

УДК 101.1:316

КОНЕЦ СОЦИАЛЬНОСТИ: МИФЫ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ

Н.А. Терещенко

Аннотация

Статья посвящена анализу ситуации кризиса в социальной философии, вызванного неопределенностью базового понятия социального. Понятийная нечеткость привела социальную теорию к идее конца социального. С точки зрения автора, идея конца социального есть выражение, с одной стороны, кризиса устаревших социальных форм и институтов, а с другой стороны – кризиса социальной теории, ставшей результатом смены форм рациональности.

Ключевые слова: социальность, отношение, искусственное, процедура, идеология.

Социальное – одно из самых сложных и мистифицированных понятий социальной философии. Философия общества, казалось, не трудилась определять свою чуть ли не основную категорию. Производность от слова социум делала прилагательное «социальный» узнаваемым, а дальнейшее превращение его в существительное мало добавляло к заложенным смыслам. Социальное и общественное часто понимались как синонимы¹. Однако некоторая терминологическая недоговоренность ощущалась, что выразилось в разведении «широкого» и «узкого» смысла понятия «общественное»: первое понималось как относящееся к обществу в его предельной абстракции, тогда как второе связывалось с конкретно-историческими формами и определялось как социальное. Понятие социального включило в себя также непроговоренный технологический аспект, означающий конкретно-исторический способ включения человека в систему социальных связей; появилось понятие социализации, а понятия социального так и не сложилось.

Однако процессы, которые шли в обществе и в описывающей это общество теории во второй половине XX века, привели к пересмотру понятийного инструментария. Этот пересмотр пришелся на время, связанное с развитием постструктуралистских идей и постмодернистских теоретических конструкций, время, когда теория, говоря словами Михаила Эпштейна, была заражена апокалиптическими настроениями «эндизма» (от английского ‘end’ – конец, финал). Был провозглашен конец истории, смерть субъекта, конец социальности. Иными словами, социальное «скончалось», так себя и не определив. О конце социального в постмодернистской теории заговорил Жан Бодрийяр. В его работах проблема рассматривается в социологическом и философском аспектах. Свое-

¹ Речь идет, разумеется, о русском языке.

образный «диалог» Бодрийера-социолога и Бодрийера – философствующего субъекта (он вряд ли назвал бы себя философом) натолкнул меня на мысль записать размышления о социальности.

Сформулируем положения, на основании которых будем реконструировать социальное как общественную форму и как концепт. Начнем с того, что социальное как феномен и понятие – факт исключительно западной культуры, так как изначально предполагает некоторую рефлексивность. Далее. В анализе социального мы столкнемся с феноменом дважды-рождения, характерным, впрочем, для любой культурной формы. И последнее. Признание форм социальности, возникших в Новое время, классическими предполагает не только концептуальный, но и инструментальный характер этого положения.

Традиционно «рождение» социальности связывается с первым собственно общественным разделением труда, с отделением умственного труда от физического, что со времен Л. Моргана принято называть цивилизацией. Термин «социальное» мы пока используем в соответствии с традицией, то есть нерелективно. Однако в фиксации связи социального и собственно общественного разделения труда зафиксирован очень важный момент: момент особенности общественной формы, ее принципиального отличия от природы.

Обнаружение человеком себя в пространстве социальности сразу проявилось в форме антиномичности. С одной стороны, неприродность социального становится фактом реальности, с другой – социальное продолжает пониматься как абсолютно естественное, природное, подводится под него.

Эта антиномичность очень ярко проявляется в философии Аристотеля. Так, в «Политике» государство есть продолжение природы, для которой свойственны отношения господства-подчинения. Человека он называет «политическим животным», а названное им «политическое чувство», которое, собственно, и отличает эллина от варвара или раба, превращается в «шестое» природное чувство. Однако его «природность» иная, нежели «природность» пяти других чувств. Во-первых, она принадлежит не любому «животному», коими, например, рабы и варвары также являются, то есть она качественна. Во-вторых, этим качеством надо уметь пользоваться, что говорит о том, что оно существует в некоторой «внешней» форме, которая становится предметом для человека. Социальное двойится, природность обнаруживает искусственность.

Рождение социальности в античности сразу знаменуется рождением форм, делающих возможным превращение природного в искусственное: появляются государство и философия. Философия рождается как форма становления публичного пространства, где общественное становится предметом для человека, отчуждается, чтобы потом присвоиться иным, неприродным способом. Возникает ситуация *отношения* к общественному, усиливается надприродность новой природности. Обнаружение и установление дистанции в отношении – процесс длительный, сложный и незавершенный. В каком-то смысле рассуждения Маркса и Энгельса о том, что животное не выделено из природы, не относится к ней, можно использовать как методологический ключ: человек тоже далеко не сразу и не ко всему может сформировать *отношение*, сделать *предметом*, значит, невыделенные в пространство отношения феномены (пусть

и общественные) остаются для человека абсолютно природными формами¹. Это отношение к отношению обладает особым качеством, и именно его (*отношение второго порядка*) мы и будем называть социальным.

Общественность всегда отчуждена, не задана естественным образом. Это мои общественные, а не природные органы. И эта новая органика действует в новой форме. Отчуждение – первая положительная форма социального, делающая его объективной формой бытия человеческого. Поэтому Гегель, полагающий социальность положительной характеристикой человеческого, связывает ее с античностью, с полисностью, философичностью и противопоставляет частной жизни средних веков. Принцип частной жизни – это минус по Гегелю. Частное для него означает частичное, неабсолютное. Частное здесь – то, что есть за пределами формы социального как политического, которое задавало вектор универсального в античности. Но принцип универсального единства со временем начинает тесниться, обнаруживая пространство для человеческого в его индивидуальной, частной форме. Частное начинает выступать как не до конца обобществленное, или преодолевшее рамки конкретно-исторической универсальности.

В ситуации Средневековья мы сталкиваемся с первой «смертью» социальности. Точнее – со смертью первой классической поры социальности. Классика первой социальности как краткий период единства противоположностей завершилась смертью полиса. Попробуем прояснить это положение. Политичность в античной Греции является своеобразным паспортом человека. Быть гражданином означает быть всем: воином, матерью воина, членом рода, частью этого пространства. Я могу входить в это пространство, но могу и противопоставить себя ему. Могу быть Диогеном и искать человека, быть Пифагором и, назвав себя философом, заведомо стать в позицию, отличающуюся от позиции мудреца. Но удивительно то, что встать в эту позицию (оппозицию) я могу тоже только будучи политическим животным, то есть свободным-мужчиной-эллином! Конечно, это отношение к полису, в котором гражданин полностью принадлежит полису. И в этом плане отношение отсутствует. Социальность грека почти природна, лишена отстраненности. Поэтому грек... почти не социален. Парадокс, но это так. Первая социальность есть просто выражение неприродности, а не социального многообразия. Это как принципиальные положения античной философии: истина есть, бытие есть, государство есть. Социальность есть. А вот вопрос о том, какова эта истина, бытие, государство (эта социальность), практически не стоит. Там, где такой вопрос возникает, античная прозрачность распадается.

Это тождество было естественным следствием соразмерности полисно-социального – человеку. Как только эта соразмерность нарушалась, наступал период кризиса, а затем – поиски нового критерия социального. Как определять социальное, если не через универсальное политическое? Как «схватить», удержать целостность как единство? Исторически и практически эти вопросы породили феномен империй и последующее их распадение. Имперские амбиции и

¹ Те или иные стороны человеческого бытия могут быть, а могут и не быть предметом для человека, он может как-либо относиться к ним, а может не включать в пространство отношения, не замечая их. В такой невыделенности кроется возможность их дальнейшей натурализации, в том числе теоретической.

механизмы возникали там и тогда, где и когда политическая форма перерастала форму организма (полиса, например). Империя есть болезнь политического, неспособного выразить социальное. Сопричастность политическому перестает определять человека как человека, если государство ему несоразмерно. В античности это проявилось в истории Рима. Понятие гражданства размывается и дополняется понятием фамилии. Принадлежность социальности, как и у греков, почти физическая, но «физика» другая. Римские патриции хранили историю своей социальности в портретах предков. Бугорок на лбу или складка между бровями были знаком принадлежности *большему*, целому, иному, нежели мое брэнное тело и моя короткая жизнь, но не такому огромному и абстрактному, как государство. Римский вариант социального – углубление антиномичности. Социализация идет в двух формах – глобализации и фамилизации, которые пока уравнивают друг друга, но пройдет время, и фамилизация одержит победу. Мы окажемся в пространстве Средневековья.

Самое главное, что может следовать из принципа *отношения к отношению*, это вывод о том, что общественное – это далеко не всегда социальное. Социальность задает общественности новое качество, качество возможности освоить, распределить отчужденную, опредмеченную форму.

Родовая организация, предшествующая античности, – еще не социальная форма, а средневековая – в определенном смысле пост-социальная, ведь античный полис уже был, феномен гражданства состоялся, родовое тело приняло социальную форму политической организации. Но в Средние века важным становится другое – рождение индивида, готового помыслить себя вне политического, что отнюдь не означает – вне социального. Оказывается, сверхприродное может мыслиться и за пределами политического, которое уступает место процессам индивидуализации, принявшим религиозную форму.

Зафиксируем выводы, необходимые нам для дальнейшего движения. Во-первых, **социальное есть некоторая над-природная реальность, опосредующая индивидуальные формы бытия в пространстве рода.** Родовая организация уже есть форма опосредованная, но она не создает индивидуального отношения, а потому не предполагает социальности. «Я – гражданин» – это первое социальное отношение. Во-вторых, социальное в античности представлено как политическое, однако расширение представления о человеческом как о политическом привело к первому кризису социальности. В-третьих, **социальное, мыслимое как *отношение к отношению*, нуждается в технологии, в роли которой в античности выступила философия, ставшая адекватным способом символической представленности.** Новая эпоха требует своего способа формирования и выговаривания социального.

Средние века продемонстрировали кризисное состояние социального, которое является как результатом фрагментации общественного целого (распад великих империй древности), так и разрастающимся на этом фоне принципом частной жизни, пусть и формально унифицированной. Констатация этого кризиса в эпоху Средневековья позволила А.Ю. Согомонову и П.Ю. Уварову говорить о втором рождении социальности, о новой ее истории [1, с. 135–159].

А.Ю. Согомонов и П.Ю. Уваров фиксируют процессы фрагментации социального целого. Исследование источников позволяет им сказать, что в Новое

время народонаселение становится проблемой для общества, требовавшей выработки определенного отношения и практики поведения. Распадение родового тела не было единственной формой, в которой протекал процесс фрагментации общественного. В этот период осознается нетождественность общества и государства. Государство начинает мыслиться как инструмент, десакрализуется и явно теряет в своих мистифицированных размерах. Понятие «гражданского общества» обретает привычные нам смыслы, фиксируя именно это осознание нетождественности общества государству. Гражданское общество начинает толковаться как сфера сосуществования свободных индивидов, ценных равенством своего неравенства, разности.

Естественный, но очень драматичный процесс фрагментации общества проявляется, как отмечают Уваров и Согомонов, в процессах социальной демаркации – разграничения сфер деятельности, закрепления за ними групп населения, определения форм самореализации. Эти процессы имеют своей задачей создание сферы, в которой может существовать *особое как типическое*, ибо только так создается возможность социального разнообразия. Правда, социальное разнообразие формируется только в закрытой, «заповедной» системе. Поэтому авторы говорят о попытках «закрыть» эти сферы от вторжения (создать муниципальные отряды, охраняющие город от вторжения бродяг, сохранить цеховое устройство средневековых городов). Социальное как частное рождается там и тогда, где и когда общественные проблемы становятся *частным делом каждого человека*. В скобку «частного дела» попадают религия, политика, нравственность, а формой реализации «частного» становится право, так как именно оно задает форму отношения, одной стороной которого является общество, а другой – индивид. Формальность правовой скобки позволяет частному социальному сохранить свою универсальность. В Новое время политика становится слишком абстрактной, но, попав в пространство отношения, живет в нем полнокровной жизнью... через право. Появляется понятие «правовое государство», ставшее первым шагом в освоении политического через отношение.

В Новое время социальное разворачивается в орбите индивидуального, означает индивидуализированное отношение к общественному. Своеобразным символическим выражением этого отношения можно назвать философию естественного права и естественного человека.

Естественным следствием фрагментации целого является создание каналов связи фрагментированных частей. Социальное как отношение и есть способ (технология) связи человека и общественного целого, носящий ярко выраженный исторический характер. Формой универсального и способом канализации социального отношения в Новое время стала процедура. Об этом говорят практически все историки, изучающие Европу XIV – XVII веков. Изобретение процедуры – важнейший этап становления общества модерна, решительный шаг в сторону осознания человеком разницы объективных и субъективных форм развития и понимания необходимости сознательного поддержания границ объективной формы. В процедуре социальное качество не просто осознается, оно конструируется, меняется, оно есть сплав объективной тенденции и субъективного усилия.

Таким образом начинает проявляться новая форма социальности, предполагающая не только **принадлежность к определенной сфере общественных отношений, но способность ее осознать. Осознание социального статуса осуществляется в форме языковых практик (в том числе и в процедуре)** [1, с. 154–158]. Формируется социальная сфера как сфера гражданского общества, права, сфера общественного договора. Можно сформулировать следующий тезис: принадлежать к социальности мало. Надо понять и принять эту принадлежность, выработать к ней отношение, то есть научиться действовать в ее рамках, выговаривать ее. В этой субъективированности и привязке к языковым практикам, возможно, кроется причина того, что социальное трудно определялось в социальной теории как марксистского, так и немарксистского толка. Первая игнорировала факт осознаваемости, вторая – объективности социальных качеств.

Известно рассуждение Бурдые о том, что до Маркса не существовало классов. Конечно, нельзя его толковать буквально. Дело не в том, что классов не было как таковых. Просто принадлежать классу – это одно, а знать, что ты принадлежишь ему, – другое. Речь идет о формах осознания своего социального качества, которые являются также формами его конструирования. Осознать себя в индустриальном обществе проще всего в классовой форме. Класс становится первой формой индивидуализации общественного и первой формой социальной идентификации в ситуации осознания социальной неоднородности.

Можно сказать, что различие социальности в ее античном варианте и варианте Нового времени состоит в изменении объекта идентификации и усложнении его структуры. «Я» становится множественным: горожанин, ремесленник, христианин, француз и т. д. Причем универсальной практической формы, которая объединяла бы все эти статусы, не существует. Если статус гражданина реализовывался практически, то множественность статусов может быть реализована только теоретически, а значит, нуждается в проговаривании.

Абстрактной скобкой, позволившей в Новое время собрать воедино многие (пусть и не все) социальные характеристики, стал класс, а формой его символической представленности – идеология. Именно в форме идеологии осуществлялось осознание принадлежности социальному. Именно в силу абстрактности и синтетичности идеология выполняет функцию, которую в античности выполняла философия, формируя одновременно пространство и инструмент говорения. Раньше выговаривание человеком своих качеств происходило в философии, искусстве, религии, науке. Но человек Нового времени уже не мог быть ограниченным одной сферой деятельности, а значит, и одной сферой говорения. Именно поэтому идеология – не форма общественного сознания, а горизонтальный синтетический срез всех идеальных форм снятия реальности. Способность представить единичное через общее, частный интерес – через общественный делает идеологию прекрасным классовым инструментом. Но это не главное. Главным является то, что в ней реализуется *отношение к общественному целому*, за которым следует конструирование форм социальности. Класс – и идеальная форма общественной тотальности, и технологическая форма общественного, и абстрагированная, отчужденная форма человеческого.

Итак, что изменилось и что сохранилось в социальности в Новое время? **Во-первых, социальное продолжает выражать некоторую над-природную реальность, форму опосредования индивидуального бытия в пространстве рода.** Но мы видим – это конкретно-историческая форма. Во-вторых, меняется характер процессов идентификации и самоидентификации человека. Процедурность конструирования социального приводит к тому, что задаются все новые возможности анатомирования социального, его индивидуализации, а значит, **классовая идентификация и классовый механизм осознания (идеология), так же как до того политика, неизбежно должны перестать выражать социальное как таковое. Кризис социального возобновляется.** В-третьих, если социальное изначально требует символического способа представления, то его индивидуализация обнаруживает сложности в нахождении способов выражения атомизирующегося социального. Символическая форма не может быть индивидуальной, она требует культурной коммуникативной вертикали. **Социальное как индивидуальное – ошибка в определении. Поэтому нужно найти формы символического «встраивания» социального в индивидуальное.** В Новое время социальное отношение расколосось. Теоретической его формой стала политическая идеология, практической – правовая процедура. Общественное существует в диалектике устойчивости и изменчивости. Если формы устойчивости сохраняются с помощью традиционалистских культурных механизмов, то изменчивые формы общественного должны порождать подвижные, мобильные инструменты их реализации. Логично предположить, что изменяющаяся природа общественного полагает изменяющиеся формы *отношения к общественному*, а социальное эпохи модерна не может существовать неизменно в постмодернистскую эпоху. **Второе рождение социальности не есть ее окончательное оформление.**

Сказанное заставляет нас почти с неизбежностью сделать предположение: «новая история социальности» должна завершиться кризисом, а значит, появлением новой формы социального. Более того, если первую и вторую формы социального разделяло время социального безвременья, то, вероятно, второй кризис социальности может привести к состоянию, когда общественное существует в его непосредственной форме, а *не в форме отношения*, когда социальное «не читается», не поддается усмотрению, пониманию и говорению. Именно это стало причиной появления в социальной теории идеи конца (смерти) социальности как таковой. Показательной в этом плане является работа Ж. Бодрийяра «В тени молчаливого большинства, или Конец социального». Общий пафос ее заключается в том, что социальное исчерпывает себя в обществе омассовления. Масса, «черная дыра» социального, неспособна ни выработать, ни выразить социальное.

«...масса, – пишет Бодрийяр, – выступает характеристикой нашей современности – как явление в высшей степени импловивное, не осваиваемое никакой традиционной практикой и никакой традиционной теорией, а может быть, и вообще любой практикой и любой теорией. Воображению массы представляются колеблющимися где-то между пассивностью и необузданной спонтанностью, но всякий раз как энергия потенциальная, как запас социального и социальной активности: сегодня они – безмолвный объект, завтра, когда возьмут

слово и перестанут быть «молчаливым большинством», – главное действующее лицо истории. Однако истории, достойной описания <...> массы как раз и не имеют. Они не имеют ни скрытых сил, которые бы высвобождались, ни устремлений, которые должны были бы реализовываться... Такова масса <...> Черная дыра, куда проваливается социальное». [2, с. 7–8]. Попробуем определить, в чем причина такой категорической оценки социального, которую дает один из ведущих социологов конца XX века, а также понять, в чем наши собственные суждения схожи с оценками Бодрийяра, а в чем расходятся с ними.

Бодрийяр – прекрасный диагност, точно фиксирующий состояния общественного организма. Но нас будет интересовать одна черта его мысли, которая, как нам кажется, во многом является типичной для философии (скажем шире – теории) последних десятилетий. Речь идет о трагедии посттеоретического дискурса, которая выражается в *принципиальной невозможности* работать понятийным инструментарием. Неклассическая рациональность уже на рубеже XIX – XX веков обнаружила, что понятие не является адекватной формой мышления там, где мысль уходит от принципа сущностного определения феномена. В гуманитаристике это привело к росту интереса к языку и различным языковым практикам, в естествознании – к отказу от теории в пользу инструментальной модели [3, с. 28–94]. Постепенно, но последовательно эта позиция привела к тому, что в социальном познании стали превалировать феноменологический и эпистемологический подходы. Рефлексивность сохранялась фактически лишь в собственно философской скобке. Но если на бумаге содержательный и формальный пласты мышления разводились достаточно легко, то в дискурсе конкретного теоретика они причудливым образом смешивались, создавая удивительные сочетания.

Именно такое причудливое смешение двух пластов мышления произошло и в работах Бодрийяра. Станным образом он смешивает пласты своих исследований, в каждом из которых он очень тонок и продуктивен. Так, именно он вводит термин «симулякр» в философский оборот. Но Бодрийяр, пишущий о симулякре, и Бодрийяр, пишущий об обществе потребления в социологическом плане, иногда кажутся двумя людьми, незнакомыми друг с другом. Феномен массы оказывается для Бодрийяра непроницаемой черной дырой, так как он пытается проникнуть в него на уровне социологического анализа, что невозможно исходя из его же понимания симулякра. Но Бодрийяр-социолог стоит на почве социологической науки, которая создавалась в условиях индустриального общества и прекрасно работала в понятийном пространстве, принимая теоретическое, субъектное отношение человека к миру. В этом, кстати, источник многих достоинств социологии, ее пользы и результативности. Но это делает социологию практически атемпоральной, говоря словами самого же Бодрийяра.

Попробуем посмотреть на рассуждения Бодрийяра-социолога о массе глазами Бодрийяра-философа, культуролога и сразу получим неожиданный эффект. Во-первых, поймем, что не стоит «мерить» массу социологическим (теоретическим) и политическим (идеологическим) инструментом, так как феномен омассовления принадлежит иной исторической реальности. Бодрийяр видит социальное в форме Нового времени, а возможно даже, в форме античной (так как связывает его с политическим). При этом он сталкивается с достаточно

предсказуемой ситуацией: структура общества модерна, способы и методы ее конструирования и поддержания совершенно не вписываются в реалии современного Бодрийяру общества, определяемого им как массовое.

Говоря о формах социального (или о примерах его невозможности), Бодрийяр фактически описывает процессы социальной демаркации, идущие в Европе в XVI – XVII вв. «Социальное исчезает бесследно, – пишет он, – как будто его и не было. <...> Это уже не «кризис» социального – это распад самого его устройства. Маргиналы (умалишенные, женщины, наркоманы, преступники), которые якобы разрушают социальное, здесь не причем – их активность, наоборот, служит для слабеющей социальности источником дополнительной энергии. Но ресоциализация невозможна» [2, с. 79]. Посмотрим, кого называет Бодрийяр «маргиналами», выпадающими из социального пространства. Это умалишенные, женщины, наркоманы, преступники (заметим, через запятую). О чем это говорит, как ни о том, что поиск социального ведется в классических категориях Нового времени! Во-первых, это мужской мир, полагающий жесткий бинаризм мужского/женского. Во-вторых, сохранен принцип рационализма (умалишенные). В-третьих, выведение за рамки социального деклассированных элементов свидетельствует о том, что Бодрийяр не отрицает (или не замечает) классового/ сословного/ стратного критерия эпохи модерна.

Рассуждая о социальных науках, Бодрийяр совершенно точно указывает ахиллесову пяту их позиции относительно социального. «Так называемые «социальные науки», – пишет он, – были призваны закрепить впечатление, что социальность вечна. Но сегодня от него надо освободиться. Существовали общества, которые обходились без социального, как они обходились и без истории. С другой стороны, социального, по всей видимости, не будет и в наших «обществах» – они хоронят его тем, что оно в них симулируется. И поскольку видов смерти у него столько же, сколько определений, умирать ему суждено по-разному. <...> Но «социология», кажется, будет доказывать его вечность и после его смерти» [2, с. 74–75]. Большинство из сказанного абсолютно верно, но, как нам кажется, в рассуждениях Бодрийяра происходит какая-то сшибка: не социальности нет, а формы ее разные! Он прав в том, что социальные науки говорят (хотя и говорить) об одном типе социальности (но и сам он делает практически тот же вывод!) Прав он и в том, что социальное актуализируется в переходные эпохи, когда возникает необходимость в поиске новой формы социального отношения, идентификации. Казалось бы, вывод напрашивается сам собой: постиндустриальное общество – это общество, в котором прежние формы социальности оказываются «провалившимися», но это характерно для любой переходной эпохи, а значит, есть резоны искать новые ростки социального. Но Бодрийяр такого вывода не делает.

«Неразличимость равнозначности», характерная для массы, вовсе не говорит о том, что различия не существуют. Она говорит о том, что существует кризис коллективной формы существования, что сломался механизм собирания дивида в индивид, человека в коллектив, необходимость которого провидится в философии очень отчетливо. Эту же проблему можно сформулировать более конкретно: нужно понять, что придет на смену процедуре и идеологии, которые перестали выражать социальное? Самое замечательное, что Бодрийяр ка-

сается этой проблемы. Его книга называется «В тени молчаливого большинства, или Конец социального». Он прав: нужно анализировать природу молчания, в нем тайна болезни социального, невозможности выразить его как отношение¹, надо проанализировать молчание как позитивную силу. Но именно этого и не делает Бодрийяр! Молчание большинства «говорит» об отсутствии языка, на котором оно может о себе сказать, нет формы говорения.

Формой выражения социального в эпоху классического модерна была идеология. Будучи существом, непосредственно включенным в некоторые социальные связи, человек был вынужден постоянно соизмерять себя с группой, классом, общностью, что легко делалось с помощью идеологии. Идеология задавала масштаб личности, определяла ее горизонты, создавала наиболее адекватные формы помысления себя. Человек, в свою очередь, придавал идеологическим конструктам индивидуальные формы, идеологический опыт реализовывался в новой деятельности, идеология «становилась материальной силой, овладевая массами», в результате чего формировалась живая деятельность, живой человек в его общественности.

В ситуации, которую описывает Бодрийяр, изменились ориентиры. Идеология перестала быть способом диагностирования индивидуальных состояний, превратилась в мертвую, симулякриванную форму. Отсутствие языка стало препятствием для нового конструирования социальности. Сложная, непрозрачная, чрезвычайно длинная цепь опосредований превращает индивида из субъекта общественного отношения в сторону коммуникативной связи, в получателя сообщения, а сообщение становится мертвым, застывшим, превращается в иероглиф, штамп, код, пароль, который проверяется не на истинность, а на эффективность. Это – инструменты. Их не понимают, ими пользуются. Они не могут быть интериоризованы. Превратившись в такой инструмент, идеология перестала работать. Омертвление идеологических конструктов Бодрийяр называет своеобразным процессом десимулякривации, подразумевая недоверие к их форме. Но не будем забывать, что недоверие может привести и к поиску более адекватной формы выражения отношения человека к миру, новой форме идентификации. А вот назовем ли мы возникшее в результате отношение социальным или нет – от этого суть его не изменится.

Подведем некоторые итоги. Представляется, что тезис о «смерти» или «конце социального» является скорее способом проблематизации, чем констатацией реальной ситуации. Позиция Ж. Бодрийяра кажется нам выражением идеи кризиса социальных форм, а не их абсолютной исчерпанности. Социальным мы можем назвать общественное отношение, попавшее в фокус осмысления индивида, его деятельности и ответственности. Не надо бояться, что, задавая модус отношения на уровне индивида, мы попадем в пространство субъективированное. Сама природа отношения вменяет ему объективные характеристики. В Новое время начинается фрагментация общества. Сегодня эти процес-

¹ О природе социального как отношения Бодрийяр тоже пишет, но проблематизируя его возможность: «Неопределенность заложена уже в термине «социальное отношение»... Понятным содержание... оказывается лишь на первый взгляд. <...> А может быть, «социальное отношение» отнесено к чему-то другому, а именно к тому, что оно разрушает?» [2, с. 74]. И опять хочется согласиться практически со всем. Но! Отношение не только разрушает целостность – фрагментируя общественное, оно задает некоторый тип связи.

сы нарастают. Понятия «фрагментированное общество», «фрагментированная культура» стали очень распространенными, причем в них вкладывают явно выраженный негативный смысл. Не пытаясь опровергнуть эту интуицию, заметим, что любое общественное явление отличается амбивалентностью (скажет социолог) или антиномичностью (скажет философ), а значит, имеет и обратную, позитивную сторону. С точки зрения позитива фрагментация есть отражение превращения все более частных, индивидуализированных общественных форм в формы социальные (попадание в пространство отношения). При таком подходе проясняется понимание социального как технологии общественного.

Summary

N.A. Tereschenko. The End of Sociality: Myth or Reality.

The paper is devoted to the problem of sociality, which is the focus of most important discussions of 1980s–1990s. The author's idea is the following: the concept of the end of sociality reflects the situation of crisis, which takes place in human mentality. The society is looking for adequate forms to express its main values and thinks. However, the society faces a lot of problems in the procedures of social identity which seem to us a complete crash of sociality.

Key words: sociality, attitude, artificiality, procedure, ideology.

Литература

1. *Согомонов А.Ю., Уваров П.Ю.* Парадоксы вывихнутого времени, или Как возникло социальное // Конструирование социального: Европа V – XVI вв. / Сост. П.Ю. Уваров, И.В. Дубровский. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 135–159.
2. *Мамардашвили М., Соловьев Э., Швырев В.* Классика и современность. Философия в современном мире.
3. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социальности. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 96 с.
4. *Мамардашвили М., Соловьев Э., Швырев В.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука: Критические очерки буржуазной философии. – М.: Наука, 1972. – С. 28–94. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/mamsosh/index.htm>.
5. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.

Поступила в редакцию
27.02.08

Терещенко Наталья Анатольевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и культурологии Казанского государственного университета, докторант.