

УДК 130.1 (045)

ДУХОВНЫЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ В СИСТЕМЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ИНДИВИДОВ

ТРОИЦКИЙ С. А.

Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ)

У статті розглядаються способи сприйняття соціальної реальності і відповідні цим способам лінії поведінки. Виокремлюються Ми-зв'язок, Я-Ти-зв'язок, відносини Я і Воно. На матеріалі різноманітних інтелектуальних традицій показуються способи сприйняття вченими цих ліній поведінки та способів сприйняття.

Ключові слова: діалог, масові структури, малі ансамблі, суспільство, соціум, соціальна реальність.

В статье рассматриваются способы восприятия социальной реальности и соответствующие этим способам линии поведения. Выделяются Мы-связь, Я-Ты-связь, отношения Я и Оно. На материале различных интеллектуальных традиций показаны способы восприятия учеными этих линий поведения и способов восприятия.

Ключевые слова: диалог, массовые структуры, малые ансамбли, общество, социум, социальная реальность.

This article considers the ways of perceiving social reality as well as respective lines of behavior. The paper describes the concepts of the We-connection, the Me-You-connection, and relationships between Me and It. Given various intellectual traditions, the article highlights how different researchers interpret such lines of behavior and modes of perception.

Keywords: dialogue, mass structures, small ensembles, society, social reality.

Постановка проблеми. В условиях культурного и социального многообразия актуальной оказывается проблема конструктивного взаимодействия между различными “малыми ансамблями” [22] и / или между отдельными личностями. Особенно важным кажется решение этой проблемы в ситуации тотального индивидуализма, “разумного” и безрассудного эгоизма, связанного со стремлением к установлению комфортной среды обитания (установка на создание комфортных условий существования, по всей видимости, является современной формой гедонизма). Для создания условий конструктивного взаимодействия необходимо, в первую очередь (это и является главной задачей данной статьи), обозначить формы восприятия Другого в индивидуальном и групповом сознании и линии поведения, которые соответствуют каждой из этих форм, а затем – стимулировать необходимые линии поведения. *Задачей данной статьи* является диагностирование социальной реальности и описание форм взаимоотношения индивида и социальной среды.

Изложение основного материала. Предложенное С.В. Чебановым различение между “малыми ансамблями” и “массовыми структурами” соответствует различению между обществом и социумом (анг. Community и Society, нем. Gemeinschaft и Gesellschaft [16]), принятому в зарубежной литературе, где в обществе “каждый их компонент вносит свой неповторимый вклад в эмергентные свойства целого, сохраняя свою индивидуальность, которая и является самым ценным его свойством” [22, с. 204], а в социуме, как правило, большое количество однородных компонентов, при этом индивидуальность каждого из них стирается, а “усредненный представитель массовых образований довольно полно представляет любой компонент” [20, с. 204–205]. Каждое из этих социальных образований обладает собственными свойствами, совокупность которых можно было бы определить как “общинность” и “социальность” соответственно, а также обладает собственной формой взаимоотношений внутри образования и вне его. При этом в повседневной жизни любой человек сталкивается и с социальностью и с общинностью постоянно, являясь элементом и “массовых структур” (государство, место работы и т.п.), и “малых ансамблей” (круг друзей, круг коллег, семья и т.п.) одновременно.

Исходя из предложенного различия, можно выстроить систему взаимоотношений. Вспомним, различие вводит Гуссерль, когда описывает *Другого* и *Чужого*, когда в отношении *Другого* (*der Andere*) вводится презумпция наличия характеристик моего *Я*, *Другой* – “не-*Я* в форме другого *Я*” [5], в то время как “*Чуждый*” или “*Чужой*” лишен подобных характеристик, и представляется некой безличной массой моего “не-*Я*” [5]. Используя систему координат, принятую в философии диалога и психологии, можно описать эту систему следующим образом. Социум отличается от общества тем, что по отношению к *Я* социум безличен. Между *Я* и *Оно* не может быть связи, ведь для того, чтобы связь появилась, необходимо *Оно* ввести в круг общения, возвести его в ранг *Ты*. Непосредственной связи *Я-Оно* мешают стоящие между ними *Ты*. Поэтому возможна только связь *Я-Ты*. “Нет *Я* самого по себе, есть только *Я* основного слова *Я-Ты* и *Я* основного слова *Я-Оно*” [3, с. 16]. М. Бубер пользуется местоимениями *Я*, *Ты*, *Оно*, обозначая этим степень психологической близости не только людей, но и явлений, действий. Он пишет, что *Я* как чего-то обособленного не существует, добавляя, что *Я* существует, только если есть связка *Я-Ты* и *Я-Оно*. Именно в связке *Я-Ты* *Я* обретает себя, *Я* существует как личность, *Я* является носителем цивилизационных процессов, носителем культуры.¹ “Что же представляет собой это подлинное *Я*? Вопрос очень простой: его экзистенция лежит не в том, чтобы быть отнесенным к самому себе, но – и это решающее обстоятельство – в его отношении к *Ты*” [21, с. 30]. Такое соотнесение – основа для диалога, прежде всего, в смысле коммуникации. Только в обществе (*community*) возможно общение (*communication*) [23], только в обществе существует диалог, *Я-Ты*-связь. В структуру личности входят как индивидуальность, так и социальность и общинность, т. е. как само *Я*, так и *Оно* и *Ты*, являющиеся разными векторами социальной активности, по-разному разворачивающимися в процессе становления *Я*. Эти два способа разворачивания собственной идентичности сопоставимы с культурой и цивилизацией, одна из которых имеет непосредственное воплощение в “малых ансамблях”, а другая – в “массовых структурах”.

Если использовать принятые опорные точки для описания социальной реальности, то вполне возможно ее картографировать. На бесконечной плоскости социума (*Оно*) вырисовываются окружности, являющиеся границами обществ (*Ты*) и очерчивающие круги, с центрами – точками *Я*. Из кругов, которых ровно столько, сколько точек на плоскости социума, состоит вся эта плоскость. Величина каждого круга зависит от психологических качеств центра – *Я*, т. е., прежде всего, от способности вступать в диалог (коммуникабельности). При этом окружность, очерчивающая этот круг, является границей вступления в диалог. Все точки социума находятся в некотором броуновском движении, постоянно нарушая границы, как входя внутрь кругов, так и выходя за их пределы, сами в то же самое время являясь центрами других кругов, *кругов общения*. Не обязательно все точки, находящиеся внутри круга, то есть все *Ты*, находятся на равном удалении от центра (*Я*). Скорее всего, даже наоборот, некоторые *Оно*, ставшие в силу обстоятельств *Ты* для данного человека, данного *Я* и в данное время, находятся где-то на окружности, большинство же участников общения, членов общества, находятся ближе к центру, нежели точки окружности. И эти члены общества приближены к центру настолько, насколько они психологически близки данному *Я*. Интересно, что для того, чтобы какая-либо точка социума стала членом общества, нужна активность только со стороны *Я*, пусть даже мысленная, хотя при ее отсутствии, *Оно* не может стать *Ты*. “Отдельное *Ты* должно стать *Оно*, когда отношение исчерпано. Отдельное *Оно* может через вхождение в действительность отношения стать *Ты*” [3, с. 35]. Для того чтобы ввести кого-нибудь в круг общения, *Я* не обязательно должно вступать с ним в разговор.

¹ Культура и цивилизация – хоть и совпадают в том, что их носителем является каждое *Я*, но проявляются они в разных состояниях. Культура – это общественно ориентированный феномен. Культура не может проявляться в социуме. Цивилизация – это социально ориентированный феномен, который проявляется исключительно в массовых структурах, в социуме [22, с. 208].

В процессе социализации человек проходит стадии становления социальной среды с помощью этих точек социальной активности. Изначально существует только *Мы*, для рождающегося *социального лица* нет ни *Ты*, ни *Оно*. Однако в процессе рождения *Я* появляются некие расплывчатые представления о *Ты*. Постепенно *Ты* обретает все более определенные формы, появляется связь *Я-Ты*, которая со временем крепнет. Однако *Ты* есть искусственное построение для *Я*, возникающее только благодаря наличию *Я*. Связь *Я-Ты* есть связь *Я-Я*, связь *Я* со своим отражением. Как в зеркале отражается только та часть находящегося перед зеркалом, которой он повернут к зеркалу в данный момент, так и в связи *Я-Ты* *Я* переносит на *Ты* малую часть своего *лица*, своих качеств. *Я* переносит на *Ты* качества, только присущие *Я*, это и есть надделение *Ты* имманентностью, приобщение к *Я*. *Я* воспринимает (оценивает) действия *Ты* с позиции *Я*, исходя из опыта *Я* (*лично*). “С. Булгаков говорил о дружбе как результате раздвоения, обретения в другом своего идеального *Я*. Но такой же результат раздвоения – вражда, когда из личности выводится и персонифицируется отвратительное. То есть у человека отношения – всегда с самим собой (или между собой)” [3, с. 35]. Однако не только *Я* переносит на *Ты* свою имманентность, но и *Ты* переносит на *Я*, свою имманентность, являясь в свою очередь другим *Я* (*Alter Ego*). “Ибо всякое *Ты* – это alter ego, то есть оно понимается исходя из ego и одновременно также как нечто отрешенное от него, самостоятельное, как само ego” [4, с. 301]. Вот, что пишет Делез: “[...] удвоение никогда не бывает проекцией внутреннего, напротив, оно есть интериоризация внешнего. Это не удвоение Одного, но редублирование другого. Это не воспроизведение Самости, но повторение Различия. Это не эманация “Я”, но нечто, что помещает в имманентность всегда-иное или “Никто”. Двойником в процессе дублирования никогда не является другой, это моя самость, которая покидает меня как удвоение другого: я не сталкиваюсь с собою во внешнем, я нахожу другого во мне (это всегда связано с показом того, как Другой, Дальний, является также Ближним и Схожим). Это в точности напоминает инвагинацию ткани в эмбриологии или акт удвоения в шитье: поворот, складку и т.д.” [6, с. 229–230; 7]. Удвоение является внешним проявлением “складки”.

В момент связи *Я* с конкретным(и) *Ты* все остальные *Ты* превращаются в одно целое, в *Оно*, не обладающее для нас собственной идентичностью, а потому существующее только как фикция, неосознаваемый феномен, практически сопоставимый с бессознательным, которое З. Фрейд, вслед за Г. Гроддеком, так и обозначает в работе “*Я* и *Оно*”². *Оно* оказывается вне нашего непосредственного опыта (трансцендентально), недоступно для осознания, обладает свойствами трансцендентного. Интересным развитием проблематики “*Я* и *Оно*” стала построенная на сопоставлении индивидуального сознательного и коллективного бессознательного типологизация сознания, предложенная Э. Нойманном [14], учеником К. Юнга. *Я* вынуждено устанавливать отношения с элементами окружающей его реальности в соответствии с теми приоритетными для него формами его восприятия, которые “закреплены” в сознании за тем или иным элементом. Отношение *Я* к миру всегда имеет специфическую направленность, которую можно обозначить местоимением, относящимся к доминирующей в данной ситуации форме восприятия, вектору поведения с соответствующим ему содержанием. О разных векторах нашего восприятия свидетельствует то, как складывается результат нашего восприятия, т.е. история. Можно говорить Дазайн-история (*Я*-история), *Я-Ты*-история, *Оно*-история (т.е. то, что называется историей вообще). Но речь здесь не об истории какого-то *Я* или какого-то *Оно*, речь об отношении. Все эти три истории существуют одновременно. *Я*-история достояние каждой отдельной человеческой памяти, это сама жизнь этого человека, это биография. *Я-Ты*-история изучается антропологией, это история связей человека с миром. *Оно*-история изучается историками, это история великих исторических событий, войн и т.д., здесь отдельный человек не имеет значения, а имеет значение совокупность людей, однако, когда, говоря, например, о войнах Александра Македонского, говорят о нем самом, то это уже *Я*-история.

Каждая из них – это форма упорядочивания результата нашего восприятия исходя из заданного вектора отношения к воспринимаемому. Возможно, это и есть “картины мира”, о которых писал Хайдеггер, смена каждой из них другою – это смена приоритетов, ценностей, эталонов, сопровождающаяся пессимизмом, ощущением кризиса. Рискнем предположить, что имеющиеся на данный момент формы восприятия реальности могут быть сведены к четырем: мифологическое, религиозное, научное, гуманитарное (антропологическое).

В мифологическом сознании самостоятельное *Я* еще не отделено от *Мы*. “Уже в наипервейшем событии-отношении основное слово *Я-Ты* исходит от человека как бы естественным образом, еще не оформившись, т.е. еще до того, как он осознал себя как *Я*” [3, с. 28]. Здесь тело каждого представляет тело всего сообщества, тело космоса, которое может принять смерть только “от руки того, кто может нанести ее, только умирая сам” [4, с. 23]. Мифологическое сознание замкнуто, следы этого сохраняются до наших дней: круговая (сферическая) организация пространства и времени. Носители мифологического сознания не выделяют себя из окружающего мира, воспринимая себя его частью, перенося на него черты своего *Я*, близких и понятных характеристик, приписывая жизни, а, следовательно, телесности. “Ясно, что при определяющем значении категории *другого* в созидании идеи человека будет преобладать эстетическая и положительная оценка *тела*: человек *воплощен* и живописно-пластически значителен; внутреннее же тело только примыкает к внешнему, отражая его ценность, освящаясь им” [1, с. 49]. Это вполне естественно, ибо как пишет Ж.-Л. Нанси, “других я познаю всегда в качестве тел. *Другой – это тело*, потому что только *тело и есть другой*. У него такой-то нос, цвет кожи, родинка, рост, ямочка, покальвание в сердце. Он столько-то весит. От него исходит такой-то запах” [13, с. 55]. Такое перенесение является основой для архаических форм взаимодействия с окружающим миром (магия, например).

Вместе с выделением *Мы* (Свое) определяется и пространство *Оно* (Чужое), которое способно воздействовать на *Мы*, существует вовне и могущественнее и сильнее³, чем *Мы*, с *Оно* невозможен диалог, т. к. оно лишено лица, хотя обладает свойствами тотальности. *Оно*, как способ восприятия мира воплощается в религиозном сознании, где идея божественного воплощается именно через тотальное, бесконечное, всемогущее. Как отмечает К. Ясперс, “Почти одновременно в ходе завоевания насильственно создаются большие могущественные империи – в Китае (Цинь Ши-Хуанди), в Индии (династия Маурья), на Западе (эллинистические государства и *imperium Romanum*). Повсюду, возникая из руин, складывался прежде всего технически и организационно планомерный порядок” [22, с. 36]. Массовые структуры в форме империй, подавляя единичность своих членов, вступают в борьбу за господство над всем миром, которое состоит в подавлении остальных социальных и общественных организмов. “*Мифологической эпохе* с ее спокойной устойчивостью пришел конец. Основные идеи греческих, индийских, китайских философов и Будды, мысли пророков о Боге были далеки от мифа” [22, с. 33]. Сосуществование *Мы* (коллективности, общинности, соборности) и *Оно* (Бога) представлено в христианстве, исламе, хотя доминирование закреплено за *Оно*. Господство *Я* – следствие из доминирования *Оно*. “Критика религии завершается учением, что *человек – высшее существо для человека*, завершается, следовательно, *категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения*, в которых человек является униженным, поработанным, беспомощным, презренным существом...” [10, с. 422]. Религиозное сознание сменилось *научным сознанием*⁴ (доминирование *Оно* сменилось доминированием *Я*). Научное сознание характеризуется эгоцентризмом, безапелляционной демонстрацией себя. В самом предмете стремления, в самом основании науки находится тоталитарное понятие истины: истина одна, она некоторое подобие тоталитарного *Я*, зафиксированный образ. Свойственное

³ О образе Чужого-сильного (Оно) в русской народной культуре см. 19.

⁴ Делез, вслед за Фуко, видит начало научного типа сознания в XIX веке [9, с. 164–165].

научному сознанию представление человека как механизма [24; 10], как машины берет свое начало в *Оно* (для которого нет живых людей, т. е. нет *Я*), как следствие – механизация отношений [15]⁵, предпочтение разума жизни [19] и тоталитаризм. *Я*, пришедшие к тоталитарной власти, использовали в своих интересах “человеческий материал”, механизмы, машины (людей) для достижения своих целей. Пиком развития философии *Я* (научного сознания) было учение И. Канта, для которого Бог служит лишь для того, чтобы оправдать моральные нормы, ценен не сам по себе, а лишь как обстоятельство, необходимое для существования морали и, следовательно, мораль по Канту важнее Бога. Следствием, логичным завершением этого положения становится ницшеанский сверхчеловек. Как представляется, все эти векторы восприятия социальной реальности сосуществовали и сосуществуют, устанавливая определенные нормы поведения, соответствующие этим векторам. Самым последним выделившимся вектором стала установка на существование *Ты*. То и дело власть готова предоставить развиваться детоталитаризированному отношению *Я-Ты* (*Ты* как другое, имеющее столько же прав на дружость, *Я*), сопровождающееся уважением к инаковости другого. Теоретики середины XX в. в один голос свидетельствуют о кризисе возникшего в эпоху Просвещения научного проекта. Наука “не может больше сама себя легитимировать, как то предполагает спекуляция” [11, с. 98], в науке нет того, к чему она так стремилась, “нет универсального метаязыка, проект “система-субъект” провалился, [...] ученые стали научными сотрудниками, размножившиеся задачи исследования стали задачами, решаемыми по частям, и никто не владеет целым. [...] Прагматика научного исследования, особенно в аспекте поиска новой аргументации, выводит на передний план изобретение новых “приемов” и даже новых правил языковой игры. [...] Этот аспект [...]стал решающим при нынешнем состоянии научного знания. Шаржируя, мы могли бы сказать об этом последнем, что он ищет “пути выхода из кризиса”, которым является кризис детерминизма” [9, с. 130], который есть основа научного сознания [18]. Во многих моментах антропологическое сознание совпадает с мифологическим, хотя полное возвращению состояния *Мы* в данный момент невозможно, как никому невозможно вернуться к своему младенческому восприятию себя как части матери. Однако восприятие окружающего мира с позиций диалога, воспринимая его элементы как *Ты*, это свидетельство высокого уровня самоидентификационной уверенности *Я*, которой не может грозить внешняя инаковость.

Выводы. Учитывая описанные формы восприятия социальной реальности, окружающего мира, можно стимулировать необходимые формы. Политическое воздействие, как правило, стимулирует отношение и противостояние *Я* и *Оно*, хотя нам кажется гораздо важнее и продуктивнее стимулирование *Я-Ты*-связи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности / Михаил Бахтин // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1979. – С. 7–180.
2. Бланшо М. Неопишное сообщество / М. Бланшо – М. : Московский философский фонд, 1998. – 78 с.
3. Бубер М. Я и Ты / Мартин Бубер // Два образа веры. – М. : Республика, 1995. – С. 15–92.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.

⁵ Умерщвление человека производится посредством машин. “Машинный труд до крайности захватывая нервную систему, подавляет многостороннюю игру мускулов и отнимает у человека всякую возможность свободной физической и духовной деятельности [...], потому что машина не рабочего освобождает от труда, а его труд от всякого содержания” [13, с. 428]. “Машина приравнивается к слабости человека, чтобы превратить слабого человека в машину” [14, с. 130].

5. Гуссерль Э. Пятая картезианская медитация / Эдмунд Гуссерль // От Я к Другому. – Мн. : Минск, 1997. – С. 45–98.
6. Делез Ж. Складчатость или внутреннее мысли / Ж. Делез // От Я к Другому. – Мн. : Минск, 1997. – С. 223–253.
7. Делез Ж. Фуко / Ж. Делез. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 172 с.
8. Козловски П. Трагедия модерна. Миф и эпос XX века у Эрнста Юнгера / Питер Козловски // Вопросы философии. – 1997. – №12. – С 15–27.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М. : Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. – 160 с. (серия “Gallicinium”).
10. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение / Карл Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. – М. : Политиздат, 1954. – С. 219–368.
11. Маркс К. Капитал: критика политической экономии / Карл Маркс. – М. : Политиздат, 1949. – Т. 1. – Кн. 1. – 560 с.
12. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / Карл Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 42. – М. : Политиздат, 1974. – С. 41–174.
13. Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси – М. : Ad Marginem, 1999. – 255 с.
14. Нойманн Э. Происхождение и Развитие Сознания / Э. Нойманн. – М. : Ваклер, Рефл-бук, 1998. – 462 с.
15. Погоняйло А. Г. Философия заводной игрушки, или Апология механицизма / А. Г. Погоняйло. – СПб. : Издательство С.-Петербургского университета, 1998. – 164 с.
16. Теннис Ф. Эволюция социального вопроса / Ф. Теннис. – СПб., 1908. – 367 с.
17. Троицкий С. А. Образ “чужого-сильного” в народной культуре / С. А. Троицкий // Вече: журнал русской философии и культуры. – Выпуск 22. – СПб., 2011. – С. 224–231.
18. Фейерабенд П. Против методологического принуждения: Очерк анархистской теории познания / Пол Феерабенд. – Благовещенск: Гуманитарный колледж им. Б. де Куртене, 1998. – 352 с.
19. Фромм Э. Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии / Эрих Фромм. – М. : Прогресс ВИА, 1992. – 244 с.
20. Чебанов С. В. Биологические основания социального бытия / С. В. Чебанов // Очерки социальной философии. – СПб. : Издательство С.-Пб университета, 1998. – С. 201–227.
21. Эбнер Ф. Слово и духовные реальности / Ф. Эбнер // От Я к Другому. – Мн. : Минск, 1997. – С. 28–44.
22. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / Карл Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М. : Республика, 1994. – С. 28–287.
23. Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life / E. Goffman. – N.Y., 1959. – 345 p.
24. Jünger E. Über den Schmerz / E. Jünger // Blätter und Steine. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934. – S. 154–213.