

ИССЛЕДОВАНИЯ
RESEARCHES

УДК 316.42

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-1

Копривица Ч. Д.

ОБЩЕСТВО: ОПЕРАЦИОНАЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ
И ЭПИСТЕМИЧЕСКИЙ ГЕНЕЗИС¹

Белградский университет, Факультет политических наук, ул. Йове Илича, д. 165, Белград
11040, Сербия; caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

Аннотация. В этой статье мы проводим концептуальное разграничение понятия общества, связывая его прежде всего с особыми интересами и соответствующим типом взаимодействия. О социализации в узком смысле можно говорить там, где имеет место опыт деперсонализации межлического взаимодействия, как будто за ним стоят не персональные – либо индивидуальные либо коллективные акторы – а аперсональные «силы». При этом совокупность всех интересами заряженных сил должна выстроить сингулярное социальное поле, то есть сосредоточиться в нем. Общество, в тённисовском смысле, родилось с появлением разногласий по основным нормативным вопросам, которые до того, в общности, были «решены» через непродульный и неоспоримый консенсус по поводу совместной «истины», связывающей и обяывающей всех ее представителей. Отделение публичного от частного является сопутствующим эффектом диссоциации сообщества, что также проявляется как индивидуализм – сначала как образ жизни, а потом и как идеология. Это первоначальное разделение индивидов и групп в отношении их интересов порождает и расхождение их соответствующих мировоззрений. Существование постоянного разногласия в отношении общественно значимых вопросов становится типичным для социальной ситуации.

Ключевые слова: общество; сообщество; социальная онтология; Тённис; Зиммель; модерн; кризис

Для цитирования: Копривица Ч.Д. Общество: операциональное определение и эпистемический генезис // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С. 4-15. DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-1

¹ Статья подготовлена по материалам пленарного доклада на конференции «Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа» (Белгород, 21-22 октября 2019 г.). Мероприятие проведено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00403.

Belgrade University, Faculty of Political Sciences, 165 Jove Ilića St., Belgrade 11040, Serbia;
caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

Abstract. In this article, we draw a conceptual distinction between the concept of society, connecting it primarily with special interests and the corresponding type of interaction. In the narrow sense, we can talk about socialization where there is an experience of depersonalization of interpersonal interaction, as if it were not based on personal – either individual or collective actors – but apersonal "forces". In this case, the totality of all the interests of the charged forces should build a singular social field, that is, concentrate in it. The society, in the Tönniesean sense, was born with the emergence of disagreements on basic normative questions, which are up to this point, in general, were "solved" through an unproductive and undeniable consensus on a joint "truth" that binds and obligates all its representatives. The separation of the public from the private is the accompanying effect of the dissociation of community, which also manifests itself as individualism – firstly as the way of life, and then as ideology. This initial separation of individuals and groups in relation to their interests also gives rise to a divergence of their respective worldviews. The existence of a permanent disagreement regarding socially significant issues is becoming typical of the social situation.

Keywords: society; community; social ontology; Tönnies; Simmel; modernity; crisis

For citation: Koprivitsa, Ch. D. (2019), "Society: operational definition and epistemic genesis", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 4-15, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-1

Концептуализация

Общество является, в первом приближении, побочным продуктом *интересов*, то есть притяжения собственной выгодой мотивированных человеческих взаимодействий. Основной предпосылкой такой концептуализации общества является эпистемическое различие этих взаимодействий, которые – в соответствии с терминологией Фердинанда Тённиса – либо относятся к «обществу» (*Gesellschaft*), либо являются самореферентными и относятся к модальности действия, характерной для *сообщества* или *общности* (*Gemeinschaft*). «Побочность» здесь не означает малозначительности: «общество» является не только осуществлением неких конкретных намерений; оно уникально в своей фактичности – как общий,

первичный, или собственно социальный, эффект происходящих взаимодействий. Социальное *взаимодействие* предшествует социальному *состоянию*. Когда мы говорим об обществе как о реальной динамичной сети социальных акторов, их взаимодействиях и устойчивых каналах этих взаимодействий, или некоторой кристаллизации их результатов (составляющих вместе «общественное пространство»), подразумевается, что совокупность остаточных эффектов взаимодействий людей, общающихся вновь и вновь, с неким подвижным постоянством воссоздает единство *одного Общества*, находящегося, таким образом, в состоянии перманентной эволюции. В противном случае само слово «общество» было бы просто коммуникативно

оправданным *ens in linguae*, но на самом деле не *ens extra linguae*².

Если состоянию предшествует взаимодействие, и определенный тип коммуникации создает то, что называется «обществом», то ясно, что не следует даже и думать об *обществе* как какой-то «вещи в себе». Но из этого не обязательно следует, что «общество» – только коммуникативно-прагматически оправданное понятие. С другой стороны, критериальное требование того, чтобы множество ежедневных эффектов взаимодействий – индивидуально-частных, мотивированных различными интересами и стремлениями, всегда образовывало одно *реальное целое*, хотя бы и изменяемое со временем, – очевидно, довольно сильное, достаточное для того, чтобы говорить об «обществе», переопределяя его не в номиналистическом смысле. Стоит оговориться и насчет устойчивой познавательной тенденции трактовать общество как реальное, действительное, как в разговорной речи, так и в науке. Постоянная познавательная потребность в социальной ориентации оборачивается доверием к теоретическому понятию общества; это понятие настолько укоренилось, что стали возможными и его внетеоретическое использование и, соответственно, критическое забвение его как концептуальной данности.

Дополнительной предпосылкой для высказываний о реальности *общества* является опыт постоянной подверженности современного человека (как отдельных лиц, так и групп) воздействию некой внешней *общественной силы*, причем эта «сила» не является ни неестественной, ни

² Хотя здесь речь идет о разнице между онтологическим реализмом и номинализмом, мы преднамеренно не говорим о какой-то «универсалии» общества *ante rem*, которая, очевидно, немыслима. Поэтому ясно, что альтернатива (традиционному) реализму и номинализму, когда дело касается общества, должна быть каким-то образом переопределена – при сохранении основной интенции этой концептуальной дихотомии.

сверхъестественной, а только действующей в некотором межличностном пространстве. Этот опыт не нуждается в специальном обосновании

Таким образом, фактическим критерием эпистемического уточнения понятия «общество» является не то, насколько способна совокупность конкретных «социальных» взаимодействий (имеющих место в отдельных социальных «ландшафтах»), сойтись в *состояние* множества одного *Общества*. Предварительное условие для различения этого понятия состоит, скорее, в том, может ли совокупность этих взаимодействий быть представлена как *результант* (некое интегративное производное) *всех* социальных (взаимо)действий, образно фиксируемых при помощи понятия *силы*. Не случайно, что в речи об обществе часто фигурирует топос «общественных сил», по-видимому, заимствованный из физики. Когда мы говорим об обществе, мы в самом-то деле не имеем в виду некое состояние, субстанцию; в речи об обществе прежде всего подразумевается воздействие, изменение, то есть некоторая возможность «сложения» (и «вычитания») *всех* «общественных» сил, насколько их можно рассматривать как однородную форму взаимодействия, а не, как это бывает в природе, множество физических, в грубом приближении, якобы взаимно совсем безразличных видов взаимодействий.

Общество – это текущий совокупный результат результатов взаимодействий во *всех* отдельных ландшафтах борьбы конкретных индивидуальных интересов. Таким образом, *общество* будет заменой для *результанта результативов*, то есть для постулируемой способности *всех* фактических ландшафтов социального взаимодействия всегда связываться в одно поле – одного *Общества*.

В рамках такого анализа должны быть введены еще два условия для возможности оправданно говорить об

обществе как текущем результате сил. Первое: частичные ландшафты конкретных, интересами заряженных взаимодействий не могут сосуществовать безразлично, они всегда спонтанно влияют друг на друга, то есть даже и не преднамеренно, но неизбежно «взаимодействуют». Таким образом зimmelевский «социальный эффект»³, в конечном счете, сводится к *мета-взаимодействию взаимодействий*. В отличие от конкретных социальных взаимодействий, в которых конкретные акторы преследуют свои интересы и амбиции, производя эффект силы, в этом вторичном мета-взаимодействии между ситуационно-фактически отдельными ландшафтами реальных взаимодействий, то есть между отдельными результатами каждого из них, нет никаких персональных (индивидуальных или коллективных) намерений продвигать конкретные интересы, а скорее, сочетание сил происходит «спонтанно-аперсональным» образом. Эти *силы – действия без актора*. Таким образом, местом рождения социализации в узком смысле является именно деперсонализация межлического взаимодействия, которая, в конце концов, также оказывает обратное влияние на общение лицом к лицу, которое также становится всё более безличным, по крайней мере, в его социальной модальности⁴.

³ Ср.: «[д]ля этого социального эффекта требуется сходство и одновременность бесчисленных действий других» (Simmel, 1892).

⁴ Здесь также нужно учитывать возможность «заражения» и взаимного воздействия в эпоху растущей социализации: общие условности социального взаимодействия все больше начинают мотивировать малые *сообщества* (семьи, любовные пары, очень близких друзей) – как это видно в культурах, где социализация, показателем которой является модернизация, продолжается достаточно долго исторически. В связи с этим заметим, что *общность* и *общество* могут быть поняты как две идеал-типические модальности, встречающиеся друг с другом в разных социумах – как в порядке формализации общностных, так и «фамильяризации» деловых корреляций и взаимодействий.

Иными словами, здесь нет оснований предполагать отсутствие взаимного влияния результатов конкретных социальных взаимодействий, подобно тому, как силы в природе никогда не могут быть друг к другу безразличными. На практике это означает, что влияние социальных взаимодействий не может быть заметно уменьшено или практически исчезнуть – с увеличением расстояния. В физике, например, субатомные взаимодействия, происходящие на очень небольших расстояниях, считаются незначительными на больших расстояниях. В социальных взаимодействиях нет ничего настолько далекого, что не могло бы участвовать во всеобщем текущем сочетании сил.

Это, конечно, не означает, что всегда можно измерить конкретный вклад каждого взаимодействия или эпистемически аккуратно определить их носителей. Эффект социальности основывается на *спонтанной анонимизации носителей* в общественном пространстве⁵ – хотя в конкретных ландшафтах взаимодействие всегда изначально исходит из я-ты / мы-вы-отношений, которые лежат в основе, казалось бы, неожиданного тезиса Зиммеля о том, что персональность человека является ключевой предпосылкой его становления общественным⁶. Вот почему, в конце концов, социальное воздействие *grosso modo* начинается именно там, где прекращается непосредственное взаимодействие между персонализированными акторами, когда

⁵ По Зиммелю, «[о]бщество *создает* и предлагает '*место*' в себе, которое отличается по своему содержанию и контуре от других, но в принципе может быть заполнено *многими* [людьми] и, таким образом, является чем-то анонимным» (Simmel, 1908: 30; курсив мой. – Ч. К.).

⁶ «Априори эмпирической социальной жизни заключается в том, что жизнь не является полностью социальной. Мы формируем наши взаимоотношения не только под влиянием в них не входящей части нашей личности; эта часть действует <...> только потому, что она находится вне последнего, что определяет природу этого [социального] влияния» (Simmel, 1908: 27).

личные намерения становятся неважными, переходя в отчужденные, безличные социальные отношения.

Всё это, конечно, не исключает, что помимо аперсональных общественных сил могут появиться и социальные акторы – единичные, коллективные и корпоративные – готовые и способные проявлять свои, явно неанонимные, силы. *Неорганизованная социальная группа* не может появиться в роли социального актора – пока она не приобретет необходимые организационные свойства. Наконец, даже *ad-hoc*-социальная группа (например, толпа), может воспроизвести силу весьма значимую. Ее определяющие свойства существуют по ту сторону разницы между организованной и неорганизованной социальной группой, поскольку ее (несуществующая) «идентичность» не относится к ее, тоже отсутствующей, организации⁷.

Потребность в высказываниях об одном Обществе обусловлена не только необходимостью человека модерна ориентироваться в новой обстановке. Теоретическая гипотеза о необходимости объединения отдельных социальных контекстов была обусловлена коренным эпохальным изменением качества опыта социальной среды. Фундаментальное впечатление равнодушия, взаимосвязанности до тех пор отдельных социальных ландшафтов здесь сыграло решающую роль. Аналогичным (но и структурно родственным способом) события в социальной среде, протекающие в идеал-типическом

⁷ «Есть различие между организованными социальными группами [здесь на самом деле надо учесть только имманентно и добровольно организованные группы. – Ч. К.] и неорганизованными социальными группами [также называемыми 'свойственные группы' (feature groups). – Ч. К.]. Называя расовые, этнические, гендерные и сексуально-ориентационные группы 'неорганизованными социальными группами', я не имею в виду, что отдельные лица в таких группах не могут принять организационную структуру. Напротив, предполагается, что условия идентичности таких групп не зависят от организационного элемента» (Ritchie, 2015: 315).

упрощении относительно независимо друг от друга, начиная с раннего Нового времени стали восприниматься как возрастающим образом связанные.

Сначала в действительности, в фактическом жизненном опыте, а затем и на уровне словоупотребления из одного событийного множества *историй* получалась одна *История*⁸. «Общество» не случайно примерно столь же старо, как и «История» (в обоих случаях, взятых в определенном, нормативном смысле); оба эти процесса эпохально обусловленных *сингуляризаций* на самом деле являются двумя сторонами одного и того же генезиса – наблюдаемыми из разных углов, и, соответственно, под разными именами. В частности, связывание событий в один *диахронический* процесс (История) трудно представить отдельным от связывания социальных пространств в один *синхронный* контекст (Общество).

Наконец, как еще более высокое понятие этой *полиаспектной косингу-*

⁸ Козеллек говорит о «лингвистико-историческом событии» или «семантическом процессе» (Koselleck, 1995: 54, 130), который около 1780 г. приводит к «новой концепции истории (Geschichte)» – истории «без связанного с ней объекта или вышестоящего субъекта – как истории в себе и для себя» (Koselleck, 1995: 321) «[И]з-за этой сингуляризации истории <...> было объявлено об изменении опыта, пронизавшего наше новое время» (ibid: 62). Однако это далеко не был единственный такой случай, поскольку именно «шло время великих сингуляризаций» (ibid: 54, курсив мой. – Ч. К.). Козеллек приводит два таких примера: «Во-первых, следует как *povum* – признак некоей “новизны” Нового времени – отметить, что с 1789 года “революция” всё более и более сгущается в *коллективное единственное число* <...> подобно немецкому понятию “история”, которое, как “история вообще”, сохраняет в себе возможности отдельных историй, и Революция превращается в *коллективное единственное число*, как будто объединяющее текущие во множестве отдельные революции» (ibid: 76). «В конце этого [18-го] столетия в немецком было сформировано *коллективное единственное число* Прогресса...» (ibid: 336). Но в дополнение к этим темпорально-историческим, были и другие, по меньшей мере *гомоморфные* сингуляризации.

ляризации, связанной с диахроническим (история) и синхронным (общество) компонентом, можно понимать Культуру. Мало того, что со времен модерна культура начинает функционировать как псевдо-pluralia-tantum – в соответствии с интеграцией в целое *Культуры* различных явлений, подразумевающих и преднамеренное культивирование, и спонтанное возникновение, – но сама культура интегрирует в себя вышеупомянутые диахронический и синхронный моменты, поскольку она есть процесс универсальной контекстуализации. Причем этот никогда не прекращающийся процесс воспринимается как плоды приносящий и нужным образом формирующий сеть всеохватывающе-вездесущего *духовного прироста*⁹. Такой способ воображения акторов и их действий становится настолько обычным, что и первых стали называть «силами», даже когда их носитель был всем известен и виден. *Сила* становится синонимом как способа социальных взаимодействий, так и их носителей. Эта метонимизация – весьма значительный показатель эпохальной перемены образа и типа внутрисоциального (взаимо)действия.

Состояние социальности знаменует эпохальный приход мировой реальности к такой степени внутренней интеграции, когда эффективность представления социального расстояния между различными социумами как *безразличности* к происходящему всё больше упраздняется¹⁰. Это произошло когда-то

⁹ Таким образом, культура – это не просто *мегаметафора* того, что происходит с человеческим обществом, то есть с обществом, но употребление образа культуры покоится на том, что совсем не трудно поставить под сомнение: общение в социуме должно всегда приносить плоды. При этом, как это дополнительно предполагается термином «плодо-творный», – плоды всегда должны быть полезными. А что, если культура станет «бесплодной», или же она, наоборот, начнет приносить «горькие плоды»?

¹⁰ Однако это не означает, что все расстояния отменены, например, классовые – внутри общества, или разница между метрополией и окраиной (что, меж-

жду эпохами раннего Нового времени (Х. Колумб: «Il mondo è rosso», «Мир тесен») и зрелого модерна. Во время «начавшейся эпохи всеохватывающей социальности» (Gehlen, 2016: 189) уже почти не бывает «незначительных решений» (ibid: 300). Все отдельные общества всё больше сближаются друг с другом, сходясь в идеальной экстраполяции в единое *мировое Всеобщество*¹¹.

Важная ранее упомянутая предпосылка, которая могла бы оправдать разговор об обществе и в такой концептуальной среде, была бы здесь связана с потенциально проблематичным в обществе, концептуально модулированным как (текущий) результат сил. Тогда можно было бы представить – по крайней мере, в принципе – допустимую ситуацию, когда в условиях постоянно меняющихся параметров «вектора» универсальной силы Общества и «содержание» соответствующего

ду прочим, является следствием стихийной глобальной интеграции человечества в «мировое общество»). Однако ни в одном из этих случаев расстояние не означает равнодушие между относящимися друг к другу акторами; речь, скорее, идет о стратегически *воспроизведенном расстоянии*, которое имеет множество нормативных последствий, заряженных различными интересами, где важную роль постоянно играет власть.

¹¹ Социальная *Маргина*, или маргинальные общества, представляет собой граничные случаи отступления, то есть подавления отдельных лиц, групп и сообществ в состоянии существования в социальном вакууме, в котором заметные социальные силы отсутствуют. И это на самом деле фиктивно-фантазмагорическая концептуальная конструкция, поскольку люди оказываются в маргине именно из-за последствий определенных социальных сил, настолько мощных, что «маргиналам» никогда не удастся вытащить силы и выйти из этого *геттоистического состояния* без-интересия, то есть без-силлия. (Подробнее об этом см.: Копривица, 2019) Другими словами, мнимое отсутствие сил / интересов является результатом некоторого предыдущего эффекта (чужих) интересов / сил, на который постоянно обездоленные никогда не могли (с)ре-агировать, чтобы произвести какую-либо, если даже не и достаточную *контрсилу* – для противодействия внешним воздействиям.

термина меняется от момента к моменту. Но для целей нашей ориентации желательнее не только, чтобы переменная «общество» изменялась устойчивым и предсказуемым образом; контрмодель необычайной стохастической изменчивости этой переменной не слишком реалистична. Гораздо вероятнее предположить некоторые имманентные непрерывные законы эволюции этого вектора во времени. Реконструкция этой закономерности, конечно же, должна входить в дисциплинарную задачу теории, претендующей здесь на компетентность.

В качестве одной из возможных моделей (быть может, не самой подходящей) здесь уместно припомнить предложенную Э. Гуссерлем – его понимание образа действий сознания, когда каждый его акт постоянно связан отношением, содержащим функции ретенции и протенции¹², несет с собою «эхо» восприятия соответствующего интенционального объекта, так же как и антиципацию (что-то от *ожидания*) грядущего. Акты сознания не отсекаются в потоке времени; представлять их таким образом – значит концептуально односторонне воображать их как якобы совершенно дискретный набор «мгновений»; на самом же деле каждый моментальный акт сознания можно рассматривать скорее как фрагмент *органического континуума его потока*.

Поэтому мы можем сказать, что Гуссерль здесь заключает доктринальный компромисс, предлагая теоретическую

¹² «Имманентные содержания суть то, что они суть, лишь поскольку они во время своей “актуальной” длительности предварительно указывают на будущее и указывают назад на прошлое. В этих “туда” и “обратно” указаниях нужно еще различать следующее: в каждой фазе, которая первично конституирует имманентное содержание, мы имеем ретенции предшествующих и протенции приходящих фаз именно такого созерцания, и эти протенции осуществляются, пока длится именно это содержание» (Гуссерль, 1994: 89). «Каждое восприятие имеет свое ретенциальное и протенциальное обрамление» (Там же: 118).

модель, которую можно считать переходной формой между, условно говоря, динамическим интерактивизмом и статическим субстанциализмом – разумеется, неустанно подчеркивая несубстанциальную природу сознания, то есть его явственность, «феноменальность». Если это принимается в качестве концептуального приближения к понятию общества, целесообразного по ряду причин, то следует подчеркнуть, что на первый план выходит отклонение от понятия полного первенства динамически-процессуального по сравнению со статически-субстанциальным, как мы имеем, например, у Ницше, который иронизирует насчет декартовского доказывания понятия субстанции своей знаменитой «контрсентенцией»: *Мыслится, следовательно, есть мыслящий* (Nietzsche, 1972: 371). Переход здесь достаточно условный: от наименования процесса или действия к его *номинализации* (в грамматическом смысле) и к субстанциализации (в онтологическом смысле); это отклонение от умозрительной онтологии колеблющихся энергетических квантов (как мы это находим у сербского философа природы XVIII века Руджера Бошковича¹³, а впоследствии у Фридриха

¹³ Rodericus Iosephus Boscovicus, *Theoria philosophiae naturalis*, Venetia 1758 (1763). Р. Бошкович ошибочно причислен к хорватским ученым как «хорватский Лейбниц» (Вернер Гейзенберг, см.: (Actes, 1959: 28)) из-за его католического вероисповедания (принадлежности к ордену иезуитов). Бошкович – типично сербская фамилия, особенно распространенная в Черногории и восточной Герцеговине, откуда в Дубровник пришел дед Руджера, а его мать – итальянского происхождения. Коллективное сознание города Дубровника вплоть до XX века не имело никакого отношения ни к хорватской культуре, ни к хорватской идентичности. «Насколько сербы Дубровника не позволяли своему католицизму подавлять свои национальные чувства, это хорошо видно по их протесту Ватикану в 1901 году, когда в булле Папы Льва XIII “Slavorum gentem” он назвал заведение св. Иеронима в Риме хорватским. Высоко оценивая католичество Дубровника, доказавшее свою твердость на протяжении веков, Ватикан принял протест сербов-католиков из Дубровника и удалил название “хорватский” из названия за-

Ницше) в конце концов является столь же (не)доказуемым, как и традиционная метафизика субстанции, особенно в ее метаморфозах Нового времени. Этот «просвещенный», умеренный «субстанциализм» – если речь идет о концептуальном определении сознания, допускает относительно плодотворную теоретическую ориентацию, и поэтому, надо думать, его следует предпочесть и догматическому субстанциализму, и догматическому антисубстанциализму.

Подобным образом, когда дело доходит до определения общества, его нельзя считать относительно статичным монолитом, который подчиняется весьма устойчивым законам, или чем-то, находящимся в постоянном и теоретически полностью не уловимом кипении. Но, в конце концов, не следует упускать из виду, что при всей неизбежности когнитивных метафор, возникающих при построении концептуальных моделей для осмысления проблем высокого уровня сложности, – и эти модели только помогают приблизиться к «самой вещи», но в принципе (а здесь в высшей степени) не равны ей самой.

Проблематичность общества

В общих чертах показано, что такое общество. Но остается вопрос, как это с обществом произошло? В данном случае речь идет о реконструкции исторического, а не структурного происхождения общества – на почве триадных отношений, где третий или третья, согласно формуле $2 + X$ (причем X означает любое количество «третьих лиц»), является зародышем, представителем и, наконец, агентом трансперсональных социализирующих отношений между мною и другим. *Общество* – снова в тённисовском, концептуально нормативном смысле – по сути родилось с появлением разногласий в *общности* по основным нормативным вопросам, с чем

ведения. В одной из своих телеграмм в Дубровник в 1903 году папа называет их «сербскими католиками» (Митровић, 1992: 16).

она ранее не так часто и сильно сталкивалась (сохраняя свой уклад). *Общность* как таковая опирается на непроемкий и неоспоримый консенсус по поводу совместно обязывающей «истины». Этому всеобщему согласию – вплоть до исторического возникновения внутрисоциумного инакомыслия иногда даже и по основополагающим вопросам – не угрожает то, что истина этого согласия предполагает асимметричное распределение социальных ролей. Тем не менее, во всех его частях, на уровне частного, то есть сословного самопонимания, существует без исключений практика подчинения отдельного индивидуума целому, его интеграция в него и служение ему. Эта ситуация воспринимается людьми домодерной эпохи как справедливая, даже если она основывается на изначальном неравенстве.

Но когда социум и его члены, из-за далеко идущих исторических изменений, теряют «оче-видность» восприятия этих общих, всех связывающих и всех обязывающих истин, то есть когда «*религия*» *общности* (в первичном смысле: *связывающего*) распадается, – тогда она [общность. – Ч.К.] входит в состояние, которое можно обозначить как преимущественно *социальное*¹⁴. В кон-

¹⁴ На протяжении всей истории культуры (по крайней мере, в Европе) общество и сообщество сосуществуют; вплоть до модерна общество было подчинено сообществу таким образом, что потенциально дисгармоничные, даже ан(тин)омичные конгломераты личных групповых взглядов и интересов сдерживаются всеобъемлющей *религией* общности. До модерна эта общая «религия» была связана с общей верой в сверхъестественное, поэтому мы напрямую связываем *религию* с этим (хотя это может быть не так, как мы это видим во времена (пост)модерна, когда политические идеологии, массовая культура, даже технология, принимают на себя некоторые традиционные «религиозные» роли, которые квалифицируют их как *парарелигиозные явления*). Вот почему следует считать, что религия – это всё, что достаточно успешно объединяет сообщество. Возможно ли это и в современном обществе, или же оно является имманентно «трансре-лигиозным», причем все упомянутые парарелигиозные явления были бы только частичными, не все-

тексте модерна проблема *отделенной, «эмансипированной», общественной партикулярности* раскрывается как предварительное название для всех вопросов, возникающих в результате появления на *социальной сцене* едва ли упорядочивающихся идейно-идеологически индивида или группы. А эта «сцена» на самом деле устанавливается именно вследствие появления открытых, срочных, всех касающихся вопросов.

Публичное как особая социальная сфера и частное как ее в контексте модерна контрарный термин тесно связаны. Напротив, домодерная «публичность» нечетко разграничена и не создана (особенно в антагонистическом отношении к «частной жизни»). Публичность как территория поиска и, желательно, нахождения общей истины, и дополнительный компонент – «пространство», где человек живет без ее познания, относятся друг к другу как сообщающиеся сосуды. Вся идея интимности частного, личного пространства, удаленного от навязчивого взгляда другого человека, – не говоря уже о его контроле, – фактически основывается на *необходимости жить при отсутствии достоверности общей истины* – не изыскиваемой, а преднайденной, уже существующей, в неопровержимость которой твердо верится. Поскольку новая констелляция просуществовала достаточно долго, жизнь человека, *не обеспеченного истиной*, вызвала наконец его эмоционально-аффективное отделение от общности. Принадлежность человека общности, конечно, не могла таким образом быть совсем приостановлена; она, так сказать, оказалась «заключенной в скобки». Из состояния первоначальной *временности* жизни без истины – человека, всё больше и больше располагаемого *напротив* окружающей социальности, – этот человек, наконец, оказывается *вроде бы* эпохально

«консолидированной» *фигурой индивида*, для которой характерно «*основополагающее*» забвение исторического генезиса и «нормализация» своего изначально только временного состояния. С другой стороны, социальность в своей чистой, интересами определенной форме, по природе вещей вряд ли могла бы вызвать какую-либо эмоциональную привязанность. Частная жизнь индивида как образ жизни и даже своего рода метацинность впоследствии изобретенной *идеологии индивидуализма* может рассматриваться как следствие *идеологической нормализации* ситуации уже трансгенерационной жизни европейского человека за пределами достоверности истины и по ту сторону прежнего состояния общности.

Типичная черта (позднего) модерна (и постмодерна) – «приватизация» истины как своей – тесно связана с появлением *частной* жизни в предполагаемом здесь нормативном смысле; появление таких отдельных областей истины является результатом исторических изменений, а не чем-то якобы самоочевидным, как это может показаться современной (идеологической) установке. В своем первообразе такая *своя истина* является воображаемым пространством, *остаточно родившимся* в силу исчезновения ранее действовавших общих истин, или, немного иначе, *истин общности*. «Общественность» становится *полем публичного поиска общих истин* – поскольку имеющихся исчезающе мало. Появление сферы самозаконного действия (так называемой личной автономии) было вызвано неспособностью человека модерна продолжать совместное *сосуществование в истине*, которую никто – ни лично, ни коллективно – не находил, но которая – продукт неоспоримой традиции! – наличествовала как мировоззренческое, а затем и *жизненно-практическое априори всего сообщества*.

Рождение сферы частного (сначала в *частном* воображении, а только потом

охватывающими феноменами, – еще предстоит выяснить.

подлежащей консолидации в образе индивида), по-видимому, не является результатом преднамеренного идеологического действия, усилия (гражданского) индивида к «самоосвобождению»; скорее, она является непреднамеренным следствием потери общественной самоочевидности о том, как следует (совместно) мыслить и верить и «как следует» (совместно) жить. Это имеет далеко идущие последствия.

Если внутри общности известная и по необходимости прямо и самоочевидно принятая «истина» ранее была концептуальной основой «ведения» личной жизни, – между прочим, тогда почти совсем поглощенной космоцентрической жизнью сообщества, так что в ней, в том, чтобы ее специально *вести*, не было необходимости, – то, вступая в светский образ мира, каждый человек получает (как минимум) двойную задачу. Первая из них – участвовать как «ученый» (*Gelehrte*, на кантианском языке) в нескончаемых общественных дискуссиях, целью которых было обнаружение, а потом и практическое применение публичных истин; вторая – в качестве частного лица искать частные, личные истины, которые должны временно вступать в силу, – до тех пор, пока гипотезируемое общественное согласие насчет Истины не будет снова восстановлено. Кроме того, оставляется открытым вопрос, не окажутся ли частные истины избыточными вообще, при желаемом восстановлении поля публичных истин, или скорее этот топос личных истин останется прочной константной жизни светского человека. Но из последующего забвения временной структуры индивидуальности возникает целый кластер вторичных эрзац-мета-ценностей (или псевдо-ценностей): личная истина – креативность – подлинность... – которые, как типичная идеологическая инфраструктура нашего времени, выглядят как явная помеха для адекватной

истинностной ориентации в современной эпохальной ситуации.

Актуальные обстоятельства эпохи делают общество парарелигиозным (в первоначальном значении) – постоянно неконституированным, *временным коллективом*, возникающим из-за различных отношений между носителями мнений (об истинном) внутри него. В идеальной экстраполяции, когда спор об основной истине преодолевается, общество должно снова приобрести социетальную форму, из которой оно возникло, – становясь вновь *сообществом*. Это крайне маловероятно, поскольку всегда существует реальная возможность – невзирая на то, что мы не разделяем (в основном, марксистское) понимание прочной детерминации установок социальным положением их носителей, – что конкретные позиции акторов в вопросах общей важности всё еще будут обусловлены мотивацией интереса – в степени, достаточной для предотвращения восстановления подлинного консенсуса.

Вопреки социетальной перспективе, в которой индивид перестает быть просто временным искателем временных, личных или групповых «истин», – с той поры, когда публичные дебаты по ключевым вопросам восстановили бы общий консенсус в Истине и таким образом возобновили бы (с того момента *просвещенное*) Сообщество, – исторический опыт показывает, что эти публичные, ставшие неизбежными, дебаты всё более и более усугубляют ситуацию, делая еще менее вероятным достижение стоящей перед ними цели. Взамен желаемого *эпистемического единства* главным результатом вновь и вновь неудачных публичных дебатов является фактическое *подтверждение несовместимости* отдельных и групповых взглядов и интересов и *раздробление* частных миров, их «истинностных» образов. Стремление к публичному обнаружению истины приводит к противоположному результату – публичному столкновению

несовместимых, идеологизированных «истин», принимающих иногда ситуативно вид (пусть даже и спонтанно) якобы общей Истины.

Несмотря на надежды Канта на благоприятные последствия публичных дебатов, они имеют тенденцию углублять, а в конечном счете и закреплять существующие противоречия, часто приводя к появлению новых, ранее неизвестных и даже в высшей степени нерешаемых. Итогом *действующей истории* кантианского изречения о должности гражданина участвовать в публичных дебатах для содействия благосостоянию его общества впоследствии стало *мизологическое* изречение Маркса о том, что единственной успешной формой «критики» является революция, то есть насилие и террор. Если бы это действительно было так, гибель сообщества была бы безвозвратна, с весьма неопределенной перспективой создания стабильного общества.

Мало того, что попытка восстановить общность согласия в Истине посредством публичной речи не увенчалась успехом, но на самом деле она также консолидировала последнее социальное, на несогласии созданное *диссенсуальное состояние*. Остается очень реальным опасение, что изначальная временность общественно (не общно) центрированного социума стала его постоянным историческим положением. Но даже такое состояние общества не должно оставаться устойчивой реальностью, поскольку о нем можно говорить как о динамичном, условном «единстве» тогда, когда общая сумма интересов, стремлений, амбиций... в конечном итоге сходится, а не расходится, – если общий результат сил-интересов всегда положителен. В противном случае за давно уже сбывшейся «смертью сообщества» может последовать и смерть общества. Очень трудно предположить, может ли появиться кроме этих двух основных эпистемических видов социума третий, пока неизвестный. Если бы общество как форма сосуществования

оказалось под угрозой и на его месте не появилось бы ничего нового, это означало бы конец цивилизации, как образа человечески окультуренного сосуществования. Возможно даже, что самое появление некоего третьего вида социума стало бы концом цивилизации...

Литература

- Гуссерль, Э. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени / пер. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. 162 с.
- Копривица, Ч.Д. Синдром идентичности глубокого приграничья. Приложения к пониманию окраины // Журнал фронтирных исследований. 2019. № 4/2. С. 257-295.
- Митровић, Ј.Д. Српство Дубровника [Сербскость Дубровника], Београд: Српска књижевна задруга, 1992. 303 с.
- Actes du Symposium international „Ruđer Bošković“* (1959), Académie Serbe des Sciences, Beograd etc.
- Gehlen, A. Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen / hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016. XXII, 318 S.
- Koselleck, R. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Schurkamp, 1995. 389 S.
- Nietzsche, F. *Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889* // Kritische Gesamtausgabe. Band VIII / ed. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1972. 480 S.
- Ritchie, K. The Metaphysics of Social Groups // *Philosophy Compass*. 2015. No. 10 (5). Pp. 310-321.
- Simmel, G. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1892. 129 S. [Online] URL: <http://socio.ch/sim/geschichtsphilosophie/index.htm> (Accessed: 20.11.2019)
- Simmel, G. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1908. 782 S. [Online] URL: <http://socio.ch/sim/soziologie/index.htm> (Accessed: 20.11.2019)

References

Actes du Symposium international „Ruđer Bošković“ (1959), Académie Serbe des Sciences, Beograd etc.

Gehlen Arnold (2016), *Urmensch und Spätkultur* [Prehistoric man and late culture], hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M, Germany (in Germ.).

Husserl Edmund (1994), *Collected Works, Vol. I, The Phenomenology of Internal Consciousness of Time*, translation by V. Molchanov, Gnosis, Moscow, Russia (in Rus.).

Koprivitsa, Chaslav D. (2019), «Syndrome of identity of deep borderland. Applications for understanding the outskirts», *Journal of Frontier Studies*, 4/2, 257-295 (in Russ.).

Koselleck Reinhart (1995), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* [Past future. On the Semantics of Historical Times], Schurkamp, Frankfurt/M, Germany (in Germ.).

Mitrovic, Jeremiah D. (1992), *Srpstvo Dubrovnika* [Serbian Dubrovnik], Srpska književna zadruka, Belgrade (in Serb.)

Nietzsche Friedrich (1972), *Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889, Kritische Gesamtausgabe Band VIII*, Walter de Gruyter, Berlin – New York (in Germ.).

Ritchie Katherine (2015), “The Metaphysics of Social Groups”, *Philosophy Compass*, 10 (5), 310-321.

Simmel Georg (1892), *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische Studie*, Duncker & Humblot, Leipzig, Germany (in Germ.). [Online] URL: <http://socio.ch/sim/geschichtsphilosophie/index.htm> (Accessed: 20.11.2019)

Simmel Georg (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Leipzig, Germany (in Germ.). [Online] URL: <http://socio.ch/sim/soziologie/index.htm> (Accessed: 20.11.2019)

Conflict of Interests: author has no conflict of interests to declare.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

ОБ АВТОРЕ:

Копривица Часлав Данилович, доктор философии, полный профессор, Факультет политических наук, Белградский университет, ул. Йове Илича, д. 165, Белград 11040, Сербия; caslav.koprivica@fjn.bg.ac.rs.

ABOUT THE AUTHOR:

Chaslav D. Koprivitsa, Doctor of Philosophy, Full Professor, Faculty of Political Sciences, Belgrade University, 165 Jove Ilića St., Belgrade 11040, Serbia; caslav.koprivica@fjn.bg.ac.rs.