

УДК 159.923.2

ГЕНЕЗИС КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА СОЦИАЛЬНОГО ДИСКУРСА НОВОГО ВРЕМЕНИ

С.В. Рассадин

ФГБОУ ВПО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Рассматривается становление основных концептов социального знания Нового времени, эксплицируются причины и определяются механизмы формирования понятия «социум». Показано, что генезис социального дискурса эпохи Модерна осуществлялся в более сложных условиях дискурсивной нормализации, нежели у других научных дискурсов Нового времени. Наложение процессов формирования национальных государств («наций») и общества нового типа («гражданского», т. е. не-средневекового общества) привело к пониманию «социального» исключительно как «социума», отождествляющего общество и нацию.

Ключевые слова: общество, множество, народ, нация, раса, социальное тело, социальная физика, социальная организация.

Формирование нового «диспозитива знания» (М. Фуко) – социального знания как определённого набора взаимосоположенных дискурсов социальной философии, социологии и других более партикулярных дисциплин – осуществлялось в концептуальном пространстве, вызванном напряжением ряда ключевых дискурсивных стратегий Нового времени: базовой христианской социальной онтологии, включённой в более широкую и целостную теологическую картину мира, классической (ньютоновской) физики и еще более традиционной метафизики. Чем детерминировалось создание нового понятийного аппарата, выделение новых аналитических категорий, способных описать и объяснить выделяемые ими феномены (границы новой реальности)? При помощи каких дискурсивных стратегий определялась дисциплинарная соотнесённость данной дискурсивной формации? Какие ключевые концепты определялись социально-политическими реалиями, а какие обосновывались теоретическими построениями? Актуальность данного ряда вопросов во многом задаётся как очевидно назревшим кризисом самого новоевропейского понятия «общество», соположенного с концептом «национального государства» (настойчиво проговариваемого в реалиях всё усиливающейся глобализации и становления наднациональных институтов), так и, возможно, менее явного стагнирования социального знания о «социуме», заданного устоявшимися дискурсивными стратегиями, опирающимися на методологические установки выявления «групп» и различных «идентичностей» (классов, рас, народов и т. п.). Медленная трансгрессия феномена «социального», зафиксированного в научном

социологическом дискурсе как квинтэссенции социального знания в целом, была отмечена ещё в творчестве такого классика, как Альфред Рэдклифф-Браун. В сочинении «Структура и функция в примитивном обществе» (1952) он пишет: «На современном этапе человеческой истории сеть социальных отношений покрывает весь мир, абсолютных нарушений ее непрерывности нет нигде. Это ведет к затруднению, о котором, я полагаю, социологи еще не задумывались по-настоящему серьезно. Затруднение состоит в том, чтобы определить значение термина “общество”. Социологи обычно говорят об обществах так, как если бы это были разграниченные, дискретные реальности. Именно это имеют в виду, когда называют общество организмом. <...> Если мы говорим, что предметом наших исследований и сравнений являются человеческие общества, то мы должны быть способны сказать и что они представляют собой в действительности» [5, с. 224]. В сочинениях современного нам британского социального теоретика (уже не вписывающегося в пространство «социологии») Джона Урри практически фиксируется факт окончательной утраты концептом «общество» каких-либо эпистемологических оснований: «Я ставлю под вопрос понятие социального как общества и хочу показать, что каково бы ни было его значение в прошлом, в будущем оно не сможет играть сколько-нибудь существенной роли в качестве организующего понятия социологического анализа» [8, с. 9]. Кризис социального как «общества», связанный с данным фактом кризис социального как совокупности различных «групп», вероятно, методологически связаны с конструированием самого феномена «социальное» в эпоху Модерна. Экспликация основных стратегий формирования концептуального пространства «социального» представляется в силу вышеуказанного весьма актуальной задачей, позволяющей рекуррентно определить возможные альтернативные проекции «социального» в эпоху постмодерного общества.

Какое представление о «социальном» стало основой для модерного «общества»?

Константно существующие средневековые социальные отношения не требовали серьезной рефлексивной работы: сложившиеся социальные институты в совокупности с фиксированными отношениями внутри и между традиционными социальными группами практически исключали режим описания (поскольку не было внешней инстанции, обладающей должной властью и, главное, необходимостью для подобной работы), а также не имели возможностей для самоописания, так как столкновение с Другим (как катализатором) для начала саморефлексии осуществлялось крайне редко и, как правило, не инициировало процедуры осмысления. В силу этого едва ли ни единственной инстанцией, дискурсивно репрезентирующей наличный vs необходимый социальный порядок, оказывается сообщество церковных теологов (включая и университетскую корпорацию преподавателей). Разрабатываемое христи-

анскими мыслителями (начиная с концепции Аврелия Августина о граде Божьем и граде Земном) социальное учение содержательно вписывает «Социальное» в более широкую онтологическую схему, имплицитно социальную структуру и отношения более высокий по онтологическому статусу режим описания. Средневековый социальный дискурс, будучи вторичным по отношению к теологическому (формируемому такими ключевыми концептами, как Бог, творение, человек и др.), сопряжен с более исторически значимыми рассуждениями, определяющими существование человека не в рамках «общества», а в контексте более широких историко-социальных реалий, таких, как империя, ойкумена и варварский мир, «христианский мир» в целом. Отсутствие аналитических категорий, определяющих и ограничивающих феномен «социального» в Античности рельефно отражается в содержании как греческих слов, описывающих социальное пространство, так и латинских. «Этнос», «демос», «охлос», «полис» – понятия, содержание и коннотативные смыслы которых, частично пересекаясь и накладываясь друг на друга, никогда не охватывали всё пространство «социального», оставляя за своими пределами то рабов, то женщин, то иноземцев или неимущих. Римские понятия *civitas*, *multitudo*, *plebs*, *populus*, *res publica*, *socium* отражают аналогичную картину отсутствия механизмов дискурсивной нормализации того, что включается в «социальное» в римском языке. Рассогласование концептов, способных создать целостную и непротиворечивую социальную онтологию, артикуляция «социального» через этическое (Платон, Эпикур и т. д.) во многом отражают действительное отсутствие целостного (холистического) видения сообщества всех людей и демонстрируют направленность рефлексивной работы интеллектуального сообщества на принципиально другие стороны человеческого существования.

Первую достаточно артикулированную попытку осмысления «социального» как целого можно обнаружить в христианской мысли. Творчество Аврелия Августина, в частности, его фундаментальный «Град Божий», отражает стремление отца церкви определить ряд компонентов «социального», вписав его в целостную структуру бытия. При этом очевидно настороженное отношение Августина к той социальной реальности, которая долгие годы притесняла христианскую церковь и в силу этого ещё имела для него скорее негативный характер, – Государству (в виде Рима). Этот момент настороженности отмечает исследователь социального учения христианства Патрик де Лобье: «Августин писал “О граде Божьем” вскоре после взятия Рима визиготами (410) и за шесть лет до своего обращения стал свидетелем того, как христианство после трёх веков гонений было провозглашено государственной религией (380)» [3, с. 51]. Обнаружение нового универсального механизма, «снимающего» все социальные различия, в виде веры в Христа позволяет Августину провозгласить гипотетическую общность всех людей и, бо-

лее того, их возможное единство. Гиппонский епископ пишет: «Итак, этот небесный град, пока он находится в земном странствовании, призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество (societatem) во всех языках, не придавая значения тому, что есть различного в нравах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается или поддерживается; ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а, напротив, сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного Бога. Пользуется, таким образом, и небесный град в этом земном странствовании своим миром земных, и в предметах, относящихся к смертной человеческой природе, насколько это совместимо с благочестием и религией, сохраняет и поддерживает единство образа человеческих мыслей и желаний и направляет этот земной мир к миру небесному. Последний же мир такого свойства, что единственно должен считаться и называться миром разумной твари» [1, с. 351–352]. Дивергенция небесного и земного градов (civitate) Августином не отрицает существования промежуточного, третьего, града, ограничивающего совокупность верующих на земле и существующего по принципам справедливости и веры – Церкви. Амбивалентное отношение Аврелия Августина к государству как социальному институту, в котором он, с одной стороны, видит ярчайшее проявление земного града как воплощения отпадения человека от Бога, а с другой, определяет как инструмент коррекции отпадающей от истинного пути части общины (борьба с донатистами), приводит его к рассуждению на предмет дефиниции самого «социального». Наиболее качественное и артикулированное описание «социального» он обнаруживает в сочинении Цицерона «De Re Publica». Обратившись к Цицерону, Августин получает тем самым классический ряд релевантных понятий, связывающих вид государственного устройства с населением как совокупностью индивидов, охватываемых этим государством (республика=res publica – народ=populus – множество=multitudo): «Итак, государство есть достояние народа, а народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов. Первой причиной для такого соединения людей является не столько их слабость, сколько, так сказать, врожденная потребность жить вместе» [9, с. 20]. Невозможность признания позитивного определения республики как естественной формы существования «социального» (народа) в контексте римской истории приводит отца церкви к весьма подробному анализу дефиниций Цицерона. Последовательное развёртывание понятия «народ» как множества, «соединённого взаимно согласием в праве», на его взгляд, имплицитно содержит «управление по справедливости» [1, с. 335]. Отказ же служить праведно одному истинному Богу автоматически выводит

римлян из сферы справедливости и тем самым позволяет Августину не расценивать традиционные формы сосуществования «множества» в формате римской республики как форму «народ»: «...где, говоря, нет такой справедливости, там решительно нет собрания людей, объединенного согласием в праве и общностью пользы. Если же последнего нет, то нет, конечно, и народа, если подобное определение народа верно. Следовательно, нет и республики; нету народного дела там, где нет самого народа» [1, с. 365].

Фиксация справедливости в качестве ключевого параметра существования множества верующих во Христа и невозможность (*vs* нежелание) выходить за пределы концептов «народ» и «множество» приводит Августина к необходимости изменить их содержание. Он даёт следующее определение народа: «Если же народу дать не это, а другое определение, если сказать, например: народ есть собрание разумной толпы, объединенной некоторой общностью вещей, которые она любит ("Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordī communiōne sociatus"); — в таком случае, чтобы видеть, каков тот или иной народ, нужно обратить внимание на то, что он любит. Что бы, впрочем, он ни любил, если это собрание не животной толпы, а существ разумных, и если оно объединено общностью любимых ими вещей, оно не без основания носит название народа. Народ будет, конечно, настолько лучше, насколько он единодушен в лучшем, и настолько хуже, насколько единодушен в худшем. По нашему последнему определению, римский народ, действительно, есть народ; и дело его, без всякого сомнения, есть дело публичное — республика. Что любил этот народ в свои первые и последующие времена и вследствие каких нравов, дойдя до жестоких возмущений, а от них до союзнических и гражданских войн, пошатнул и расстроил это единодушие, составляющее некоторым образом здоровье народа, о том свидетельствует история» [1, с. 365]. П. де Лобье подчёркивает традиционность концептуального аппарата Августина, фиксируя отсутствие у античного автора оригинального социального дискурса: «У Августина не было определённой модели организации общества, и он только устанавливал критерии справедливости, которая из множества (*multitudo*) создаёт народ (*populus*)» [3, с. 45].

Таким образом, предложенная Августином Блаженным дефиниция «народ» является принципиально «открытой» по сравнению с концептом, используемым Цицероном. Для последнего «народ» — это в большей мере совокупность людей, объединённая общим правом и общей собственностью. Для Августина объединяющим принципом для «множества» оказывается соблюдение принципа справедливости в рамках нивелирующего все социальные различия «третьего» града, т. е. личного града Божьего на земле. Последний не ограничен ни этническими, ни государственными, ни какими-либо ещё установками. В силу этого инструментальность концепта «народ» (*populus*) с последующей

тотальной христианизацией ойкумены, очевидно, должна была снижаться. Вместо «народа» должны были сформироваться концепты и в целом социальный дискурс, не фиксирующие различия в множестве. Универсальность «мирского» града, объединяющего всех (потенциально) людей в рамках Церкви, приводит средневековых католических теологов к порождению принципиально нового по сравнению с античным концепта христианского мира (универсума). Уникальная система управления данным «вселенским» сообществом в форме папства, унификация практик существования через повседневные повторяющиеся ритуалы, воссоздание целостности ойкумены в формате «Священной римской империи», наличие сакрального единого текста и, наконец, наличие единого древнего языка общения интеллектуалов (класс которых и был единственной средой порождения официального социального дискурса) – всё это создает специфичное представление о «католическом мире» как единственной форме «социального». В более общей, универсальной форме фиксирует это состояние человечества известный исследователь феномена национализма Бенедикт Андерсон: «Все великие сообщества классической древности воспринимали себя как центр мира, посредством священного языка связанный с небесным порядком власти. Соответственно, и дальность распространения письменной латыни, пали, арабского или китайского теоретически была неограниченной. (На самом деле, чем мертвее письменный язык — т. е. чем дальше он от разговорной речи, — тем лучше: в принципе, каждый имеет доступ к чистому миру знаков.)» [2, с. 36–37].

Именно этот вид организации «множества» (уже без релевантной для Августина Блаженного категории «народ-*populus*») в единое постулирует Фома Аквинский в своём сочинении, посвящённом социально-политическому анализу форм правления «О правлении государей»: «Итак, люди объединяются затем, чтобы хорошо жить вместе, чего не может достичь никто, живя в одиночестве; но благая жизнь следует добродетели, ибо добродетельная жизнь есть цель человеческого объединения. <...> Но жить, следуя добродетели, не является конечной целью объединенного множества, цель — посредством добродетельной жизни достичь небесного блаженства. <...> Привести к этой цели — назначение не земной, а божественной власти. Такого рода власть принадлежит тому, кто является не только человеком, но и Богом, а именно Господу нашему Иисусу Христу» [6, с. 241]. Оправдание мира и его единства (а именно этот концепт становится эквивалентным «третьему» граду Августина) в условиях существования христианского универсума задаётся Фомой как единственно верный вектор сосуществования в тождестве трёх социальных концептов – множества, социума, мира. Альтернатива, с точки зрения средневекового отца церкви, губительна и приводит к преобразованию множества в толпу, а социума и мира к распаду: «Благо же и спасение множества людей, составляющих обще-

ство, в том, чтобы сохранить единство, которое называют миром; ведь если оно распадётся, польза социальной жизни пропадёт; более того, толпа людей в разногласии сама себе невыносима» (цит. по: [3, с. 52]).

Сложность рефлексивной фиксации феномена «социальное» определяется в данном контексте фундаментальным рассогласованием уже устоявшегося современного сопоставления понятий «общество» – светское (национальное) государство – и потерянным в силу фальсификации научным и политическим сообществами теологически легитимированного понятия «христианский мир». Трансформация теологической социальной модели «христианского мира» (третьего града) в секулярную модель светского «общества» с вкраплениями различных религий произошла, по мнению выдающегося современного учёного-теолога Джона Милбанка, как в результате изменения смысла понятий «религия» и «секулярность–светскость», так и вследствие абсолютно нового конструирования понятия «общество» мыслителями эпох Гуманизма–Просвещения. Генеалогический анализ, применяемый Милбанком, приводит его к парадоксальному на первый взгляд выводу: «Было время, когда никакого “светского” (секулярного) не существовало. И светское не было чем-то латентным, ждущим своего часа, чтобы в тот момент, когда сакральное ослабило свою хватку, заполнить все больше пространства паром “чисто человеческого”. Вместо этого существовало единое пространство христианского мира с его двойным измерением: sacerdotium (священство) и regnum (царство). Saeculum (время, эпоха, «человеческий век». – С.Р.) же в Средние века – это не пространство или сфера, но время – интервал между грехопадением и эсхатонем (конец, предел, в христианстве – завершение истории. – С.Р.)» [4, с. 33].

Фатальный разрыв средневекового и современного дискурсов общества и самих моделей «социального», по мнению отечественного исследователя Д. Узланера, не объясним эволюцией понятий: «...никаким естественным путём из средневековой католической традиции не может быть выведен современный (modern) мир». Данная ситуация, с его точки зрения, требует «достаточно масштабную интеллектуальную работу по новому переосмыслению понятий и разграничению общественного пространства» [7, с. 146].

Таким образом, концептуальное пространство социального дискурса Нового времени базируется прежде всего на греческих и латинских понятиях «социального», которые, ещё не будучи аналитическими категориями, составляли конгломерат нетранзитивных и нерелевантных концептов, фиксирующих различные его стороны, но не создающие целостного конструкта «социальное». Трансляция данных концептов в христианскую теологическую модель бытия приводит сначала Августина Блаженного, а затем и Фому Аквинского к постулированию «социального» как целостного «христианского мира» (третьего града), устраняющего все социальные различия и группы путём тотальной католиче-

ской унификации. Переход к социальному современному дискурсу оказывается сопряжен с кардинальным отказом от социальной модели Средневековья и порождением нового дискурса «социального» исключительно как «социума», отождествляющего общество и нацию.

Список литературы

1. Августин О граде Божьем: XIV-XXII. СПб.; Киев, 1998.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева; вступ. ст. С. Баньковской. М., 2001.
3. Лобье де П. Три града. Социальное учение христианства / пер. с фр. Л.А. Торчинского. СПб., 2000.
4. Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос: филос.-литерат. журн. 2008. № 4(67). С. 33–54.
5. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе: очерки и лекции. М., 2001.
6. Трактат Фомы Аквинского «О правлении государей»// Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI —XVII вв.). Л., 1990.
7. Узланер Д. Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке Нового времени // Логос: филос.-литерат. журн. 2008. № 4(67). С. 140–159.
8. Урри Дж. Социология за пределами обществ: виды мобильности для XXI столетия. М., 2012.
9. Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги. М., 1966.

THE GENESIS OF THE SOCIAL DISCOURSE CONCEPTUAL SPACE OF MODERNITY

S. V. Rassadin

Tver State Technical University, Tver

The article examines the genesis of the main concepts of social knowledge of Modernity period. The determinative reasons and the way of formation of the notion of "society" are revealed. It is proved that the genesis of Modernity period social discourse had more complicated circumstances of its normalization than other scientific discourses of the same epoch. The coincidence of formation of the national states ("nations") and the new pattern of communal ties ("civil", non-mediaeval social relations) led to the understanding of the "social" exclusively as a kind of "society" description that makes identical society and nation.

Keywords: *society, multiplicity, people, nation, race, social body, social physics, social organization.*

Об авторе:

РАССАДИН Сергей Валентинович – кандидат философских наук, профессор кафедры психологии и философии ФГБОУ ВПО «Тверской государственной технической университет», e-mail: s_r08@mail.ru.

RASSADIN Sergey Valentinovich – Ph. D., Prof. of Psychology and Philosophy Dept., Tver State Technical University, e-mail: s_r08@mail.ru.

Научная библиотека ТвГУ