁸ Речь в данном случае идет об «эросе» как иррациональной силе, влекующей людей друг к другу. Ср.: Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С.113-120.

дей «без иллюзий», без специфических символических наслоений, порождаемых эротической силой симпатии, то, вероятно, увидели бы человека так, как описали его Ж.О. де Ламетри и З. Фрейд: это человек-автомат и человек-зверь. Другими словами, человек предстал бы нашему взору так, «как он есть», – как прямоходящий звероавтомат. По нашему глубокому убеждению, в абсолютно «бодрствующем» состоянии, когда люди представляют собой равное самому себе «эго», общества не создашь. А то общество, которое Дж.Ст. Милль описал как прозрачные для разума миры экономики, формального права и хороших манер, является одной из самых жестоких утопий Нового времени. Это – общество паноптикума или «прозрачное общество коммуникаций», привидевшееся Д. Ваттимо¹⁹.

3.3. Чувство общей судьбы

Набор символов группового единства играет роль паттерна, благодаря которому человек получает возможность производить важнейшую для социальной формы жизни операцию сепарации ценностей: из неопределенного множества встречающихся на его пути ценностей он отбирает некоторые, что позволяет ему идентифицировать себя с какой-то определенной группой людей. После того, как сформируется *культурный запас общегрупповых ценностей*, возникает солидарность. Система общегрупповых ценностей позволяет навести границу между теми, с кем мы чувствуем и осознаем свою солидарность, и теми, с кем мы не солидарны. Разумеется, можно создать солидарность и насильственно (о чем шла речь в первой главе), но и это не отрицает необходимости наличия в обществе запаса общегрупповых ценностей.

Для поддержания жизнеспособности общества идентификационная символика (символы группового единства) должна быть зафиксирована и помещена в коллективную память. Задачу ее отбора и фиксации, как правило, выполняют интеллектуальные элиты. Они создают ее пространственные воплощения – фетиши, например, атрибуты институтов и центров власти: власти Первопредка, верховных богов, государства, гражданского общества и т.п. Однако, чтобы сплывающая сила солидарности не только возникла, но могла долгосрочно воспроизводиться, мало придать облик общегрупповым символам, необходимо еще создать условия для иррационального переживания целого, которым является общество. Солидарность держится долго только в том обществе, где люди разделяют *чувство общей судьбы*. Именно благодаря это-

¹⁹ Ваттимо Д. Прозрачное общество. М., 2002.

му чувству возникают необходимые для устойчивой солидарности взаимные симпатия и доверие, которые вызывают в сознании воспоминания, погружающие человека в общую с другими людьми историю. Симпатия и доверие позволяют человеку осознавать, что он не один во времени и пространстве, что он разделяет общую судьбу со значимыми для него Другими.

Причем, когда мы говорим о роли чувства солидарности для общественного организма, мы не имеем в виду только архаические общества «обрядовой когеренции» (Я. Ассман), т.е. общества, солидаризируемые исключительно ритуально-обрядовой практикой. Так, например, сегодня кинематограф взял на себя роль транслятора идентификационной символики и генератора соответствующих чувств – как чувства солидарности, так и чувства атомизма или фрагментарности (в зависимости от задач, которые ставятся перед сценаристами и режиссерами). Так как нас интересует чувство солидарности, то возьмем для примера фильм с «говорящим» названием «Брат-2». Центральную линию этого фильма образует сюжет о бескорыстной помощи главного героя Данилы Багрова хоккеисту и проститутке, которые запутались в социальных отношениях цивилизационно чуждого им западного общества. Симпатии, которые вызывает герой у отечественного зрителя, тесно связаны с иррациональным характером его действий. Эта иррациональность носит абсолютный характер. Особенно ярко это проявляется в отношениях с проституткой. Она ему не нужна ни как женщина, ни как компаньон. Она ему желанна как Сестра Брату. Это означает, что их связывают не половые, государственные или эмоционально-сентиментальные мотивы, но какие-то мистические узы. Но так как не апофатическая мистика интересует режиссера фильма, а практика солидаризации распадающегося российского общества, то он вводит образ группового единства, а именно – имена «русские» и «Россия-дом». Именно для этого, на наш взгляд, нужен эпизод с негритянкой-телеведущей. Этот персонаж появляется в фильме только для того, чтобы задать главный вопрос: вопрос об имени, номинальном аспекте этого типа уз. Когда у нее на глазах Данила Багров и опустившаяся на социальное дно женщина собирают в спешке вещи, эта афроамериканка вдруг почувствовала (видимо, своими негритянскими корнями), что она оказалась перед лицом какой-то страшной и одновременно очень притягательной для нее тайны. Эта тайна страшна для одинокой девицы, а притягательна для негритянки, вспомнившей, что когда-то она была спаяна со своим народом этой тайной связью. Это – тайна солидарности. В психологическом смысле эта тайна являлась ей под видом вопроса: почему я, красивая, богатая, успешная женщина, одинока? Для нее это – экзистенциально значимый вопрос, и она, преодолевая страх перед вооруженными людьми, задает им риторический вопрос: «Вы гангстеры?». Данила отвечает ей предельно точно: «Мы – русские». Тайна раскрыта. Ответ, который был дан – это ответ, обращенный к современному фрагментирующемуся российскому обществу.

Фильмы «Брат», «Брат-2» и многие другие – это попытка создания социальной мифологии о солидарности, мифологии, наполненной символами групповой идентичности солидаристского типа. Именно они должны генерировать чувства и мысли, нужные для запуска интеграционных процессов в обществе. Возникающее у зрителя сочувствие – результат группового воспоминания о цивилизационной идентичности (комеморации), а чувство общей судьбы – психологический симптом работы этих генераторов общих переживаний, которые благодаря своему интеграционному потенциалу могут стать социокультурными интеграторами.

3.4. Мечтать и помнить сообща

Быть человеком значит *быть с другими*. Быть человеком значит быть хотя бы с кем-то солидарным. Минимальная солидарная единица – это мир между «Я» и «альтер эго» (об этом речь пойдет в последней 7 главе).

Однако на пути реализации установки «быть с другими» возникают объективные трудности. По мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, онтологически человек представляет собой эгоистический поток желания: он хочет быть равным самому себе, хочет «сам себя сделать»²⁰. Однако никто не делает себя сам, свою идентичность каждый получает извне, от значимых Других. Правда, иногда только личная или коллективная катастрофа способна показать человеку невозможность реализации цели «стать собой» в отрыве от установки «быть сделанным другими».

«Жить значит зависеть от чего-то (кого-то)» – это только одна часть формулы, вторая часть: «Жить значит влиять на что-то (кого-то)». Влияние и зависимость чередуются во времени жизни живых существ: от кого-то и от чего-то живого зависим мы, кто-то и что-то живое зависит от нас. Другими словами, кристаллизация нашей индивидуальности неразрывно связана с феноменом солидарности, а та – с ситуацией стресса. Покажем это на примере анализа *комеморативных практик*. Этот термин вошел в научный оборот с легкой руки французских историков, которые изучали механизм конструирования национальной идентичности в ходе совместных воспоминаний горожан, организованных властью с помощью устройства особых мест и зрелищ²¹. Нас комеморация будет интересовать в другом аспекте. Особый интерес представляют комеморативные практики, рождающие феномен исторической субъектности того или иного коллектива. Это практики, возникаю-

²⁰ Грицанов А.А. Желание // Всемирная энциклопедия: философия. М., Минск, 2001. С.344-345.

²¹ Nora P. *Les Lieux de mémoire* Paris, 1984-1992.

щие в связи с катастрофическими событиями, когда перед обществом возникает дилемма: стать историческим субъектом (народом) или исчезнуть.

Э. Берк писал об исторической субъектности следующее: «Отдельный человек может свалить дурака; в какой-то момент множество людей могут свалить дурака; но род мудр; и когда ему дается время, он всегда поступит правильно»²². В этой фразе содержится две ключевые идеи, позволяющие ответить на вопрос об условиях исторической субъектности.

Когда Э. Берк говорит об исторической мудрости рода (в оригинале у автора речь идет о нации), используя в качестве оттеняющего ее фона глупость толпы, тем самым он выступает против интерпретаций субъектности, которые давались представителями индивидуалистической теории «общественного договора». Простая механическая совокупность индивидов, действующая на основе целерационального действия (по принципу разумного эгоизма), не может, по мнению Э. Берка, стать историческим субъектом. Общество как исторический субъект – это солидарный организм. Солидаризированное множество обладает мобилизационным потенциалом, превосходящим на порядок соответствующие возможности отдельных индивидов и способным реализовать коллектив в качестве исторического народа.

Вторая важная идея, которая содержится в процитированной фразе, – это мысль о том, что для обретения субъектности коллективу требуется достаточно много времени. Должны сложиться определенные условия, накопиться факторы и возникнуть среда общих символов и смыслов, которые дадут мотивацию и превратят население в народ. Историческая субъектность – это такое качество социума, которое обеспечивает выполнение его членами творческой функции в историческом масштабе. Такой субъектностью обладают народы, которые в ответ на вызовы времени способны изменять условия своего исторического существования.

Историческая субъектность возникает в результате сложения отдельных индивидуальных волей под воздействием определенных мобилизующих факторов. Одним из таких мобилизующих факторов, несомненно, являются особые идеи (вернее, комплекс представлений людей об их жизненном мире). Это так называемые «социальные представления»²³. Социальные представления неот-

²² Цит. по: Розеншток-Хюсси О. Великие революции. Автобиография западного человека. М., 2002. С. 560.

²³ Термин «социальные представления» вводят в активный научный оборот Б. Малиновский и С. Московичи. Но еще до них феномен социальных представлений исследовался Г. Лебоном и Г. Тардом (использовали термин «общественное мнение»), Э. Дюркгеймом, М. Моссом, А. Юбером (использовали термин «коллективные представления»), У. Мак-Дугалом (использовал термин «коллективные представления»). См.: Савельева И.М., Полетаев А.В. Социальные представления о прошлом: типы и механизмы формирования. М., 2004.

делимы от содержания культурной памяти и политической фантазии коллективов, так как именно соединение памяти и фантазии порождает достаточно энергии для воздействия на историю.

Время, за которое коллектив приобретает историческую мудрость – это время преобразования отдельных солидаристских импульсов в энергию народной солидарности, обеспечивающую вхождение в историю. Вхождение в историю – продолжительный и трудный процесс, в котором переплелись рациональные и иррациональные моменты. То же самое можно сказать о надындивидуальной памяти и субъективном аспекте солидарности.

3.5. Чувство общего тела и чувство общего прошлого

Человеческая реакция на кризисную ситуацию мало чем отличается от реакций животных. Этологи и зоопсихологи, сравнивая поведение людей и поведение животных, поставленных в экстремальные условия, пришли к выводу о схожести их поведенческих реакций. «Были мы люди, а стали людье», – точно характеризует эту ситуацию О. Мандельштам, который, видимо, хорошо знает, о чем говорит. В экстремальных условиях возникают элементарные психологические реакции и создаются примитивные социальные структуры. Интересно, что именно низкая степень сложности этих структур придает большую степень прочности обществу в условиях максимальных рисков. Возвращение к примитивным принципам организации психики и социальности вполне адекватно задаче сохранения коллектива в экстремальных условиях. В условиях выживания нарабатанная человечеством развитая рефлексия (которая характерна для индивидуализированного сознания) не помогает и даже мешает. Поэтому в кризисной ситуации сознание перестает отвлекать энергию на индивидуальные интересы. Другими словами, сложно организованное мышление, опирающееся на способность рефлексии, в экстремальных условиях уступает место в пространстве человеческой психики режиму автоматических или иррациональных поведенческих реакций. Эти случаи интересны нам как примеры выхода из структур исторического сознания, утраты индивидом свойств субъектности. Но самое интересное здесь то, что утрата субъектности на уровне индивида не обязательно ведет к утрате субъектности на уровне коллектива. Неразумное – с точки зрения индивида – поведение может приводить как к распаду коллектива (паника, деморализация), так и, наоборот, к сплочению коллектива (мобилизация). Например, такие повивальные бабки истории, как войны и революции, всегда имеют победителей и побежденных не только в политическом или экономическом смысле, но и в социально-психологическом смысле. Масштабные

выплески коллективного насилия создают условия для потери рядовыми исполнителями строгого рационального контроля над своими поступками. Парадоксально, но этот недостаток (с этической точки зрения) оборачивается достоинством в контексте задачи выживания: иррациональная энергия масс становится ресурсом элит, сохраняющих рациональный контроль над ситуацией. Массы, в условиях роста неопределенности, начинают действовать инстинктивно, утрачивая сложность сознания. Но именно это в конце концов становится причиной их колоссального волевого подъема, который способствует вхождению в историю. Историческая субъектность обеспечивается на уровне коллективного, а не индивидуального разума.

Иррациональные мотивы солидарности могут быть объединены в понятие «чувство общей судьбы». Чувство общей судьбы и сопутствующие ему практики совместного воспоминания необходимы для выживания конкретных социокультурных целостностей в долгосрочной исторической перспективе. Однако этот факт не очевиден до тех пор, пока исправно функционируют институты религии, морали, права, искусства. Но когда история ввергнет общество в социальный катаклизм, в ходе которого будут разрушены эти фундаментальные социокультурные интеграторы, то для тех, кто будет вынужден начать работу по их восстановлению, станет очевидным значение *спонтанной ненасильственной солидарности*, когда консолидация усилий происходит на основе бескорыстного, нерасчетливого взаимного тяготения множества людей друг к другу. Именно тогда становится понятным, что в самой матрице исторически укорененных сообществ лежат такие специфические отношения, как братство, дружба, любовь.

Но не слишком ли мы психологизируем (и даже может показаться, что романтизируем) феномен солидаризации? Здесь следует особо подчеркнуть, что перечисленные типы отношений (братство, дружба, любовь) рассматриваются нами не как чувства индивидов, а как основные виды отношений, создающие каркас среды социальности определенных обществ. Так, А.С. Панарин пишет о двух силовых линиях среды социальности, называя их «эрос» и «танатос». Эрос – это иррациональная энергия взаимного тяготения людей друг к другу. Танатос – это особый тип чувственности, который был раскрепощен в результате новейших либеральных революций. А.С. Панарин считает, что танатическая тенденция ведет свое происхождение от мистических течений западноевропейского гнозиса, логично приведших к философскому дуализму Р. Декарта и релятивизму Ф. де Соссюра. Эти мыслители питают отвращение и к природе, в которой усматривается источник темных мистических теогоний, и к общественной «коллективистской» кооперации, в которых они видят посягательство на свои индивидуалистические прерогативы. Эти выводы вполне укладываются в магистральное течение постмодернистской философии культуры и истории, критикующей Просвещение. Однако, если в со-

временных постмодернистских концепциях «смерти больших нарративов» и «смерти традиции» третируются теории надындивидуальных механизмов поддержания целостности культуры и личности, то А.С. Панарин противопоставляет этой когнитивной стратегии и этому типу мышления модель коллективной культурной памяти: «Теперь, когда цивилизации грозит вырождение, и даже гибель в результате иссякания социокультурной базы производящей экономики, лишенной притока по-настоящему живых людей – носителей дара, самое время присмотреться к прежнему типу производительного человека и разгадать источники его животворящей энергии»²⁴. Он видит выход из кризиса современной культуры в отказе от картезианского дуализма души и тела, который стал причиной формирования человека расчетливого, более не способного к спонтанности и дарению. «Этот новый антропологический тип начисто лишен спонтанности; любую активность и ангажированность, любые свои социальные роли он предваряет вопросом: а что и сколько я буду за это иметь? Он перестает рожать детей, потому что ему не вполне ясны новые перспективы этих демографических инвестиций. Повисает в воздухе и вся система образования, унаследованная от эпохи Просвещения: ведь давать быструю практическую отдачу способны лишь отдельные ее сегменты, поэтому образование будет терять смысл для людей, глухих к внеэкономическим импульсам»²⁵.

²⁴ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 118.

²⁵ Там же. С. 120.

Глава 4

«Природа» как символ социокультурного единства (Д.Р. Яворский)

4.1. Символическая среда и солидарность

Главный фактор группового единства у стайных животных – это генетически обусловленный коллективный способ выживания. Жизнеспособность человека, как существа с крайне ослабленными адаптивными функциями, зависит от устойчивости коллектива в гораздо большей степени, чем в сообществах животных. Поэтому в процессе антропогенеза должны были появиться новые негенетические факторы солидаризации, способные обеспечить стабильность коллектива в долгосрочной перспективе. Возможно, в процессе подбора наиболее удачных решений (перипетии этого процесса едва ли можно надежно реконструировать) был найден не инстинктивный, а символический способ солидаризации, положивший начало формированию новой небиологической среды – семиосферы.

Этот способ опирается на отчуждение общественных отношений от совокупности отношений конкретных индивидов и на символическую репрезентацию результата этого отчуждения в виде некоего чувственного образа. Иными словами, невидимые социальные связи получают воплощение, фетишизируются в символе, в роли которого выступают предметы или звуки. Типичный пример раннего социального фетиша – тотем. Образ тотема в виде животного или растения, а также в виде рукотворной вещи (идола), как убедительно показал Э. Дюркгейм, является символическим заместителем социальной целостности (рода, племени, племенного союза и т. п.)¹. В сущности, функциональными производными тотема являются всякие символы общественной власти: герб, знамя, фигура правителя. К социальным фетишам можно отнести не только вещи, но и слова. Таки-

¹ См. Durkheim É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1912.

ми фетишизированными словами являются этнонимы и соционимы («род», «клан», «племя», «народ», «нация», «этнос», «человечество» и т. п.).

Однако символы общественной власти – это лишь символы *общегруппового единства первого порядка*. Символами первого порядка мы называем их потому, что они самым очевидным образом указывают на свой социальный референт. Помимо них можно выделить и другие, более скрытые от рефлексии сознания сегменты символической системы культуры. Они (символы второго порядка) выполняют функцию репрезентации социального целого неочевидным образом, так как не связаны напрямую с социологическим вокабулярием. Речь идет о некоторых теологических, космологических и антропологических понятиях и представлениях². Интересно, что эти последние символические подсистемы эффективно выполняют свою солидаризирующую функцию как раз в силу того, что не осознаются в качестве репрезентаторов социальных связей³.

Принципы объединения людей устойчивы только тогда, когда они обоснованы в общественном и индивидуальном сознании не случайными обстоятельствами (например, т.н. «общественным договором»), а всеобщими объективными принципами устройства бытия. Как только сложные символические механизмы репрезентации социокультурной целостности начинают распознаваться в качестве таковых, рефлексивное сознание вступает в разрушительную фазу «критики идеологии», отличающуюся резким снижением уровня солидаристского потенциала. Неудивительно, что в такие периоды властные элиты, озабоченные дезинтеграцией общества, начинают предпринимать попытки конструирования (под маской реконструкции) идентификационной символики, например, «национальной идеи».

4.2. От партикуляризма к универсализму

Различные символы общегруппового единства обладают разным солидаристским потенциалом. На одном краю шкалы интенсивности такого потенциала – тотемные символы, скрепляющие небольшие родовые и племенные группы, а на другом – абстрактные категории, стремящиеся вобрать в свой

² Социокультурным импликациям мифологической, теологической, философской и научной символики посвящен широкий круг литературы; см., например: Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003; Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 2001; Мамардашвили М.К. Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений) // Как я понимаю философию. М., 1992; Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996; Пигалев А.И. Призрачная реальность культуры: (Фетишизм и наглядность невидимого). Волгоград, 2003.

³ См.: Пигалев А.И. Указ. соч. С. 79.

понятийный объем весь мир («бытие», «космос», «природа»). Последние претендуют на солидаризацию максимально больших человеческих сообществ.

Кроме того, следует различать два типа символов – партикулярные и универсальные, которые соответствуют двум различным социокультурным установкам. Первая установка – *партикуляризм* – предполагает самосознание культуры в качестве локальной целостности наряду с другими локальными целостностями, а вторая – *универсализм* – не терпит многообразия социокультурных систем и стремится привести их к некоему сверхъединству.

Партикуляризм характерен для наиболее ранних форм культуры. Исследователи отмечают, что во многих архаических языках не существует единого слова для передачи смысла «все люди»; как правило, слово, обозначающее человека (в отличие от животных) – это омоним, обозначающий соплеменника. То есть между «своими» и «чужими» архаические языки проводят границу там, где современные языки разделяют «человека» и «зверя». Ранние тотемические мифы вообще не отделяют человека от животного мира, зато четко различают тотемные группы по признаку зооморфного происхождения предков. Даже обособление человека от зверя в более поздних мифах не разрушает структуры партикуляризма, которая лишь модифицируется в генеалогические линии, призванные, с одной стороны, обеспечить солидарность членов группы, а с другой, навести различие между разными группами. Что же касается развитых антропогонических мифов, то большинство из них либо, как и мифология кровнородственных обществ, отрицает единство человеческого рода, либо игнорирует саму проблему единства. Известны мифы, согласно которым не все люди или народы были сотворены «удачными». Разумеется, дефекты приписываются иноплеменникам, тем самым подразумевается необходимость обособления народа – носителя такого мифа от других, «неудачно» созданных народов⁴. Поэтому древний мир – это время партикулярных, локальных культур.

Возникновение универсализма было связано с глубокими социокультурными трансформациями, охватившими различные цивилизационные очаги. В философии культуры неоднократно предпринимались попытки локализовать это событие в пространстве и во времени. Наиболее известной является концепция «осевого времени истории», предложенная К. Ясперсом, который относит к одной исторической эпохе расцвет древнекитайской философии (конфуцианство, даосизм, моизм, легизм), появление буддизма в Древней Индии, зороастризма в Древнем Иране, философии в Древней Греции и пророческого движения в Древнем Израиле⁵. Среди последних попыток решения этой зада-

⁴ Иванов В.В. Антропогонические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. Т. 1. М., 1998. С. 87-88.

чи, на фоне общего разочарования в перспективности поиска «оси истории», можно выделить «сферологию» П. Слотердайка, который пытается показать, как на смену социальным «микросферам», обеспечивающим солидарность малых групп, приходят социальные «макросферы», обладающие средствами солидаризации огромных масс людей⁶.

Имеющийся исторический материал позволяет утверждать, что все древне-восточные цивилизации обладали представлениями о единстве вселенной и более или менее выраженным убеждением в возможности расширять пределы ойкумены путем включения все новых и новых народов в орбиту цивилизации⁷. Однако в завершенном виде универсализм появляется только с началом новой эры в результате синтеза *политического универсализма* Римской империи и *религиозного универсализма* христианства.

Как известно, в основе имперской идеологии Рима лежал т. н. «римский миф», основная идея которого – божественное предназначение Рима господствовать над всеми народами, неся им мир и порядок. Целью имперской политики считалось установление мира во всем мире в соответствии с римским порядком («*Pax Romana*»). Идеологическое оформление римский универсализм получил в эпоху правления Октавиана Августа, которого восхваляли как спасителя мира, явившегося по воле богов на благо всем народам. Позже всемирное значение власти приписывалось и другим императорам: Нерону, Веспасиану, Траяну; по отношению к ним использовались такие эпитеты, как *conservator orbis* (защитник мира), *restitutor orbis* (восстановитель мира), *pacator orbis* (миротворец)⁸.

Христианский универсализм провозглашает единство человеческой природы во Христе, общность судьбы всех народов и универсальный смысл истории – спасение. Разумеется, ключевой идеей христианского универсализма является единобожие; именно в свете этого трансцендентного единства в глазах христиан и возникает имманентное единство личности, истории и человечества. Здесь христианство унаследовало воззрение ветхозаветных пророков, наиболее ярко представленное в Книге пророка Исайи: «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и все народы потекут к ней. И многие народы пойдут и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иакова, и Он научит нас Своим путям и будем ходить по Его путям; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне – из Иерусалима. И Он будет судить народы, и обличит многие племена; и перекуют

⁵ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 33.

⁶ См.: Слотердаик П. Сферы. Т.1. Пузыри. М., 2007.

⁷ Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Vol. II Washington, 1966.

⁸ Dvornik F. Op cit. Vol. II. Washington, 1966. P. 507-509.

свои мечи на орала, и свои копья – на серпы: народ не поднимет меча на народ, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2: 2 – 4). Эту мысль развил апостол Павел в послании Колоссянам, призывая верующих облечься в нового человека, «который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3: 10 – 11).

Синтез христианского религиозного и римского политического универсализма был осуществлен в эпоху императора Константина Великого совместными усилиями имперских и церковных идеологов. Вдохновленные концом эры мученичества, христиане допустили возможность земной проекции Небесного Иерусалима – Христианской империи, собирающей всю ойкумену, а имперские идеологи увидели в христианстве надежное средство солидаризации неоднородного населения, подвластного императору.

Правда, не все приняли эту идею: сомнения не только в возможности осуществления этого проекта, но и в доброкачественности самого замысла вызвали к жизни монашеское движение, зарождение и активный рост которого четко совпадает с началом строительства христианской империи⁹. Само монашество стало напоминанием о неотмирном характере изначального христианства, о том, что подлинные цели христианина лежат по ту сторону земной жизни и истории, какой бы славной она ни была и каких бы успехов на ниве гуманизации социальных отношений ни достигал человек. Как известно, умонастроение монашества оказало сильное влияние на восточную версию христианства, что выразилось в неустойчивости универсалистских религиозно-политических проектов и в относительном равнодушии православных христиан к обустройству социальной сферы бытия.

Более глубокий отклик идея христианского универсализма нашла на Западе. Первоначально она приняла форму движения Каролингов и их последователей за восстановление Римской империи. Однако новое вино нельзя влить в старые мехи, и на стыке раннего и зрелого средневековья Римский папа сменяет императора в качестве созидателя Pax Christiana¹⁰. Папы исходили из того, что универсальный проект должен быть всесторонне оснащен, поэтому, помимо крестоносной армии, они стремились создать армию интеллектуалов, которые должны были подвести идеологическую базу под доктрину вселенского католического универсализма. Разработкой этой идеологической базы вплотную занялись схоласты.

⁹ Флоровский Г. Империя и пустыня. Антиномии христианской истории // Догмат и история. М., 1998. С. 256-292.

¹⁰ См. об этом подробнее: Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998; Розеншток-Хюсси. О. Великие революции. Автобиография западного человека. М., 2002.

4.3. Теистическая символика единства

Взяв за основу монотеистическую теологию и универсалистскую христианскую антропологию, схоласты сформулировали такое учение о бытии, которое обосновывало не только возможность, но и необходимость объединения всех народов на основе веры в Христа и Вселенскую (католическую) Церковь. Впрочем, следует учитывать, что на результаты их интеллектуального труда оказала влияние социально-политическая ситуация, которая стимулировала поиски форм единства.

Социальной реальностью, в контексте которой работали схоласты, было феодальное общество, представлявшее собой совокупность политических и экономических единиц, весьма слабо связанных друг с другом и зачастую конфликтовавших. Предполагалось, что преодолеть раздробленность путем самоорганизации строптивые части не смогут, поэтому требуется вмешательство трансцендентной (по отношению к этому порядку) инстанции, непрерывно излучающей интегрирующие импульсы. Такой инстанцией провозглашалась Церковь, понимаемая не только как мистическое Тело Христово, но и как социальный институт, централизованная корпорация. Залогом единства этой корпорации выступала фигура Римского папы, преемника апостола Петра на епископской кафедре Рима и наместника Христа в качестве главы Церкви.

Те результаты, к которым пришла схоластика, оказались созвучны принципам культурного проекта «*Rex Christiana*». Сущее само по себе не является целостным, но выступает как совокупность разрозненных частей, взаимодействие которых не скоординировано имманентными гармонизирующими факторами. Поэтому номинализм как философия, отдающая предпочтение единичному перед всеобщим, оказался более адекватен средневековой католической теологии, чем реализм, отдающий приоритет общему¹¹. Бог преосуществляет мир разрозненных вещей, видов и родов, каждый из которых обладает собственной природой (сущностью), в целостность, универсум¹². Бог – высшее единство, которое нельзя включить в целостность более высокого порядка, поэтому нет такого родового понятия, которое могло бы логически включить в себя понятие Бога. По этой причине Бога даже нельзя назвать сущим. Конечно, этот запрет имеет высший теологический смысл и не имеет ничего общего с отрицанием существования Бога. Если Бога без предварительных оговорок поименовать «сущим» и даже «высшим сущим», тогда Он окажется логически включен в более общую целостность, целостность сущего.

¹¹ De Wulf M. *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*. N. Y., 1953. P. 57.

¹² Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М., 1988. С. 26.

Между Богом и сущим помещается опосредующее звено. В социально-политическом аспекте роль посредника выполняет Церковь в лице Римского папы, который, опираясь на интеллектуальную поддержку образованных клириков и военную мощь своих феодалов, транслирует на негармоничный мир феодальной Европы импульсы единства, исходящие от Бога.

В качестве альтернативной парадигмы распознавалось всякое учение, которое либо напрямую отстаивало имманентное единство сущего, либо косвенно позволяло сделать такой вывод. Пример тому – философия Иоанна Скота Эриугены. В онтологии такого типа конфессионально организованное сообщество могло бы рассматриваться как часть более обширного целого, наряду с другими, иначе организованными частями. В свете этого положения не вызывает удивления то, что большинство средневековых ересей имело пантеистическую «подкладку», и становится яснее, почему католическая церковь такое пристальное и суровое внимание обращало на эти движения.

На закате средневековья теистическая символика единства показала ограниченность своего солидаризирующего потенциала. Внутрицерковная схизма на рубеже XIV-XV вв., османская экспансия и Реформация поставили под сомнение действенность прежних символов единства. То, что ранее в большей степени объединяло, чем разделяло людей, теперь провоцировало религиозную рознь. Сформулировать ответ на новые вызовы при помощи привычной конфессиональной символики было невозможно. Поэтому вполне закономерно возникла потребность в новой символике единства, не имеющей такой ярко выраженной конфессиональной окраски.

4.4. Натуралистическая символика единства

Эпоха Возрождения и Реформации отмечена поисками нового основания для солидаризации. Апелляции лютеран к Евангелию, «очищенному» от интерпретаций церковного Предания, реверсивное движение кальвинистов к Ветхому Завету – все это были попытки найти общий язык внутри христианской Европы, раздираемой религиозными войнами. Неудачи реформаторов побуждали интеллектуальную элиту искать символы единства за пределами христианской доктрины; на этом пути они то идеализировали греко-римскую античность, то погружались в мифологию герметизма. Образовалась разнородная идейная взвесь, где в конечном счете кристаллизовался натуралистический дискурс, завоевавший в конце концов господство в качестве универсального языка описания реальности.

Центральным для нового дискурса стало понятие природы, которое имеет сложную смысловую структуру и фетишистский характер. Как и всякое фети-

шистское понятие, природа имеет два смысловых уровня: эксплицитный и имплицитный. На эксплицитном уровне природа понимается в Новое время как «совокупность сущего» или как «чувственно воспринимаемая реальность, являющаяся предметом естествознания». На имплицитном уровне мы имеем дело с кодированием особого типа социокультурной реальности, главной отличительной особенностью которой является универсализм. Иными словами, понятие «природа» указывает на онтологическое единство, социокультурной проекцией которого могло бы стать единство человечества.

Такие смысловые дериваты понятия природы, как «естественный человек», «естественная мораль», «естественная религия», «естественный разум», «естественное право», призваны указать на *универсальную* «природу» человека, скрывающуюся за многообразием религий, традиций и обычаев. Именно эта, в сущности, достаточно таинственная «природа» делает человечество изначально (онтологически) единым. В актуальной ситуации религиозной раздробленности это единство выступает как потенциальное, как конечный пункт исторического процесса.

Согласно натурализму, природа (в отличие от религиозных установлений) едина для всех. Будучи католиками и протестантами, христианами и мусульманами и т. д., люди не имеют шансов создать единое человечество. Но все они причастны единой природе («единство природы» – это основополагающее убеждение натурализма) и, следовательно, едины хотя бы в этом. Причем это обстоятельство не мешает им, сохраняя единство, оставаться приверженцами своих религий.

Необходимо признать, что понятием «естественного» как изначально универсального широко пользовались еще в Средние века. Однако символом общечеловеческого единства «природа» стала только в процессе секуляризации, заменив собой монотеистического Бога. В новоевропейскую культуру «природа» вошла в одеждах пантеистически понятого Яхве. Это свидетельствует как о преемственности, так и об антагонистичности монотеистической и натуралистической моделей.

Средневековые схоласты, в особенности номиналисты, следуя в русле перипатетики, редко употребляли слово «природа» в единственном числе. В соответствии с аристотелевской философией, «природ» столько, сколько единичных вещей: у каждой вещи своя «чтойность», своя природа, своя собственная субстанция. Многообразие индивидуальных вещей согласуется, по мысли схоластов, с божественной волей¹³. Если реконструировать в духе социологического редукционизма социально-культурное содержание этой плюралистичес-

¹³ Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура») М., 1988. С. 26-29.

кой интерпретации «природы», то получится следующая формула, описывающая устройство средневековой социокультурной целостности: *природ много – Бог один (религия одна)*.

Содержание, приданное понятию «природа» только в Новое время, вполне согласуется с параметрами новоевропейского «культурного проекта», нацеленного на создание глобального общества путем экспансии ценностей и изобретений западно-христианской цивилизации. Понятие «природа» и сложившаяся вокруг него символическая система, которую можно обозначить как натуроцентризм, призваны были служить символической репрезентацией идеальной модели социокультурной целостности, где многообразие культурных форм, как препятствие интеграции, могло бы быть нейтрализовано естественным (биологическим) единством человечества, «естественным разумом», «естественной моралью», «естественной религией», «естественными правами»¹⁴.

Принципиально важным для натуралистической модели единства стало положение о том, что природа, в качестве физической реальности, повсеместно одна и та же, что она дана человеку в непосредственном восприятии, не зависящем от культурной установки. Это положение настойчиво проводится в естествознании, которое само становится важным элементом социотворческой «машины» новой модели единства. Единство природного мира подкрепляется и целостностью научной парадигмы: как и природа, наука должна быть едина, то есть должна иметь общий, хоть и сегментированный предмет, общий набор принципов и общую инфраструктуру (университеты, академии). Эта интеллектуальная тенденция и вызывает к жизни естественнонаучную концепцию человечества как единого биологического вида.

Настойчивость французских философов-просветителей в отстаивании идеи сплошной природы неявно коррелирует с общественно-политической программой Просвещения, требующей преодоления границ между разными культурами. Разрывы в природе (также неявно) придавали бы онтологические основания разрывам в культуре и легитимировали бы партикуляристский порядок, что явно не соответствовало фундаментальным интенциям Просвещения как универсального проекта.

Например, согласно П. Гольбаху, природа не только цельна, но и всеобъемлюща: кроме нее ничего не существует¹⁵. То, что считалось трансцендентной по отношению к чувственно воспринимаемому существу реальностью, является, как настаивает философ, также частью природы. Видимое (материальное) и невидимое

¹⁴ См. подробнее: Яворский Д.Р. «Природа» как символ единства: Становление натуралистической парадигмы социокультурного универсализма в западноевропейской философии. Волгоград, 2007.

¹⁵ См.: Гольбах П.А. Система природы. М., 1940. С. 7.

димое (духовное) суть два ее царства. Гольбах не оставляет места и для традиционного разграничения естественного и искусственного. Для него «искусство – это та же природа, действующая с помощью созданных ею орудий». А человек совершенно не может быть вынесен за ее пределы, так как он – часть природы, ему природой отведено определенное место, и трансцендировать просто некуда¹⁶.

Гольбах прямо пишет, что его цель – «вернуть человека к природе», а наука о природе должна, в конце концов, направлять религиозную, нравственную, правовую, политическую, исследовательскую и художественную деятельность человека¹⁷.

Но это возможно только в том случае, если законы природы, открытые натуралистами, на самом деле универсальны – причем универсальны во всех регионах и на всех уровнях сущего. Гольбах принимает это условие в качестве аксиоматической посылки. Рассуждая о законах движения, он утверждает, что такие явления, как притяжение и отталкивание, симпатия и антипатия, в физическом и социальном измерениях бытия имеют общую природу. Это означает, что социальные взаимодействия, которые в конечном счете можно свести к тяготению и отвращению, могут изучаться по аналогии с притяжением и отталкиванием тел¹⁸. Здесь имплицитно вводится важнейшее для натуралистической парадигмы социокультурного универсализма утверждение. Если законы социальных и физических взаимодействий одни и те же и если законы природы (законы физических взаимодействий в том числе) константны для любой точки пространства и времени, значит, и социальные взаимодействия строятся на одних и тех же закономерностях, независимо от локальных культурных особенностей. Таким образом, «вернуться к природе» значит образовать метакультурную общность, т. е. глобальное человеческое сообщество. Правда, Гольбах напрямую нигде не формулирует такой задачи, однако он делает ее возможной и даже морально необходимой.

В Новое время выражения «естественное право» и «естественная религия» ассоциировались со словом «природа» не в меньшей степени, чем привычные для нас выражения «картины природы», «науки о природе». В сущности, под «естественным» в политике, праве, морали, религии подразумевалось всеобщее, противостоящее особенному. «Искусственное», культурное видится как созданное человеческим произволом, будь то политический произвол законодателя или религиозный произвол пророка. Произвол же ситуативен и партикулярен; он – причина разногласий и вражды. Естественное противопоставляется искусственному как прорастающее из самой «природы» человека (понятие «универсальная природа» уже введено в натуралистический дискурс). «Естественное» свойствен-

¹⁶ Там же. С. 12, 8, 47.

¹⁷ Там же. С. 5, 9.

¹⁸ Там же. С. 32 -33.

но всем людям без исключения. Более того, в естественном заключено благо. Для того, чтобы так утверждать, необходимо было отказаться от теологических представлений о поврежденности природы. На решение этой задачи были нацелены усилия философов-просветителей. Новая, постхристианская интерпретация человеческой природы была предложена Д. Дидро в книге «Приципы нравственной философии»¹⁹. В ней Дидро возводит человеческие пороки к «противоестественным аффектам» (наслаждение чужим страданием, зависть, бесчинство), а социальные катаклизмы объясняет, помимо «противоестественных аффектов», негармоничным сочетанием «естественных». В то время как «природа» наделила каждого человека общественными и частными аффектами, способствующими гармонизации межчеловеческих отношений, ему не хватает разума, чтобы достойным образом воспользоваться ими. С этого момента именно в человеческой природе начинают искать все «естественные» блага: универсальную мораль, универсальную религию и универсальное право.

То, что «естественное» есть «универсальное», наглядно показывают рассуждения Дидро о «естественной религии». Хотя он не дает развернутого понятия «естественной религии», ясно, что главное достоинство «естественной религии» – ее всеобщность, которая понятна всем, в то время как остальные религии – религии, основанные на темных принципах, чуждых человеку. Дидро объявляет все существующие религии сектами и ересями «естественной религии»²⁰. Все, что в них всеобщего и ясного, относится к «естественной религии», а все партикулярное, «темное» составляет бесполезную и вредную избыточность. Так, например, христианство дает человеку лишь «добавочное бремя», а «естественная религия» достигает тех же моральных целей с меньшими затратами²¹.

Линию апологии естественности, но уже без явного указания на всеобщность естественного, продолжает Ж.Ж. Руссо. В его педагогической концепции сохранение и развитие естественных задатков – цель деятельности воспитателя, а культивирование пиетета перед природой – едва ли не главное средство воспитания. Натуралистический сентиментализм Руссо переносит в социологию, выставляя образцом человека «доброго дикаря», свободного, благодаря своему «естественному» нраву, от пороков цивилизации. Природа, согласно Руссо, щедро наделила естественного человека не только любовью к себе, но и состраданием к ближнему. От природы человек склонен скорее к солидарности, чем к вражде, – пишет Руссо, полемизируя с Т. Гоббсом. Руссо постулирует

¹⁹ Дидро Д. Сочинения: В 2-х т. Т. 1. М., 1986. С. 58-163.

²⁰ Там же. С. 196.

²¹ Там же. С. 194.

объективность «природы» как всеобъемлющей реальности, доверие к которой может вернуть человека в потерянный рай.

Важной составляющей натуралистического дискурса является концепция «естественного права». Будучи противопоставлено, с одной стороны, божественному праву, выраженному в Откровении, а с другой стороны, человеческому праву, оно привлекает внимание мыслителей потенциалом всеобщности. В самом деле, если божественное право базируется на Откровении, то оно с необходимостью принимается только теми, кто верует; от остальных было бы странно требовать признания положений божественного права. Человеческое право является результатом ситуационного решения. В отличие от них, «естественное право», как считается, свойственно самой «человеческой природе». Следовательно, только оно может лечь в основание всечеловеческого единства, преодолевающего конфессиональные границы. Примечательно, что, будучи известной еще в античности, концепция естественного права на заре Нового времени становится господствующей благодаря Гуго Гроцию, который предложил рассматривать естественное право в отрыве от божественного.

4.5. Картографирование «природы»

Особую разновидность символики единства составляют невербальные символы, к которым относятся, среди прочего, графические образы, выражающие основополагающие принципы мироустройства. В этих символических образах социальные смыслы зашифрованы и поэтому ускользают от внимания того, кто ими пользуется. Цепочка символических замещений, отделяющая символ от его латентного социального смысла, скрывает от пользователя факт мировоззренческого принуждения и тем самым делает его (принуждение) более эффективным. Примерами такого рода символов изобилуют географические карты²².

Как известно, появлению географических карт современного типа предшествовала длительная эпоха в истории картографии, когда господствовали символические карты, отображавшие не физическое, а сакральное пространство, сакральную топографию. К картам такого рода исследователи относят *mappe mundi* («круглые» или «колесные карты»). Все они построены по одним и тем же принципам. Центральное место в них занимает Иерусалим (иногда он не показывается, но его место на карте совпадает с ее геометрическим центром);

²² См. подробнее: Яворский Д.Р. Поле битвы и карта мира: репрезентация социально-культурной целостности в картографической символике // Мир Клио. Сборник статей в честь Л.П. Репиной. Т. 2. М., 2007. С. 360-374.

эти карты ориентированы на восток, где нередко изображается рай. Весьма показательна то, что картография мусульманского мира основана на иной диспозиции: в центре карт художники изображали Мекку, что красноречиво свидетельствует о религиозно-идеологической нагрузке средневековых карт.

Перекодирование социально-культурной действительности (о котором речь шла выше) нашло выражение и в дальнейшей истории картографии. В XV веке появляются географические карты нового типа, где в качестве опорных точек фигурировали не религиозные, а абстрактные «природные» объекты: полюсы, экватор, меридианы, параллели. Этот процесс можно охарактеризовать как «натурализацию» картографии. Теперь на географических картах изображается «природа» как единый фон для социально-культурных, религиозно-политических миров.

Разумеется, как и философский натуроцентризм, картография нового типа вызревала в оболочке предшествовавшей эпохи. Иными словами, следует выделить переходный период (XIV век), когда средневековые символические *mappe mundi* еще сохраняли господствующее положение, но уже появились попытки создания новой системы координат. Речь идет о т. н. «компасных картах», или портоланах. Их создание было вызвано практическими потребностями мореходов, которые нуждались в точных и подробных картах, позволяющих определить положение судна в открытом море.

Авторы портоланов отнюдь не стремились изобразить на своих картах всю ойкумену, они показывали только часть береговой линии с расположенными на ней портовыми городами. Только в начале XVI века шквал географических открытий вызвал появление портоланов, изображавших всю известную путешественникам поверхность Земли. Средством ориентации служила система пересекающихся компасных линий: из центра карты исходили лучи, соответствующие компасным румбам.

Коренной перелом XV века в западноевропейской картографии был связан с открытием научного наследия Клавдия Птолемея. Принципиальное отличие карт Птолемея от средневековых состоит в новой системе координат, основанной на вычислении положения точки по отношению к полюсу (широты) и по отношению к произвольно выбранному нулевому меридиану (долготы). Именно эти координаты наиболее важных географических объектов (в основном, городов) и были указаны в «Руководстве по географии» Клавдия Птолемея. Значимость новых точек отсчета осознавалась так остро, что картографы в начале XVI века нередко в центр карты помещали Северный полюс, вокруг которого разворачивался весь известный им мир²³.

²³ Багров Л. История картографии. М., 2004. С. 88.

Для нас принципиальное значение имеет то обстоятельство, что новые принципы картографирования ойкумены стали проникать сквозь культурно-религиозные границы под маской деидеологизированного концепта «природа», под прикрытием не критического согласия относительно культурной, религиозной и политической нейтральности символики географических карт.

4.6. Контуры постнатуралистического универсализма

Начало деконструкции натуралистического дискурса и природы как символа единства было положено исследованиями в области культурной антропологии. До конца XIX века натурализм был надежно укрыт от культурного релятивизма идеей прогресса; лишь на периферии исследований культуры маячили релятивистские альтернативы, наподобие теории «культурно-исторических типов» Г. Рюккерта и Н.Я. Данилевского. Разнообразие культурных порядков, ставящее под вопрос тезис о естественном единстве человечества, объяснялось стадийными различиями. Эволюционистская антропология в лице ее родоначальника Э. Тайлора была озабочена поиском скорее общего, чем особенного, при сопоставлении народов, находящихся на стадии «дикости», «варварства» и «цивилизации».

Однако работы представителей диффузионизма (Л. Фробениус и Ф. Гребнер), оказавшиеся в резонансе с культурфилософией Э. Кассирера и О. Шпенглера, поставили под вопрос не только прогрессизм и эволюционизм, но и весь натуралистический дискурс. Тезис о социокультурной обусловленности нравственных, политико-правовых и религиозных порядков расшатал фундамент натуралистической модели символической репрезентации культурной целостности. В этих условиях доверие к натуралистическому дискурсу стало катастрофически падать.

В послевоенный период публикуются первые исследования истории понятия природы, в которых наглядно демонстрируется историческая изменчивость его содержания²⁴. Появляется возможность хотя бы в общих чертах представить себе обстоятельства появления современного понятия природы и, тем самым, увидеть его внутреннюю конструкцию и функциональные характеристики.

Гораздо более устойчивым оказалось естественнонаучное понятие природы. Однако траектория движения фундаментальной научной мысли в XX веке также свидетельствует о распаде натуралистического дискурса. Натуралисти-

²⁴ Ср: Collingwood R.G. *The Idea of Nature*. N.Y. Oxford University press, 1960, Lenoble R. *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Paris, 1969.

ческий дискурс больше не работает в качестве символической репрезентации социокультурной целостности. Сохранились лишь его остаточные фрагменты в виде концепции видового единства человечества, в виде экологического движения и природно-туристического сентиментализма. Процесс глобализации ищет иные средства собственного идеологического обоснования и своей символической репрезентации. Он апеллирует к непреложности экономической интеграции и стиранию информационных границ. Возможно, из этой идейной взвеси выкристаллизуется новая символика единства.

Глава 5

Право как «машина солидарности» (Ю.Ю. Ветютнев)

5.1. Мир и солидарность

Право является необходимым измерением культуры как гиперсреды, в которой только и возможна специфическая человеческая жизнедеятельность. Если вся культура представляет собой систему инструментов для жизнеобеспечения и удовлетворения базовых потребностей человека, то ее исходной и первичной задачей становится создание общей среды обитания, в которой было бы возможным сосуществование людей. Такая среда вовсе не является чем-то само собой разумеющимся, она требует постоянно возобновляемых коллективных усилий, и все остальные культурные механизмы функционируют лишь при том условии, что уже существует и поддерживается это пространство, свободное от бесконтрольного насилия. В этом культурологическом контексте право может быть представлено в качестве среды солидарности. Это позволит нам прояснить механизм функционирования и роль правовых ценностей, которые мы рассматриваем в качестве элементов «машин солидарности» – социокультурных интеграторов, солидаризирующих общественный организм.

Данте Алигьери писал в своем трактате «Монархия»: «дело, свойственное всему человеческому роду, взятому в целом, заключается в том, чтобы переводить всегда в акт всю потенцию «возможного интеллекта», прежде всего ради познания, и, во-вторых, расширяя область познания, применять его на практике. И поскольку в целом происходит то же, что и в части, и поскольку случается, что в отдельном человеке, когда он сидит и пребывает в покое, благоразумие и мудрость его совершенствуются, очевидно, что и род человеческий, будучи в состоянии покоя и ничем не возмутимого мира, обладает наибольшей свободой и легкостью совершать свойственное ему дело... Из того, что было разъяснено, становится очевидным, с помощью чего род человеческий лучше, или,

вернее, лучше всего другого достигает того, что ему собственно надлежит делать. А следовательно было найдено и наиболее подходящее средство, которое приводит к тому, с чем все наши дела сообразуются, как со своею последнею целью, – всеобщий мир»¹.

Мирное состояние требует известной согласованности, равновесия, единения в поступках и побуждениях. Разумеется, мир в рамках человеческого сообщества не является абсолютным, он имеет свои уровни и пороги, однако в целом он считается всеми нормальным и естественным, принимается в качестве отправной точки для любых оценок и планов. Обратное состояние, связанное с отсутствием этой минимальной умиротворенности и построенное на всеобщей открытой враждебности, знакомо современному человеку лишь фрагментарно; оно актуализируется во всевозможных экстремальных социальных ситуациях (стихийные бедствия, революционные события, войны и т.п.), когда ослабевает действие привычных социальных механизмов. Однако Т. Гоббс, описывая этот режим вражды, именно ему присваивает титул «естественное состояние», причем оно даже не может считаться обществом в собственном смысле слова: «все, что характерно для времени войны, когда каждый является врагом каждого, характерно также для того времени, когда люди живут без всякой другой гарантии безопасности, кроме той, которую им дают их собственная физическая сила и изобретательность. В таком состоянии нет места для трудолюбия, так как никому не гарантированы плоды его труда, и потому нет земледелия, судоходства, морской торговли, удобных зданий, нет средств движения и передвижения вещей, требующих большой силы, нет знания земной поверхности, исчисления времени, ремесла, литературы, нет общества, а, что хуже всего, есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна»².

Современные исследователи не отвергают этой гипотезы, хотя и описывают соответствующее положение дел в несколько иных терминах – например, в качестве «жертвенного кризиса». Согласно концепции Р. Жирара, вся система культурных механизмов предназначена главным образом для того, чтобы предотвратить наступление жертвенного кризиса, при котором вырывается наружу и распространяется тотальное беспорядочное насилие: «Стоит стереться жертвенному различию, различию между чистым и нечистым, как вслед за ним стираются и все прочие различия. Перед нами единый процесс победоносного шествия взаимного насилия»³.

¹ Данте Алигьери. Монархия. М., 1999. С.27-28.

² Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения: Т. 2. М., 1991. С.96.

³ Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000. С.64.

В условиях распада социальной целостности, неизбежно сопровождаемого вспышкой насилия, гибнут все культурные ценности и достижения. Поэтому поддержание мира и единства оказывается наиболее важной, хотя зачастую и скрытой, миссией культуры. Угроза единству должна распознаваться как наиболее страшная и устраняться любой ценой.

Погашение агрессии или хотя бы ее снижение до социально допустимого уровня возможно лишь при условии, что все члены данного сообщества подчиняются некоторым общим образцам поведения. Разумеется, речь идет не о полном совпадении их представлений о должном и сущем, а всего лишь о наличии единого смыслового контекста, в котором протекает совместная деятельность. Солидарность представляет собой такое качество социальной коммуникации, при котором ее участники и сознательно или интуитивно разделяют некоторые установки, стандарты поведения и коллективные ценности в той мере, в какой это позволяет им действовать сообща.

Связь права и солидарности в наиболее открытой форме была намечена в рамках научного направления, получившего соответствующее наименование: «теория правового солидаризма». Крупнейший представитель этой школы Л. Дюги писал: «В солидарности я вижу... факт взаимозависимости, соединяющей друг с другом в силу общности потребностей и разделения труда членов одной и той же социальной группы»⁴. Обеспечение солидарности, согласно Дюги, является основным юридическим императивом, единственной непреложной социальной нормой, по отношению к которой все законы и обычаи носят лишь подчиненный характер. Поэтому «никто не имеет в социальном мире другого полномочия, кроме выполнения задачи, возлагаемой на него социальной нормой...»⁵. На этом основании теория солидаризма в версии Л. Дюги отрицает, в частности, существование такого явления, как субъективные права, усматривая в них попытку противопоставить индивидуальную волю общественной необходимости, что не согласуется с принципами солидарности.

Теория солидаризма завоевала неоднозначную репутацию из-за своих крайностей, выразившихся в отрицании субъективных прав и признании их «социальными функциями», что можно рассматривать как реакцию против индивидуалистических представлений о праве. Вместе с тем солидаристский потенциал действительно является объективным свойством права, вытекающим из его происхождения и природы.

⁴ Дюги Л. Социальное право, индивидуальное право и преобразование государства. М., 1909. С.22.

⁵ Там же. С.25.

5.2. Устное и письменное

Объединение людей в устойчивое сообщество требует надежных механизмов, которые действовали бы с достаточно высокой степенью автономии, без опоры на индивидуальное целеполагание, которое не обладает необходимой долговечностью, подвержено колебаниям и не может удерживать в стабильном состоянии многочисленные коллективы. Индивидуальная воля должна автоматически подчиняться некоторому фактору, который по отношению к ней является объективным, в противном случае единство и мир станут недостижимыми. Наиболее распространенным вариантом решения этой проблемы является фетишизм, который отнюдь не сводится к архаичным формам верования, а представляет собой универсальный способ социальной организации.

Социальные связи и коммуникации, которые образуют живую плоть любого человеческого сообщества, в основном являются сложными, невидимыми и неосязаемыми, а потому недостаточно устойчивыми. Фетиш – это особый предмет, который обозначает собой систему социальных отношений, репрезентирует их, то есть делает наглядными для всех членов данного сообщества. В некотором смысле фетиш даже отождествляется с этими отношениями, которые благодаря ему уже не воспринимаются как нечто разрозненное, эфемерное, а обретают конкретную форму и очертания.

В родовой культуре члены общества объединены прежде всего наличием общего предка, поэтому фетишем становится то, что напоминает об этом предке (первопредке или культурном герое) и в силу подобия замещает его, так что он фактически участвует в жизни рода на всем ее протяжении и своим присутствием поддерживает социальное единство. Вокруг фетиша (тотемного животного, столба и т.п.) выстраивается ритуально-мифологический комплекс, подчиняющий себе все совместное существование людей. При этом «в культуре, ориентированной преимущественно на ритуал, отсутствовала однородная семиотическая система, специально предназначенная для фиксации, хранения и переработки информации. О такой системе можно говорить лишь с широким распространением письменности»⁶.

В усложняющемся обществе возникают новые объединяющие механизмы, которые дополняют и подкрепляют друг друга; усиливающийся риск распада компенсируется множественностью «страховочных узлов». Религия продолжает ритуально-мифологическую линию социальной интеграции, обогащая ее усложненным обрядом, иерархией предметов поклонения, внешней атрибутикой,

⁶ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С.11.

разрастающимся корпусом священных текстов и т.п. На определенном этапе истории фетишем социального устройства становится человеческая личность. Фигура монарха часто является воплощением социального порядка, мира, целостности государства, политического единства и народного согласия. Монарх наделяется сверхъестественными качествами, отражающими его непосредственную связь с высшими силами («Сын Неба», «помазанник Божий»). Так, в странах средневековой Европы короли обладают магическими способностями, в частности, имеют дар исцелять некоторые болезни наложением рук (эта черта используется в том числе для легитимации их власти)⁷. Своей внешностью король также должен отличаться от подданных, этому служат не только искусственные атрибуты власти, но и естественные, природные отметины на его теле⁸.

Появление и развитие письменности знаменует собой формирование новых способов интеграции. «Письмо и знание, письмо и управление, письмо и власть идут нераздельно рука об руку»⁹. Социально значимая информация, образующая каркас человеческого сообщества и гарантирующая его сохранение в качестве единого целого, существовала ранее в виде устной речи, ритуально-телесных практик или изображений. Письменность выступает в качестве нового носителя коллективной памяти, перекодированной в систему однотипных знаков и благодаря этому свободно передаваемой во времени и пространстве практически без ограничений и смысловых потерь.

Письменный текст со временем становится центром системы социокультурных интеграторов, главным образом благодаря созданию новых, технически более совершенных форм его воспроизводства. Устойчивость и целостность общества обеспечивается, по существу, магическим путем – изготовлением двойника, дублирующего в миниатюре социальную систему и принимающего на себя все риски, связанные с ее функционированием. Широко известна концепция «двух тел короля» в средневековой политической и правовой мысли, в соответствии с которой у короля как носителя сакральной власти имеются два тела, он как бы един в двух лицах: король как личность и король как носитель власти, олицетворение сообщества, своего государства, как «гарант» стабильности и благополучия. Одно время бытовала такая практика, когда после смерти короля изготавливался его двойник в натуральную величину – кукла, которая прибывалась к крышке гроба и подвергалась захоронению вместе с умершим.

⁷ См. подробнее: Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998. С.136-163.

⁸ См.: Ямпольский М. Физиология символического. Кн.1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. М., 2004. С.45-48.

⁹ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С.160.

С появлением книгопечатания возникает возможность тиражировать, фиксировать, хранить образцы поведения практически без количественных ограничений. С этим событием совпадают некоторые другие явления, связанные с «юридической магией». В первую очередь, отмирает обычай «двух тел короля» одновременно с обязанностью короля лично участвовать в боевых действиях, что в свое время произвело скандальный эффект, потому что считалось невозможным, чтобы армия сражалась не под командованием монарха. Одновременно с этим набирает силу королевское право как новый монопольный вид права, объединивший разрозненные доселе потоки правовой информации (как известно, в Средневековье существовало три основных потока – обычное право, церковное право и римское право, которые функционировали как бы автономно друг от друга и в иерархическую структуру выстроены не были). Именно благодаря книгопечатанию королевская власть обретает возможность значительно усилиться за счет использования этой юридической магии, которая по-прежнему эффективно подчиняет себе деятельность человека.

Общей тенденцией этого периода, по мнению исследователей, является дистанцирование¹⁰. Власть уже не находится в гуще событий, а как бы вынесена за скобки; король уже физически не присутствует в народе, он изолирован, находится в особой резервации. Дистанцируется также юридическое воздействие; центр, откуда исходит юридическая информация, может располагаться за тысячи миль от места ее получения.

Правовая форма была успешно освоена не только светской, но и религиозной властью. В рамках иудаизма юридическое начало практически полностью совпадает с сакральным: Тора одновременно является и священной книгой, и основным источником права. «Закон» в иудейском смысле, как непререкаемое вероучение, обладает всеми качествами закона в юридическом смысле, так как он изложен в письменном виде и подкрепляется авторитетом власти. Жесточайшая канонизация текста Завета (Торы) представляет собой особую технику сохранения коллективной памяти и основанной на ней идентичности, «вмешательство в традицию, которое подвергает находящуюся в постоянном течении полноту традиции строгому отбору, прочно утверждает и сакрализует отобранное, т.е. интенсифицирует его до высшей, непреложной обязательности и раз и навсегда останавливает поток традиции»¹¹.

В христианском учении тонко улавливается амбивалентная природа закона, который, с одной стороны, обеспечивает минимально необходимый уровень порядка и согласия в обществе за счет подчинения всех людей единому

¹⁰ См. подробнее: Ямпольский М. Указ. соч. С.74-92.

¹¹ Ассман Я. Указ. соч. С.240.

стандарту, а с другой стороны, неизбежно основывается на приказе, насилии и неравенстве. Хорошо известны слова апостола Павла: «закон производит гнев, потому что, где нет закона, нет и преступления»; «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление»; «ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить (Богу) в обновлении духа, а не по ветхой букве»; «я жил некогда без закона, но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер; и таким образом заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти» (Рим. 4:15; 5:20; 7:6, 9-10). «Трагедия закона, – резюмирует Б.П. Вышеславцев, – заключается в том, что он достигает прямо противоположного тому, к чему он стремится: обещает оправдание, а дает осуждение («нет праведного ни одного»); ищет мира, а дает гнев; требует соблюдения, а вызывает нарушение («Проповедуя не красть, крадешь? говоря: «не прелюбодействуй», прелюбодействуешь? гнушаясь идолов, святотатствуешь?» Рим. 2:22); наконец – обещает славу, а дает бесчестье («хвалишься законом, а преступлением закона бесчестишь Бога?» Рим. 2:23)»¹².

Тем не менее, христианская церковь сделала решительный выбор в пользу закона, евангельские сомнения по поводу его приемлемости были отброшены, и почти все христианские конфессии были иерархически выстроены на юридической основе. Особенно в этом преуспела католическая церковь. Согласно К. Шмитту, именно высокая степень «юридизации», тяготение к правовым формам выступает одним из главнейших качеств католической церкви, которая благодаря этому смогла выстоять и окрепнуть: «Церковь – тоже «юридическое лицо»... Что она есть носительница юридического духа самого большого стиля и подлинная наследница римской юриспруденции – это должен был признать за ней всякий, кто знал ее. В ее способности к юридической форме – одна из ее социологических тайн»¹³.

Закон, в самом широком смысле этого слова, способен быть фетишем и выполнять в обществе интегрирующую и солидаризирующую функцию именно в силу своей формы, а не содержания. «К социальным фетишам можно отнести не только вещи, но и слова, например, этнонимы (имя группы является надежным и весьма эффективным ее заместителем), а также «соционимы» (род, клан, племя, народ, нация, этнос, человечество)»¹⁴. В этом смысле уникальная интегративная способность закона, очевидно, определяется тем, что он в каче-

¹² Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С.39.

¹³ Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма // Философия права. 2000. №2. С.83.

¹⁴ Яворский Д.Р. Природа как символ единства: Становление натуралистической парадигмы социокультурного универсализма в западноевропейской философии. Волгоград, 2007. С.15.

стве фетиша сочетает в себе слово и вещь, идеальное и материальное, будь то скрижали с заповедями Моисея, свиток, книга с напечатанным текстом или экран компьютерного монитора. Интересно, что в некоторых случаях предметный носитель даже обладает самостоятельной силой и может обходиться без текста: «Грамота служила символом. Поэтому она вообще могла не содержать текста, и такие *cartae sine litteris* нередко применялись. Государь, желавший добиться повиновения подданных или передать им свой приказ, мог послать им простой кусок пергамента или печать без грамоты, – этого символа его власти было достаточно»¹⁵. Материализация идеи в звуке или даже действии является относительно эфемерной, недолговечной, требует постоянного повторения и подтверждения. Напротив, «буква закона» обладает одновременно и прочной вещественностью, и одухотворенностью, что позволяет ей стать символом коллективного единства и предметом своеобразного поклонения.

5.3. Язык Конституции

Нормативные письменные тексты представляют собой активное и вместе с тем относительно стабильное ядро правовой реальности, вокруг которого образуется специфическая среда. Это достигается главным образом благодаря особому построению самого текста.

Документальная форма права обеспечивает единство социально-нормативного поля, «маркируя» собой те предписания и дозволения, которые в рамках данного сообщества не нуждаются в дополнительном обосновании своей значимости. Иными словами, авторитет нормы гарантируется местом («источником») ее нахождения или, точнее, способом внешнего оформления. Это придает правовой системе необходимую внутреннюю гибкость и динамизм при сохранении общих параметров ее конструкции в неизменном виде. Даже в самых децентрализованных системах права формальные стандарты законности непременно остаются едиными, что достигается, в частности, благодаря существованию конституций.

Определяемые юридическими текстами процедурные формы, а также визуальная юридическая атрибутика (флаг, герб, униформа и др.) зрительно укрепляют единство социальной системы, поскольку являются общими для различных частей социума, в том числе значительно удаленных друг от друга в пространстве и времени.

¹⁵ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С.157.

Сам язык закона построен так, чтобы создавать единую социальную среду. Единство социальной среды – это основная задача всей культуры и оно может достигаться различными способами. Отличительным свойством языка закона; является практически полное отсутствие эмоций, что далеко не случайно: эмоции, с точки зрения юридического мышления, представляют собой потенциально опасное начало, которое приводит к столкновениям, выводит коллектив из баланса, нарушает его мирное состояние. Эмоции необходимо держать под контролем, а для этого требуется искусственно созданное пространство, лишённое роковых страстей.

Кроме того, право – это еще и принудительный текст, властно изменяющий поведение людей. Но эта его способность регулировать общественные отношения не носит прямого характера; она осуществляется через сознание. Именно сознание выступает непосредственным объектом правового воздействия. Одним из способов такого внушения является, например, особая ритмическая модель построения юридического текста, основанная на повторении одних и тех же стилистических конструкций.

Например, текст Салической правды практически полностью выстроен с использованием сложных предложений по модели «если – то»: «§ 1. Если кто будет вызван на суд по законам короля, и не явится, присуждается к уплате 600 ден., что составляет 15 сол. § 2. Если же кто, вызвавши другого на суд, сам не явился, и если его не задержит какое-либо законное препятствие, присуждается к уплате 15 солидов в пользу того, кого он вызовет на суд...§ 4. Если же ответчик будет занят исполнением королевской службы, он не может быть вызван на суд. § 5. Если же он будет вне волости по своему личному делу, он может быть вызван на суд, как выше упомянуто»¹⁶ и т.п. Тем самым обеспечивается, условно выражаясь, «автоматизация» социальных процессов и создаются объединяющие всех алгоритмы социального взаимодействия; происходит своего рода принудительная солидаризация, отличающаяся от органической солидарности ритуала письменной формой закрепления и наличием карательных санкций за отступление от предписанного.

Наряду с этим юридические тексты могут содержать и прямое указание на мир и солидарность в качестве правовых ценностей. Пример такого рода находим в другом средневековом памятнике – так называемом Декрете Хлотаря: «В целях соблюдения мира повелеваем, чтобы во главе отрядов ставились выборные сотники и чтобы их верностью и тщанием охранялся вышеназванный мир. И дабы с помощью божией, между нами, родными братьями, была нерушимая

¹⁶ Цит. по: Салическая правда // Хачатуров Р.Л. Источники права. Вып.2. Тольятти, 1997. С.5.

дружба (постановили), чтобы сотники имели право преследовать вора и идти по следам в провинциях и того и другого государства»¹⁷. Упоминание о «нерушимой дружбе», могущее показаться излишним, становится в данном случае обоснованием конкретных юридически значимых властных решений; «дружба», противостоящая вражде, обозначает не что иное, как социальную солидарность.

Прямые ссылки на солидарность как на общественный идеал неизменно встречаются в юридических текстах, относящихся к различным историческим периодам. В эпоху Средневековья, например, они сравнительно нечасты, поскольку основное идеологическое подкрепление социальной солидарности обеспечивалось религией. С наступлением Нового времени юридические тексты обретают большую декларативность, то есть наполняются такими положениями, которые не столько имеют прямую регулятивную силу, сколько выполняют функцию «идеологической разметки», выступая своего рода заменителем религии в деле сохранения солидарности на уровне коллективного самосознания.

Необходимость правовых форм в качестве социального интегратора особенно наглядно проявляется в переходные и революционные эпохи. Любая революция выносит приговор существующему правопорядку, возлагая на него значительную часть вины за бедственное состояние общества. Но характерно, что ни одна революция не ограничивается в сфере права чистым отрицанием. Разрушив прежний правовой порядок, революция практически сразу же ускоренными темпами начинает порождать собственные нормативные формы. Более того, именно великие революции вызывают к жизни появление выдающихся памятников права: так, английская буржуазная революция XVII века создала первую и единственную в истории страны писаную конституцию – уникальный документ под названием «Орудие управления», – а окончание революционного цикла отмечено изданием таких судьбоносных для английской правовой системы законодательных актов, как Билль о правах и Habeas corpus акт. Великая Французская революция обогатила историю мирового права Декларацией прав и свобод человека и гражданина; первыми шагами Октябрьской революции в России также становятся юридические документы – Декрет о мире, Декрет о земле, Декреты о суде и т.п. Революционный опыт подтверждает универсальность и необходимость права в качестве средства социокультурной интеграции, поскольку вслед за разрушением старого правопорядка революционные силы почти немедленно вынуждены сами обращаться к правовой форме для внедрения и легитимации новых принципов общественной жизни. То же самое, в сущности, относится не только к революциям, но и к любым переходным стадиям в развитии общества.

¹⁷ Договор о соблюдении мира государей Хильдеберта и Хлотаря – королей франков // Там же. С.25.

Поскольку новые правовые системы в значительной степени секуляризованы — очищены от религиозного содержания, — то они нуждаются в новых смыслопорождающих текстах, которыми становятся Конституции. Важнейшим качеством Конституции как особого юридического документа является обязательное включение в нее декларативной части. Декларативность конституционных актов не является их системным изъяном, как иногда считают. Роль правовых деклараций заключается в том, чтобы юридически санкционировать систему определенных ценностных ориентиров, поддерживающих в обществе необходимую солидарность. «Конституирование» социальной среды при помощи верховного нормативного текста, наделенного соответствующим именем, требует не только описания основных институтов власти и установления конкретных правил поведения, но и манифестации тех оснований и принципов, на которых покоится само существование данной среды в качестве единого целого.

Так, например, если мы посмотрим через призму интересующей нас темы солидарности на действующую Конституцию Российской Федерации, то увидим, что она является юридическим текстом государства, которое столкнулось с угрозой распада из-за острых внутренних конфликтов. Именно эта угроза, на наш взгляд, поставила законодателя перед необходимостью отвести центральное место риторике социальной целостности и солидарности. В основном именно этим темам посвящена преамбула к Конституции, где многократно, в различных вариациях выражена идея о сплоченности и единстве российского общества. Формулировка «многонациональный народ» усилена словами «соединенные общей судьбой на своей земле», «гражданский мир и согласие», «исторически сложившееся государственное единство» и др. Столь настойчивое повторение может свидетельствовать о том, что именно сохранение единства и предотвращение распада являлось основной задачей права в момент принятия Конституции.

Для сравнения процитируем преамбулу более раннего («саратовского») проекта российской Конституции: «Мы, граждане Российской Федеративной Республики, сознавая историческую ответственность за судьбу России, свидетельствуя уважение к суверенным правам всех народов, входящих в Союз суверенных Республик, в целях обеспечения достойной жизни и подлинно свободы нынешним и всем последующим поколениям, сохранения и укрепления единства России, исходя их принципов незыблемости прав человека, социальной справедливости, свободы самоопределения наций, защиты прав всех народов, населяющих Российскую Федеративную Республику, их культуры, традиций и языка, твердо решив создать демократическое правовое государство, развивая и укрепляя отношения сотрудничества со всеми народами мира, способствуя сохранению жизни на Земле, основываясь на Декларации о государствен-

ном суверенитете Российской Федеративной Республики 1990 года, торжественно принимаем и провозглашаем настоящую Конституцию»¹⁸.

При полном сходстве основного содержания интересно некоторое различие между двумя преамбулами: по сравнению с принятой Конституцией в саратовском проекте идея социального единства занимает гораздо меньше места («сохранение и укрепление единства» упоминается всего один раз в общем перечислении). Выражение «граждане Российской Федеративной Республики», в сравнении с фразой «многонациональный народ», более корректно с юридической точки зрения, но отсутствие в «саратовском проекте» слова «народ» (в единственном числе) и употребление множественного числа («граждане») затушевывает важную для этого периода государственного строительства мысль о единстве субъекта власти.

Дальнейший текст действующей Конституции РФ также переполнен аналогичными напоминаниями о единстве в его различных аспектах: о суверенитете, распространяющемся на всю территорию страны (ч.1 ст.4); об обеспечении государством своей целостности и неприкосновенности (ч.3 ст.4); о государственной целостности и единстве системы государственной власти как принципах федеративного устройства (ч.3 ст.5); о единстве российского гражданства (ч.1 ст.6); о единстве экономического пространства, свободном перемещении товаров, услуг и финансовых средств (ч.1 ст.8); о запрете объединений, угрожающих целостности государства (ч.5 ст.13); о применении Конституции на всей территории страны (ч.1 ст.15); об установлении основ единого рынка на федеральном уровне (п. «ж» ст.71); о недопустимости установления таможенных границ, пошлин, сборов и каких-либо иных препятствий для свободного перемещения товаров, услуг и финансовых средств на территории России (ч.1 ст.74); о единой системе исполнительной власти (ч.2 ст.77) и т.п.

В самом тексте Конституции прямо делается акцент на еще одном интегрирующем начале, которым является Президент Российской Федерации. Именно он несет на себе основную нагрузку по обеспечению единства: принимает меры по охране суверенитета Российской Федерации, ее независимости и государственной целостности, обеспечивает согласованное функционирование и взаимодействие органов государственной власти (ч.2 ст.80); торжественно дает присягу защищать суверенитет и целостность государства (ч.1 ст.82). Тот же смысл имеет символическое упоминание о «согласительных процедурах», применяемых Президентом для разрешения разногласий между органами власти (ч.1 ст.85): «согласие», «согласование» во всех случаях обозначают одну из форм социального единения. Президент, по существу, является воплощением самой

¹⁸ Саратовский проект Конституции России. М., 2006. С.9.

Конституции, выполняет одинаковые с нею функции; и это вполне отвечает традициям российского общества, которое охотнее интегрируется вокруг человеческой личности, чем вокруг юридического текста.

Таким образом, в действующей российской Конституции использованы практически все основные приемы, благодаря которым юридический текст должен стать интегрирующим и солидаризирующим фактором современного российского общества. На это прямо указывают:

во-первых, напоминание об общей территории («родной земле»);

во-вторых, указание на единство исторического опыта («соединенные общей судьбой», «исторически сложившееся государственное единство», «память предков»);

в-третьих, репрезентация коллектива в качестве единого субъекта («многонациональный народ»);

в-четвертых, обозначение внешних границ сообщества, четко отделяющих его от внешнего мира («целостность и неприкосновенность своей территории»);

в-пятых, снятие или ослабление внутренних границ («единство экономического пространства», «свободное перемещение товаров», «на территории Российской Федерации не допускается установление таможенных границ, пошлин, сборов и каких-либо иных препятствий для свободного перемещения товаров, услуг и финансовых средств и др.);

в-шестых, провозглашение единства нормативной основы («Конституция Российской Федерации имеет высшую юридическую силу, прямое действие и применяется на всей территории Российской Федерации.. Органы государственной власти, органы местного самоуправления, должностные лица, граждане и их объединения обязаны соблюдать Конституцию Российской Федерации и законы»);

в-седьмых, установление единых стандартов и гарантий для всех членов сообщества («каждый имеет право», «все равны перед законом» и т.п.);

в-восьмых, персонификация субъекта, на которого специально возлагается осуществление социально-интегрирующей функции («Президент... принимает меры по охране суверенитета Российской Федерации, ее независимости и государственной целостности, обеспечивает согласованное функционирование и взаимодействие органов государственной власти»).

5.4. Право, пространство и время

Важнейшими аспектами социальной среды, образуемой при помощи правовых механизмов, являются ее пространственно-временные характеристики. Пространство и время чаще всего рассматриваются как феномены, имеющие

сугубо естественное происхождение и не зависящие от воли человека. Таким образом, получается, что право погружено в пространственно-временную среду, которая является для него чем-то объективным, внешним, к чему следует лишь приспособливаться; именно в этом смысле обычно рассматривается такая проблема, как «действие права в пространстве и времени».

Однако при этом, на наш взгляд, остается незамеченным участие самого права в выстраивании пространственно-временного континуума. Такое предположение едва ли имеет смысл, если пространство и время понимается только в естественнонаучном значении¹⁹. В гуманитарном знании вполне правомерно используются собственные, не физикалистские модели пространства и времени, не совпадающие с представлениями так называемых «точных наук». Действительно, в рамках социальности пространство и время функционируют неотделимо от индивидуального и коллективного восприятия, которое наполняет их ценностным содержанием: «Пространство, которым овладело воображение, не может оставаться индифферентным, измеряемым и осмысляемым в категориях геометрии. Речь идет о пространстве переживаемом. Переживается оно не в силу его объективных качеств, но со всей пристрастностью, на какую способно воображение»²⁰. Собственно, с социокультурной точки зрения физическое и математическое пространство и время являются вторичными, производными, поскольку человек имеет с ними дело опосредованно, а в социальном пространстве и времени он, напротив, существует изначально: «на самом деле пространство геометрии и физики описывает не чисто физическую, а культурную среду, ибо «точки», «прямые», «плоскости» и т. п. — это идеальные объекты, представляющие инварианты человеческого культурного опыта, сложившиеся в процессе практического освоения мира при помощи таких первых инструментов, какими являются циркуль и линейка»²¹.

Пространство, как уже упоминалось, с физической точки зрения понимается в качестве вместилища материальных тел. Что касается социального пространства, то оно есть «структура рядоположенности социальных позиций», «распределение в физическом пространстве различных видов благ и услуг, а также индивидуальных агентов и групп, локализованных физически»²², «сово-

¹⁹ Например, пространство — как совокупность точек и вместилище физических тел, а время — как математическая мера продолжительности или длительности, что вытекает из ньютоновской физики (См.: Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. М., 1969. С.12-14).

²⁰ Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. М., 2004. С.22-23.

²¹ Марков Б.В. Храм и рынок: Человек в пространстве культуры. СПб., 1999. С.130.

²² Бурдые П. Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение// Социология политики. М., 1993. С.34,38.

купность агентов, наделенных различными и систематически взаимосвязанными свойствами»²³.

Право обеспечивает функционирование такого посредника, как геополитические ценности. В частности, это выражается в таком качестве правового пространства, как его *территориальный характер*²⁴. Любая правовая система стремится к тому, чтобы отчетливо определить пространственные границы, внутри которых существует устанавливаемый ею социальный порядок. Согласно действующему российскому праву, государственная граница есть «линия и проходящая по этой линии вертикальная поверхность, определяющие пределы государственной территории (суши, вод, недр и воздушного пространства) Российской Федерации, то есть пространственный предел действия государственного суверенитета Российской Федерации» (ст.1 Федерального закона «О государственной границе Российской Федерации»)²⁵. Очевидно, что одним из смысловых эффектов процитированного текста является указание на то, что для жизни государства необходимо обособление конкретного социума от других социумов, составляющих пространство внешнего мира, возведение между ними преграды, произвольное нарушение которой должно быть объявлено наказуемым.

Кроме того, именно правовыми средствами оформляется внутреннее деление территории, включая набор ее составных частей и условные границы между ними (административно-территориальное деление). Юридически устанавливаются также территориальные центры управления – столица государства, главные города регионов и т.д. Интересно, что эти центральные географические пункты являются одновременно центрами разных ориентационных систем – физико-географической и идеально-ценностной. Отдельным видам территориальных пространств посвящены специальные законодательные акты и блоки норм: например, Градостроительный кодекс определяет правовые особенности городского пространства²⁶, Земельный кодекс выделяет категории земель и специфику их использования²⁷, отдельными кодексами регулируются режимы воздушного и водного пространств²⁸ и т.п. Правовыми текстами описываются и иные виды пространств, например: «жилище» с его свойством неприкосновенности (ст.25 Конституции РФ); «обществен-

²³ Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть // Начала. М., 1994. С.194.

²⁴ См.: Малахов В.П., Суханов В.В. Правовое пространство. М., 2004. С.19.

²⁵ Российская газета. 1993. 4 мая.

²⁶ Градостроительный кодекс Российской Федерации // Собрание законодательства Российской Федерации. 2005. №1. Ч.1. Ст. 16.

²⁷ Земельный кодекс Российской Федерации // Собрание законодательства Российской Федерации. 2001. №44. Ст. 4147.

²⁸ Воздушный кодекс Российской Федерации // Собрание законодательства Российской Федерации. 1997. №12. Ст. 1383; Водный кодекс Российской Федерации // Собрание Российской Федерации. 2006. №23. Ст. 2381.

ное место», где определенные поступки влекут повышенную ответственность (ст. 20.1 Кодекса РФ об административных правонарушениях и др.); «зал судебного заседания», где существует особый порядок поведения (ст. 158 Гражданского процессуального кодекса РФ и др.), а также ряд других локализованных пространств, наделенных теми или иными юридическими свойствами.

Помимо территориальной организации, необходимым аспектом социального пространства является внутренняя дифференциация общества на группы и страты различного уровня. Именно право текстуально опосредует и тем самым стабилизирует социальную структуру общества как систему групп, выделяемых по функциональному признаку (государственные служащие, пенсионеры, студенты, военнослужащие, заключенные, предприниматели и т.п.). Кроме того, право закрепляет те объемы материальных и символических ресурсов, или «капиталов» (П. Бурдье), которыми определяется место этих агентов в социальном пространстве; в юридизированном виде капиталы приобретают вид статусов, образуемых субъективными правами, властными полномочиями, льготами и другими формами юридически гарантированного доступа к социальным благам. Право устанавливает границы этих социальных групп, а также процедуры перехода из одной группы в другую. Возможность оказаться вне правового пространства, полностью лишиться юридического статуса современными правовыми системами не предусматривается.

Отдельные части социального пространства могут иметь достаточно широкую юридическую автономию, вплоть до выработки собственных, санкционированных государством подсистем нормативно-правовой регуляции (акты местного самоуправления, так называемые «локальные акты» организаций и т.п.). Однако в целом право может рассматриваться как интегративный фактор социального пространства только в том случае, если оно построено иерархически. Это отрицается современными теориями «правового плюрализма», к которым апеллируют многие исследователи²⁹. Под правовым плюрализмом понимается множественность правовых порядков; иначе говоря, это такая ситуация, при которой в какой-либо стране, провинции или регионе сосуществуют несколько разных правовых систем и в одной и той же ситуации может применяться каждая из них³⁰. Таким образом, с точки зрения этой теории, правом должна считаться не только система норм, санкционированных государством, но и другие правила, в том числе носящие неформальный характер и не включенные в общую иерархию.

²⁹ См., например: Гурвич Г.Д. Философия и социология права. СПб., 2004; Ковлер А.И. Антропология права. М., 2002.

³⁰ См.: Бенда-Бекманн К. фон. Правовой плюрализм // Человек и право. Книга о Летней школе по юридической антропологии. М., 1999. С.8-23.

Общество сталкивается с реальным опытом правового плюрализма в периоды революций, когда появляются различные центры власти, каждый из которых действует путем издания общеобязательных нормативных требований. Эти центры власти могут представлять собой реликты прежнего социального строя или конкурирующие между собой группировки революционных сил. Например, в первые годы Советской власти в России, как известно, активно функционировали не только институты власти, сформированные большевиками (ВЦИК, Совет народных комиссаров и др.), но и различные правительства, созданные белогвардейскими войсками на контролируемых ими территориях, а в течение короткого времени – еще и выборный представительный орган, Учредительное собрание. Все эти органы занимались нормотворческой деятельностью, и по формальным признакам исходящие от них нормативные установления носили юридический характер. Вместе с тем они не составляли единой системы, поскольку отрицали юридическую силу друг друга.

Любые попытки мыслить право как плюралистическое явление, по существу, преследуют общую цель – так или иначе подорвать монопольный статус официальной (государственной) правовой системы и показать, что она не обладает никакими преимуществами по сравнению с иными видами социальных норм. Однако при этом явно упускается из виду, что локальные социальные порядки могут вступать между собой в конфликт, и их согласование возможно только в рамках общего правопорядка, который выполняет интегративную функцию по обеспечению целостности социального пространства.

Что касается социального времени, то оно может рассматриваться как характеристика длительности социальных процессов, мера скорости общественных изменений. Право и время выполняют общую социальную функцию – обеспечивают синхронизацию, согласование коллективного поведения людей. Время как инструмент синхронизации обладает делимостью, измеримостью, наличием общей шкалы и точки отсчета. В качестве объективного основания, к которому крепится временная сетка, используются чаще всего религиозные или природные факторы.

Право – это формализованная текстуальная среда, служащая в том числе для поддержания непрерывности социального времени; оно «создает гарантии того, что будущее будет создаваться по образу прошлого, что неизбежные изменения и адаптации будут осмыслены и сформулированы на языке, не противоречащем прошлому...»³¹. Характерно, что практически одновременно с идеей объективного, универсального и естественного времени появляются аналогичные

³¹ Бурдые П. Власть права. Основы социологии юридического поля // Социальное пространство: поля и практики. М.-СПб., 2005. С.112

представления о природе права, которые, впрочем, не приобрели господствующего и общепринятого характера даже в рамках западной культуры.

Право оказывается незаменимым способом конституирования времени благодаря своему письменному характеру (письмо служит средством пространственного закрепления представлений о времени). Иллюзия полной естественности времени, его независимости от социально-политического устройства не сочетается с тем фактом, что практически все основные параметры временного континуума в обществе задаются при помощи правовых форм. Так, структура времени в древнееврейской культуре определяется текстом Торы, являвшейся одновременно священной книгой и основным источником права; то же самое относится к древнеиндийским Законам Ману, Корану и т.п.³²

В Советской России изменения в структуре времени также были произведены юридическими актами – Декретами СНК РСФСР «О переводе стрелки часов» от 22 декабря 1917 г.³³ и «О введении в Российской республике западноевропейского календаря» от 27 января 1918 г.³⁴

В настоящее время в России действуют такие нормативно-правовые акты, как Постановление Верховного Совета РСФСР «О порядке исчисления времени на территории Российской Федерации» от 8 января 1992 г., которым регулируется перевод часов на летнее время и деление территории на часовые пояса, а также Положение о государственной службе времени, на которую возложено, в частности, воспроизведение и хранение национальной шкалы времени, координация работ в области обеспечения единства измерения времени и т.п.

Роль права в организации времени, разумеется, не ограничивается решением вопросов календаря. Так, в структурировании индивидуального времени активно участвует трудовое законодательство, которое проводит почти непроницаемую границу между рабочим временем и временем отдыха, не допуская их смешения, а равно и существования какой-то третьей возможности. Хотя время отдыха определяется как свободное от труда, оно оказывается подразделенным на выходные, праздники, перерывы, отпуск и др.

Практически все правовое поле выглядит как совокупность более или менее строгих сроков (срок действия договора, срок полномочий должностного лица, срок обжалования судебного решения, срок уплаты налогов и т.п.). Пропуск срока, как правило, небезопасен для лица и чреват санкциями.

Право создает глубоко структурированную временную среду, состоящую из множества разрозненных эластичных отрезков, что в целом соответствует

³² См.: Климишин И.А. Календарь и хронология. М., 1985. С.216.

³³ Собрание узаконений РСФСР. 1917. №9. Ст. 142.

³⁴ Собрание узаконений РСФСР. 1918. №19. Ст. 289.

современному состоянию социального пространства, отличающегося высокой степенью внутренней дифференциации. В условиях пространственной мобильности жесткая и всесторонняя юридическая регламентация времени выступает действенным средством социального контроля.

Таким образом, право представляет собой особый текст, с помощью которого конструируется и поддерживается единство социальной среды. Эта задача решается через использование «буквы» (письменная форма), наполняемой «духом» (идея солидарности). Среда, создаваемая правом, характеризуется территориальностью, наличием строгих границ, монотонным языковым ритмом, сравнительно низким уровнем эмоциональности, иерархичностью, глубокой внутренней дифференциацией пространства и времени.

Право обеспечивает функционирование системы посредников, ценностей разных порядков, связывающих физическое и социальное измерения пространства. Для решения вышеозначенной задачи право конституирует свою собственную *правовую среду*, которая является составной частью гиперсреды культуры. Другими словами, право выступает как одна из сред, благодаря которым могут функционировать ценности, солидаризирующие членов общественного организма.

Глава 6

Тело и среда управления (Н.Н. Плужникова)

6.1. Тело как машина

Традиционно под телом понимается физическое тело, или замкнутое пространство, заполненное какой-либо материей или веществом. Именно в этом смысле в научный оборот были введены такие понятия, как «твердое тело», «жидкое тело», «газообразное тело», «абсолютно черное тело» и т.п.

В философии, начиная с Аристотеля и вплоть до конца XIX века, тело понималось как материальный субстрат, присущий живому существу. При этом тело было противопоставлено другой субстанции – душе. Эта оппозиция сохраняется и даже усиливается в философии Нового времени. Противопоставление тела и души – основная установка механистической линии в философии, опирающейся на картезианскую методологию. В результате предпринятого Р. Декартом радикального разделения человеческого «Я» на две субстанции («мыслящую» и «протяженную») тело и душа стали пониматься не только в качестве принципиально разных, но и открыто враждующих модусов человеческого бытия. Как известно, картезианская психо-ментальная версия трактовки духовного и телесного стала доминирующей в современной науке. Так, например, под влиянием именно этой установки В. Франкл создал свою концепцию ноодинамики, центральным положением которой является наличие крайне болезненного конфликта между духовной и чувственно-телесной константами человеческого бытия¹.

В результате последовательной разработки принципа дуализма тела и души тело стало пониматься как вещественный агрегат. Эта «машина тела» имеет весь-

¹ Франкл В.Э. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб., 2000.

ма сложную внутреннюю структуру, делающую его не похожим на механические неживые машины, но, по сути, оно является мертвым, лишенным души. Ему присуще виртуозно скоординированное движение частей, но оно не обладает органическим единством, как в случае с пониманием тела как плоти. В картезианской трактовке тело живого существа представляется как сложноорганизованный вещественный (физический) комплекс, геометрическая оболочка в евклидовом пространстве. Только так понятое тело можно сделать предметом лабораторного исследования. «Тело без души», «лабораторное тело», «мертвое тело», «разъятое на органы тело» – вот те определения тела, которые приложимы к механистической трактовке телесности.

Кроме того, в картезианской методологии тело превращается в пассивный резервуар для сбора информации об окружающем мире, орудием мыслящего «Я», сознания наблюдателя. Нетрудно заметить, что в этом случае функцию координирующего работу всех частей тела центра берет на себя субъект, организующий и структурирующий действительность в рамках своего мышления. Другими словами, тело становится *объектом управления* со стороны мыслящего «Я».

«Я» как некий сторонний Наблюдатель «расщепляет» реальность на отдельные элементы, и они начинают существовать в его сознании в виде «качеств» отдельных вещей. Д. Деннет вполне справедливо указывает, что Декарт, разделив тело и душу, разбил реальность на две части: на сферу физического и сферу интенционального. При этом сознание выступило как физическая структура, отражающая в себе «объективно» существующий мир. В этом случае сознание можно сравнить с площадкой для сбора «качеств» внешнего мира². Декарт не объясняет, каким образом эти качества «сцепляются» воедино в сознании. Вместо единства сознания, замечает Д. Деннет, мы получаем «картезианский театр» чувственных впечатлений, а человек превращается в воспринимающую машину, в «чувствующую статую» Кондильяка³.

Механистический взгляд на тело не исчезает вместе с механистическими концепциями. Более того, можно сказать, что понимание тела в философии и науке XX века развивается под знаком мечты о человеке-роботе. В этом отношении вполне показательны современные разработки чувствующего робота «Kismet». Этот тип робота способен не только распознавать предметы, но и адекватно/неадекватно реагировать на речь собеседников, имитируя проявление чувств. «Однако изъявляет он эти чувства не потому, что ощущает их. Нет, так велит программа, вложенная в него. В отличие от таких сложных, умных су-

² Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М., 2004. С. 102.

³ Как известно, Э.Б Кондильяк считал, что человеческое сознание только комбинирует идеи, поступающие извне, через органы чувств. Все наше знание о мире исходит из чувственного восприятия и помещается в мозгу.

ществ как кошка или собака, этот робот – с его лукавыми глазками и подмигивающими ушами – все равно иллюзорное, механическое создание. В его чертах по-прежнему нет жизни»⁴.

Методология механицизма оказала решающее воздействие на складывание современного естественнонаучного понимания проблемы телесности человека, где на передний план выходит идея тела как одного из объектов природы, о котором, как о любом объекте, можно получить управленческое знание. В рамках этого подхода получают свое обоснование теории управления человеческим поведением через управление телом – например, с помощью физико-химических манипуляций и кибернетических методов. Постепенно такого рода представление о теле человека переносится на всю реальность, которая как бы застывает под холодным взглядом исследователя, принимая вид громадного телесного контура, мертвой плоти, охватывающей собой весь мир.

6.2. Тело как система отношений

Во второй половине XIX в. картезианской модели тела бросила вызов т.н. «организмическая школа» (О.Шпенглер, К.Н. Леонтьев, Л.Н. Гумилев и др.). Произошло открытое столкновение двух моделей телесности – картезианской и организмической. Представителями организмической школы были предъявлены объекты, не обладающие телесностью картезианского типа: общество, государство, культура. Выяснилось, что картезианский подход к исследованию социальной и культурной сферам не демонстрирует той же результативности, как в случае с естественными науками.

Наконец, в XX веке квантовая механика делает модель картезианской телесности несостоятельной и в естественнонаучном отношении. Речь идет прежде всего о двух важных принципах квантовой механики: принципе дополнительности Н. Бора, выдвинутого им для обоснования корпускулярно-волнового дуализма, и принципе (и соотношении) неопределенности В. Гейзенберга. Понятие неопределенности указывает на необходимость предельной величины погрешности сопряженных величин (например, импульса и координат). Исследователь должен планировать свои измерения так, что одна величина будет определяться с высокой точностью, а другая – с большой погрешностью. Важно, что при этом соотношение точности и погрешности он может регулировать сам. Гносеологический субъект сам выстраивает отношения с объектом исследования и резуль-

⁴ Грудинкин А.А. Исчезнет ли человек к XXI веку? 2005 г.: http://www.znanie-sila.ru/online/_ovr0/issue_988.html.

таты своих измерений. Это означает, что он как бы вторгается в измеряемые им объекты не только своим сознанием, но и своей телесностью. Помимо физики, эта методологическая установка закрепляется в современной биологии. Сегодня в биологии знание тела как физического организма исключает радикальное противопоставление наблюдателя и изучаемых им объекта и предмета. Теперь при изучении тела исследователь не должен отбрасывать тот факт, что сам является живым существом, обладающим телесностью. Знание других тел становится возможным лишь в горизонте телесности наблюдателя. Это, в частности, означает, что тело теперь мыслится не как *вещь* (набор частей и свойств вещи), а как *система отношений* между наблюдателем и другими объектами, между наблюдателем и миром. «Телесность изучаемого живого существа имманентна индивидуальному телу биолога – эксперта и тому коллективному (социальному, родовому, семейному) телу, в которое оно включено»⁵.

Тело исследователя и исследуемое им тело становятся двумя местами приложения сил Разума, между которыми разворачивается познание. Эти два тела объединяет также и то, что они становятся *топосами* – местами существования других органов. «Орган определяется не как самостоятельное сущее («что»), а именно как место, то есть как *набор отношений* смежности с окружением. Орган выделяется *между* двух топосов. Это «*между*» и оказывается его определением»⁶. Другими словами, тело – это не только место отношения между органами внутри тела, но и место отношения между этим телом как совокупностью органов и окружающим миром.

Идеи Н. Бора и В. Гейзенберга, подкрепленные выводами теоретической биологии, привели к созданию т.н. «копенгагенской трактовки» квантовой механики. В рамках данной трактовки были пересмотрены базовые категории онтологии и теории познания, в том числе и понятие тела. Квантовая механика задает такую исследовательскую призму, глядя сквозь которую, ученый прежде всего видит пределы физического исследования реальности и, следовательно, понимает, что он как естествоиспытатель имеет дело лишь с многочисленными *интерпретациями реального*. Изучение любого тела, будь то макроскопическое (мегаскопическое) тело теории относительности или микроскопическое тело в квантовой механике, с самого начала сталкивается с проблемой выбора не какого-то конкретного тела, а его интерпретации. Тело видится в горизонте его интерпретации, и в горизонте интерпретации того сегмента реальности, в котором оно находится. Теперь тело – не автономный, а конструируемый объект.

⁵ Оскольский А.А. «Тело-из-органов»: о риторике телесности в биологии//Логос живого и герменевтика телесности. Постигание культуры. Ежегодник. М., 2005. С. 409.

⁶ Там же. С. 410.

Понятно, что в таком случае тело приобретает и особый мировоззренческий статус: будучи системой отношений, оно из *вещи* превращается в *способ взаимодействия* наблюдателя с окружающей его действительностью, вернее, интерпретацией реальности. Не только мозг, но и тело конструирует действительность, взаимодействуя с миром. Особенно важно для нас, что тело, становясь, с одной стороны, системой отношений, а с другой – проводником человека в мир познаваемой действительности, перестает быть объектом традиционной модели управления, т.н. *структурного управления*.

6.3. Тело как часть экосистемы

В центре исследований природы тела в начале XX века оказывается понятие *телесности*. Понятие телесности как того, «что принадлежит организму» появилось в качестве производного смысла от содержания понятия тела, но постепенно телесность была объявлена сферой исключительно материального, которая может не ограничиваться границами физического тела. Так, согласно М. Боссу, телесность не ограничивается тем, что облегает кожа, – она простирается вплоть до того объекта, на который указывает человек, и даже далее – ко всем феноменам мира, с которыми человек имеет дело⁷. Такая интерпретация телесности рождается из определения телесности как проявления человеческой экзистенции. В этом случае она имеет не только материальный, но и смысловой, экзистенциальный характер, а отношение человека к миру определяется его отношением к телу как модусу своего экзистенциального существования. Все проявления человеческой жизни телесны, включая идеи, взгляды, представления. Действительно, они ничем не отличаются от непосредственного тактильного касания, поскольку человеческое мышление есть продолжение телесности.

Все, что человек видит внутренним взором, телесно⁸. Тело расположено не только в пространстве, но и во времени. Тело как бы всегда направлено к потенциальным способам бытия, в которых человек существует. Таким образом, тело является не только системой отношений.

Тело человека – это живая, открытая, оптимально функционирующая, саморегулирующаяся биологическая система, включенная как подсистема в систему метаболизма, присущего всем формам жизни. Это, в частности, означает, что *организм сам является средой*: его органы функционируют как виртуозно скоординированная целокупная система частей. Отдельный организм находится

⁷ См.: Boss M. *Existential foundations of medicine and psychology*. N.Y., 1970. P. 100-112.

⁸ Эту мысль встречаем уже у З. Фрейда, который трактует взгляд как ощупывание предмета.

в непрерывном взаимодействии со всей окружающей его средой: он должен постоянно обмениваться с ней веществами и энергией.

Быть живым организмом значит постоянно находиться в *динамическом равновесии* благодаря способности воспринимать и обрабатывать исходящую из внешних и из внутренних сред информацию⁹. Такое равновесие устанавливается внутренними гомеостатическими системами, которые регулируются *принципом обратной связи* – отрицательной или положительной. Причем стабильность системы повышает отрицательная связь, поэтому именно этот тип обратной связи более распространен в гомеостатических органических системах. Другими словами, выживание биологического организма становится возможным благодаря тому, что каждое мгновение в его «недрах» вспыхивают мириады рождений и смертей. Смерть одних клеток является условием рождения других: стареющие и погибшие клетки непрерывно замещаются. В этом плане биологический организм представляет собой целокупность частей, которая функционирует в соответствии с установленным природой порядком. Организм может самостоятельно выбирать для себя оптимальные состояния и реакции, именно в этом проявляется его естественность и природная целесообразность.

Организм подвержен постоянным воздействиям со стороны потоков новой информации, поступающей от внешних и внутренних раздражителей. От воздействия этих раздражителей система регуляции частей тела принципиально не изменяется, происходит лишь частичное изменение – это принято называть *адаптацией* к изменяющимся условиям. Организм отвечает на вызовы судьбы, исходящие от различных ситуаций, рождающихся по причине возникающих изменений окружающей среды. При этом, считают биологи, даваемые ответы на эти вызовы как бы записываются и хранятся в мышечных тканях тела в качестве жизненно значимой информации, полезной для продолжения жизни (существования) организма. В контексте адаптации тело может быть определено как контролер собственной жизнедеятельности и своеобразный эксперт по общим вопросам безопасности и эволюции.

Согласно конструктивистскому направлению в эпистемологии, тело создает среды существования в каждый момент времени, поскольку тело есть сфера экзистенциального существования человека. Тело есть сфера существования не просто души, но и Духа. Одним из самых интересных представителей этого направления является Г. Бейтсон – британский антрополог, лингвист и кибернетик, который развивал «кибернетические» идеи Н. Винера и Дж. фон Нейма-

⁹ Непосредственное участие в процессах обмена веществами и энергией и в поддержании гомеостаза в организме принимают *внутренняя среда* организма (кровь, лимфа и тканевая жидкость) и его *иммунитет* как система отношений внутреннего с внешним.

на¹⁰. Исходным пунктом философии Бейтсона является преодоление картезианской парадигмы как одной из глубинных оснований новоевропейской метафизики и культуры. Бейтсон предлагает взамен картезианской механистической модель мира взгляд на мир как на холистическое единство его частей: «разум и природа образуют неизбежное единство, в котором не существует разума *отдельно* от тела, и нет Бога отдельно от его творения»¹¹.

Духовный мир Бейтсон обозначает понятием «Креатура», а материальный – «Плерома»¹². При этом миру духовных сущностей принадлежат целые экосистемы, включая даже растения. На самом деле Креатура и Плерома находятся в единстве друг с другом, но человеческое восприятие не позволяет воспринимать мир как единый – и в этом, согласно Г. Бейтсону, состоит основная проблема современной цивилизации. Чтобы представить мир как единство природного и духовного, Г. Бейтсон использует понятие «Дух». Когда человек воспринимает различия, на самом деле он видит взаимодействия между частями целого (Духа). Именно в этом смысле Плерома (телесная субстанция) и Креатура (мыслящая субстанция) составляют одно целое, являясь частями одного и того же пласта реальности. Этот пласт реальности Г. Бейтсон именуется экологической реальностью. Это понятие служит для обоснования идеи о том, что феномен человеческого мышления – это этап эволюции человека как телесного существа.

Эти идеи подхватывает другой известный конструктивист У. Матурана. Он пишет о том, что жизнь – это познание; все живые организмы – части единой реальности, и в своей сущности они есть ни что иное, как особые познавательные системы¹³. Организм активен и избирателен при получении знания из окружающей среды. Живой организм конструирует свою собственную действительность, поэтому «любое живое существо относится к структурно-детерминированным, автономным и рекурсивно-организованным системам»¹⁴. Само тело становится частью системы наблюдения, то есть замкнутым наблюдателем. В этом смысле и познание, и мыш-

¹⁰ Г. Бейтсон выдвинул концепцию самоуправляемых систем и парадоксальности коммуникации, а также связанную с ними теорию шизофрении, в которой это явление рассматривается не как психическая, а как коммуникационная патология. См. подробнее: Marc E. Bateson, Watzlawick und die Schule von Palo Alto / Edmond Marc; Dominique Picard. Übers. von Hans Günter Holl. Frankfurt am Main: Hain, 1991; Walker W. Abenteuer Kommunikation: Bateson, Perls, Satir, Erickson und die Anfänge des Neurolinguistischen Programmierens (NLP). Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.

¹¹ Бейтсон Г., Бейтсон М.К. Ангелы страшатся. М., 1994. С. 19.

¹² Корни монизма Г. Бейтсона уходят в мистические идеи раннего К.Г. Юнга о Плероме и Креатуре, см.: Юнг К.Г. Septem sermones ad mortuos (Семь наставлений мертвым, что написал Василид из Александрии, города, где Восток соприкасается с Западом) // Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. М., 1998. С. 439-455.

¹³ См.: Harbach H. Konstruktivismus und Realismus in den Sozial- und Verhaltenswissenschaften. Münster, 2004. S. 24.

¹⁴ Müller K. Konstruktivistische Fremdsprachendidaktik. Tübingen, 1996. S. 80.

ление неотделимы от моторной активности живого организма. Мы исследуем окружающую среду и активно высасываем из нее информацию, как и пищу¹⁵.

6.4. Телесность как диссипативная среда

В философии постмодернизма феномен телесности выходит на первый план. В соответствии с картезианской традицией трактовки тела как бесформенной массы, лишенной души, постмодернисты определяют тело как «*corpus*», туловище. Согласно философии постмодернизма тело не только бесформенно, аморфно, но и является пустым телом без органов. «Тело без органов» интерпретируется как ризоморфное (от ключевого понятия деконструктивизма – «*ризома*») образование и фактически противопоставляется организму как сложной системе органов с четкой внутренней дифференциацией функций. Такое «пустое тело» есть тело, состоящее из временно пребывающих в нем органов.

Кроме того, в постмодернизме понятие телесности развивается в контексте концепции децентрированной семантической среды. В качестве такой среды понимается децентрированная, рассеянная, гетерогенная реальность. Структурная организация данной модели была отражена в понятии «*ризома*», предложенной французскими постмодернистами Ж. Делезом и Ф. Гваттари. Важно, что необходимой и составной частью постмодернистской практики децентрации стала информационная деконструкция субъекта. При этом постмодернизм осуществил не только деконструкцию человека как субъекта, как одного из «центров» стягивания смысла, но и деконструкцию человека как телесного существа. Телом становится любая, в том числе и неживая реальность.

В мире пустых знаков и техник симуляции необходим субстрат, который придавал бы реальности полноту. Эта реальность и есть тело без боли, без запаха – «охлажденная, нормализованная, пастеризованная плоть»¹⁶. При этом можно кардинально изменить способ восприятия телесной реальности, например, осуществить переход от вербального к зрительному способу управления. Появляется так называемое «экранное тело», которое можно видеть, осязать, примерять, поскольку его свойства определяются свойствами той реальности, в которой оно находится.

Понятие деконструкции субъекта связано с пониманием культуры как знаковой, *диссипативной среды*. Этот ход мысли приводит к разработке теории *бесструктурного способа управления* («*виртуальное управление*»). При этом

¹⁵ Бурцев М.В. Эволюционно-кибернетический подход к проблеме познания <http://mbur.narod.ru/philosophy/epistref.html>.

¹⁶ См.: Кутырев В.А. Философия постмодернизма. Нижний Новгород, 2006. С. 40.

типе управления субъект управления анонимен или вовсе не определяется. В ситуации анонимности создается особая модель управления, в которой весь процесс управления видится наблюдателю либо в качестве объективного, либо в качестве естественно-природного самоуправяемого процесса.

Таким образом, постмодернизм вновь возвращается к пониманию *тела как объекта управления*. Но если в картезианской модели в качестве «облегченного» механизма управления телом использовался наблюдатель (вернее, его мышление), то в постмодернизме в ситуации отсутствия наблюдателя тело, трактуемое в качестве среды телесности, *расщепляется* до временной текучести элементов внешней среды. В этом случае для управления телом наблюдатель уже не требуется. Более того, легитимируется «уничтожение» и самого тела: его можно расчленивать, вынуть из него органы, сделать его конвульсивным, истеричным и аморфным. Именно поэтому понятие «тело без органов» уточняется следующим образом: «тело без головы и иных органов». При этом тело и телесность не являются организованной средой, собственно средой является *желание*. Желание так же быстротечно и краткосрочно, как телесность, поэтому телесность и желание в постмодернизме наделяются равными статусами.

Желание в постмодернизме понимается как выражение состояния рассеянной среды беспорядочных взаимодействий. В подобной среде могут присутствовать другие невыявленные структуры, которые имеют возможность воздействия на тело. Все пространство взаимодействия становится неструктурированным полем информации. В этом поле существует множество пересекающихся, накладывающихся друг на друга внешних управлений, исходящих от анонимных субъектов. Из-за этого система является нестабильной, а взаимодействия внутри системы носят непредсказуемый характер.

Социальная среда представляет собой открытую нелинейную систему, в которой из хаоса возникают отдельные, хорошо организованные локальные очаги в виде этнических, политических и социально-экономических структур. Благодаря наличию особых самоорганизующихся свойств последних они могут безболезненно самоорганизовываться в более широкие системные образования. Ключевыми характеристиками такой открытой нелинейной системы являются неравновесность, разнородность, неустойчивость и непредсказуемость.

Считается, что такая среда практически не поддается управлению. В подобной среде структуры образуются и распадаются стремительно и хаотично. Постулирование виртуального пространства предстает в виде имитации управления, поскольку виртуальная реальность представляет собой искусственные, вещественно не связанные с предметным миром среды.

При этом в условиях непредсказуемости значительный удельный вес приобретают особые т.н. «зомбирующие» программы, или «коды-виру-

сы»¹⁷. В условиях непредсказуемости субъект утрачивает способность адекватно воспринимать информацию, вследствие чего в его сознание бессознательно внедряется определенная программа поведения.

Другими словами, тело становится одним из инструментов тотального прямого, и, следовательно, сознательного управления сознанием в бесструктурной, децентрированной среде. Конкретное человеческое тело как физический объект становится объектом различного рода технических и политических манипуляций. Возникает представление, что на теле может быть написана, отпечатана реальность, которая его окружает, что тело можно изменить, подменить и даже сконструировать. Причем такое конструирование происходит целенаправленно. Возникают техники тела: от изменения физического облика до биотехнологий выращивания искусственных тел. В качестве примера таких практик можно привести одно из направлений японского искусства – «гангуро», основанного на культивировании ценности искусственного лица как постоянно изменяющейся смысловой поверхности. Стиль гангуро наиболее популярен у молодых женщин районов Токио Сибуя и Икэбукуро, которые красят веки белыми тенями, губы – помадой белого цвета, а по всему лицу клеят сердечки-ромбики или стразы. Их лица как бы несут на себе сообщение о сконструированности человеческой телесности. Лицо, одной стороны, принадлежит телу, а с другой, – может рассматриваться и как нечто совершенно самостоятельное.

6.5. Тело как информационная среда для управления сознанием

Тело, согласно постмодернистской методологии, рассматривается в качестве означающего. Такую интерпретацию тела находим в антропологической концепции Р. Жирара, исследовавшего феномен насилия на примере обрядовой практики архаического общества¹⁸. Понятие насилия является одной из основных характеристик постмодернистской децентрированной реальности. Оно отражает принцип построения постмодернистской реальности как отождествления нетождественного. Согласно Жирару, социальное тело или социальная целостность буквально пронизана насилием. Насилие проходит сквозь социальную ткань, фокусируясь на особых заместительных объектах. С одной стороны, насилие предстает как сфера исключительно земного, с другой – исключительно сакрального,

¹⁷ Пигалев А.И. Поток желания и сеть реальности // Вестник ВолГУ. Сер. 7. Философия. Социология и социальные технологии. 2004. Вып. 3. С. 77- 86.

¹⁸ Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000.

поскольку оно для социальных агентов и видимо, и невидимо одновременно. В символическом плане насилие предстает в образе, отличном от него самого. Это проявляется в фигуре так называемого «чудовищного двойника». Жирар пишет, что в основе генезиса модели двойников лежит кризис различий, или «миметический кризис»¹⁹. Опираясь на исследование т.н. «близнецных мифов», он указывает, что отсутствие различий вызывает существенное соперничество между тождественными друг другу членами системы. Таким образом, в основании системы обмена лежат объединяющие символические структуры. Структуры, объединяющие агентов действий насилия, носят посясторонний характер, поскольку единство человеческого вида проявляется в его физиологической предрасположенности к мимесису, которая проявляется на уровне желания.

Насилие, согласно Жирару, тесно связано с желанием. Насилие не есть результат случайного желания, скорее наоборот, именно в желании насилие проявляет свою первичность: «в жертвенном кризисе у желания нет уже иного объекта, кроме насилия»²⁰. Преградой для предания себя объекту служит соперник, в результате чего желание приобретает вид трехчленности. В момент постижения Другого, в момент творения Другого, Другой вдруг открывается как соперник, как «чудовищный двойник».

Жертва у Жирара – это вид универсального означающего. Она является «проводником» насилия и в то же время его «усмирителем». Жертва останавливает насилие, предотвращает социальный конфликт, замыкая на себе «распыленные» в социальном целом зачатки агрессии. Жертва становится тем, благодаря чему род получает возможность бесконечного существования, так как она выходит за пределы пространства и времени.

Социальная система как система насилия носит для Жирара нелинейный, асимметричный характер. Насилие выступает как такое структурирование элементов, которое вносит определенный и даже существенный дисбаланс в систему. Но этот дисбаланс, расшатывающий систему до основания, необходим, поскольку служит для дальнейшего развития, для нахождения точки равновесия системы. Именно этой точкой равновесия и становится жертва.

Выбор конкретной жертвы является тем, что в теории самоорганизации носит название «точки бифуркации». С другой стороны, жертва, имеющая сакральный характер, как бы выносится за пределы социальной системы. Она становится не только сжатием, сгущением нелинейных взаимодействий, она является собой *как тело* социальной целостности. Жертва становится тем, что обеспечивает системе определенный уровень идентичности: «культурный по-

¹⁹ Пигалев А.И. Жертвенный кризис // Всемирная энциклопедия: философия. М., Минск, 2001. С.345-351.

²⁰ Жирар Р. Указ. соч. С. 178.

рядок – не что иное, как упорядоченная система различий; именно присутствие дифференциальных интервалов позволяет индивидам обрести собственную «идентичность» и расположиться друг относительно друга»²¹. Таким образом, эволюция системы может продолжаться бесконечно, поскольку система всегда нестабильна, разбалансирована, дифференцирована. Посредством жертвоприношения система обретает некоторую стабильность, но лишь в локальных участках, где жертва замыкает на себе векторы насилия.

На наш взгляд, подобная точка зрения на социальную систему позволяет достаточно отчетливо провести параллели между концепцией Р. Жирара и всей постмодернистской философией тела как теорией *управления через среды* («средовой подход»). В данном случае речь идет о теле как искусственно созданной, сконструированной среде.

Современную социокультурную действительность можно представить как машину из искусственно сконструированных феноменов. Конструируется буквально все: язык, душа, тело, поведение. Тело включено в сконструированную среду и должно эффективно в ней работать. В этом смысле тело можно рассматривать как источник информации в качестве определенной среды для передачи данных. Так, например, компьютерная компания NTT разработала и внедряет устройство для передачи данных, использующее тело человека в качестве коммуникационной среды. *Firmo* – это небольшая карта, которая хранит данные и генерирует слабое электрическое поле вокруг человеческого тела. Когда пользователь касается приемного устройства, данные передаются непосредственно на его тело: «Сфера приложения этих устройств вполне очевидна, это и карты идентификации, и электронные ключи, и расчетные карты, и многое другое. Сами карты *Firmo* сделаны по технологии «human area network (HAN)», то есть компьютерная локальная сеть, где в качестве среды передачи данных используется человеческое тело. Эту технологию разработала сама компания NTT, еще в далеком 2005 году и только сейчас появились реальные продукты. Так как технология весьма интересна и перспективна, то есть основания в сравнительно скором времени увидеть множество устройств ее эксплуатирующий»²².

Интерсубъективные принципы нелинейной коммуникации закладывают формирование представления о новой синергетической пространственности культуры как человекомерной, телесно освоенной среды²³. Тело, как мы уже отмечали выше, становится одним из главных объектов управления в постмодернистской методологии. При этом тело понимается как «*corpus*», то есть как

²¹ Там же. С. 64.

²² См.: <http://pro-gadget.info/index.php/2008/04/25/telo-kak-sreda-peredachi-dannykh>.

²³ См. подробнее: Социальная синергетика: Безопасность и глобализация в парадигме современного научного знания и практики. Йошкар-Ола, 2006.

тело, которое человек имеет в прямом смысле слова, пользуясь им как инструментом для производства чего-либо. Тело становится осязаемым. С другой стороны, оно оказывается единственной осязаемой реальностью, которой человек может управлять. Тело становится условием существования человека, подчас единственным условием. Вне своей телесности человек реализовать себя не может. В самой реальности не остается ничего столь осязаемого и наглядного, как человеческое тело. Реальность, лишенная души, оказывается населенной физическими телами, подобными атомам. В этих условиях телесность превращается в культ. Тело становится объектом не только управления, но почитания и преклонения.

Социальные коллективные формы взаимодействия людей в различных социальных и культурных средах также становятся телесно организованными. Так, во многих современных фирмах элементами социальной солидарности и дружбы являются игры в свободное от работы время, которые сознательно или бессознательно включают в себя формы телесного контакта. При этом считается, что телесный контакт может приводить к возникновению солидарности, дружбы и взаимной симпатии. В качестве примера можно привести популярный вид офисной игры – «Faceball».

В faceball играют двое, сидя на стульях, которые находятся на расстоянии 10 футов (304,8 см) друг от друга. Первый игрок бросает мяч таким образом, чтобы попасть точно в лицо соперника. Кидать нужно до первого промаха, после которого право бросания переходит к партнеру. Особенно важным условием является то условие, что попадание в этой игре – это *касание мячом лица* соперника (касание макушки, уха, плеча считается промахом).

В ситуации диссипативности и рассеивания все объекты среды «ликвидны» (З.Бауман), т.е. продажны и быстрорастворимы. Не является исключением и человеческое тело. Однако у него есть физический предел – срок жизни человека как биологического существа. В популярном романе Ф. Бегбедера это показывается ярко и открыто: «Все проходит: любовь, искусство, планета Земля, вы, я. ... Смерть – единственная встреча, не записанная в вашем органайзере.

Все продается: любовь, искусство, планета Земля, вы, я. Эту книгу я пишу, чтобы заставить моих шефов уволить меня. Если я уйду по собственному желанию, не видать мне никаких компенсаций как своих ушей. Так что я вынужден подпилить сук, на котором зиждется мое благополучие. Моя свобода называется пособием по безработице. Я предпочитаю быть вышвырнутым из фирмы, нежели из жизни...Все проходит и все продается. Человек – такой же товар, как и все остальное, и у каждого из нас свой срок годности. Вот почему я решил уйти на пенсию в тридцать три года. Похоже, это идеальный возраст для воскресения»²⁴.

²⁴ Бегбедер Ф. 99 франков. М., 2008. С. 1.

Глава 7

Индивид в речевой среде*

(О. Бренифье)

7.1. Стремление к правоте

Средой существования человека, отличающей его от других живых существ, является речь. Действительно, в повседневной жизни большинство людей *говорят*, и мы бы даже сказали, что они чувствуют себя обязанными говорить. Здесь действует некое принуждение: в одном случае им хочется говорить, чтобы самовыразиться, в другом — они говорят потому, что не переносят молчания.

Почему же люди часто не терпят молчания? Молчание подозрительно, оно давит и угнетает; нужно иметь серьезную причину или испытывать очень большое доверие к человеку, чтобы молчать в его обществе, иначе это означает незаинтересованность, прекращение диалога или даже ссору. Другими словами, молчание может указывать на отсутствие общей (мирной) смысловой среды.

Даже когда люди говорят, то чаще всего это разговор о чем-то незначительном: о погоде, о мелких малоинтересных событиях, обмен любезностями, общими фразами и т.п. Если он продвигается дальше, то говорящие иногда делают интимные признания, раскрывают небольшие секреты, делятся личной скорбью или другими переживаниями. Но мирная природа этой речевой среды начинает вызывать сомнения в тот момент, когда по поводу некоего разногласия разгорается дискуссия и когда собеседники встают на дыбы, горячатся, упорствуют, нервничают, ожесточаются или начинают язвить. Если бы не привычность и кажущаяся естественность такого протекания разговора, то были бы все основания для удивления: «Странно! Ведь они наконец-то нашли стоящую идею, тему, которая вроде бы их по-настоящему интересует, более того, они не придерживаются одного и того же мнения, а значит, им есть что обсудить».

* Перевод с французского Е.В. Карчагина и В.Г. Патрина

Так почему же они переживают это несогласие как неприятность или болезненный момент? «Надо избегать дискуссий, которые вызывают досаду», – подсказывает житейская мудрость. Это относится, по существу, ко всем важным и волнующим нас темам. Таким образом, это предписание здравого смысла подталкивает нас к тому, чтобы всегда ограничиваться формальным обменом информацией на самом поверхностном уровне. От этого речевая среда становится менее увлекательной, но вместе с тем менее рискованной.

Дело в том, что каждому хочется собственной правоты. Человек хочет быть правым потому, что он знает, что не прав. Почему он это знает? Потому что он не примирен с самим собой, а значит, не солидарен и с Другими – со своим «альтер эго» и обществом. Поэтому человек готов воевать за правду, а по сути, это война за мир. Мир – это война, а война – это мир. Воюя за истину, человек устанавливает в итоге мир с теми, кто тоже начинает видеть эту трансцендентную сферу разума. А начинает ее только тот, кто начал мыслить самостоятельно.

В чем смысл идеи «правоты» и почему это так волнует людей? Можно сказать, что это вопрос конфронтации или кооперации со своим ближним, вопрос борьбы, влияния или чего-то еще; можно сказать, что правота – это образ «Я», из-за которого разгорается сама борьба. Все эти объяснения, несомненно, содержат какую-то долю истины. Но нас интересует здесь другая сторона этой проблемы, которая не лишена связи с предыдущими интуициями: вопрос о значении среды, образованной речью, для подлинного человеческого существования.

Описанная выше ситуация, когда интенсивное и осмысленное общение вызывает у его участников негативные эмоции, порождает следующую гипотезу: возможно, человек в действительности мало ценит свои собственные слова? Это объяснило бы многие затруднения такого разговора. Действительно, если человек любит свои собственные слова, если он верит в них, то с какой стати он будет беспокоиться о том, чтобы сосед признал его правоту? Будет ли он так же настойчиво добиваться чего-либо от своего собеседника?

Оставим в стороне дискуссии, где четко определены намерения, где в силу глубокой убежденности или практической необходимости имеется реальная цель переубедить другого. Так как конечная цель такой дискуссии четко осознается и она направлена на конкретный результат, то она по определению не свободна. Впрочем, возможно и такое предположение, что мы в любом случае желаем получить от того человека, с которым говорим, какую-нибудь форму согласия. Вопрос для нас состоит в том, по какой причине возникают такие ожидания.

Это чем-то напоминает синдром сказочной мачехи с ее вечным вопросом: «Свет мой, зеркальце, скажи, да всю правду доложи: я ль на свете всех милее, всех румяней и белее?». Если бы мачеха сама так высоко оценивала свою собственную красоту, зачем бы ей потребовалось спрашивать у зеркала, всех ли

она красивей, зачем бы она нуждалась в том, чтобы себя с кем-то сравнивать, какое беспокойство могла бы у нее вызвать злополучная красота падчерицы?

Очевидно, существует определенная взаимосвязь между «находить красивым» и «любить», будь это ты сам или кто-то другой; как это показал Платон в «Пире»: трудно понять, что идет вначале – красота или любовь. Любим ли мы, потому что это красиво, или находим это красивым, потому что любим? И что нам это дает, если вернуться к проблеме речевой среды, которую мы рассматриваем? Я нахожу свою речь некрасивой, потому что я не люблю себя? Или же я не люблю себя, потому что я нахожу свою речь некрасивой? Мы здесь не станем отвечать на эти вопросы, позволив каждому доказывать свой тезис, или пусть этим займутся специалисты. Нас больше интересует вопрос об общей среде речи и мышления: как возможно примирить субъекта с его собственной речью и тем самым создать вокруг него здоровую солидарность, т.е. мирный характер отношений с другими? Речь идет не о каком-то эвдемонистском проекте или желании сделать человека счастливым: дело в том, что если он не примирится со своей собственной речью, он не сможет и мыслить. По существу, только в мирной, скоординированной (солидарной) речевой среде возможно подлинное мышление.

Прежде чем пояснить эту последнюю фразу, давайте уточним, что факт примирения со своей собственной речью вовсе не предполагает того, чтобы находить ее восхитительной, скорее напротив. Восторг относительно своих слов слишком часто является лишь нарциссическим выражением обостренной субъективности, некоего бытийного зла, отсутствия некоторой дистанции, неспособности к критическому взгляду. Это чем-то похоже на то, как родитель стремится видеть превосходство своего ребенка, чтобы благодаря этому пережить счастье, которого он не смог найти в себе самом.

Примириться с собственной речью – значит согласиться принять ее такой, какой она является на самом деле, не приписывать ей достоинств, которых она не имеет, не пытаться защищать ее от других с помощью «застенчивости» или аргументации, переполненной выражениями «на самом деле я хотел сказать...» и «вы меня не понимаете». Такие языковые фигуры – типичный шлак, засоряющий речевую среду. Примириться с собственной речью – это значит согласиться услышать именно те слова, что звучат в ушах другого; значит распрощаться с мнимым смыслом, который явно отсутствует в произнесенной формулировке; значит видеть зияния, разрывы и предательство в сказанных словах; значит принять неизбежное несовершенство произносимых слов. Ведь слова, которые мы произнесли, говорят о том, что мы думаем, и о том, кто мы есть, гораздо больше всех других слов, которые мы еще хотим сказать.

Оберегание своей речи от попадания в общую среду является одним из первых мотивов того, что поспешно и с легкостью обычно называют застенчи-

востью. В действительности большинство «застенчивых» – это люди, которые склонны к очень высокому мнению о том, что они должны говорить, и которые опасаются главным образом того, что те «другие», кто их слушает, не испытают от их слов восторга. Таким образом, они считают более правильным вообще воздержаться от слов ради того, чтобы сохранить безупречный вид – ведь сфинксу можно приписать любые достоинства, пока он не заговорил. Кроме того, если кто-то опасается критического анализа своих слов, значит, он хочет избежать подобной практики в отношении самого себя. По примеру великих пророков, «застенчивые» люди хотят быть на правильном пути, при этом не произнося ни одного слова, будучи в действительности более привязаны к иллюзорной «глубине» своей мысли, чем к ее выражению в словах. Таким образом, они, ссылаясь на то, что хотели сказать что-то другое, просто стремятся к тому, чтобы избежать критики своей речи; открешиваясь от своих слов, они просто мечтают замкнуться в себе. Они будут искать убежища в бесконечных и пустых разглагольствованиах, только чтобы не согласиться признать, что их собственные слова являются подлинной квинтэссенцией их мысли, ведь это значило бы слишком себя раскрыть. Но именно от этого среда общения становится чахлой и бесплодной.

7.2. Риск говорить и мыслить

Противопоставляя «глубину» мысли высказанным идеям, мы фактически противопоставляем бесконечность конечности, виртуальную мощь – конкретной завершенности, неопределенный потенциал реального – определенности действительного, т.е. того, что уже актуализировалось и состоялось. Потенциальность может все, здесь все еще возможно, все может быть еще сказано, в то время как действительное уже здесь, оно стало настоящим, оно вовлечено в человеческий мир деятельности, поставлено «на якорь» во временной и пространственной среде. Слово, которое сказано, – существует, так как оно есть нечто особенное, оно имеет свою форму, собственный способ бытия, особую перспективу. Даже если мы будем настаивать, что оно не закончено, оно уже являет собой нечто особенное. И если только не прибегать к более тотальной «*mauvaise foi*»¹ – что не является чем-то редким или исключительным – мы не сможем заставить его значить что угодно или превратить в противоположность тому, что было сказано.

¹«*Mauvaise foi*» – философский термин, впервые употребленный философом-экзистенциалистом Ж.-П. Сартром для обозначения явления, когда кто-либо отрицает свою свободу и выбирает вместо этого поведение инертного объекта (*Прим. пер.*).

Понимать речь как *выражение* мысли, как ее *сущность* (Гегель) или как ее *границы* (Витгенштейн) есть психологический или философский эквивалент принятия того, что сделано нами, как реальности того, чем мы являемся (Сартр). Действительно, всегда можно спрятаться за выражениями: «то, чем мы могли бы быть», «те, кем мы смогли бы быть», «то, чем мы хотели бы быть», «то, чем нам помешали стать», «то, чем мы были», «то, чем мы будем», – все эти различные виртуальные измерения бытия, конечно, имеют некоторый смысл и даже собственную реальность, но наряду с этим они могут предоставлять человеку нечто вроде алиби, убежища или крепости, чтобы не видеть себя тем, кем он действительно является. Прошлые, будущее, условное, возможное или даже невозможное образуют множество сокровенных уголков, чтобы скрыть настоящее. Конечно, нет необходимости в том, чтобы скрывать или недооценивать эти различные измерения, которые составляют в своем роде богатство бытия и свободу его понимания; но стоит предупредить, что они таят в себе немало подводных камней, и предостеречь от чрезмерного использования этого множества.

Если мы пренебрегаем настоящим в пользу прошлого, будущего или возможного, то так же легко мы прячем то, что касается реальности нашей речи.

Попытки прояснить смысл такой речи могут вызвать ряд типичных нареканий и упреков, подобных тем, которые были адресованы Сократу, постоянно занимавшемуся такой практикой.

Первый упрек: «Ты меня вынуждаешь говорить то, что я не хочу говорить». Сократ требует от своего собеседника прерваться, остановиться на сказанном для того, чтобы тот дал себе перед лицом других отчет относительно этой фразы. Для Сократа «дать (себе) отчет» значит определить мышление или философию по существу. Он приглашает своего собеседника к тому, чтобы обнаружить происхождение, археологию своих слов, чтобы *здесь и сейчас* постигнуть их смысл и их реальность. Эта реальность, видимая через слова, очень часто забывается или отрицается автором речи просто потому, что он не готов принять ее в отдельности от своего намерения. Намерение говорящего есть нечто ограничивающее. Как ни странно, но внимательный слушатель, чуждый этим намерениям, лучше ощутит «объективную» реальность слов, поскольку он не будет руководим и ослеплен индивидуальным желанием, которое их мотивировало. Но говорящий, разумеется, будет отклонять интерпретацию слушателя, которую, скорее всего, посчитает бесцеремонной, даже незаконной, посягающей на его личность. Он будет считать себя единственным обладателем смысла своих собственных слов и будет стремиться изъять из оборота любую иную их интерпретацию. При этом сводить значение слов только к тому смыслу, который мы изначально хотели в них вложить, чаще всего значит исказить их или свести к абсурду. Это болезненное обращение к себе, этот бытийный разрыв между «Я» и словом, которое явля-

ется его проекцией, становится главным объектом практики сократического диалога: ведь он нацелен на то, чтобы исследовать глубины бытия, работать с этими «расщелинами», конституирующими нашу раздробленную единичность. Как не бунтовать против столь неправомерного вмешательства, против столь тенденциозного отношения к твоим словам? Оказаться правильно понятым – почти невыносимая перспектива для психики.

Второй упрек: «Ты разрываешь мою речь на мелкие кусочки». Самые неприятные чувства вызывает препарирование мнимо гармоничной целостности, ведь в нее вложено столько усилий и любви. И если наше словесное самовыражение не дает нам удовлетворения, если мы не считаем его подлинным выражением нашей мысли, то мы будем еще более чувствительными к анализу нашей речи, который проводится кем-то другим; мы будем с еще большим раздражением относиться к той оценке, которая дается нашим словам.

И по этой причине мы будем склонны к тому, чтобы не удовлетворяться нашими словами. По этой причине мы часто стремимся в нашей речи «говорить все», во всяком случае, претендуем на это. В одном случае речь будет идти о том, чтобы транслировать исчерпывающую истину о том, что мы думаем; в другом – о том, чтобы выражать целостность и полноту бытия через бесконечное и запутанное перечисление причин и обстоятельств. Мы склонны сглаживать все углы, предусматривать возражения и предупреждать критические суждения, обставляя нашу речь всевозможными ширмами для того, чтобы сделать ее неуязвимой.

Итак, что же делает Сократ или подобный ему аналитик: он весьма произвольно или бестактно выбирает маленький кусочек нашего «шедевра» и начинает вертеть его, рассматривать со всех сторон, абсолютно игнорируя те утверждения, которые мы могли бы сделать, но которые остались несказанными. Он игнорирует размах и красоту нашей речи, а вместо этого допытывается у нас о каком-то специфическом аспекте сказанного, как будто бы ничего другого и не говорилось; требует при этом короткого и точного ответа, сводит весь масштаб нашей мысли к простому суждению – к согласию или отказу в отношении какой-то отдельной идеи. Причем идея эта является, конечно, частью «хитрой ловушки»: собеседник нас обязывает утверждать то, чего мы не говорили и говорить не желаем. Он изымает слово из контекста и затем просит обозначить нашу позицию относительно его основного значения.

Можно было бы считать, что именно злоупотребление интерпретацией тревожит говорящего, который озабочен тем, чтобы в его словах не находили того, чего он не желал говорить. Но нам кажется, что проблема глубже и важнее. Действительно, чтобы вывести из равновесия собеседника, иногда достаточно просто с заинтересованным видом попросить его: «Ты можешь повторить то,

что ты только что сказал?». И мы увидим, как человек сделает удивленное выражение лица и тут же начнет защищаться, причем в отсутствие какой-либо критики в его адрес. Чаще всего он не повторит того, что сказал – прежде всего потому, что он сам в действительности не обратил внимания на свои собственные слова. Или же, чувствуя себя в опасности, он скорее захочет оправдаться, чем повторить уже произнесенные слова; или же он изменит свои первоначальные слова, произнеся: «Я хотел сказать...». Его охватывает нечто вроде беспокойства и даже паники, хотя объективно в разговоре еще не прозвучало никакой критики. Отсюда видно, что речевая среда воспринимается как нечто изначально конфликтное.

Слова часто травмируют людей. Люди придают так мало значения словам другого потому, что слишком часто слышат от других осуждающие, разрушительные для них слова. Именно так, вне сомнения, функционирует эта социальная среда, источник вышеупомянутого травматизма: каждому недостает уважения к словам другого, каждый говорящий убежден, что его слушатель только и ищет случай, чтобы его заклеить.

Другим нюансом, который необходимо учитывать, является различие культурных сред. Действительно, в некоторых культурах критика и рождается, и переносится легче, чем в других. Но те, для кого критика является недостатком благовоспитанности или нарушением общественных правил приличия, выразят свое сомнение, презрение или непонимание этой критики в форме учтивого согласия либо поверхностного и ложного интереса. Заметим, что общества, где этикет ставится во главу угла, не обязательно являются обществами, где таится меньше всего опасностей для индивидуальной речи. У каждой социальной или культурной среды есть свои способы, позволяющие выразить неуважение к другому, есть и правила, оправдывающие или даже поощряющие такое неуважение.

7.3. Думать через других

Вернемся к Сократу, который создает вокруг себя непривычную речевую среду. Странно, что он в такой степени интересуется словами другого. Добавим даже, что он не мог бы думать без другого. В противном случае ради чего этот человек проводил бы все свое время в поисках компании, где можно практиковать свое искусство вопрошания? Не мог ли этот человек с таким подвижным и пронизательным умом найти какое-то более полезное и подходящее для себя занятие? Ради чего терять свое время непонятно с кем и непонятно зачем?

Некоторые из персонажей, которых описывает Платон, действительно не самые блестящие умы; но для Сократа поиск истины не знает границ. Все хоро-

шо, когда речь идет о том, чтобы извлечь благо, правду или красоту; и если есть препятствие, оно становится горнилом бытия и единого. Является ли это проявлением человеколюбия со стороны Сократа? Борется ли он за улучшение жизни человечества? Скучал бы он, находясь один, в философском одиночестве, наподобие платоновского философа в пещере? Хочет ли он кого-то в чем-то убедить? В сущности, даже истина для него – только предлог. Ему надо разыскать что-то, чего он не знает, исследовать человеческую душу. Если другие философы исследуют свою собственную душу, то он чувствует себя посланником своего «даймона», который требует исследовать всех прохожих: иногда многообещающих, иногда вызывающих только разочарование. Не нужно видеть здесь особого целеполагания. Сократ не ищет ничего. Он просто ищет.

Но этот поиск навлекает на него много неприятностей. Ведь, сам не желая того, он разрушает установленные правила. Чересчур занятый своим желанием, ослепленный своей страстью, он ничего не знает, ничего не видит, он больше не существует: он ищет. Охотничья собака, которая преследует свою добычу до ее норы; электрический скат, который парализует свою жертву; слепень, который жалит того, кто к нему приближается – нет недостатка в выразительных метафорах, чтобы объяснить или оправдать его убийство. Смерть Сократа, открывшего первую главу западной философии, была неизбежна? Но почему же это простое занятие – задавать людям вопросы – могло сделать его присутствие столь невыносимым для афинских сограждан? Ведь, согласно сократическому мифу, вопрошание не представляет собой ничего другого, кроме самого человеческого бытия в его подлинном значении? Конечно, такой персонаж может оказаться в жизни не очень приятным, но почему же он вызвал по отношению к себе такую ненависть? Ненависть, которую он, без сомнения, не навлек бы на себя, если бы довольствовался тем, чтобы не соглашаться с себе подобными, или если бы поносил других, как киники.

Но вопрос – и нужно это признать – явно более разрушителен, чем утверждение. Он демонстрирует слишком пристальное внимание к речи другого человека, который, вопреки тому, что он сам часто провозглашает, вовсе не желает, чтобы кто-то заинтересовался его словами. Потому что путь от мысли к слову слишком прям, и связь между его мыслью и его существом слишком явная.

Если, начиная с самого нежного возраста, индивид использует все средства, чтобы забыть о своей собственной ограниченности, своем несовершенстве, своей слабости и аморальности, то это не для того, чтобы неожиданно появился какой-то чужой испорченный человек, который стал бы непочтительно, грубо и бесцеремонно указывать пальцем на эти хорошо завуалированные качества и спрашивать, как называются эти недостатки или пороки, на укрывание которых затрачено столько усилий. К тому же предполагается, что близкие целомудренно

и автоматически отведут взгляд, если бы вдруг что-то случайно и обнаружилось... Такой человек расходует массу энергии, чтобы скрывать свою природу, свою особую реальность, которой он стыдится. Без сомнения, по этой причине он не знает свою настоящую природу, то есть человеческое бытие.

Впоследствии из реальности сократического диалога и конфликтов, которые она порождает, вытекает финальный – или первоначальный – пункт обвинения: «Ты питаешь ко мне неприязнь», «Твои намерения дурны». Ведь это неестественно – так интересоваться словами и мыслью другого, ненормально – спрашивать вместо того, чтобы говорить и утверждать. Считается неприличным так скрупулезно разбирать каждое слово, которое слышится. Это нарушение традиций, которое ставит под вопрос обычный ход вещей. Ведь если бы такое поведение не считалось порочным, тогда можно было бы только восхититься таким человеком, мудрецом, способным на такую аскезу, вдохновленным таким доверием к другому, чтобы признавать за ним, кем бы он ни был, способность отыскать истину. Ведь именно это, в конечном счете, движет Сократом.

Человеческая слабость и незащитность заставляет воспринимать этот интерес к говорящему как агрессию. Задавать вопрос кому-либо – это значит объявлять ему войну, желать его унижить, стремиться свести его к нулю, короче, заставлять его думать, и главным образом думать о себе самом. «Познай себя! Так ты узнаешь вселенную и богов». Действительно, что может значить какой-то внешний предмет или другой человек, если мы игнорируем орудие мышления, даже сам разум, как говорит Гегель?

Итак, именно познание *нашего* разума нас пугает. Ведь мы легко воспринимаем объяснения, касающиеся несовершенства чужой человеческой души. Мы хорошо себя чувствуем, когда понимаем или замечаем слепоту других. Но мы сильно разочаровываемся, обнаружив, что критика обращена лично к нам.

Как же солидаризироваться со своей речью и таким образом примириться с самим собой, если только не согласившись увидеть лакуны и недостатки, которыми полна наша речь, если только не рассматривать изъяны ее структуры, если только не ощущать ее ограниченность? Примириться со своей речью – значит принять ее несовершенство, порой доходящее до нелепости.

Солидарность требует признавать себя и других такими, как мы есть. Не любим ли мы наших близких родственников вопреки их недостаткам или их причудам? Должны ли мы быть слепыми, чтобы любить тех, кто нас окружают? Если это так, то мы рискуем сильно разочароваться, когда наши глаза откроются с ходом времени или после какого-нибудь непредвиденного и, как правило, драматического события. Так же обстоят дела с нашим отношением к самим себе. Конечно, мы можем пытаться, сознательно или безотчетно, поддерживать иллюзию благополучия, удовлетворения и довольства самим собой. Однако при этом мы

рискуем впасть в самообман и пережить неизбежное разочарование. Поэтому вопрошающий Сократ или его последователь, избегающий пустых и формальных бесед, должен считаться нашим настоящим другом – тем, кто осмеливается говорить с нами вполне откровенно. Другие же надевают на нас шоры, как на лошадь, чтобы мы не могли видеть все стороны реальности, и особенно те, которые заставят нас нервничать. Мы смотрим вперед и продолжаем наш путь, не заботясь обо всем окружающем, что могло бы заставить нас сомневаться или даже парализовало бы нас.

Сократ обращается к нам: «Эй, друг, видишь ли ты, что здесь происходит?», «Что ты думаешь о том или об этом?» В этот момент он слушает, как мы отвечаем, с характерной для него обманчивой наивностью. Но человек хитер, совсем как собака или кошка, он умеет распознавать, откуда дует ветер. Инстинктивно он видит нападающего зверя. И вот где обнаруживается решающий опыт, критический момент, который отличает одних людей от других. Хочет ли собеседник реагировать «биологически»: убежать или проявить агрессию в отношении того, кто угрожает его экзистенциальной «целостности»? Или почувствует в этом человеке со странными манерами и речью настоящего друга, которого он еще не встречал? Друга, у которого не может быть друзей. Влюбленного без любимого. Того, кем движет не имеющая объекта страсть.

Разумеется, это небезопасный друг с более чем странными намерениями: что это за ирония, которая есть не что иное, как обман? Как мы можем доверять ему? В ходе разговора он ничего не сообщает, но без конца о чем-то нас спрашивает. Хуже того, он нас принуждает к болезненному выбору – между «да» и «нет», между «тем» и «этим». Очевидно, что его бесконечные вопросы – это силки и ловушки. Как этот человек, лишенный всего человеческого, может еще желать нам блага? Но как раз блага он нам и не желает. В этом его главный интерес. Он хочет лишь своего собственного блага, только его он ищет. Он нуждается в нас, он сам говорит об этом.

В конце концов, частое общение с таким человеком может быть невыносимым. Но просит ли он кого-нибудь жить вместе с ним? Собеседники разнообразны, по ходу диалогов они часто меняются, и это далеко не случайно. Те, кому он сказал, что любит их, меняются в ходе диалога. В общем, разрушительный эффект вопроса может спровоцировать только отдаление.

И все-таки именно то, что Сократ не хочет нашего блага, делает его настоящим другом. Он не хочет ни в чем нас убедить, он не желает нам указывать истинный путь. Он просто нас спрашивает и приглашает увидеть то, чего мы не видим, то, что мы не хотим видеть, увидеть то, что невыносимо.

В этом смысле он приглашает нас умереть. Философия – это наука умирания, имеется в виду не окончательная смерть, но ежесекундное умирание. Имен-

но это висит, как «дамоклов меч», над нашими головами, оглушенными суетой повседневной жизни. Наши идеи составлены из многочисленных мнений, которых нам достаточно, чтобы играть по правилам общественных игр: семейной игры, игры желаний и личных амбиций, погони за большим или маленьким счастьем. *Упорство быть* слишком часто понимается как настойчивость чисто внешнего характера. Жизнь превращается, таким образом, во множество принуждений и вызовов, внутренних и внешних, и речь идет о том, чтобы хоть как-то на них отвечать.

Однако это бытие есть не что иное, как Единое, которое не исключает множественности, а наоборот, предполагает ее. Каждый фрагмент речи приобщает нас к трансцендентной реальности; правда, только к ее фрагменту, так как нам никогда не ухватить всю реальность без остатка. Это и иллюстрирует миф о пещере: философ, которым является каждый из нас, не смог бы жить вне пещеры, она – его дом.

Внутри нас находится друг, который смущает нашу совесть и которому мы позволяем иногда говорить, чтобы над этим посмеяться, а затем мы сердимся, чтобы заставить его замолчать. Ведь мы далеко не всегда, и даже не часто, бываем в том настроении, которое позволило бы прервать или нарушить обыденное течение времени и то неустойчивое равновесие, которого мы достигли с таким трудом. Философствовать – значит мыслить немислимое, которое не допускает *твоего существования*.

Любовь, насмешка, мистическое видение, опьянение... Есть столько способов, при помощи которых жизнь отвлекается от себя самой через игру и забвение. Но философия требует, чтобы такое отвлечение происходило сознательно. Конечно, у каждого бывает такой философский момент, когда смысл вдруг начинает двигаться в направлении к бессмысленному. И то, что переживается в это мгновение, может породить желание иного – не иного для жизни, но иного, чем жизнь. Хотя некоторые – здесь также разум дьявольски хитер – пытаются установить жизнь за пределами жизни, по ту сторону жизни.

Примириться и солидаризироваться с собственной речью – все равно что примириться с близкими родственниками. Это значит не ожидать ничего невозможного и таким образом избежать неудовлетворенности или разочарования. Что, впрочем, отнюдь не предполагает отказа от критического мышления, совсем напротив. Очень часто страх потери, конфликта, страдания или оскорбления наших чувств мешает нам заняться скрупулезным и глубоким анализом слов и сущностей. Но, начиная с того момента, когда больше нет никакого желания, кроме тяги к истине, чего можно бояться?

Если человек не осмеян в своем порыве мыслить, если он сам не запрещает себе думать, то он размещает весь окружающий его мир в «матрице мысли».

Конечно, эти матрицы могут быть по-разному проработанными, более или менее искусными, более или менее тонкими, но в любом случае они создадут для каждого думающего субъекта исходную основу, порождающую среду, откуда исходит любая мысль и куда любая мысль возвращается. И именно в этом смысле речь есть путь к бытию, и речь перестает быть просто дискурсом. Поскольку в этой близости с самим собой объект мысли не является больше объектом, но он сам есть субъект. Мыслящий субъект становится тогда прямым объектом мысли, а опосредование становится средой непосредственного, того непосредственного, которое осознано и отрефлектировано.

Содержание

Введение. Среда и солидарность: концептуальная история.....	3
Глава 1. Управление реальностью и культура как среда солидарности	
1.1. Западные и восточные концепции управления реальностью.....	13
1.2. Управление через среду и проблема солидарности.....	19
1.3. Физическое и символическое насилие	24
Глава 2. Иммунные границы среды	
2.1. Философская иммунология.....	29
2.2. Принципы иммунной защиты.....	32
2.3. Границы в «средовом подходе».....	39
Глава 3. Роль надындивидуальной памяти в процессах солидаризации	
3.1. Надындивидуальная память как среда всеобщности.....	43
3.2. Символы группового единства.....	49
3.3. Чувство общей судьбы.....	53
3.4. Мечтать и помнить сообща.....	55
3.5. Чувство общего тела и чувство общего прошлого.....	57
Глава 4. «Природа» как символ социокультурного единства	
4.1. Символическая среда и солидарность.....	60
4.2. От партикуляризма к универсализму.....	61
4.3. Теистическая символика единства.....	65
4.4. Натуралистическая символика единства.....	66
4.5. Картографирование «природы».....	71
4.6. Контурсы постнатуралистического универсализма.....	73
Глава 5. Право как «машина солидарности»	
5.1. Мир и солидарность.....	75
5.2. Устное и письменное.....	78
5.3. Язык Конституции.....	82
5.4. Право, пространство и время.....	87
Глава 6. Тело и среда управления	
6.1. Тело как машина.....	94
6.2. Тело как система отношений.....	96
6.3. Тело как часть экосистемы.....	98
6.4. Телесность как диссипативная среда.....	101
6.5. Тело как информационная среда для управления сознанием.....	103
Глава 7. Индивид в речевой среде	
7.1. Стремление к правоте.....	107
7.2. Риск говорить и мыслить.....	110
7.3. Думать через других	113

