

**ВИКТОР БУРЛАЧУК,**

*доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории, теории и методологии социологии Института социологии НАН Украины*

## **Еще раз к вопросу: “Что такое общество?”**

*Abstract*

*Modern sociology asserts the method to analyze social processes based upon the comprehension of society as a form of impersonal reflectivity. The following concepts such as “imaginative social meanings” (Kastoriadis), “energy and transcendence resources” (Baumann), “imaginative communities” (Anderson), extend categorical horizon of sociology as well as become an important element for understanding of the human world, society, and culture. In order to understand a special type of being inherent in social processes one should reorganize traditional logic and ontology. Distinguishing characteristics of society are to seek in the meanings, senses, and “eidoses” that impart unique character to the society as well as determine its identity and structure.*

Статус любой научной дисциплины покоится на строгости тех понятий, которые лежат в ее фундаменте и с которыми связаны другие операциональные понятия, образующие плотную ткань научной теории. Для социологии такими базисными понятиями выступают, в частности, понятия “общество”, “социальный институт”, “власть”, “социальная структура”, “социальная группа”. Однако приступающего к изучению социологии ждет немалое разочарование, когда он узнает, что определение понятия “общество” не может быть дано даже на уровне учебника. “Что такое общество? — рассуждает автор популярного американского учебника по социологии. — Хотя это слово с легкостью используется в повседневном общении (мы говорим об “американском”, “французском” или “японском” обществе, не пытаясь объяснить, что под этим подразумевается), ученые с трудом определяют сущность этого понятия. Прежде всего у него много различных значений. Когда мы говорим о “профессиональном обществе”, то имеем в виду группу людей, имеющих одинаковую профессию, которые создают организацию на основе

общих интересов. Говоря о “высшем обществе” или “обществе завсегда в кафе”, мы подразумеваем стихийно организованную группу людей, представителей определенного социального слоя, имеющих общие ценности и образ жизни. Но это понятие приобретает совершенно иное значение, когда мы говорим об “американском обществе”, имеющем определенные географические границы, общую законодательную систему и некое национальное единство” [1, с.84].

Список перечисленных примеров, связанных с понятием общества, можно дополнить понятиями “гражданское общество”, “тоталитарное общество”, “придворное общество” и др. Кажется, что простое решение вопроса “что такое общество?” заключается в поиске общих признаков, которые свойственны всем перечисленным видам общества. Однако обнаруженный общий признак, отличающий некую совокупность людей, — “общество, как известно, — это все мы, это много людей вместе” (Н.Элиас), — является настолько мало-значимым, что не добавляет ничего нового к содержанию данного понятия. Поиск определения покоится на невысказанной предпосылке, что существуют некие определенные объективные признаки, которые позволяют определить общество таким же образом, как определяется определенный класс предметов, вещей, процессов, существующих независимо от человеческого сознания и пребывающих в определенном пространстве и времени.

Подобную логику можно увидеть в рассуждениях американского социолога Р.Марша [2], который пытается найти признаки, при которых социальные объединения можно считать обществом. К таким признакам он относит постоянную территорию; пополнение общества главным образом благодаря деторождению (иммиграция имеет незначительное место); наличие развитой культуры; политическую независимость. Однако сказанное относится к государству, а не обществу.

Выскажем предположение: поиск объективных характеристик общества заходит в тупик, поскольку упускает из виду особую *экзистенциальную* сущность данного понятия: общество существует постольку, поскольку каждый член общества *сознает* себя в качестве такового. Определение общества, стремящееся обнаружить его объективные характеристики, забывает о том, что общество обладает самосознающей, саморефлектирующей структурой. Подобным образом нельзя назвать человеком существо, обладающее всеми анатомическими признаками человека: головой, руками, ногами, печенью, селезенкой, однако не сознающее себя в качестве такового. В определении общества и человека проблема самосознания оказывается определяющей как для первого, так и для последнего. Если у данного социального объединения отсутствует “мы-сознание”, то его нельзя назвать обществом. Общество — это саморефлектирующая структура.

### ***Понятие общества и общественный интерес***

Понятие общества возникает тогда, когда появляется *проблема* общества. Общества не существует, пока сама общественная жизнь не стала предметом специальной рефлексии и, соответственно, предметом целенаправленного воздействия. Этот процесс связан с формированием общественно-го мнения, понятий “общественный интерес”, “общественная польза”, когда основные задачи политической деятельности перестают отождествляться с

целями царствующих лиц или правящих групп. Интересы правящих династий индивидуализируются, отделяются от мнимого единства с общественными, приобретают частный характер, и в силу этого могут приходить в противоречие с государственными или общественными интересами. Формирование общественного интереса завершается воплощением его в институциональной структуре, в которой общественный интерес находит своего носителя, защитника и выразителя. Таким социальным институтом в истории европейской культуры, претендующим на статус субъекта социальной жизни, выступает третье сословие.

Выразителями идеологии общественного интереса выступили философы-просветители XVIII века, для которых понятие общественного интереса и связанное с ним понятие общего блага, а не идея спасения, служения, бесмертия, выступает в качестве конституирующего общество условия. Понятие общего блага обладает саморефлектирующейся структурой. Его потребление одним означает в то же время потребление другим, в результате которого создается нечто третье — общественная связь, “дух общительности”. Дидро в известной статье “Общество” (1765), подготовленной для энциклопедии, которую он издавал вместе с Д’Аламбером, рассматривал общество как фундаментальную характеристику человека, утверждая, что люди созданы ради жизни в обществе. Об этом, на его взгляд, свидетельствуют все существенные характеристики человека, его способности, его привязанности, его потребности и даже его слабости. “Все побуждает нас к общественному состоянию: потребности — по необходимости, склонность — ради удовольствия, а предрасположенность к нему, которым мы наделены природой, показывает нам, что таково было действительное намерение нашего создателя” [3, с.64]. Общество для Дидро — это не территория, населенная людьми, обладающими общей культурой, языком, традицией и даже властью. Общество для Дидро — это способ существования человека, к которому он предопределен своими склонностями, потребностями, предрасположенностью.

Общество — это “дух общительности”, который должен быть всеобщим, и оно включает всех людей, с которыми можно общаться.

Главный императив, которому подчинена социальная жизнь, — это стремление к счастью. Такому стремлению противостоит общее благо, которое должно быть высшим правилом нашего поведения, нельзя искать личной выгоды в ущерб общественной пользе. Стремление к общему благу накладывает на членов общества ряд ограничений. Главное ограничение заключается в том, что при выборе между личным счастьем и общим благом следует предпочесть общее благо. Однако общее благо сопутствует личному счастью, которое, по мнению просветителей, не означает слепого подчинения страстям и желаниям. Страсти и желания ограничиваются посредством *всеобщего вкуса* или *разума*. Противоречие между общим благом и личным счастьем просветители решают при помощи понятий всеобщего вкуса. Подчиняясь разуму в своих поисках счастья, люди одновременно способствуют и свершению общего блага. Дидро уверен, “что наша выгода соединена с выгодой общества” [3, с.68]. Мы видим, что идея общества осмысливается в понятиях выгоды, пользы, интереса, личного счастья. Использование этих понятий показывает, что общество не представляет собой автономную сущность, обладающую независимым, свойственным только ей существованием. Общество собирается, конституируется из стремлений людей к личному счастью, оно вторично по

отношению к индивиду, принимающему самостоятельное решение создавать или не создавать общество. Соответственно общества не существует, если оно не решает задач, направленных на достижение общего блага.

Соответственно, власть существует не ради себя самой, не ради собственного удовлетворения и величия, а ради счастья и покоя других. Такое понимание власти вытекает из сущности общественного договора. “Когда люди учредили гражданское общество, они отказались от своей естественной свободы и подчинились власти гражданского государя не с целью доставить себе блага, которыми они и без этого могли бы пользоваться. Они это сделали ради некоего верного и ценного преимущества, на которое могли надеяться только с помощью гражданского начала. И, вероятно, лишь ради этого они и снабдили государя силой всех членов общества, чтобы обеспечить исполнение указов, которые издало бы с этой целью государство. Значит, это верное и ценное преимущество, ради которого они объединились, могло быть лишь взаимной охраной от возможного ущерба со стороны других людей, равно как и для сопротивления их насилию при помощи еще большей силы, способной наказать их преступления. Это сулит также и природа власти, которой облечено гражданское общество для соблюдения своих законов; эта власть заключается лишь в силе и наказании, и общество может ее законно применять лишь в соответствии с целью, с которой оно было учреждено. Это настолько очевидно и истинно, что сама эта власть оказывается бездейственной: сила столь могущественная в гражданских и уголовных делах, неспособна ничего сделать в умственной и духовной сфере” [3, с.73]. В понимании общества конститутивными механизмами для Дидро оказываются следующие действия: акт свободного учреждения общества, установление основополагающего социального института — власти, ограничение власти сферой гражданских и уголовных дел. Власть целесообразный, рациональный инструмент, который используется в интересах всех и направлен на поддержание общественного порядка.

Дидро настаивает на строгом различии гражданского и религиозного общества, поскольку считает, что спасение души не является ни причиной, ни целью учреждения гражданского общества.

В целом концепция гражданского общества, развиваемая мыслителями Просвещения, основывается на фундаментальном противоречии: с одной стороны, общество является необходимой характеристикой человека, с другой — оно создается в результате общественного договора, что предполагает возможность существования человека вне общества.

Мыслителей просвещения, осознавших наличие определенного общественного интереса, в проблеме общества отнюдь не интересовали его натуралистические характеристики, его пространственные и временные параметры. Для них общество не представляло собой естественного, органического образования, обладающего собственными закономерностями, динамикой развития. Для них изначально первичен индивид, а общество учреждается в результате договора между индивидами. Любой договор предполагает определенную конфигурацию прав и обязанностей, наличие самосознания свободных субъектов, акт свободного волеизъявления и возможность расторжения. Возможность расторжения означает, что общество мыслится как союз, существование которого зависит от согласия его членов. Возможность расторжения означает, что в основании общества отсутствует ка-

кая-то внеличная субстанция, некая “*anima collectiva*” или “*group mind*”, которые делали бы общество возможным и препятствовали его распаду. Идея социального договора вносила в понимание общества некое шаткое основание, определенную долю проблематичности, делала социальную жизнь производной, зависимой от волеизъявления людей.

Общества нет, если нет стремления к общему благу. При всей нереальности данного понимания социальной жизни в идее общего блага был схвачен конституитивный характер общества.

### ***Общество и индивид***

В дальнейшем социология продолжает определять содержание понятия общества, исходя из двух противоположных позиций: с одной стороны, сохраняется позиция, развиваемая мыслителями Просвещения, по которой общество — это соединение независимых индивидов, и с другой — общество рассматривается как самостоятельная сущность, обладающая своей собственной жизнью, независимой от индивидов. Оба подхода в своих выводах приобретают политическую окраску: подход, провозглашающий, что общество — это совокупность объединившихся индивидов, трансформируется в лозунг: индивид — это конечная цель, а объединение индивидов в общество — только средство для достижения их благополучия. Подход, защищающий самостоятельность общества, провозглашающий его конечной целью, а индивида всего лишь средством, имеет в себе тенденцию сползания к тоталитарной политике.

Н.Элиас, проанализировавший обе точки зрения, пришел к выводу, что субстанциалистский подход, усматривающий в индивиде некий конечный элемент, из каковых и строится здание социальной жизни, является односторонним. Для него такой первоначальной единицей анализа является не индивид, а функция. Структура и функция дают возможность наиболее точно определить соотношение индивида и общества.

“Каждый отдельный человек, даже самый могущественный, даже вождь племени, абсолютный монарх или диктатор — это всего лишь его часть, выразитель функции, которая формируется и существует исключительно в связи с другими функциями и которую поэтому можно понять только исходя из специфической структуры и специфических узлов напряжения данной совокупной связи” [4, с.30].

Общество, исследуемое в таком контексте, перестает мыслиться как нечто целое, наглядное, как замкнутое в себе образование с четко очерченными контурами, с достаточно ясной формой и осязаемой, более или менее наглядной структурой. Чтобы помыслить общество, следует отказаться от апелляции к наглядным образцам, призывает Н.Элиас. “...Общества не имеют подобной наглядной формы; они не обладают структурой, которую непосредственно можно видеть в пространстве, слышать или осязать. Они, если рассматривать их как целое, всегда более или менее незамкнуты” [4, с.27].

Атомистическая точка зрения, видящая в индивиде ключевой момент исследования, не давала возможности перейти к анализу различных видов общества, исторически сменявших друг друга. Решить вопрос: как из людей, решивших объединиться друг с другом, появляется рабовладельческое, феодальное или капиталистическое общество.

Если первоначально Н.Элиас единство индивида и общества видел в функции, структуре и отношении, то в дальнейшем проблема общества все более сдвигается к анализу не объективных, а субъективных структур. Для понимания природы общества все большее значение приобретает момент самосознания. Проект Маркса при исследовании общества вывести за скобки проблему самосознания как не имеющую значения не получил дальнейшего развития в социологической мысли. Различие обществ все более тесно связывалось со специфической формой самосознания и человеческого образа. В социологии утверждается точка зрения, отвергающая возможность рассмотрения общества вне специфического типа самосознания, свойственного индивидам, образующим данное общество. Не существует общества вне тех социальных смыслов и значений, которые образуют единство социального порядка.

Признание иных типов переживания себя и других соответственно образует различные типы обществ. Например, представление о себе и о других в эпоху средневековья строится на универсальности иерархической системы. Существовала двойная иерархия: земная и небесная. “Особенностью данной основной схемы образа мира и человека было то, что воспринимаемое при помощи органов чувств получало смысл и значение посредством чего-то, что принципиально нельзя было найти и подтвердить на основе индивидуальных наблюдений и размышлений” [4, с.139]. Соответственно, средневековое общество мыслится по образу цеха, общины, сословия, которые выполняли для индивида функцию защиты и контроля. Самочувствие индивида опирается на его включенность в определенную структуру, социальный институт. Нет человека самого по себе, а есть человек изначально кому-то или чему-то принадлежащий, семье, родственной группе, локальной общине, сеньору.

Становление самосознания индивида Нового времени покоилось на кризисе авторитета, на утверждении значения собственного мышления и наблюдения. Соответственно общество мыслится как собрание равных, независимых индивидов, которые в любое время могут подвергнуть общественный договор радикальному пересмотру. В настоящее время индивидуализация общества достигает высокой степени. Весь образ совместной жизни людей принуждает их к управлению своими аффектами, к подавлению и трансформации своих влечений. “Мы-идентичность” приобретает все более абстрактный характер и становится многослойной. Место реальных сообществ занимают воображаемые сообщества и воображаемые “мы-идентичности”.

### ***Воображаемое сообщество***

По мнению Б.Андерсона, таким воображаемым сообществом выступает нация. Нация, считает ученый, это воображаемое политическое сообщество, и воображается оно как что-то неизбежно ограниченное, но в то же время суверенное [см.: 5, с.30].

Данное определение вызывает ряд вопросов: кем воображено данное сообщество? Воображено ли оно самим сообществом либо одним из членов данного сообщества или самим исследователем?

Является ли методологически обоснованным различение общества как некой онтологической данности, существующей независимо от индивидов,



и общества как оно представляет само себя? Однако существует ли это различие на самом деле? Что собой представляет общество вне представления о самом себе?

В любом случае определение “воображаемое” отсылает нас к некоей субъективной деятельности, посредством которой производится реальность. Оно означает, что нация не есть некая объективная реальность, а есть продукт воображения. Для определения нации как воображаемого сообщества Андерсон употребляет понятие сообщества (community), а не общества (society). Можно предположить, что сообщество является воображенным, а общество реальным институтом. Тогда различие между сообществом и обществом приобретает значение различия между ценностным и ценностно нейтральным понятиями. Сообщество мыслится как некая родственная для нас среда, пребывая внутри которой мы ощущаем себя дома, среди близких, родных, единомышленников. В таком смысле сообщество близко понятию группы. Становление буржуазного общества приводит к разрушению таких локальных групп, как цех, община, сословие. Это были вполне обозримые сообщества, которые не нуждались для своего восприятия в работе воображения.

Потребность в идентификации на место реальных групп ставит воображаемые группы, которые в то же время не являются группами. Когда мы воображаем нацию, мы воображаем себя в какой-то степени родственниками, мы считаем, что у нас общие цели и мы всегда можем понять друг друга. Андерсон считает, что все сообщества, крупнее первобытных деревень, — воображаемые, а различать их можно по тому стилю, в котором они воображаются. Согласно определениям Андерсона следует предположить, что противоположностью воображаемого сообщества выступает реальное. Какие же сообщества являются реальными, если даже сообщества крупных первобытных деревень воображаемые? Реальным сообществом, в отличие от воображаемого выступает группа.

Конституирование воображаемого сообщества не может исчерпываться областью умопостигаемых идей и представлений, для своей реализации оно требует определенных материальных носителей, выступающих в качестве символических опор, на которые опирается процесс воображения. Воображение таких религиозных сообществ, как христианский мир, исламская Умма и Срединное государство (буддизм), в последствии разрушенное национализмом, по мнению Андерсона, использовало в качестве символического фундамента реальности *языка, власти и времени*.

Значение языка для образования религиозного сообщества заключалось не в его (языка) качестве универсального коммуникатора, а в приобретенном им свойстве сакральности, способности быть набором священных знаков, религиозным символом. Основное свойство языка как агента коммуникации уходит на второй план, оно замещается новым символическим значением, превращающим его в сакральную вещь, универсальный заместитель мира. Помимо значений и смыслов языку приписывается магическая, сакральная сила, через которую вещи и мир приходят к существованию. Знаки языка независимо от своего значения приобретают характер магического жеста, будет ли это церковный латинский, коранический арабский или экзаменационный китайский, они несут в себе эманацию божественной мудрости. “Но, если безмолвные священные языки были посредниками, с помощью которых представлялись в воображении великие глобальные со-

общества прошлого, то реальность таких призрачных видений зависела от идеи, в значительной степени чуждой нынешнему западному разуму, а именно: идеи неслучайности знака” [5, с.38].

Вторым важным моментом для формирования воображаемого сообщества, считает Андерсон, являются династические государства. Данное утверждение Андерсона не получило развернутой аргументации в его исследовании и в какой-то степени является спорным. Можно возразить, что наличие государства и связанная с ним идея суверенитета скорее мешали, чем способствовали образованию представления о едином христианском сообществе. Вероятно не династическое государство, а представление о едином христианском центре в лице Папы римского создавало условия для стягивания в воображении в единое целое христианского общества, несмотря на пестроту разнообразных государств, племен, наречий, обычаев и языков.

Кроме того, в реальном течении средневековой жизни существовали события, оживляющие представление о воображаемом сообществе, дающие ему дополнительную пищу. Речь идет о крестовых походах, в которых воображаемое успешно принимало на себя функцию реального.

Мы считаем, что для формирования сообщества любого рода — от патриархального племени до национального государства — необходимо участие определенных *ритуальных практик*. Кроме разнообразных ритуалов христианского общества крестовые походы можно рассматривать как протяженный во времени ритуал, участник которого представлял собой не воина, отправившегося на завоевание чужих земель, а паломника. Как и в обрядах перехода, детально изученных А. ван Геннепом, участник крестового похода менял свой статус, вступая в сакральное пространство и время. Сообразно новому статусу воина-паломника строилось и отношение к нему других людей. Во время паломничества его не могли преследовать кредиторы, всякий, присвоивший его имущество, подлежал отлучению.

Новый статус участника похода подчеркивался специальным символом: к плечу прикреплялся крест из материи (обычно красной), который с этих пор становился знаком крестоносцев, отправляющихся в святую землю. Благодаря этим походам, в которых участвовали и провансальцы и итальянцы, немцы и северные французы, конституировалось воображаемое “мы-христиане”, лишенное национального своеобразия. “Мы не понимали друг друга, — говорит один французский рыцарь, — но мы были точно братья, связанные любовью, как подобает паломникам” [6, с.354].

Религиозное воображаемое сообщество располагалось в гетерогенном пространстве, иерархизированном, с определенными сакральными центрами. Например, для христианского сознания таким центром был Иерусалим, с находящимся в нем телом Господним.

Важным моментом конституирования религиозного сообщества было особое переживание времени как протекающего в двух измерениях: повседневном и сакральном. Если повседневное время было региональным, отделяющим одни социальные группы от других, то сакральное время, направленное на достижение царства Божия, контролируемое церковными праздниками, религиозным мифом, создавало представление о едином братстве христиан, обретающих по истечении времени жизнь вечную. Такие события христианской мифологии, как заклание Исаака, жертвенная смерть Христа, второе пришествие, не связанные между собой ни причинными, ни времен-



ными связями, находились, тем не менее, в едином целенаправленном потоке времени, образуя узловые точки священной истории.

Появление буржуазного общества и связанных с ним новых представлений о власти, пространстве и времени привело к возникновению новых обществ. Новая социальная идентификация формируется в условиях абсолютистской власти посредством новых ритуалов паломничества — этих “трогательных и грандиозных путешествий воображения” (Андерсон).

На смену паломничества в святые места приходят десакрализованные обряды, освящающие таинство рождения современной бюрократии. Новая власть, озобоченная формированием унифицированного сообщества чиновников, из которого позже вырастет национальное государство, создает новые маршруты паломничества. Она отправляет чиновника в местечко А в ранге V, затем возвращает в столицу в ранге W, потом отправляет в провинцию в ранге X, затем — в вице-королевство С в ранге Y, и завершается его путешествие в столице в ранге Z. Одновременно с ним в подобное путешествие по другому маршруту отправляется другой чиновник, их маршруты могут пересекаться, но в целом они прочерчивают социальное пространство по новым траекториям. Если паломник совершает путешествие в святые земли (его движение описывает колебательную траекторию, движение к сакральному центру и назад), то перемещение чиновников напоминает шитье при помощи стежков, которыми скрепляются воедино отдельные области, княжества, графства, создавая одежду для унифицированного абсолютистского государства.

Благодаря такой подвижнической деятельности чиновника создавался новый образ сообщества, управляемого единой властью и занимающего строго определенную территорию.

Другим важным фактором формирования нового сообщества выступила новая функция языка. Если воображаемое религиозное сообщество формировалось посредством сакрального языка, то для создания воображаемого национального сообщества важную роль сыграло появление книгопечатания на национальных языках. Появление первых газет, как отмечает Андерсон, на страницах которых публиковались разнообразные новости — от бракосочетания коронованных лиц до прибытия иностранного корабля или повышения цен на товары — создавало новое переживание времени, в котором размещались разноплановые события. Время лишалось конкретной связи с определенным, начинающим его сакральным событием, оно стало пустым и десакрализованным. Несмотря на разнообразие и конкретность событий, заполнявших определенное время, само оно демонстрирует равнодушие к заполняющим его событиям, в отличие от конкретного, наполненного определенным смыслом, направленного времени христианского сообщества. Одновременно пространство из гетерогенного и иерархизированного становилось политическим пространством географической карты, с четко очерченными границами смежных государств.

Газета по своей природе, может существовать, только образуя определенную общность потребителей данной газеты. Любое событие, появившееся на страницах газет, несет в себе способ конституирования воображаемого сообщества, поскольку это предполагает, что оно кому-то интересно и этот кто-то входит в воображаемую социальную группу. Более того, само событие, появившееся в газете, отбирается в расчете на определенную группу. Подобно ритуалу, тиражированное печатное слово обладает магической си-

лой, производя группу говорящих и читающих на данном языке. Язык в качестве ритуала создает своих собственных верховных жрецов лексикографов, филологов, грамматиков, фольклористов, публицистов, литераторов, которые посредством письменного слова совершают ежедневное чудо — создают воображаемое национальное сообщество. К практике чтения газет в современном обществе присоединяются и другие разнообразные ритуалы, при помощи которых пытаются утвердиться воображаемые сообщества. К ним относятся государственные праздники, торжественные собрания, церемониальные шествия и публичные награждения.

### ***Воображаемые социальные значения***

Если для Андерсона воображение являлось главным инструментом для конституирования сообщества, то для французского социолога К.Касториадиса воображение приобретает онтологический статус, становится источником социального творчества и социальных институтов, отличающимся от сознательной целерациональной деятельности. Не существует никаких рациональных посылок, из которых можно вывести появление такого социального института, как рабство. Как объяснить, что с определенного момента истории люди видят друг в друге не друзей, не соперников или врагов, а объект *обладания*. Было бы иллюзией думать, полагает Касториадис, что мы можем репродуцировать в нашем сознании рождение этого значения.

Когда раб рассматривается как говорящее животное, а рабочий — как винтик машины или товар, мы имеем дело с метафорой, с символом. Никто всерьез не станет утверждать, что раб — это животное, а рабочий — товар. То, что раб понимается в качестве говорящего животного — это “творчество воображения, осмыслить которое до конца нам не помогут ни реальность, ни рациональность, ни законы символизации” [7, с.158]. Однако метафора не остается в сфере языка, согласно появившемуся новому значению осуществляется сам процесс социальной практики. Сама практика осуществляет перенос значений, источник которого Касториадис видит в деятельности воображения.

Воображаемое общество — первичная структура, источник всего, что представляется бесспорным и необсуждаемым, основанием сопряжений и расхождений, всего, что важно и неважно, оно предопределяет выбор и связь символических сетей. Структура воображаемого не отвергает необходимости организации производства материальных ресурсов для существования общества. Однако то, как оно это делает, зависит от воображаемого, осуществляющего структурирование мира и создающее вариативность форм действия.

Касториадис полагает, что общества не существует вне перманентной анонимной деятельности воображения по его конституированию, самоидентификации, которая предполагает решение таких вопросов, как: “Кто мы как коллектив? Чем мы являемся друг для друга? Где мы, чего мы хотим, к чему стремимся и чего нам недостает?”. Ответы на эти вопросы, по мнению Касториадиса, призваны дать воображаемые значения, благодаря которым определяется идентичность общества, его структура, потребности и желания.

Общество определяется через смысл, “воображаемые социальные значения”, которые, в свою очередь, определяют труд людей, его объекты, цели,

приемы, инструменты, определенный способ постижения мира, отношение к себе и другим человеческим существам.

Воображаемые социальные значения не существуют в форме представлений, их можно постичь только косвенным образом, они выступают в качестве принципов, определяющих различные слои принимаемых обществом смыслов. Их источник заключен в бессознательном индивида.

Психоанализ служит Касториадису подспорьем, при помощи которого он пытается обосновать существование некоего первичного смыслового ядра, некоего изначального образа, который еще не переработан в символическое, нечто не предназначенное для выражения иного. Этот изначальный образ, в котором заложено все, конструирует как индивида, так и общество. Его нельзя открыть непосредственно. “Мы лишь можем его реконструировать исходя из его проявлений, поскольку он предстает как основание для существования и единства всего, что составляет своеобразие личности” [7, с.168].

Мы видим, как невольно в концепции Касториадиса происходит возвращение к понятию субстанции, сущности и ее проявлений. В ней утверждается наличие смыслового звена, к которому можно свести многообразие проявлений личности и этим звеном выступает первичный фантазм у индивида.

Касториадис считает, что традиционной философии не удалось раскрыть сущность социального. Осмысление истории и общества переносилось в область традиционной логико-онтологии, для которой *быть* означало *быть-определенным*. Французский мыслитель считает, что тождество бытия и определенности не применимо для понимания сущности социальной жизни, с ее перманентными выбросами абсолютно нового, выходящего за пределы различных форм детерминированности. Он призывает осмысливать и анализировать общественно-историческое, исходя из него самого, подвергая сомнению традиционную логику и онтологию. Однако сделать это практически невозможно, поскольку эта логика и онтология укоренены в реальной деятельности социальных институтов, которые, в свою очередь, навязывают исследователям соответствующий язык описания социальной жизни. Более того, без них не могла бы существовать и сама социальная жизнь. “Физикализм”, “логицизм”, “каузализм”, “финализм”, в качестве методов социального анализа, представляют собой примеры применения традиционной логики и онтологии к анализу общества.

В своей концепции Касториадис продолжает традицию социальной критики, основания которой были заложены марксизмом. Однако, если Маркс критиковал превращенные формы сознания с точки зрения их идеологического содержания, то критика Касториадиса идет дальше, она направлена уже против самого языка, его универсальных понятийных форм.

Как и Н.Элиас, Касториадис полагает, что общество нельзя свести к индивидам, вещам, идеям и понятиям. Он считает ошибочным конструировать социальное исходя из индивидуального, поскольку в таком случае мы получим общество, состоящее из социализированных индивидов, которые уже заключают социальное в самих себе. “Общество — это не вещь, не субъект, не идея и тем более не набор и не система субъектов, идей и вещей” [7, с.231]. Однако в отличие от Элиаса Касториадис отвергает возможность найти источник социальной жизни в общественных отношениях. “Но единство данного общества как его метафизическая индивидуальность — тот факт, что оно является именно этим обществом и никаким другим — не может

быть проанализировано в плане существующих между субъектами, “опосредованных в вещах отношений”, поскольку любые отношения между социальными субъектами, любые связи людей и вещей — это социальные связи с социальными объектами” [7, с.231].

Касториадис считает, что не существует социальной структуры данной раз и навсегда, при помощи которой можно было бы осмыслить данное общество, в отличие от марксизма, видящего такую структуру в экономических отношениях. Признание институтов экономических отношений в качестве определяющих означает неправомерную экстраполяцию современных институциональных различий на жизнь прошлых обществ. Каждое общество характеризуется структурой только ему присущих внутренних сопряжений. У него есть свой эйдос, который преодолевает конкретную материальность вещей и отношений, превращая их в тип. Этот эйдос не наследуется, а является результатом абсолютного творчества. Утверждая, что общества отличаются друг от друга своими эйдосами, Касториадис хочет избежать субстанционализма и все равно возвращается к нему. Его попытка построить теорию на новых основаниях показывает, что у нас нет другого понятийного аппарата, который мог бы нам помочь в осмыслении социальной онтологии.

Как и Андерсон, Касториадис важной характеристикой образующей реальности социальной жизни считает институционализацию социального времени. Благодаря анализу времени происходит конкретизация эйдоса как специфического условия социальной жизни. Различные общества — это различные формы эффективной институционализации общественно-исторического времени различными обществами. Любое общество существует, устанавливая мир как свой мир или свой мир в качестве мира как такового, а также институционализируя себя как часть мира. Институционализация времени — существенная составляющая институционализации мира и общества самим обществом [7, с.240].

И хотя и у Касториадиса, и у Андерсона понятие воображаемого выступает в качестве средства конституирования общества, однако у Касториадиса воображаемое субстантивируется, приобретая онтологический характер. Оно выступает главным источником легитимации социальных установлений, становится конститутивным принципом, посредством которого порождается социальный институт.

Учение Касториадиса о воображаемом легитимирует проникновение иррационального в социальную мысль, поскольку источник социального института видится не в определенных социальных условиях, в социальной потребности, а в стихии воображаемого. Поэтому для него капитализм и социализм отличаются друг от друга не функциями своих социальных институтов, а целями, ориентациями, цепью смыслов, которые сами по себе не только не зависят от функциональности, но и сама она в значительной степени оказывается подчиненной им [см.: 7, с.153].

### ***Энергия трансцендентности***

Стремление зафиксировать символическую составляющую социальной жизни отличает и концепцию З.Баумана, который считает, что понимание социальной жизни нельзя свести только к анализу экономических структур, что социальная жизнь поддерживается и питается энергией

трансцендентности, направленной на поиск смысла жизни. “Любой вид социального порядка может быть представлен как сеть каналов поиска определенных смыслов и передачи открытых формул. Энергия трансцендентности поддерживает ту оживленную деятельность, которая и называется “социальным порядком”; она делает его как нужным, так и достижимым” [8, с.5]. Эта загадочная фраза Зигмунда Баумана нуждается в определенном комментарии. Попробуем выделить ее ключевые положения.

Социальный порядок, а под ним, скорее всего, следует понимать определенный образом организованную жизнь, с ее социальными институтами, с социальными ролями, с правилами повседневной жизни, существует не только для того, чтобы обеспечить систему жизнедеятельности человека. Вся эта машина власти, права, науки, искусства, технологий направлена на поиски определенных смыслов и передачи открытых формул.

Конституирующим условием социальной жизни является некая энергия трансцендентности, которая поддерживает социальный порядок, делает его нужным и достижимым. Бауман не дает специального разъяснения, что он понимает под энергией трансцендентности. Скорее всего, это некоторый универсальный смысл, базовая символическая система, интегрирующая социальную жизнь.

“Желание трансцендентности”, согласно З.Бауману, возникает из осознаний конечности человеческого бытия. Общество предлагает, как правило, две стратегии трансцендентности: или проживаемая жизнь должна оставить после себя что-то гораздо более долговечное, выходящее за временные рамки отдельной жизни, или человек всю жизнь охотится за переживаниями-удовольствиями, способными своей остротой уравновесить неизбежность смерти.

На самом деле “стратегий трансцендентности”, на наш взгляд, значительно больше. Маловероятно, что отмеченные стратегии управляют жизнью первобытного человека, рядового монаха или партийного функционера.

“Каждая культура, — продолжает он, — живет изобретением и передачей из поколения в поколение смыслов жизни, и всякий порядок держится на манипулировании стремлением к трансцендентности” [8, с.5]. Если социальный порядок держится на манипулировании стремлением к трансцендентности, то кто осуществляет манипулирование стремлением к трансцендентности? Скорее всего, определенные социальные группы, которые имеют доступ к трансцендентному. Колдуны, маги, священники, монахи, идеологи, литераторы, именно они торгуют жизненным смыслом, самым конкурентоспособным товаром.

Общество следует анализировать не только по тому, какие природные энергетические ресурсы оно эксплуатирует, — необходимо также учитывать ресурс трансцендентности. Важным фактором социальной стратификации выступает не распределение материальных ресурсов, а доступ к сфере трансценденции. Общество обладает определенным запасом трансцендентности, который используется, когда решается, какой жизненный путь будет реализован в той или иной индивидуальной биографии. Оно по-своему манипулирует этими жизненными целями, выстраивая иерархию оценок. “Сущность “социального порядка” заключена в перераспределении, в дифференцированном размещении ресурсов и стратегий трансцендентности, произведенных культурой, а задача всех социальных порядков состоит в ре-

гулировании доступности этих ресурсов и превращении ее в главный фактор стратификации и важнейшую меру социально обусловленного неравенства” [8, с.6]. Поэтому, когда человек оценивает свою жизнь по формуле: “жизнь удалась или не удалась”, он бессознательно приватизирует социальную оценку своего жизненного пути.

### ***Время постмодерна***

В рассматриваемых нами концепциях важным моментом конституирования социальной реальности выступает социальное время. В зависимости от типа общества время переживается как открытое или закрытое, как промежуток между двумя фиксированными пределами Творения и Судного Дня, или же как бесконечное, как время прогресса или упадка, как абсолютно гомогенное или качественно различное. Какой же тип переживания времени предлагает современное общество, общество постмодерна, какую реальность оно порождает?

Современные социологи описывают состояние постмодерна как состояние сжатия времени, сведение его к ощущению текущего момента, оно расчленяется на ряд самодостаточных эпизодов, каждый из которых переживается как уникальный и относительно не связанный с предыдущими и последующими эпизодами.

Такое ощущение времени пронизывает самые разнообразные сферы человеческой культуры и деятельности. В политике наблюдается кризис больших политических движений, идеология которых предполагает достижение реального результата в отдаленном будущем. Их сменяют кампаниями-однодневками, рассчитанными на получение сиюминутных выгод. В искусстве, отмечает Бауман, стремление художника к вечной славе, подменяется стремлением к известности, а само произведение искусства, которое в эпоху модерна должно было пережить творца, заменяется одноразовыми инсталляциями.

Особенно ярко изменение социального восприятия времени можно проследить в эволюции романских форм. В традиционном бальзаковском романе время было формой реализации героя, его движущей силой, мерой его судьбы. Страсти, события, люди рассматривались только во временном развитии, они проходили различные временные стадии: зарождение, рост, высшая точка, спад, финал. “В современном же повествовании время — как выразился один из представителей французского “нового романа” А.Роб-Грийе — отсечено от своей временной сути (*temporalité*). Оно больше не течет; оно больше ничего не осуществляет” [9, с.599]. У современного героя нет ни прошлого, ни будущего, он приходит ниоткуда и исчезает в никуда. Герой романа, как и его реальный современник, постоянно испытывает кризис идентификации.

Бауман отмечает постмодернистское разрушение бессмертия, тенденцию к обособлению настоящего как от прошлого, так и от будущего. Кризис идентичности, переживаемый современным обществом, заключается в отсутствии долговременной цели, которой можно было посвятить всю свою жизнь. Выбор профессии не является выбором, определяющим человеческую биографию на долгие годы, может быть, на всю жизнь. Смена профессий, стремление приспособиться к меняющейся ситуации на рынке труда становится характеристикой современного общества.



“За всем этим разрушением и склеиванием можно почувствовать крушение времени, уже не непрерывного, кумулятивного и направленного, каким оно казалось сто и более лет назад; фрагментарная жизнь в постмодернити проживается в *эпизодическом* времени, и коль скоро события становятся эпизодами, их можно выстроить в связанное историческое повествование лишь после того, как жизнь завершится; пока же она продолжается, смысл каждого эпизода можно найти только в нем самом, и только из него самого следуют цели, позволяющие [человеку] собраться с силами, удержаться в рамках избранного курса и до конца проследить за развитием эпизода” [8, с.160].

### ***Заключение***

1. В современной социологии утверждается способ анализа социальных процессов, исходящих из понимания общества как формы безличной рефлексивности.
2. Учет объективных характеристик, основанный на анализе сферы материального производства, поиск закономерностей, объективных структур, которые бы определяли развитие общества, оказываются недостаточными для понимания социальных трансформаций, для определения специфических характеристик отдельных обществ. Например, распад Советского Союза невозможно объяснить, следуя абстрактной логике экономической детерминации и социальных законов.
3. Такие понятия, как “воображаемые социальные значения” (Касториadis), “энергия и ресурсы трансценденции” (Бауман), “воображаемые сообщества” (Андерсон), расширяют категориальный горизонт социологии и становятся важным элементом понимания человеческого мира, общества и культуры.
4. Социальные процессы обладают бытием особого рода, понимание которого требует перестройки традиционной логики и онтологии.
5. Специфические характеристики общества следует искать в тех значениях, смыслах и эйдосах, которые придают обществу неповторимый облик, определяют его идентичность и структуру.

### ***Литература***

1. *Смелзер Н.* Социология. — М., 1994.
2. *Marsh R.M.* Comparative Sociology. — New York, 1967.
3. *Дидро Д.* Общество // История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. — Л., 1978.
4. *Элиас Н.* Общество индивидов. — М., 2001.
5. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. — М., 2001.
6. Эпоха крестовых походов / Под ред. Э.Лависа, А.Рамбо. — СПб.; М., 1999.
7. *Касториadis К.* Воображаемое установление общества. — М., 2003.
8. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. — М., 2002.
9. *Роб-Грийе А.* За новый роман // Роб-Грийе А. Романески. — М., 2005.